

# CONTRIBUTO ALLA DELINEAZIONE DELLA TEOLOGIA E DELLA PIETÀ MARIANA DEI SERVI DI MARIA NEL '500

BORIS ULIANICH

1. La teologia dell'Ordine dei Servi di santa Maria nel '500 è un *mare magnum*. Non ci si può aspettare pertanto che la mia relazione sia in alcun modo esaustiva. Troppi manoscritti da studiare. Molti autori da scoprire al di là delle poche notizie che attualmente possediamo. Cercherò dunque di tracciare alcuni aspetti della teologia dell'Ordine attraverso personalità che a me sembrano particolarmente significative e rappresentative. Nella coscienza che il panorama reale possa e debba essere arricchito e ampliato con ulteriori, approfondite ricerche nei vari settori in cui si articola la teologia.

Affrontando l'argomento, ho ipotizzato l'esistenza di una ben individuabile 'scuola' teologica. Ma ho constatato, al di là di alcuni filoni, certamente prevalenti, caratterizzati da un costante organico richiamo a sant'Agostino (Costituzioni «sub Regula sancti Augustini»), ad un forse non sempre impegnativo anche se, a tratti, profondo legame con Duns Scoto ed al tentativo non compiutamente riuscito di introdurre san Tommaso nella *ratio studiorum*, la presenza di personalità di elevato spessore, difficilmente riconducibili ad un unico comune denominatore.

Un accenno al contesto storico. Anche l'Ordine dei Servi appare, come la Chiesa del tempo, bisognoso di riforma. Rinvio a due sole testimonianze. Nella premessa alle Costituzioni pubblicate dal priore generale Agostino Bonucci nel 1548 si legge:

Nam ipsimet, et ab aliis audivimus, et oculatissimi, nec tamen sine dolore, fuimus testes, quam toto coelo aberretur, formaque illa pie recteque vivendi, quam a maioribus accepimus, ne agnoscatur quidem, tantum abest ut integra hodie observetur<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Constitutiones Fratrum beatae Mariae Servorum editae in comitiis generalibus Butrii anno Domini MDXLVIII die XXIII Aprilis*, in *Monumenta OSM*, VI, p. 63.

Nella lettera prefatoria del generale Zaccaria Faldossi all'edizione delle Costituzioni del 1569 si sottolinea la necessità di un ritorno «ad sanctiores et antiquiores leges [...], a quibus (nescio quo pacto) longo intervallo [nostra religio] disiuncta erat»<sup>2</sup>.

Non mi soffermo sui privilegi, sui personalismi, sulle lotte interne e anche sulle dure condanne che emergono dalla storia dell'Ordine dei Servi di questo periodo. Ma devo subito aggiungere che esso ha dimostrato di possedere adeguate potenzialità per una autoriforma.

2. Il primo aspetto da considerare mi sembra sia quello della predicazione. Sottolineo come nell'Ordine si rinvenga una tradizione forte, viva, di grande impegno ed enorme successo in questo ambito. A partire, per restare vicini al nostro periodo, da fra Paolo Attavanti (m. 1499), con i suoi *Quadragesimalia*, intrisi di meditazioni scritturistamente innervate, pubblicati nel 1479 e nel 1494.

Mi si permetta una postilla su questo frate, esperto di diritto canonico – il *Breviarium totius juris canonici* conobbe almeno 4 edizioni (Milano 1479; Lione 1484; Memmingen 1486 e 1499) –, fine esegeta – ricordo la sua *Expositio in psalmos paenitentiales*, edita a Milano 1479 e 1480, quindi a Venezia 1483-1485 –, umanista, innamorato di Dante, ammiratore del Petrarca, amico del Ficino, cultore dei grandi classici, da Aristotele e Platone a Cicerone, Tito Livio, Plutarco, ma anche seguace di Pier Lombardo e di Tommaso, «sui Ordinis decus ac totius christianae religionis iubar, [...] cui sacra inter theologos dari monarchia visa est», come di Agostino, Girolamo, Gregorio e Nicolò da Lira «non inter minora Seraphici Ordinis sydera ponendum»<sup>3</sup>. Un frate per altro che passò in carcere un periodo

<sup>2</sup> *Constitutiones Fratrum Servorum beatae Mariae Florentiae anno 1569 editae, ibidem*, p. 109.

<sup>3</sup> Si vedano su di lui: *Annales OSM* (prima edizione, Florentiae 1618-1622), I, pp. 4-5; G. NEGRI, *Istoria degli scrittori fiorentini*, Ferrara 1722, p. 445 (l'Attavanti fu «uno dei più qualificati soggetti, che onorassero il suo secolo decimo quinto, e facesse esso solo la gloria della sua Religione»); l'ottimo saggio di A.M. SERRA, *Memoria di fra Paolo Attavanti*, in *Bibliografia OSM*, I, pp. 213-254, pubblicato anche in «Studi Storici OSM», 21 (1971), pp. 47-87; DAL PINO, *I frati Servi di s. Maria*, I, pp. 55-58; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 24, 33, 48, 52, 332, 508. Nel citato volume *Bibliografia OSM*, I, si hanno inoltre di G.M. BESUTTI, *Repertori e sussidi generali* (pp. 9-68) ed *Edizioni del secolo XV (1476-1500)* (pp. 69-212): alle opere dell'Attavanti sono dedicate le pp. 81-113. Interessante è notare come nell'avvertenza al lettore del *Quadragesimale* nella I edizione (1479) si colga la sua ammirazione per Nicolò da Lira e san Tommaso, definito «angelico doctore meo» (f. 1v), e nella lettera dedicatoria a

fra il 1471 e il 1472 a Firenze (per dissidi interni alla comunità o per motivi politici?) e trascorse più di un decennio nell'Ordine di Santo Spirito, per tornare poi fra i Serviti nel 1485<sup>4</sup>.

Da ricordare come il generale Taddeo Tancredi (1499-1509) abbia voluto recuperare per la stampa<sup>5</sup> attraverso il reggente dello Studio di Bologna, Filippo da Faenza, i *Sermones perutiles de festis sanctorum* di fra Nicolò da Siena (sec. XIV-XV) e i *Sermones perutiles de adventu Domini* di fra Ambrogio Spiera da Treviso (m. 1455), pubblicati ambedue a Bologna nel 1501 presso il medesimo editore Caligola de Bazaleriis. Già il titolo inizialmente identico (*Sermones perutiles*) testimonia dell'intervento del curatore. A proposito dell'opera di fra Nicolò da Siena, va notato come si tratti di 145 sermoni. Quelli dedicati alla Vergine concernono la Concezione (3, ff. 15v-19), la Purificazione (5, ff. 60-65v), l'Annunciazione (4, ff. 82-84), l'Assunzione (1, f. 125), la Natività (1, f. 130)<sup>6</sup>. Una indicazione circa la pietà mariana del periodo.

Lo Spiera, nella lettera del generale Tancredi (al f. 1v) a fra Filippo da Faenza, viene definito «theologorum optimus, acutissimus philosophus, predicator insignis atque disertissimus, qui sua tempe-

Innocenzo dei Flavi della Rovere, oltre a Nicolò da Lira, si parli (f. 4) del «divinus vates noster, ymo etiam philosophus et theologus, Dantes». Da non dimenticare come nell'*incipit* (f. 5) così venga presentato l'autore: «Egregij predicatoris ac sacre theologie doctoris eximij magistri Pauli florentini, *divi Ordinis sancti Spiritus de Roma*» (corsivo mio). Nel sommario dei titoli dei 52 sermoni non ve n'è alcuno dedicato alla Vergine. È opportuno tuttavia ricordarne alcuni. Il sermone 27 (ff. 139-145) tratta di «Quod fides humane salutis fundamentum est, sine qua impossibile est placere Deo»; nel 36 si parla di (ff. 188v-194v) «Quod Deus est summum tale bonum, quod ab intellectu humano naturali ratione comprehendere non potest, nisi tanquam prima causa rerum; bene autem supernaturali lumine per fidei gratiam et essentiali contemplatione per gloriam»; nel 38 (ff. 202v-207) viene affrontato il tema «Quod sacra theologia, quum sit scientia infusa, omnem aliam absque ulla comparatione excellit et perducit, prospero Spiritus sancti vento, in portum salutis». Nel *Quadragesimale seu Paulina predicabilis*, pubblicato a Siena nel 1494, si ha invece un sermone «De devotione in Virginem tuta humane vite navi» (ff. 33v-38v). Nella lettera dedicatoria al generale Antonio Alabanti (f. 1v) egli scrive: «O mihi tam longe maneat pars ultima vite! Fluctuantem enim me ad salutis portum reduxisti, benefactorum, amicorum patrumque princeps; labentem conventum Adnuntiate nostrum ex Babillone in paradisum quasi delictiarum reformasti». Di lui vanno ricordati anche il *Commento volgare e latino del salmo LXXXX* «*Qui habitat in adiutorio Altissimi*» (Milano 1479-1480, Pavia 1495) e *Confessione utile e breve* (Brescia 1478-1482, Milano 1480).

<sup>4</sup> SERRA, *Memoria di fra Paolo Attavanti*, pp. 224-228.

<sup>5</sup> Cfr. *Annales OSM*, I, p. 611.

<sup>6</sup> *Bibliografia OSM*, II, pp. 104-106. Si veda anche D.M. MONTAGNA, *Studi e scrittori dell'Osservanza dei Servi*, *ibidem*, pp. 307-308 nota 43.

state in predicationis officio secundum non habuisse creditur» e se ne ricordano gli «egregia scripta prestanti stillo sententiaque gravi» sui libri delle *Sentenze*<sup>7</sup>. Dei *Sermones*, il 14, il 15 e il 16 sono dedicati rispettivamente all'Annunciazione, alla Visitazione, al Matrimonio della Vergine<sup>8</sup>.

Dello Spiera venne pubblicato a Basilea nel 1510 e nel 1516 il *Quadragesimale de floribus sapientiae*, un volume di 333 fogli, a cura del maestro Giacomo Wolff da Phortzen, che designa lo Spiera come «sacre theosophie doctor». Si tratta di 45 sermoni, già editi in precedenza a Venezia tra gli anni 1476 e 1488, dai quali stralcio alcuni argomenti: «De divina gratia» (3); «De sancta fide» (9); «De predestinatione» (12); «De libero arbitrio» (13); «De indulgentiis» (34); «De gloria et triumpho Jesu Christi» (40); «De passione Christi» (45). Ma interessanti sono anche quelli dedicati alla Vergine: «De Virginis gloriose nobilissima nuncupatione, elegantissima rutilatione et singularissima dotatione» (4); «De Virginis gloriose singulari et nobili maternitate, amabilitate ardenti et qualitate excellenti» (11); «De gloriose Virginis Marie nobili conditione, perfecta participatione et reciproca retributione» (18); «De Virginis gloriose dulcorosa susceptione, mirifica descriptione et debita similatione» (25); «Qualiter Virgo gloriosa est lux mundi et empirrei celi quoad animam et quoad corpus» (32); «De Virginis gloriose clarificatione, lucidatione et perlustratione» (39). Quanto interessa qui allo Spiera, oltre alle tematiche teologiche (grazia, fede, predestinazione, libero arbitrio, indulgenze: tematiche che saranno riprese dalla Riforma), è la Vergine 'gloriosa'. Il *colophon* apposto alla prima edizione del 1476 reca (f. 511v): «Quadragesimale de floribus sapientie peroptimum, per sacre theologie professorem eximium fratrem Ambrosium de Spiera tarvisinum, Ordinis Servorum sancte Marie, Virginis intacte Christi Jesu genitricis gloriosissime, eleganter editum». Maria, madre di Gesù, vergine *ante, in e post partum*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Bibliografia OSM*, II, p. 115. Si può vedere anche ROSSI, *Manuale di storia OSM*, pp. XXVI, XXX, 70, 467, 528, 539, 543, 545.

<sup>8</sup> Da aggiungere (*Bibliografia OSM*, II, p. 117) i sermoni 2, 3 e 4, in cui si tratta rispettivamente «De divina gratia: quid sit et quantum necessaria sit et qui sint eius principales effectus», «De augmentatione divine gratie et eius recuperatione», «De impedimentis divine gratie et signis et fructibus eiusdem».

<sup>9</sup> *Bibliografia OSM*, I, pp. 181-183. Lo Spiera nacque a Treviso intorno al 1413. Si formò nei conventi di Venezia e Perugia. Nel 1444 divenne maestro in teologia. Insegnò a Padova e fu uno dei più grandi predicatori dell'Ordine. Procuratore generale dell'Ordine nel 1449, morì a Roma nel 1455. Stando all'elenco dei libri posseduti da fra Deodato Ducci di Borgo San Sepolcro, maestro in teologia, intorno al

Poiché ho accennato alla pietà mariana, ricordo – anche se non si tratta del tema della predicazione – i *Triumphs, sonetti, canzon et laude* di fra Gasparino Borro da Venezia, il ‘poeta teologo’, pubblicati a Brescia nel 1498. Nei *Triumphs* vengono toccati argomenti come «de la nativade de la Virgine Maria» (ff. 10v-15v), «di la presentatione de la Virgine Maria» (ff. 16-25), «de la desponsatione de la Virgine gloriosa» (ff. 25v-36), «de la assumptione de la Virgine Maria» (ff. 36v-43). Nei 148 «moralissimi sonetti e cancone devotissime», undici sono dedicati esplicitamente alla Vergine<sup>10</sup>. Ma nessuno di essi, ai suoi dolori.

Non è così nel *De ratione absolutissimae confessionis. Orationes* di fra Paolo da Faenza (sec. XV-XVI: religioso del convento dei Servi di Faenza tra il 1471 e il 1517, priore a più riprese, maestro in teologia)<sup>11</sup>,

1600 (*Vat. Lat.* 11270, f. 142, dell'Archivio Segreto Vaticano), esisteva nella sua biblioteca una copia così riportata: «Ambrosii Spiera Tarvisini Ordinis Servorum. Quadragesimale, Venetiis per Donatum Lucatellum 1488». Deodato Ducci, già reggente degli Studi di Cesena e di Foligno, provinciale della provincia Romana (1585-1588), procuratore generale dell'Ordine negli anni 1594-1597 e 1605-1609, fu priore generale dal 1612 al 1614 (anno in cui morì). Su di lui cfr. *Annales OSM*, II, pp. 301, 353, 411, 429; A.F.M. PIERMEI, *Memorabilium sacri Ordinis Servorum B.M.V. breviarium*, IV, Roma 1931, pp. 65-66; G.M. ROSCHINI, *Galleria servitana. Oltre mille religiosi dell'Ordine dei Servi di Maria illustri per santità, scienza, lettere ed arti*, Roma 1976, pp. 251-252; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*.

<sup>10</sup> Si tenga presente che 15 sono dedicati al Cristo (in particolare, croce e crocifisso). Interessante è notare come due sonetti abbiano come titolo «Del libero arbitrio» (il 17 e il 18) e due «Dele virtù theologiche» (85 e 86). Non so su quali fonti il Rossi, nel *Manuale di storia OSM* (p. 387), fondi questa conclusione: «È evidente la principalità che si dà alla devozione dell'Addolorata p. e. dall'Attavanti, dal Borro, ecc.». Egli cita il sonetto «De la Religion di Servi» (p. 75) riprendendolo da *Monumenta OSM*, XI, p. 153, ma in esso nulla vi è che possa suffragare la sua interpretazione. Sul Borro si vedano: *Annales OSM*, I, pp. 571, 586, 611; II, p. 4; PIERMEI, *Memorabilium*, III, pp. 118-121 (il Borro avrebbe scritto anche un'opera *Super Magistrum Sententiarum ad mentem Scoti*); R. VERONESE, *L'opera letteraria di Gasparino Borro*, «Studi Storici OSM», 20 (1970), pp. 47-107; *Bibliografia OSM*, I, pp. 115-128 (a pp. 120-121 è riportata la prefazione di fra Simone dal Castellazzo, dove si legge: «frate Gasparino Borro di Venetia, de l'Ordine e habito di Servi di observantia, [fu] poeta dignissimo, philosopho exquisitissimo e theologo excellentissimo, et demum persona di religiosa e laudabel vita. [...] lesse dialectica ne la università di Perusa; el primo de Scoto ne la università di Ferrara; lesse molti anni phylosophia e theologia nel convento nostro di Venetia [...]»); MONTAGNA, *Studi e scrittori*, pp. 299-300; ROSCHINI, *Galleria servitana*, pp. 128-129; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 40, 45, 123, 217; III/2, pp. 446-447.

<sup>11</sup> *Bibliografia OSM*, I, pp. 157-166; G.M. BESUTTI, *Pietà mariana dei Servi nel '500*, in *I Servi di Maria nel clima del Concilio di Trento (da fra Agostino Bonucci a fra Angelo M. Montorsoli)* (5ª Settimana di Monte Senario, 2-7 agosto 1982), Monte Senario 1982 (Quaderni di Monte Senario. Sussidi di storia e spiritualità, 5), pp. 121, 124. Di fra

edite a Bologna nel 1500. Al di là della prefazione ai lettori (ff. 1-2v) in cui si ha un ricchissimo florilegio di autori (Aristotele, Orazio, Cicerone, Macrobio, Plinio, san Paolo, Boezio, Quintiliano, Lattanzio, Apollodoro, Platone, Columella, Ausonio e sì, in fine, sant'Agostino), troviamo al f. 11 «Orationes dicende in die mercurij et die veneris pro commemoratione septem dolorum, quos habuit beata Virgo in passione filij sui [...]». Seguono i sette dolori con un breve commento, partendo dalla cattura di Gesù fino alla deposizione nel sepolcro. Va tuttavia sottolineato come al f. 14 seguano i sette 'gaudi' di Maria, dall'annunciazione, alla resurrezione e alla ascensione di Cristo, fino all'assunzione in cielo di Maria, che viene ricordata anche nell'*oremus*<sup>12</sup>. Nessuna assolutizzazione dei dolori, dunque, ma compresenza anche dei 'gaudi', nell'unità dell'evento salvifico, applicato anche alla Vergine. È tuttavia è rilevante rinvenire una simile testimonianza per quanto concerne le «orationes» sui dolori. Ricorda fra Paolo da

Paolo da Faenza va ricordata anche la *Confessione utile e breve per insegnare disponersi et confessarsi*, Bologna, per Giovanni Antonio de' Benedetti, 1500, indirizzata alle «matrone faventine». Nella lettera dedicatoria si parla «de tutti li meriti de la gloriosa Vergine Maria et de lo sangue prezioso del suo dulcissimo figliolo Iesù Christo».

<sup>12</sup>Dal f. 12 desidero riportare il settimo dolore, per meglio far cogliere lo stile dell'autore, il quale riprende frasi intere dalla *Salve Regina*: «Septimus dolor fuit quando filium suum vidit sepultum. Propter singultus et suspiria indicibilia atque lamenta, quibus affligebatur anima tua, Virgo gloriosissima, quando unicum filium tuum, anime tue solatium, sepultum videbas, ad nos filios Eve ad te clamantes et suspirantes in hac lachrymarum valle illos tuos misericordes oculos converte et Iesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende, ut cum erimus in decoro nostro proiecti a facie terre et ut cadaver putridum sepulti, precibus tamen tuis, o advocata nostra, ac suffragantibus meritis ecclesiasticisque sacramentis muniti et bono fine consummati, cum eo in eterno gaudio vivere mereamur, prestante eodem Domino nostro Iesu Christo». Al f. 14 seguono i sette gaudi, che ritengo opportuno trascrivere per intero: «Gaude, virgo mater Christi, / que per aurem concepisti, / Gabriele nuncio. // Gaude, quia Deo plena, / peperisti sine pena, / cum pudoris lilio. // Gaude, quia Magi dona / tuo nato ferunt bona, / quem tenes in gremio. // Gaude, quia quem portasti / hunc in templo presentasti / Simeonis brachio. // Gaude, quia tui nati, / quem dolebas mortem pati, / fulget resurrectio. // Gaude, Christo ascendente / et in celum te vidente: / motu fertur proprio. // Gaude, que post ipsum scandis / et honor est tibi grandis / in celi palatio, // Ubi fructus ventris [tui] / per te nobis datur frui / in perhenni gaudio». Questo *opusculum* di 14 fogli, stampato in una sola edizione (indice di scarsa diffusione) vale dunque come testimonianza di una devozione che non ha nulla a che vedere con la corona dei sette dolori. Va anzi osservato come fra Paolo da Faenza, nelle «orationes» dei sette dolori, non impieghi mai il termine «dolorosa». I titoli con cui è qualificata la Vergine sono i seguenti: 1. «Virgo beatissima»; 2. «Virgo dulcissima»; 3. «Virgo clarissima»; 4. «Virgo clementissima»; 5. «Virgo sanctissima»; 6. «Virgo castissima»; 7. «Virgo gloriosissima». Si parla, sì, dei dolori della Vergine, ma essi non qualificano la Vergine stessa.

Faenza che Clemente IV «pro qualibet oratione [...] dat dicenti illas devote quadraginta dies indulgentie». Non sappiamo fino a che punto questa asserzione relativa a Clemente IV, morto a Viterbo il 29 novembre 1268, risponda a verità. Va osservato tuttavia che di questo papa si conserva «un poema piuttosto ampio sulle sette gioie della Madonna – *Les VII gautz de Nostra Dona* – che egli compose quando era vescovo di Le Puy»<sup>13</sup>.

Stando al Grote, il culto dei sette dolori di Maria sarebbe documentato a partire dal 1324 e sarebbe stato molto popolare<sup>14</sup>. Ma non va dimenticato come già Iacopone da Todi (1230-1306) abbia scritto una bellissima lauda sul *Pianto della Madonna* e composto lo *Stabat Mater dolorosa, iuxta crucem lacrymosa*.

A questo punto, mi sia permesso formulare un'ipotesi, forse non lontana dal vero: che cioè vi siano state, all'interno dell'Ordine, preghiere alla Vergine anche nel ricordo dei suoi dolori, accanto alla corona dei cinque salmi del nome di Maria «recitata, sino *ab antiquo*, ogni giorno dai novizi dell'Ordine nella forma in cui l'abbiamo», ritenuta dal Rossi «propria dell'Ordine». Mi sembra però meno credibile che «inizialmente fosse detta Corona delle Allegrezze della Madonna»<sup>15</sup>. I sette dolori non pare tuttavia abbiano sostanzialmente caratterizzato la pietà mariana dei Servi se non in un periodo seriore, vale a dire a partire dalla fine del '500. Altro è infatti il valore da attribuirsi ad atti di pietà che potrebbero dimostrarsi esistenti in un determinato periodo, altro è affermare che essi abbiano avuto una valenza tale da far quasi identificare sostanzialmente i Servi di santa Maria<sup>16</sup> come

<sup>13</sup> N. KAMP, *Clemente IV*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, p. 409.

<sup>14</sup> H. GROTE, *Maria/Marienförmigkeit*, II. *Kirchengeschichtlich*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXII, Berlin-New York 1992, p. 129. Rinvio a tutto il saggio (pp. 119-137) dal quale emerge la ricchezza della pietà mariana nel suo sviluppo attraverso i secoli. A proposito dei sette dolori di Maria, egli scrive: «Züge vorchristlicher Totenklagen aufnehmend, werden im 12. bis 14. Jh. Marienklagen und Andachten zu den Sieben Schmerzen Mariens (seit 1324 belegt) sehr populär». Occorrerebbe inserire anche il culto dei Servi di Maria nei confronti della Vergine nel contesto, assai più ampio e variegato, in cui nasce e si sviluppa, per meglio coglierne le eventuali specificità.

<sup>15</sup> ROSSI, *Manuale di storia OSM*, p. 440. Alla corona dei cinque salmi, o del nome di Maria, si ha esplicito riferimento nelle Costituzioni del 1548 (art. 8), del 1569 (art. 77), del 1580 (art. 59). Si veda: P.M. GRAFFIUS, *The "Corona Gloriosa Virginis Marie". An Historical Study with some Doctrinal Conclusions concerning Our Lady's Crown of Five Psalms*, «Studi Storici OSM», 11 (1961), pp. 5-119; 13 (1963), pp. 5-54.

<sup>16</sup> Il Rossi, in *Manuale di storia OSM*, pp. 437-438, scrive: «a noi interessa solo affermare che i Servi di Maria, scelta per loro parte quella di incentrare ogni loro

frati dell'Addolorata. D'altra parte, questo tipo di pietà non mi sembra né supportato, né accompagnato da una specifica, particolare riflessione teologica sull'argomento.

Un'ulteriore postilla su questo aspetto, che va senz'altro ripreso anche in relazione con l'iconografia – ma mi limito soltanto ad un semplice accenno –, riguarda alcune delle festività mariane ritenute strettamente collegate con la storia della fondazione dell'Ordine: Assunzione (15 agosto) – vocazione dei primi padri; Natività di Maria (8 settembre) – i fondatori si riuniscono per la prima volta; Annunciazione (25 marzo) – ricezione dell'abito.

Nel secondo volume degli *Annales* il Giani fa risalire al 1245 l'origine dell'abito, che sarebbe stato il segno della vedovanza di Maria per la morte del Figlio e che avrebbe quindi implicato la compartecipazione al suo dolore da parte dei suoi Servi. Sempre secondo il Giani, i primi frati si sarebbero chiamati «frati della Passione di nostro Signore Gesù Cristo». Non affronto qui questo problema. Ma esso è forse più comprensibile alla luce dello sviluppo della pietà mariana in simbiosi con quella del crocifisso<sup>17</sup>.

attività mariana principalmente nel culto dell'Addolorata [rinvio al suo *L'ideale mariano per i Servi di Maria*, Roma 1954, pp. 444 ss.], dal secolo XV in poi tutto fecero per propagarlo e per farlo entrare – come di fatto entrò – nel ciclo delle celebrazioni liturgiche dell'anno». D'altra parte, se si volesse opporre un'argomentazione contraria, basterebbe richiamarsi al dato indiscutibile che emerge dalla lista dei conventi e delle chiese stilata dal generale Tavanti (1576-1582): nessuna chiesa risulta «collegata ai dolori della Vergine» (*Fonti storico-spirituali*, III/2, p. 121).

<sup>17</sup> Non è il caso di affrontare qui, in profondità, la questione dell'abito 'negro'. Soltanto qualche cenno alle tradizioni che lo riguardano. Nelle *Constitutiones antiquae* (si veda il cap. XVII, *De professione*) non si parla affatto dell'abito in rapporto alla *viduitas* o alle sofferenze della Vergine, ma si richiama la necessità di «induire Christum». L'abito fu deciso dai «sancti patres» «ad innocentie et humilitatis indicium». Questa impostazione, decisamente cristocentrica, permane anche nelle diverse Costituzioni successive (si vedano, per le *Constitutiones antiquae*, *Monumenta OSM*, I, p. 42; per quelle editate a Venezia nel 1503, *Monumenta OSM*, VI, p. 37, e, per quelle pubblicate a Bologna nel 1556, p. 89). È pur vero che le Costituzioni non hanno il compito precipuo di ricostruire la storia dell'Ordine, resta tuttavia significativo quanto in esse è ritenuto essenziale. Anche nelle *Constitutiones antiquae monialium Ordinis Servorum S. Mariae* del 1497 si ha, nella professione, la stessa formula (*Monumenta OSM*, X, p. 99). Una eccezione sembra invece trovarsi nella *Operetta novamente composta a consolatione delli devoti Religiosi Frati de Servi della Vergine Maria* (Verona 1521) di fra Cosimo da Firenze (riedita a cura di G.M. Besutti, Roma, Marianum, 1993), in cui si legge: «Ricevi il santo abito con lo scapolare, carissimo fratello, in memoria della santa vedovanza e passione della beata Maria, che ebbe a soffrire nella morte del diletteissimo Figlio suo. Amen» (*Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 138-139). Nella *Legenda de origine Ordinis* (redatta subito

3. Tornando alla predicazione, i Servi di Maria si misurarono in essa anche nelle controversie antiluterane. È nel capitolo generale di Verona (1521) che, preso atto di come – cito traducendo – «in que-

dopo il 1317) si ha, a proposito della visione di Pietro martire, questa chiarificazione: «nec non habitum hunc quem gerimus, quem fratres nostri ordinis deinceps ad ipsius Beate Virginis Marie humilitatis ostensionem et penae quam passa est in Filii sui amarissima Passione, apertam significationem» (*Monumenta OSM*, I, p. 98). La *humilitas*, come si è visto, è rimasta nelle Costituzioni, ma qui è presente anche la *poena*. Nella *Legenda beati Philippi*, di autore incerto del XIV secolo, si riporta quanto Filippo ebbe a rispondere a due frati domenicani: «Si genus queritis, de hac patria exhorti sumus; si conditionem, Servi vocamur Virginis gloriose, cuius viduitatis habitum deportamus» (*Monumenta OSM*, II, p. 71). Nel *Dialogus de origine Ordinis Servorum ad Petrum Cosmae* (circa 1465) si ha: «Principio virginum Virgo, suae viduitatis memoriam deserere volens, septem mirae sanctitatis viros [...]» (*Monumenta OSM*, XI, p. 90). Nelle *Quinque beatorum ex Ordine Servorum B.M.V. vitae per Nicolaum Burgensium circa 1488 editae*, pubblicate in *Monumenta OSM*, IV, si ha la *Vidualis divae Virginis Servi Ioachini Senensis vita* (pp. 45 ss.). Nella *Chronica sacrae religionis Servorum*, di autore ignoto (circa 1500), la Vergine appare a ciascuno dei Sette «nelli loro oratorii» «vestita tutta di negro; et a quelli mostrava le vestimenta negre [...] et ad essi diceva: “Servirete a Dio con questo habito, rappresentante la mia viduità dopo la morte del mio diletto Figliuolo”» (*Monumenta OSM*, XIV, p. 68). Va osservato per altro che Taddeo Adimari scrive nel 1461 un *De origine Ordinis Servorum libellus*, pubblicato da P.M. Soulier (*ibidem*, pp. 7-50), in cui Pietro martire è il portaparola della Vergine e nulla dice a proposito delle motivazioni circa l'origine dell'abito (si tratta di un'opera giovanile, ma il manoscritto è ornato nell'antiporta di miniature). È forse il segno di una qualche oscillazione nella ricostruzione 'storica' dell'abito? Nel *De origine et nobilitate religionis Servorum*, scritto dal Landrofilo nel 1500, pubblicato in *Monumenta OSM*, XIV, pp. 81-95, oltre alle notizie sull'autore (pp. 77-79), si riportano queste parole della Vergine ai Sette: «Servi mei, omnibus noti eritis, si luctuosum hunc habitum in moesticiam Passionis Filii mei, et viventes et mortui, deferetis» (p. 86). Nel *De origine Ordinis Servorum* di fra Cosimo Favilla (1512), di cui il Soulier dà notizie *ibidem*, alle pp. 96-100, si ha una descrizione delle parole della Vergine in questi termini: «Visam dicunt fuisse inter dormiendum eos admonere, ut pallam caperent profecto nigriorem, ad moesticiam doloremque repraesentandum, maxime quem Mater post Natum suavissimum indignae neci traditum suscepisset» (p. 105). In queste ultime due opere non c'è alcun rinvio alla *viduitas*. Mentre *viduitas* (e, quasi esplicazione di essa, «maestitiae et afflictiones») ritorna nella *Chronica nostrae Religionis* di Filippo Sgamaita (1521) nelle parole del vescovo Ardingo. Con una aggiunta che riguarda la reazione dei Sette: «humiliter et concorditer, uno ore, uno corde et opere convenerunt, ad perpetuam memoriam passionis et maestitiae, quam passa est vidua Mater Dolorosa Dei Genitrix Virgo in morte dilecti Filii sui Iesu Christi Salvatoris nostri, [illum] assumere et induere et deferre [...]» (*ibidem*, pp. 184-185). Non interessa tanto notare il tramite di cui si serve la Vergine (Pietro martire o il vescovo Ardingo), quanto il dato che qui appare, vale a dire, il termine *dolorosa* (*Mater Dolorosa*). Non trovo questo nuovo lessema né nel *Chronicon rerum totius sacri Ordinis Servorum beatae Mariae virginis, in quo illustrium patrum, qui sanctitate, doctrina et dignitate in eo floruerunt, vitae atque actiones continentur* del Poccianti (Firenze 1567; cfr. *Bibliografia OSM*, II, pp. 173-174), né nella *Vita del Beato Filippo di Benetii Florentino* del Tavanti (1581), editi in

sto tempo abbia iniziato a serpeggiare come un cancro per tutta la Germania e all'interno dell'Italia il virulento furore di Lutero contro la Chiesa di Dio», i padri capitolari, «non sopportando la così grande pazzia e malizia di un uomo scellerato», decidono di porsi all'opera per confutarne gli errori. Si incontrano così Francesco Calabro di Benevento, Girolamo di Castro di Piacenza che avrebbe scritto le

*Monumenta OSM*, XV, rispettivamente alle pp. 11-92 (solo la prima parte) e 138-213. Nel *Chronicon*, sotto l'anno 1239, viene ricordato un sogno che i Sette fondatori avrebbero avuto e in cui la Vergine, attorniata da angeli, «vestimenta nigra [...] defrens [...] alloquens singulis praecepit [...] lorica nigram ob memoriam obitus et sui ipsius doloris induendos esse [...]» (p. 24). Sotto l'anno 1253 è invece Filippo Benizi, a trent'anni, un venerdì, che medita sulla passione che Gesù «intus et extra passus est» e sui «Dolores quos sustulit Mater eius» (p. 35). Nelle *Vite dei Sette Beati Fiorentini* terminate dal Poccianti nel 1575, pubblicate a Firenze nel 1589 insieme ad altre parti da Luca Ferrini da Prato, viene riprodotto il discorso di Bonfiglio sulle apparizioni comuni, dove parla dell'«uniformità degli abiti, con toghe lugubri in segno della morte nostra al mondo, e della passione e transito di Maria Vergine nostra Advocata» (*ibidem*, p. 101), mentre Buonagiunta, prima di morire, «discorse con lagrime sopra i misteri della Passione di Christo, sopra i Dolori di Maria, sopra i chiodi che haveano trafitti i piedi e mani del Figliolo et il cuore della Madre» (p. 115). Il Tavanti nella *Vita del Beato Filippo* racconta come i Sette si fossero vestiti «di veste negra et longa fino al collo del piede, per memoria della morte della B. Vergine [...] et anchora in memoria del dolore che nella morte del suo Figliolo Redentore nostro Jesù Christo haveva patito la celeste Madre» (*ibidem*, p. 143). Trattando poi della visione da loro avuta una notte contemporaneamente, il Tavanti scrive che la Vergine comandò che «non solo, come fin qui di già havevano fatto, portassino una veste negra [...] in memoria della sua morte et de suoi già patiti dolori nella Passione del suo Figliolo [...]» (p. 145).

Come si può osservare, si ha un lento trascolorare dalla *viduitas*, che si esprime in *moestitia*, e quindi nei 'dolori'. Anche se non si è trovata in altri autori l'espressione «Mater dolorosa», si può tuttavia cogliere il ripetersi del termine 'dolore', che, associato alla Vergine, ha di fatto contribuito a rendere gradatamente accettabile il passaggio dalla 'Vergine gloriosa' alla 'Vergine addolorata'. Da osservare ancora come nel Poccianti e nel Tavanti entri sulla scena un *novum*: il transito di Maria.

Per quanto concerne i testi relativi alle apparizioni e all'abito si può riscontrare – ma avrei potuto approfondire il discorso con la produzione di altre fonti – una qualche evoluzione, seppur non lineare, indice forse di un diversificato approccio alle tradizioni plurali dell'Ordine, che tutte, però, restano fedeli a un indiscusso cristocentrismo.

D'altra parte, non va taciuto che di apparizioni analoghe della Vergine che consegnerebbe l'abito nero si hanno altri esempi. Come in ambito dell'Ordine dei Domenicani. A cui rinvia P.M. SUÁREZ, *Spiritualità mariana dei frati servi di Maria nei documenti agiografici del secolo XIV*, «Studi Storici OSM», 9 (1959) e 10 (1960), edito anche come estratto. Si veda anche P.M. GRAFFIUS, *Our Lady, ideal of the Servants of Mary*, «Studi Storici OSM», 9 (1959), pp. 90-96. Quanto il Suárez afferma per il '300 mi sembra possa valere anche per il '400. Ma la sua conclusione è che in questo periodo e, si potrebbe aggiungere, non solo in esso si afferma un culto di Maria sotteso da un inequivocabile cristocentrismo.

*Disputationes adversus Lutherum*, Nicolò Audemus, francese, Nicolò Stufa da Firenze, Giacomo Filippo Landrofilo di Ferrara, per ricordare alcuni padri che si recarono in Germania, Francia, Svizzera e quindi in Inghilterra per porre argine alla piena della Riforma. Manca uno studio approfondito sui controversisti dell'Ordine, non solo in ordine alla predicazione, ma anche ai loro scritti, non pochi dei quali giacciono ancora inesplorati negli archivi, oltre alle spigolature degli *Annales*, dei *Monumenta*, del *Memorabilium... breviarium*, del *Chronicon* del Poccianti, del *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.* del Tozzi, dello Hurter e del Markel o del Rossi. Ricordo invece come il primo a occuparsi specificamente dei Serviti come controversisti sia stato il Lauchert nella sua poderosa opera non ancora sorpassata: *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, pubblicata nel 1912<sup>18</sup>.

Sul piano letterario, al di là di Lorenzo Mazzocchio da Castel-franco, di cui non resta alcuna opera che sia stata pubblicata, ma del quale sappiamo che si occupò per iscritto dell'argomento, vorrei ricordare Girolamo Amidei (o Amadei) da Lucca (1483-1543). L'Amidei, reggente dello Studio di Padova nel 1506, dottore in teologia a Bologna e che avrebbe avuto la pubblica lettura di teologia a Siena, fu inviato nel 1517 dal generale Angelo d'Arezzo come vicario in Germania per la visita dei conventi dell'Ordine e la celebrazione dei capitoli provinciali. Non può rispondere al vero quanto affermato dagli autori che di lui si sono occupati, vale a dire che durante questa missione avrebbe combattuto il luteranesimo in Sassonia, tenuto conto anche (le tesi sulle indulgenze sono datate alla vigilia di Ognissanti del 1517) di quanto egli scrive nella prefazione all'*Apologia pro animae immortalitate in Petrum Pomponatium*<sup>19</sup>, redatto in breve tempo – ma egli

<sup>18</sup> Da Herder, Freiburg i.Br., pp. 677-684. Il Lauchert raccoglie la sua documentazione dagli autori appena ricordati. Per quanto concerne il Rossi, nel *Manuale di storia OSM* (pp. 478-479) si hanno scarse informazioni. Oltre a quanto, a proposito dei controversisti, scrivo in questo saggio, rinvio a: D.M. MONTAGNA, *L'antico convento dei Servi a Lucca. Documentazione degli anni 1516-1518*, «Studi Storici OSM», 35 (1985), pp. 243-250; O.J. DIAS, *I Servi di Maria nel periodo delle riforme*, in *I Servi di Maria nell'età delle riforme (1374-1535)* (4<sup>a</sup> Settimana di Monte Senario, 3-8 agosto 1981), Monte Senario 1981 (Quaderni di Monte Senario. Sussidi di storia e spiritualità, 4), pp. 57-60; D.V.N. BAGGHI, *Luter's Opponents Catholic Controversialist (1518-1525)*, Minneapolis 1991, e la recensione di C.M. Borntrager in «Studi Storici OSM», 47 (1997), pp. 358-359.

<sup>19</sup> Pubblicata a Milano da Giovanni Angelo Scinzenzeler nel 1518. Cfr. *Bibliografia OSM*, II, pp. 64-65; *Annales OSM*, II, pp. 75-76, 107-108, 136; F. ALBERICO, *Institutio Congregationis Fratrum Servorum Beatae Mariae Observantium*, in *Monumenta OSM*, III, p. 94; A.M. VICENTINI, *I Servi di Maria nei documenti e codici*

conosceva già sia il *De immortalitate animae* del Nifo sia l'*Apologia* del Pomponazzi – e terminato il 14 aprile 1518: «Quum ex alamanica conventuum nostrorum visitatione rediissem [...]»<sup>20</sup>. È invece in seguito al capitolo generale del 1521, l'anno seguente la bolla *Exsurge Domine*, che l'Amidei ha scritto l'opera che viene data comunemente, Rosa compreso, sotto il titolo di *Solutiones apparentium rationum Martini Lutheri*, pubblicata a Roma nel 1523. Ma non è questo il vero titolo. Si tratta invece di *De divino iure pontificatus contra Martinum Lutherum*. Mentre il sottotitolo riportato nel frontespizio figurato (*Solutiones...*, appunto) acquisisce significato soltanto qualora lo si colleghi con l'autentico titolo dell'opera. Cadono così le ipotesi formulate dal Lauchert sulla scorta del Giani-Garbi e riprese dubitativamente dal Rosa circa altre due opere che non sono mai esistite. Il *De divino iure* è dedicato al cardinale Antonio Del Monte, protettore dell'Ordine, dal quale l'Amidei era stato nominato il 4 febbraio 1523 vicario generale, alla morte del generale Angelo d'Arezzo. Si tenga anche conto che la stampa del volume è terminata il 27 luglio dello stesso anno.

Nella lettera dedicatoria l'Amidei ricorda come «novissime Martinus quidam Lutherus», trattando delle chiavi conferite a Pietro, si sia prodotto in «male dicta [...] in Petrum, in pontifices: pessimum semen in agro Domini seminavit, fructum perniciosissimum aliquando allaturum» (f. 2). È poi riportato un epigramma del Mazzocchio, da cui traggio questo verso: «Martino canon gravis est: miracula spernit» (f. 2v). Nella introduzione, al primo titolo, l'Amidei enuncia un giudizio globale su Lutero: «Plurima opera tenebrosissima Martinus Lutherus

veneziani, I, Treviglio 1922, pp. 202-206; K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, Braunschweig 1892, pp. 135-136, 315; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Oeniponte 1906, II, coll. 1284, 1455; PIERMEL, *Memorabilium*, III, pp. 40-43; IV, pp. 3-4; ROSSI, *Manuale di storia OSM*, pp. 79, 80, 311, 328, 479, 482, 544, 792; M. ROSA, *Amadei (Amidei) Girolamo (Hieronymus Lucensis, Hieronymus de Luca)*, in *Dizionario biografico degli italiani* [= DBI], 2, Roma 1960, pp. 598-601; P.M. BRANCHESI, *Nota sui Servi nella Facoltà Teologica di Bologna e di Parma*, «Studi Storici OSM», 16 (1966), p. 115; A.M. DAL PINO, *I Servi di Maria nel "Dizionario Biografico degli Italiani"*, *ibidem*, pp. 289-294 (preziose indicazioni e aggiunte); *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 88, 134, 163-164, 178, 180, 181, 187, 188, 194, 204, 205, 206, 212, 214-215, 218-219, 223, 226, 227, 229, 239, 254, 268, 273, 286, 764. L'Amidei rinunciò al governo dell'Ordine il 25 gennaio 1535, su imposizione di Paolo III, per lasciare il posto a Dionisio Laurerio, già nominato il 22 gennaio vicario generale (cfr. *ibidem*, p. 228).

<sup>20</sup> *Apologia*, f. 2.

in lucem iam dedit et in dies nova moliri pollicetur, forte peiora, adversum pietatem et Christi religionem, ut tempestatem nostram altrinsecus infoelicem reddat» (f. 5). Nel secondo afferma che «novum disputandi genus expostulat [...] sanctos inter porcos locat, tam philosophos quam theologos scolasticos illusores ingeniorum garrit». Nei «totius operis scolia» sottolinea: «primo, pontifex romanus humano tantum iure stabilitur a Martino Lutero; secundo, pontificem de abusu et obliquo clavium ritu taxat» (f. 5).

Si tratta di un lavoro che segue in ordine di tempo le analoghe opere del Gaetano<sup>21</sup>, di Cristoforo Marcello<sup>22</sup>, patrizio veneto e arcivescovo di Corfù, e dell'agostiniano Andrea Bauria<sup>23</sup>. Non mi sembra di rinvenire nello scritto dell'Amidei alcuna nuova impostazione del problema. È un contributo dell'Ordine alla controversistica antiluterana.

Il 9 dicembre 1542 Girolamo Amidei indirizzò una lettera aperta a Bernardino Ochino, diffusa manoscritta. Fu stampata dall'Ochino stesso a Ginevra nel 1543 con una risposta: *Epistola magistri Hieronymi lucensis ad Bernardinum Ochinum senensem. Cum responsione eiusdem Bernardini* (Genevae, per Iohannem Girardum)<sup>24</sup>. L'Amidei confuta la dottrina della giustificazione sostenuta nelle *Prediche*, una questione che sarebbe stata poi affrontata (Lione 1543) in due trattati del *Malleus Haereticorum* del canonico regolare lateranense Raffaele da Como e quindi dal Muzio (Venezia 1551) in *Le mentite ochiniane*.

L'Ochino attacca la lettera «insulsa» dell'Amidei, dubita che possa essere attribuita a uno «inter praecipuos Italiae concionatores»<sup>25</sup> – interessante notarlo – e lo qualifica del titolo di «asinus». Ma l'Amidei non ebbe il tempo di leggere la risposta, perché era morto il 16 febbraio 1543.

Dopo l'Amidei va ricordato Lorenzo Romolo Lorenzi (Lorenzani o Laurenziano) di Firenze (1488-1544), dottore in teologia nel 1515,

<sup>21</sup> *De divina institutione pontificatus Romani super totam ecclesiam*, Romae 1521, Coloniae 1521.

<sup>22</sup> *De autoritate Summi Pontificis et his quae ad illam pertinent. Adversus impia Martini Lutheri dogmata*, Florentiae 1521.

<sup>23</sup> *Defensorium Apostolicae Potestatis contra Martinum Lutherum*, Ferrariae 1521, II ed., Milano 1523. Nello stesso anno veniva pubblicato a Torino un *Libellus de potestate Summi Pontificis, qui intitolatur Clipeus status Papalis* del frate minore Tommaso Illirico.

<sup>24</sup> Alla fine della lettera dell'Amidei si legge: «Quid ergo egisti, Ochine, quia recepisti te in hereticissima civitate? Etsi non Paulus III, Deus te inveniet, cuius manus nullus subterfugere potuit, etiamsi ad inferna descenderit» (p. 19).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 22.

professore di logica ordinaria nello Studio di Pavia e dal 1518 di logica straordinaria. Del 1517 sarebbe, secondo Maria Pia Paoli, la prima edizione delle *Disputationes collationales* (Pavia, G. Pocadela), dedicata al generale Angelo d'Arezzo (1512-1522), mentre quella del 1530 sarebbe uscita a Lione, presso Jean Crispin, nel 1536<sup>26</sup>. Nel 1539 il Lorenzi è professore di teologia e Sacra Scrittura nello Studio fiorentino e, dal 1543, professore di teologia nell'università di Pisa, dove insegna la dottrina di Duns Scoto. Rinomato predicatore, espose le epistole di san Paolo e i vangeli della quaresima. Avrebbe dedicato degli scritti – di cui, per altro, non si ha al momento traccia – per combattere la dottrina di Lutero sulle indulgenze, sulla predestinazione, sul sacrificio della messa, sui sacramenti, sul romano pontefice<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Dell'edizione del 1517 parla M.P. PAOLI, *Lorenzi (Lorenzani) Lorenzo Romolo*, in *DBI*, 66, Roma 2006, p. 24. Il Branchesi, in *Bibliografia OSM*, II, p. 80, ricorda quella del 1530. Ma è esistita veramente l'edizione del 1517 a nome del Lorenzi? È da notare come proprio nel 1517 sia stata stampata a Pavia la seconda edizione della *Tabula generalis ac maremagnum scoticae subtilitatis...*, apparsa dapprima a Venezia, per Piero Quarengi, nel 1516. Con una lettera impegnata del generale Angelo d'Arezzo, premezza all'opera di Antonio De Fantis. Il generale loda la perspicacia del De Fantis «quum universa Doctoris Subtilis theologica volumina pristinae integritati restitueris» e per avere, nell'indice generale, offerto «immensum scoticae sapientiae thesaurum» (f. 3). Che rapporto sussiste fra l'edizione del De Fantis, citata unicamente dal Branchesi per la lettera del generale Angelo d'Arezzo, sotto il nome dello stesso generale (si vedano le pp. 34-35 di *Bibliografia OSM*, II), del 1530 e quella del Lorenzi (*ibidem*, pp. 80-81)? Soprattutto se si tiene conto che tutte e tre le edizioni del De Fantis sono state pubblicate con la lettera di Angelo d'Arezzo, rispettivamente ai ff. 3, 5 e 6? Stando alle indicazioni del Branchesi, sembra si possa inferire che il Lorenzi possa esser stato un semplice editore e non l'autore delle *Disputationes collationales*. Ma come si spiega la lettera dedicatoria del Lorenzi al generale Angelo d'Arezzo (f. 1v), quando nel 1530 questi era già morto? Ma, soprattutto, come si spiega il *colophon*, in cui si legge: «Expliciunt Disputationes collationales a subtilissimo theologorum omnium principe Joanne Duns Scoto, Ordinis Minorum, editum, nuperrime ab innumeris erroribus castigatum adiunctisque plurimis additionibus ab eximio doctore Antonio de Fantis tarvisino Lugdunice excusum in edibus Joannis Crespin, sumptu honesti viri Jacobi quondam Francisci de Giunta et socij florentini, cuius impulsu atque diligentia et opus ipsum recognitum et adnotamenta adiecta sunt, anno salutiferi partus quingentesimo trigesimo supra millesimum, pridie kalendas januarij»? Nell'unico modo possibile: vale a dire che l'opera non è ascrivibile al Lorenzi, ma al De Fantis.

<sup>27</sup> Sul Lorenzi si vedano: POCCIANTI, *Chronicon*, p. 308; IDEM, *Catalogus scriptorum Florentinorum*, Florentiae 1589, pp. 156-157; *Annales OSM*, II, pp. 140-141; L.G. CERRACCHINI, *Fasti teologali*, Firenze 1735, pp. 217-219; A. FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, II, Pisis 1795, pp. 106-108; *Bibliografia OSM*, II, pp. 80-81; ROSCHINI, *Galleria servitana*, p. 171; R. GRÉGOIRE, *I maestri dei Servi nell'Università di Pisa dal 1524 al 1832*, «Studi Storici OSM», 35 (1985), p. 154; *Storia dell'Università di Pisa*, I, 1343-1737, 2, Pisa 2000, pp. 522, 540; M.P. PAOLI, *La teologia e la storia sacra*, *ibidem*, II, 1737-1861, 2, pp. 418-420.

Contemporaneo dell'Amidei è Dionisio Laurerio (1497-1542)<sup>28</sup> e anch'egli combatte, a suo modo, il luteranesimo. Legato da vincoli di amicizia al cardinale Alessandro Farnese, poi Paolo III, e suo teologo *a sacris*, priore generale dal 29 aprile 1535, partecipò nel 1537 a Roma ai lavori della commissione cardinalizia convocata per la riforma della Dataria, schierandosi contro coloro che miravano a riformare la curia e ne confutò le tesi nella *Compositionum defensio (Ad Paulum III optimum pontificem maximum compositionum defensio)*<sup>29</sup>. Non riteneva opportuno intervenire nella prassi curiale per non favorire le critiche luterane. Divenuto cardinale nel 1539, intervenne duramente nel concistoro del 27 maggio 1541 contro il Contarini e le sue proposte per un possibile compromesso con i protestanti alla dieta di Ratisbona<sup>30</sup>. Nel 1542 fu uno dei cardinali inqui-

<sup>28</sup> Sul Laurerio si vedano: S. RAGAGLI, *Laurerio, Dionisio*, in *DBI*, 64, Roma 2005, pp. 82-83; inoltre: P. GIOVIO, *Historiae sui temporis*, II, Venetiis 1553, col. 193; *Annales OSM*, II, pp. 111-139; I. SADOLETO, *Opera quae extant omnia*, II, Verona 1738, pp. 61-65; A.M. VICENTINI, *Il card. Dionisio Laurerio di Benevento nelle Memorie raccolte dal suo concittadino e correligioso p. Giuseppe Romano servita*, Benevento 1925; F. LAURELLI, *La porpora e l'armilla. Vita ed opere del cardinale Dionisio Laurerio, frate servita*, «Rivista Storica del Sannio», III serie, 4 (1997), pp. 73-119; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*.

<sup>29</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio [= CT]*, voll. I-XIII, Societas Goerresiana edidit, Freiburg i.Br. 1963-1972: XII, pp. 215-226. Il Laurerio vuole sinceramente – come stanno a dimostrare l'ultima parte della sua *Compositionum defensio*, nonché l'azione da lui svolta come generale dell'Ordine – l'eliminazione totale, ma progressiva e non precipitata (*ibidem*, p. 216, 35 ss.), della corruzione morale, ma non ritiene affatto opportuno estendere la riforma a talune strutture amministrative, che avrebbero potuto intaccare il sistema tradizionale della curia romana. Il Laurerio argomenta che, se le 'composizioni' sono infette di simonia, i luterani potranno dire: «Iam iam diu clamavimus, quosque clausas otturatasque serpentium aures agrum dominicum demolientium percussit veritas ac penetravit? Audite intelligeteque, christicolae, nonne veritatem scripsimus et praedicavimus, cum impiam Romanam tyrannidem et Babyloniam captivitatem vestris inculcavimus auribus oculisque legendo obiecimus? Nonne propterea fuimus morte mulctati, aerumnas, calamitates persecutionesque patimur perpessisque fuimus? Felices nos igitur, qui persecutionem propter iustitiam passi digni sumus coelorum sedibus; ipsi enim aeternis incendiis involventur [...]» (*ibidem*, p. 223, 24-31). Ancora, per distinguere il papa dal seguire le proposte del Contarini: «Perpende, quaeso, sublimi tui ingenii iudicio praesentium hominum mores et usus, temporum malitiam, haereticorum saevitiam, schismaticorum immanitatem, principum discordiam decretumque a Te concilium, quae possunt ex his facile exoriri. Sunt siquidem concilia vastissimis moribus perquam similia, timendi sunt scopuli, ventorum afflatus, procellae, piratae, Syrtes, Scyllae, Sirenae, Charybdes, aliaque quamplurima» (*ibidem*, p. 225, 23 ss.).

<sup>30</sup> Si veda: L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, V, Roma 1942, pp. 299-300. Il Laurerio non ammette né concessioni, né transazioni. Argomenta con l'aut-aut: «vel est opinio Lutheri vel nostra vera; si nostra est, pellendus est, discrucianus comburendusque

sitori insediati da Paolo III a capo dell'Inquisizione romana centralizzata. Nel complesso, una personalità ben distante dallo spirito delle riforme avanzate nel *Consilium de emendanda Ecclesia* dalla commissione presieduta dal Contarini. E ciò anche se, secondo Ragagli, si sarebbe pronunciato «contro la consuetudine del cumulo dei benefici» e in favore della scelta di «persone idonee per l'attribuzione dei vescovadi»<sup>31</sup>.

4. Dopo l'Amidei e il Laurerio, si ha, con il concilio di Trento fra 1545 e 1547, una ventata di novità teologica. Da parte, in primo luogo, di Agostino Bonucci, generale dell'Ordine dal 1542, subentrato al Laurerio e da questi decisamente favorito, fino al 1553, anno della morte. Assai rinomato predicatore, fine teologo, partecipò all'apertura del concilio e rimase a Trento fino al trasferimento del concilio stesso a Bologna (marzo 1547). Con una pattuglia di teologi serviti, fra cui il suo maestro, il battagliero, innovativo Lorenzo Mazzocchio, e Stefano Bonucci, da lui adottato e al quale diede il cognome.

Lutherus, qui veritatem fidei detestatur moliturque praecipitare ad tartara tot christiano nomine insignitos» (CT, XII, p. 223, 41-43). Poiché la guerra tra Carlo V e Francesco I impediva una soluzione di forza del problema protestante, il Laurerio avrebbe voluto che a Francesco I fosse tolto il titolo di «re cristianissimo» e che si procedesse contro di lui con la scomunica e la dichiarazione di guerra (cfr. PASTOR, *Storia dei papi*, V, p. 450).

<sup>31</sup> Il problema è più di fondo. Si tratta, a mio avviso, di un concetto di Chiesa che affiora qua e là nei suoi scritti e che si rivela allora assai diffuso. Vale a dire, non si coglie la decisa differenza fra *ecclesia militans* e Chiesa escatologicamente considerata, nella sua dimensione di Chiesa trionfante. Per cui diviene assai difficile individuare con chiarezza il senso di difetto e infedeltà che superino la semplice constatazione di singoli abusi. Il Laurerio è ben lontano da Lorenzo Campeggi (CT, XII, pp. 6-17), da un Carvajal (*ibidem*, pp. 18 ss.), da uno Zaccaria Ferrari (con chiari riferimenti agostiniani: *ibidem*, pp. 22 ss.), dall'autore del discorso sopra la riforma della Chiesa (*ibidem*, p. 49, 12 ss.): «[...] ben intese Basilio Magno, quando disse, che per li nostri peccati la chiesa si riduce a tale, che diventa come una vesta vecchia, la quale ha bisogno d'essere racconcia et nondimeno, dove si cerca di ricucire, si straccia et la cucitura non tiene». Ed anche dalla predica dell'8 aprile 1546 di Agostino Bonucci, quando afferma senza indugi che la Chiesa «in militia constituta» è santa e tuttavia progredisce ogni giorno, in quanto non ha ancora raggiunto «sanctitatem [...] numeris omnibus absolutam, quam in futuro saeculo expectat» (CT, V, p. 98, 11 s.). O quando egli riconosce la situazione tragica della Chiesa del suo tempo, a tal punto che «dilecta Christi sponsa, nostra et omnium mater ecclesia, dehonestata vultu, violata corpore, minisque ac terroribus percussa, a suis carioribus oppressa fere nesciat, quem hostem eiiciat aut a quo se defendat» (*ibidem*, p. 100, 25-27).

Di lui restano la *Conversio Pauli*, dedicata a Paolo III<sup>32</sup>, gli interventi al concilio e l'omelia dell'8 aprile 1546, oltre a numerosi appunti relativi alle lezioni tenute nel convento dei Servi di Siena negli anni 1533-1534 nella trascrizione data da Michelangelo Naldini negli *Augustini et Angeli de Aretio Opera Speculativa*<sup>33</sup>.

La *Conversio Pauli*, dedicata con lettera del 1° febbraio 1545 a Paolo III, si prefigge di incitare il pontefice a perseverare non solo nella decisione di convocare il concilio a Trento, ribadita, dopo il 1542, nella bolla *Laetare Ierusalem* del 19 novembre 1544, ma ad iniziarlo e a condurlo in porto. Lo scritto riveste notevole valore per cogliere alcune delle posizioni di fondo che si esplicheranno nei suoi interventi conciliari.

Considerando le espressioni che con maggiore insistenza affiorano nella *Conversio*, oltre a «Ecclesia Christi» – che indica sia la Chiesa universale, sia una chiesa particolare – e «fides Christi», di chiara estrazione agostiniana, va notata un'affermazione che viene ripetuta otto volte. Paolo avrebbe appreso il vangelo «Christi ore». Non avrebbe annunciato tutto quanto vide e apprese, ma soltanto «saluti humanae necessaria».

Nel complesso, lo scritto si snoda in modo eminentemente biblico<sup>34</sup> (Atti degli apostoli, lettere di Paolo). Dopo la Scrittura, l'autore citato di preferenza è Agostino. Ma non mancano riferimenti a Origene, Girolamo, Beda, Tommaso, Dionigi Areopagita. Rilevante la puntualizzazione della scienza della Scrittura (*sapientia* paolina

<sup>32</sup> La *Conversio Pauli* è conservata nel codice ms. *Vat. Lat.* 3638 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Della sua esistenza era a conoscenza già il Tozzi (PH. TOZZI, *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.*, trascrizione a cura di P. Branchesi, Bologna 1964, p. 30). Di essa si era occupato, anche se ne riportava unicamente alcuni brani, H. Jedin (G. Seripando. *Sein Leben und Denken im Geisteskampf del 16. Jabrhunderts*, I, Würzburg 1937, p. 379, nota 2). La *Conversio Pauli* è stata pubblicata integralmente in M.M. ALDROVANDI, *Fra Agostino Bonucci priore generale O.S.M. e padre al concilio di Trento*, Roma 1964; alle pp. 123-127 si ha il *votum* sull'eucaristia del 16 maggio 1547, che è stato poi edito anche in CT, VI, *Actorum pars tertia*, II, 1972, pp. 21-24. Si vedano anche: N. MILANI, *Il p.m. Agostino M. Bonucci generale dei Servi di Maria e la sua efficace partecipazione al concilio tridentino sotto Paolo III*, Vicenza 1943 (in particolare alle pp. 35-45); H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, I, Brescia 1987<sup>3</sup>, pp. 355, 481 ss.

<sup>33</sup> Biblioteca Nazionale di Firenze, *Conventi soppressi*, G 5, n. 1289.

<sup>34</sup> Anton Francesco Doni in una lettera (*Lettere*, libro secondo, in Fiorenza 1547, f. 2-2v) scrive al Bonucci: «Oltra che parrebbe honesto ch'a v.r.p., già lungo tempo versata ne gli studi delle sacre Lettere et con certissimo honore di lei arrivata alla cognitione de secreti di quelle, si dovessero presentar libri santi et opre divines» (*Bibliografia OSM*, II, p. 270).

che implica necessariamente la *metánoia*), non prodotto dello sforzo dell'uomo, ma dono, grazia, nella fede. Se un rapporto sussiste fra ragione e fede, è quello della ragione che vede in quanto illuminata dalla fede.

Se si tenga presente l'intero svolgersi del pensiero del Bonucci in questo lavoro, appare all'evidenza come egli fondi la giustificazione sulla sola grazia: è Dio che giustifica e salva in Cristo, annunciato nel vangelo. Il più diametralmente opposto alla salvezza è chi ritenga di salvarsi con le opere della legge, poiché la giustizia «soli Christo inest».

Circa gli interventi in concilio, alcune sue prese di posizione.

Quanto alla definizione della vera dottrina e della riforma della Chiesa «in capite et in membris», il Bonucci difende il 22 gennaio 1546 la tesi sostenuta dal Cervini: vale a dire, prima va trattata e definita la dottrina; va poi affrontata la riforma della Chiesa. In ciò d'accordo con i protestanti: «malos nostros mores ex mala institutione procedere»<sup>35</sup>.

L'8 febbraio 1546 il Bonucci respinge la proposta di Del Monte di dichiarare «que scripture sint canonice, et que non», in quanto sulla questione «nulla est inter nos et Lutheranos controversia». In questo intervento, riportato stringatamente negli *Atti*, il Bonucci distingue fra canonicità, ispirazione e autenticità della lettera agli Ebrei e della lettera di Giacomo: canonicità e ispirazione accettate da Lutero, che però ne negava l'autenticità. E, del resto, Lutero e i luterani – e ciò era ben chiaro al Bonucci – per quanto concerneva la questione del canone si richiamavano a Girolamo, come a sua volta faceva il cardinale Gaetano<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Nella congregazione generale del 22 gennaio 1546 il Bonucci asseriva: «ex haereticorum libris facile haberi posse, malos nostros mores ex mala institutione procedere idque ab ipsis haereticis comprobari» (*CT*, IV, p. 572, 1 ss.). Il Severoli annotava (*CT*, I, p. 23, 47 ss.): «Addidit generalis minister Servorum, se ex haereticorum libris, quorum testimonium citavit, hausisse, quod nostri mali mores ex mala institutione procederent, idque ab omnibus haereticis probari. Quonam igitur modo, nisi firmemus quod tenere deberemus, possumus nostros mores ad eorum prescriptum conformare?».

<sup>36</sup> Stando al Massarelli (*CT*, V, p. 8, 37 ss.), il Bonucci «addidit hanc rationem, ne sc. in iis, in quibus inter se Augustinus et Hieronymus dissentiunt, synodus iudicium suum, quod ecclesia facere non consuevit, interponeret». L'atteggiamento del Bonucci nei confronti dell'autorità dei dottori della Chiesa sembra riprendere da vicino le posizioni espresse da san Bernardo nell'*Epistola seu tractatus de baptismo*: «[...] non quaerimus pugnas verborum; novitates quoque vocum iuxta apostolicam doctrinam evitamus. Patrum tantum opponimus sententias ac verba proferimus et non nostra; non enim sapientiores sumus quam patres nostri» (*Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1864: vol. 182, col. 1031).

Il problema della tradizione è uno dei punti più controversi ai quali resta legato il nome del Bonucci.

Circa il rapporto Scrittura-tradizione egli prende la parola il 23 marzo 1546 nella congregazione particolare della seconda classe. Rifiuta decisamente l'affermazione che la verità evangelica sarebbe contenuta «partim in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus», in quanto sostiene «omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim»<sup>37</sup>. La rivelazione neotestamentaria non fluisce da due fonti (*partim... partim*), ma si esprime compiutamente nella Scrittura. Egli viene così a inserirsi in un filone interpretativo che conta fra i suoi esponenti Ireneo, Vincenzo di Lerins, Scoto. Le tradizioni si pongono, per il Bonucci, su di un piano qualitativamente diverso rispetto alla Scrittura. Si dichiara di conseguenza contrario al «pari pietatis affectu» proposto nello schema di decreto. Espressione che avrebbe potuto per il Bonucci essere impiegata unicamente per le tradizioni scritte e non scritte, ma non per queste e i libri canonici<sup>38</sup>.

L'omelia dell'8 aprile 1546<sup>39</sup>, nella sessione V, può essere considerata l'espressione più pregnante della sua teologia e della sua concezione della Chiesa. Egli prende avvio dalla riflessione sulla Chiesa del suo tempo, «perturbata et deformata» da errori, scismi, eresie, immoralità, e si chiede come mai il Cristo, che ha promesso di conservarla senza ruga e senza macchia, possa permettere tutto ciò. Per risposta, il Bonucci spinge la sua analisi alla radice stessa dell'origine della Chiesa. La quale non si comprende senza la croce<sup>40</sup>. È qui non solo il

<sup>37</sup> CT, V, p. 36, 1-4, 10-14.

<sup>38</sup> Cfr. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, II, p. 106. Si tenga conto che, nella congregazione generale del 5 aprile, l'opposizione al «pari» fu nettamente sostenuta dal Fonseca, vescovo di Castellammare di Stabia, dal Bertano e, con estrema violenza («Non placet *de pari pietatis etc.*, quod ponere est impium»: CT, V, p. 71, 16), dal Nacchianti. Il Fonseca nella congregazione del 6 aprile, nella quale il Bonucci aveva ribadito «non placet», si limitò a rispondere, facendo sua la posizione che i padri presenti avevano concordemente espresso prima di lui, «placet» (*ibidem*, p. 77, 28). Sul rapporto Scrittura-tradizione si veda anche G.M. BESUTTI, *Scriptura et traditio apud aliquos auctores ex O.S.M. saeculi XVI*, in *De Scriptura et traditione*, Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1963, pp. 291-312 (le pp. 293-308 sono dedicate ad Agostino Bonucci; le pp. 308-311 al Capitone).

<sup>39</sup> CT, V, pp. 95-101.

<sup>40</sup> «Ecclesiam fide, fidem evangelio, evangelium cruce gigni» (*ibidem*, p. 95, 11-12). Il termine 'croce' ricorre nell'omelia 33 volte. Alcuni esempi: «[...] qui auditis evangelii promissionibus credunt et assentiuntur, hi statim coniunguntur Christo crucifixio atque crucis triumphum obeunt, id est mundo, carni, peccatis, satanae mortui sunt, vicissimque est crucifixa. Haec est enim vera crucis subeundae ratio, quo fit, ut ipsi cum Christo in unum corpus et eundem Spiritum singulari quadam (comitate coniun-

suo atto di nascita, ma anche la legge della sua vita, la molla della sua crescita, la chiave interpretativa della sua storia.

La sapienza di Dio permette prove e tentazioni per purificare la Chiesa – e qui si avverte una tradizione già viva in Agostino – «ut in dies magis renovata sua intimior fiat cum Christo societas»<sup>41</sup>. D'altra parte è proprio di questa Chiesa «in militia constituta», non ancora in possesso della realizzazione piena della santità (dimensione escatologica), così sostanzialmente legata alla croce – a tal punto che il Cristo soffre ancora la sua passione nella Chiesa<sup>42</sup> –, che Dio si serve per l'evangelizzazione. Nessuno spiraglio per una *theologia gloriae*. Qui, nel ritorno alla croce, è, per il Bonucci, il segreto di una autentica riforma della Chiesa<sup>43</sup>.

Anche la giustificazione *ex fide* viene ricondotta alla croce. Chi crede nel vangelo, per ciò stesso diviene una cosa sola con il Cristo crocifisso e muore con lui e in lui al mondo, al peccato, e partecipa così di tutto quanto è di Cristo. La croce soltanto è in tal modo il principio, la causa storica e ontologica della giustificazione, come essa è il presupposto storico e ontologico perché si abbia vangelo, fede, Chiesa. Una chiarissima definizione della dottrina della giustificazione che coglie – pur nella recisa condanna dei riformatori e, in particolare, di Lutero, considerato come un nuovo Giuda, un apostata in cui è entrato Satana (il Cochlaeus aveva fatto scuola) – le esigenze di fondo a cui attinge la Riforma stessa. E con l'incentrare ogni suo discorso e la realtà profonda del vangelo, della fede, della Chiesa, nella croce, egli è di fatto vicino alla teologia della croce di Lutero, che con ogni probabilità non aveva colto, e neppure forse sospettava esistesse in quella misura così radicale in cui è effettivamente presente.

gantur) eique omnia, quae Christi sunt, cum Christo communia fiant, iustitia, salus, vita, (meritum, satisfactio), regnum denique, et ab eo velut a sole ipso in orbem animarum credentium radii effluent meriti et satisfactionis, ut crucem sustinentes mereantur et non tamen ipsi mereantur, quam in ipsis Christus» (*ibidem*, p. 97, 5 ss.); «Iam audistis, Patres, primis evangelii verbis adiuncta esse crucis verba [...]» (*ibidem*, p. 97, 38); «par est eos, qui cum Christo in coelo regnare cupiunt, eum ut per crucis ignominiam hic referant et sequantur» (*ibidem*, p. 97, 49); «En paratam Patres amplissimi crucem, quam si estis vere, qui vocamini, ultro subire debetis [...]» (*ibidem*, p. 99, 3-4).

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 98, 10-13.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 98, 43; cfr. anche p. 97, 43-49.

<sup>43</sup> Con la vigorosa accentuazione della necessità ineluttabile della croce, del ricalcare la strada percorsa dal Cristo, per giungere alla salvezza, alla gloria, mi sembra effettuarsi l'incontro del Bonucci con una delle esigenze fondamentali di Lutero e della Riforma.

Ma non manca nell'omelia un sostanzioso *aperçu* sulla struttura della Chiesa visibile. È ai vescovi come corpo che è stata delegata la *cura ecclesiae*. Essi debbono essere «veluti viva lex» e per primi debbono riformarsi. La residenza è per Bonucci *de iure divino* e implica il dovere imprescindibile della predicazione. A tal punto che egli propone l'allontanamento dalla diocesi dei vescovi che non predicassero<sup>44</sup>.

Nella congregazione del 23 agosto 1546 ritiene il Bonucci, rifacendosi al Torquemada, allo Eck, al Gaetano, che la potestà di ordine e di giurisdizione siano affidate da Cristo a Pietro e da Pietro provenivano alla Chiesa. La quale appare come una piramide, con alla base il popolo cristiano e, all'apice sommo, il papa, successore di Pietro, «universi orbis episcopus». Così che i vescovi non hanno lo «ius eligendi et ordinandi a Deo», ma soltanto «mediate» dal papa<sup>45</sup>. Una concezione che potrebbe sembrare non in linea con l'affermazione della residenza *de iure divino*. E tuttavia, l'intera gerarchia ecclesiastica non ha altra funzione se non ministeriale.

Il Severoli annotava nella sua cronaca che il Bonucci aveva parlato «docte et diserte de cruce Christi et eius triumpho, ac demum de Ecclesia et dogmatibus controversiis». Eppure la sua omelia venne attaccata da più parti: «ussita» (il vescovo di Castellammare di Stabia); «errorum seminarium» (Domingo de Soto, teologo imperiale e procuratore del generale dei Domenicani); «scandolosa» (Francisco de Toledo, oratore cesareo). L'attacco più duro venne dal Soto<sup>46</sup>. Il Bonucci con decisione affrontò la situazione il 12 aprile 1546: se in qualche punto la sua orazione avesse potuto esser provata come eretica, volentieri si sarebbe sottoposto «mortis supplicio»<sup>47</sup>; in caso contrario, il suo accusatore venisse fustigato «in platea». Dall'incidente Bonucci uscì a testa alta.

Nella discussione sul peccato originale il Bonucci si era espresso in favore dell'immacolata concezione di Maria<sup>48</sup>, tesi avanzata con una certa ipotetica sicurezza da Duns Scoto e fatta propria dall'Ordine. Su cosa restasse del peccato originale dopo il battesimo, riteneva si trattasse della concupiscenza, la quale, anche se non è «vere peccatum», tuttavia è «aliquo modo peccatum, quia inclinât nos ad peccatum». E

<sup>44</sup> Intervento del 21 maggio 1546: *CT*, V, p. 155, 7-10.

<sup>45</sup> *CT*, VI, p. 395, 29-34.

<sup>46</sup> *CT*, I, p. 535, 29-34.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 535, 36-42, e p. 346, 1-17.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 205 («Censet diffiniendam quaestionem de conceptione B.V. quae concepta non fuit sub peccato originali»).

in ciò egli si era richiamato a Paolo, Agostino, Gregorio da Rimini e aveva esortato i padri conciliari a procedere nella condanna degli eretici<sup>49</sup> in modo tale da non coinvolgere gli stessi dottori della Chiesa.

Ritorna nella congregazione generale del 23 luglio 1546 la tematica della giustificazione: le opere compiute «post fidem» giustificano, ma non assolutamente, bensì in quanto accrescono la grazia. Non «effective», ma «ex Dei benignitate et meritis Christi». Vale a dire, le opere buone sono meritorie della vita eterna in quanto Dio le accetta, non «quatenus nostra», ma in quanto vengono dallo Spirito Santo «nos adiuvante». E sono accettate perché, attraverso la fede, sono congiunte ai meriti di Cristo<sup>50</sup>. Alla domanda su quale fosse la parte di Dio e quale l'apporto dell'uomo nel processo della giustificazione, risponde il Bonucci, che segue Cipriano e Gregorio Magno: sia la mozione della volontà, sia l'assenso, sia il permanere nella giustizia, sia il risorgere dal peccato sono «principaliter» dipendenti da Dio<sup>51</sup>.

In un intervento del 27 novembre 1546<sup>52</sup> sul terzo schema della giustificazione il Bonucci, dopo aver puntualizzato il contenuto della giustizia imputativa, afferma che «semper tamen ad misericordiam Dei recurrendum est»<sup>53</sup>. Un atteggiamento perfettamente in linea con la posizione del Seripando per la dottrina della doppia giustificazione.

Nel dibattito del 10 dicembre 1546 sulla forma III riformata (IV forma) del decreto sulla giustificazione, rifacendosi ad Agostino e a Tommaso, propone, ad evitare che la fede stessa potesse venire non considerata come grazia, di inserire nel decreto le parole di Ambrogio e Agostino: «quia fides, unde bona quaecumque sunt merita, gratis datur»<sup>54</sup>. Nella congregazione dei prelati teologi del 28 dicembre, richiamandosi al teologo controversista Giovanni Driedo, afferma: «fide vero iustificari dicimur, quia fide viva applicantur nobis merita Christi, a quibus fluit gratia, qua formaliter iustificamur»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> *CT*, V, p. 195, 4-16. In ordine alla discussione nella congregazione generale del 31 maggio 1546, va ricordato che il Bonucci aveva sostenuto – per quanto possiamo ricostruire in base alla risposta a Battista Campeggi, vescovo di Maiorca, che lo aveva accusato di aver allegato le autorità dei Padri (*ibidem*, p. 184, 11-12 e nota 1. Cfr. anche *CT*, I, p. 68, 17) in favore delle opinioni sostenute dai protestanti – che il rimedio del peccato originale è la morte e il sangue di Cristo.

<sup>50</sup> *CT*, V, p. 370, 46-54, e p. 371, 1-5.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 370, 47 (16 luglio 1546).

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 665, 19-46, e p. 666, 1-10.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 666, 9.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 699, 47-49, e p. 700, 1-2.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 741, 40-45.

Circa la questione della certezza o meno della grazia, va ricordato l'intervento del 27 dicembre 1546. Egli era stato accusato dal Grechetto in una lettera a Roma del 2 agosto (CT, X, p. 586, 12-40, e p. 587, 1-5) che nella congregazione generale del 30 luglio il Bonucci aveva mirato a inserire nel decreto con spirito filoluterano che «possumus scire certudinaliter» di essere in grazia. Anche il vescovo di Terracina in una lettera del 20 ottobre riteneva che il Bonucci, insieme al Seripando e al Costacciaro, si richiamava a una «fattione» di teologi che era per la certezza della grazia (*ibidem*, p. 691). Il Bonucci proponeva di inserire invece nel decreto la proposizione: «iustificatus debet pie credere, se esse in gratia Dei, et sic accedere ad sacramenta» (CT, V, p. 662, 8-10).

Durante il periodo bolognese – il Bonucci fu tra coloro che approvarono il trasferimento del concilio – va ricordato il voto da lui espresso il 16 maggio 1547 circa i canoni relativi all'eucaristia. Si tratta di un discorso intessuto di riferimenti alla tradizione (Agostino, Crisostomo, Ambrogio, Cirillo, Ilario, Tommaso) e dal quale emerge una diretta conoscenza degli scritti dei riformatori con rinvii espliciti a Lutero, Bullinger («maledictus ille Bullingerus»), Bernardino Ochino («ille qui ex nobis exiit [...], quia non erat ex nobis»). Interessante una enunciazione di principio opposta al Bullinger e che ricorda un'analogia affermazione della *Conversio Pauli*: non bastano le «humanae litterae» per l'interpretazione della Scrittura. Quanto alla sostanza del voto, il Bonucci sostiene come la consacrazione si attui con la ripetizione delle parole di Gesù. Per quanto concerne la comunione sotto una sola specie (can. V), egli afferma che essa ha il medesimo valore di quella *sub utraque*. Il canone così formulato non discorderebbe «a concordia a comitiis Augustensibus a Cesarea Maiestate Lutheranis oblata ad imitationem concilii Basiliensis cum bohemis [...]»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> CT, VI, *Actorum pars tertia*, II, pp. 21-24. Va osservato ancora che, pur nella decisa condanna dei riformatori, il Bonucci esige che le condanne siano fondate su una esatta interpretazione dei testi. Così egli, il 29 luglio 1547 (CT, VI, p. 318, 22-23), afferma: «heretici suis verbis damnari debent». A proposito del sacramento del matrimonio consiglia (7 novembre 1547: *ibidem*, p. 577, 17): «videantur verba Lutheranorum». «Ante diem 7 Nov. 1547, Bononiae», sempre sul matrimonio, scriveva: «R.me et Ill.me D. Legi et perlegi libellum de casibus matrimonialibus Joannis Brentii [...]» (*ibidem*, p. 538, 7). Il Bonucci ha certamente letto la versione latina dell'opera, *Libellus casuum quorundam matrimonialium elegantissimus Joanne Brentio autore*, Basileae 1536. Una nota (*ibidem*, p. 538, 4-7) può essere indicativa di quanto

Il Bonucci è stato uno dei pochi padri tridentini, insieme al Feltrino, al Lejaye, al Seripando e, come vedremo, al Mazzocchio, che possedessero un'effettiva, diretta conoscenza della letteratura protestante. Egli può essere stato facilitato in ciò dal contatto che ebbe, all'interno dell'Ordine durante il periodo della sua prima formazione, con dei maestri controversisti. Ma va riconosciuto che il Bonucci, a differenza dei controversisti, cerca di cogliere il senso più vero delle posizioni degli avversari, che egli combatte, ma senza mai fermarsi alla superficie. Il suo continuo attingere alla Scrittura, la sua spiccata predilezione per Paolo e il suo persistente orientarsi su Agostino lo rendono vicino, quasi naturalmente, a Girolamo Seripando. Ma egli resta una personalità teologicamente autonoma, che attinge anche, a seconda dei temi trattati, a Scoto o a Tommaso.

Il Bonucci non fu né un protestante, né un criptoprotestante. Così poterono considerarlo teologi troppo chiusi nei loro sistemi scolastici o padri che non avevano conoscenza delle dottrine riformate e per i quali il protestantesimo era divenuto la parola d'ordine con cui esorcizzare ogni spinta di rinnovamento profondo nella Chiesa<sup>57</sup>.

Per quanto concerne l'attività legislativa nell'Ordine, oltre alle diverse decisioni prese nel capitolo generale di Faenza, per consiglio e iniziativa del Bonucci, «ad [...] Ordinis statum conservandum», dapprima raccolte nel *Regestum* sotto la data del 18 agosto 1542<sup>58</sup>, vanno ricordate le Costituzioni che traggono origine da una decisione presa nel capitolo generale di Budrio e che furono pubblicate nel 1548. Esse rispondono alle esigenze che avevano ispirato il discorso dell'8 aprile 1546 e, in genere, tutta la sua attività al concilio di Trento e muovono dalla volontà di restaurare nell'Ordine la primitiva «forma [...] pie

si pensasse del Bonucci: «Generali Servorum placent verba illa, cum sint Lutheranorum, et eorum meminit Melancton in *Locis communibus*». Il riferimento a Lutero concerne il *De captivitate Babylonica*.

<sup>57</sup> Si tenga conto di quanto il Bonucci ha argomentato nella sua omelia dell'8 aprile 1546: «Non est illo pacto ferendum, ut quae maiorum auctoritate et longo saeculorum consensu tradita sint, aboleantur et labefactentur. Verum nec admittendi sunt illi, qui adeo familiaribus quorundam dicendi formis utuntur, quibus velut alteri Paulo, ne dicam Christo, addicti sunt, eisque tam mordicus haerent, ut si quid audiant ab ea, quam semel imbiberunt doctrinam diversum, fidei autem et sanctis moribus nullatenus contrarium, nescio qua insania quove furore protinus clamant: *Heresis, Lutheranium vel Zwinglianum dogma, ad furcas, ad ignem*, sint quasi ipsi soli ludorum magistri, et eorum censuris omnia subiicienda» (CT, V, p. 99, 40-47).

<sup>58</sup> AGOSM, *Reg. PP. Gen. Flor.*, 27: *Regestum Generalis Augustini Bonucci de Aretio (1542-1548)*.

recteque vivendi». Con un incisivo richiamo alla croce. I frati non possono dimenticare che essi sono, con l'apostolo, crocifissi al mondo, che dunque sono necessarie la penitenza e la povertà e che il loro punto essenziale di riferimento non può essere che il Cristo<sup>59</sup>.

Da notare come, quale antidoto contro ogni infiltrazione di eresia (dure sono le pene previste nei confronti di «infames et lutherae haeresis suspecti») <sup>60</sup>, il Bonucci si preoccupi di una valida preparazione teologica e di una adeguata formazione spirituale<sup>61</sup>. Gli autori esplicitamente ricordati dopo la Scrittura, che va interpretata «receptis ac probatis eius expositoribus inhaerendo» (cap. XXI) e letta a vantaggio spirituale (cap. XIII), sono Scoto e Tommaso. Tommaso non appariva nelle decisioni adottate nel capitolo generale del 1542, in cui invece era dato spazio ad Aristotele. In effetti, già il Laurerio aveva tentato di introdurre, ma senza successo, il tomismo nell'Ordine. Il nome di Tommaso non comparirà più nelle Costituzioni del Mazzocchio (1556) e del Faldossi (1569).

<sup>59</sup> Cfr. *Monumenta OSM*, VI, p. 66.

<sup>60</sup> Interessante quanto si legge nel cap. XXVII: «Ad eliminandam [...] a nostro ordine Martinianae haeresis contagionem, et, si fieri potest, eradicandam, praecipimus in meritum salutaris obedientiae et sub excommunicationis sententia [...] ne quis fratrum nostrorum librum aliquem Martini Lutheri, cuiuscunque sit lectionis, penes se retinere audeat, eiusve aut scripta legere aut dogmata defendere vel declarare, seu de eius opinionibus, conclusionibus, sententiis disputare, colloqui, aut quovis pacto conferre. Eadem poena plecti volumus illos, qui penes se libros Philippi Melancthonis, Brentii, Calvinii, Bullingeri, Martini Buceri, et aliorum haereticorum retinuerint, legerint, aut eorum sententias declaraverint ac defenderint» (*ibidem*, p. 69). A proposito dei predicatori, si ha nel cap. XXIX un *abregé* dei temi principali da trattare: «haec pauca adnotare duximus, ut scilicet de confessione praedicent, et theologos imitati, eam de iure divino esse ostendant. De purgatorio quoque, de indulgentiis, de autoritate Summi Pontificis, de suffragiis defunctorum, de invocatione sanctorum, deque veneratione imaginum aperte et nude verba faciant. De peccato autem originali, de iustificatione et praeparationis ad iustificationem necessitate, modo et fructu, hoc est bonorum operum merito, de amissione gratiae per peccatum, de reparatione post lapsum, de perseverantiae munere, de libero arbitrio, et legis observatione, necessitate et possibilitate, eiusdemque et naturae ad iustificandos homines imbecillitate, iuxta Tridentini Concilii expositionem et decreta catholice tractent, impii per fidem et gratis iustificari doceant, simulque inanem haereticorum fiduciam secundum eiusdem sancti oecumenici concilii expositionem detestentur» (*ibidem*, p. 70). Interessante è anche notare come nel cap. VI si sancisca di celebrare le messe «secundum formam integram sanctae Romanae Ecclesiae» (*ibidem*, p. 65).

<sup>61</sup> Nel cap. XXI si obbliga il reggente a leggere «a Nativitate [...] Dominae nostrae usque ad festum divi Antonii [...] omnino duas lectiones, alteram ex Scriptura Sacra, receptis ac probatis eius expositoribus inhaerendo, alteram ex theologicis doctoris subtilis Scoti vel divi Thomae Aquinatis, et semel in die post prandium disputet» (*ibidem*, p. 68).

Agostino Bonucci, il generale di un Ordine che contava duemila frati e, fra di essi, molti professori di Sacra Scrittura e di teologia nelle principali università, come egli stesso sottolinea in una lettera al cardinale Farnese del 6 agosto 1547, è certamente uno dei più prestigiosi esponenti dell'Ordine dei Servi nel tormentato panorama ecclesiale del '500<sup>62</sup>.

5. Insieme al Bonucci si trovava a Trento, come si è già accennato, il padre Lorenzo Mazzocchio (1490-1560), grande predicatore, acuto controversista, dottore della Sorbona<sup>63</sup>. Il 27 giugno 1546, nella congregazione dei teologi, era intervenuto sul tema della giustificazione. Il Massarelli annotava: «Frater Laurentius Servorum dixit contra fere sententias omnium, qui ante dixerunt»<sup>64</sup>. E il 28 giugno, in *Summe sententiarum Theologorum in sex congregationibus theologorum*, spe-

<sup>62</sup> Per le fonti e la bibliografia relative al Bonucci, oltre a quanto già citato, rinvio a B. ULIANICH, *Bonucci, Agostino*, in *DBI*, 12, Roma 1970, pp. 438-450. Si vedano anche *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 218, 258, 260-261, 263, 279-280, 294, 296, 301, 305, 313, 314 e bibliografia ivi indicata. Una notizia, da me non rilevata, concerne l'invito pressante rivolto al Bonucci di recarsi a Parigi per l'insegnamento (p. 258).

<sup>63</sup> I Servi di Maria presenti a Trento, oltre al Mazzocchio, ad Agostino Bonucci e a Stefano d'Arezzo (Stefano Bonucci), sono Girolamo da Bologna, Mariano da Verona e Ambrogio Platina, i quali tutti avrebbero partecipato all'apertura del concilio il 13 dicembre 1545 (*CT*, IV, p. 531, 34-37). I teologi dei Servi che presero parte al concilio per il periodo 1545-1547 sarebbero stati, secondo il Massarelli (*CT*, V, p. 1043, 13-31), diciannove. I diciannove passano però a ventuno se si includono i nomi di Antonio Olivario da Sommariva e Girolamo da Firenzuola, ricordati dal Bonucci nell'elenco dei teologi presenti a Trento sino alla V sessione (*Conc.*, 77, ff. 115 e 118r; cfr. anche *CT*, V, p. 1043, nota 2), ma tralasciati dal Massarelli. A quelli ricordati dal Bonucci e dal Massarelli vanno aggiunti i nomi di Giovanni Antonio da Faenza, che partecipa alla VI e alla VII sessione (*CT*, V, p. 820, 19, e p. 1007, 4) e di Girolamo da Firenze, ricordato fra i teologi presenti alla V sessione (*ibidem*, p. 256, 34). Il numero globale dei teologi Servi di Maria salirebbe così a 23. Per quanto riguarda il Mazzocchio si vedano: *Annales OSM*, II, pp. 129, 144, 169-170, 176, 196-197; PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 18-21 (e per i Serviti presenti al concilio *ibidem*, pp. 13-15); A.M. DAL PINO, *Percorrendo la Enciclopedia Cattolica - volumi VII-IX*, «Studi Storici OSM», 8 (1957-58), pp. 202-203; L.M. DE CANDIDO, *Rime latine e volgari di fra Lorenzo Mazzocchio da Castelfranco († 1560)*, «Studi Storici OSM», 12 (1962), pp. 108-126; IDEM, *Fra Lorenzo Mazzocchio da Castelfranco priore generale e teologo al Concilio di Trento*, «Studi Storici OSM», 13 (1963), pp. 155-192; IDEM, *Il rinnovamento legislativo nell'Ordine tra il 1548 e il 1580*, in *I Servi di Maria nel clima del Concilio di Trento*, pp. 49-56; JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, IV/1, pp. 254 ss.; S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma 2002, pp. 43, 66-67; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 293, 316, 317, 319, 325; III/2, pp. 42-72.

<sup>64</sup> *CT*, V, p. 278, 15.

cificava: «Quator doctores, videl. duo Augustinenses, sc. magister Gregorius [da Padova] et alius [Aurelio da Roccacontrata], item magister Gregorius Senensis ord. Praed., item magister Laurentius, ord. Servorum dixerunt, quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo modo active ad iustificationem». I quattro teologi «non videntur satis catholice locuti». Va per altro notato come il Massarelli abbia aggiunto alle parole appena riportate: «Solus magister Laurentius Servorum dixit, gratiam esse assistentiam Spiritus Sancti»<sup>65</sup>. Lo Jedin si chiede se Lutero sia riuscito a «penetrare nel pensiero dei teologi conciliari di Trento». Alla domanda risponde: «Parrebbe di sì»<sup>66</sup>. Ma forse, per quel che attiene al Mazzocchio, sarebbe stato il caso di considerare in modo approfondito l'insieme delle posizioni da lui espresse e, in particolare, l'articolato voto sulla giustizia imputativa e la certezza della grazia, del 21 ottobre 1546.

In ordine al primo tema, il Mazzocchio affronta anche la duplice giustizia, da «scholasticus» prima, da «simplex et prudens Christianus» poi. E afferma: «Nemo hominum auderet dicere, quod iustitia nostra seu caritas nobis inhaerens seclusis passionis Christi meritis sufficiat ad salutem»<sup>67</sup>. Ma perché, chiede ai padri conciliari, negate che la sola fede giustifica? La risposta: «Nam *Origenes, Ambrosius, Hilarius, Paulus* ipse asserentes, solam fidem iustificare, intelligunt de fide formata, quae sc. poenitentiam praerequirit in habente mortale, dilectionem Dei et spem consequendae iustitiae. Profecto non alia ratione vos ductos arbitror nisi ne detur occasio errandi simplicibus et parvulis [...]. Quod fuit argumentum ad hominem in ultimo colloquio Ratisbonensi per unum ex nostris [Giovanni Gropper] contra Bucerum argute allegatum, nempe: Simpliciores facile possent adduci ut crederent, solam fidem iustificare, solam inquam secludendo opera»<sup>68</sup>.

A proposito della *duplex iustitia*, questa è la sua specifica posizione. La prima è «Christi [...] eius passio». La seconda «est tantum nova applicatio iustitiae seu meritorum Christi [...]. Nova inquam non ratione Christi passi [...]; novitas si qua est, est ratione nostri»<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 280, 17-18.

<sup>66</sup> JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, II, p. 209. A p. 76 così viene caratterizzato il Mazzocchio: «Il sagace Lorenzo Mazzocchi che doveva far tanto parlare di sé nel dibattito sulla giustificazione».

<sup>67</sup> CT, V, p. 582, 51-52, e p. 583, 1.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 583, 40-49.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 584, 20-26.

D'altra parte, circa il merito delle nostre opere, richiamandosi a Is 64, 6 («omnes iustitiae hominum sicut pannus menstruatae») e alle *Enarrationes in Psalmos* (II, cap. 6) di Agostino («Iustitia Dei nostra fit, cum nobis donatur»), avviandosi verso la conclusione afferma: «breviter, ubique scio inculcari in scripturis canonicis, in scripturis patrum, quod fides ad salutem requiritur, quod credendum est; nulli autem nec in sacris litteris nec in antiquioribus patribus legi, caritatem infusam cum operibus et iustitiis nostris ad salutem sufficere, quamvis necessaria sint [...]. Audite quaeso, quomodo vobis Paulus satisfaciat. Iustificati atque cum vestris iustitiis ornati, in quibus statis, confidentes accedite ad Deum, non propter vestras illas iustitias quas putatis, et vere, divina pietate vos consecuturos fuisse, sed propter fidem per Christum, ex fide per Christum [...]»<sup>70</sup>. A ben vedere, potrebbero intravedersi, oltre alle apparenti assonanze con le posizioni luterane, le radici comuni profonde, paoline e agostiniane. Il Mazzocchio non è stato né un luterano, né un criptoluterano, né un filoluterano. Ha argomentato sulla base della Scrittura e della tradizione dei Padri<sup>71</sup>.

Ma, sempre nel voto del 21 ottobre 1546, sono da ricordare le raccomandazioni rivolte ai padri conciliari circa il metodo da seguire nelle decisioni da prendere. La prima: la verità, da chiunque venga detta, proviene dallo Spirito Santo. Si faccia uso della libertà evangelica («utimini libertate evangelica»). E aggiunge: «Offundunt, offundunt animo et saepissime a veritate manifesta conspicienda retundunt hi personarum respectus, hae rationes vel ex amore vel ex odio personarum ductae». La seconda: «Alterum est, quod auctoritates, quibus confirmantur asserta, potius excipiatis a germano auctoris sensu, quam ex praecedentibus et subsequentibus; ex auctore certius elicitur quam ab asserentium expositionibus, quae haud raro extorquentur verius quam habeantur». La conseguenza: «Sic enim fiet, ut vobis quod vestrum est facientibus, Spiritus Sanctus vestro huic concilio prope sit». La terza: che nelle cose di fede la questione venga trattata

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 585, 22-25 e 39-42.

<sup>71</sup> Si tenga conto di quanto dice il Mazzocchio con estrema chiarezza e umiltà: «Sed ut tandem huic rei finem faciam, consulo ut theologus, cupio ut christianus, rogo supplex ut subditus et qui lubens et sum et esse volo subditus sanctissimarum nostrarum traditionum: statuite, quod iustitiae nostrae insufficientes sunt cum inhaerente caritate, nisi adsit fides consequendae salutis per merita passionis Christi. Id verissimum est, ab omnibus admissum, fundamentum in sacris litteris et auctoritatibus priorum patrum» (*ibidem*, p. 586, 16-20).

«pure et simpliciter», messe da parte le dispute filosofiche, come nel sesto concilio Costantinopolitano<sup>72</sup>. Regole auree a cui il Mazzocchio, per primo, ha cercato di attenersi. Oltre l'analisi filologicamente e criticamente impostata in ordine al valore di talune formule invalse nel linguaggio teologico. Ad esempio, a proposito della certezza della grazia: «Turpissimum disputationis genus apud studiosos semper est habitum, qua de solo nomine contenditur; sed in rebus gravioribus et coram gravioribus patribus id longe turpius est censendum. Quia, ut ex dictis patrum, qui hactenus dixerunt, excepi, plurima pars huius disputationis de certitudine gratiae a nomine pendet: statu imprimis ostendere vocabuli certitudinis significationem, ne in aequivoco et multiplici laborantes de solo nomine turpiter contendamus. Idque per regulas sapientum ex communi eruditorum usu. Non enim par est, ut pro voto quisque loquatur, sc. ut plures loquendum, ut pauci sentiendum. Pauci enim sunt sapientes»<sup>73</sup>.

Dopo aver passato in rassegna i diversi significati di 'certezza', giunge alle conclusioni argomentando in quattro punti. Il *primo*: è cattolico ed è un precetto affermare che qualcuno può esser certo della grazia ricevuta con la certezza della fede<sup>74</sup>. Il *secondo*: non è eretico dire che tutti i giusti credano «fidei certitudine de adepta gratia»<sup>75</sup>. E ciò ritiene sia confermato dal fatto che non sia condannato in nessun luogo chi affermi una cosa del genere. E qui si rifà ad un esempio in linea con la prima raccomandazione. Alfonso de Castro giudica questa un'eresia, di cui fa autore Lutero, senza per altro riportarne esplicitamente la fonte, ma rifacendosi unicamente alla condanna espressa dalla Facoltà di Parigi. Ora, «neque Alphonsus neque facultas Parisiensis sufficiunt ad determinandam haeresim; illud est munus Summi Pontificis, conciliorum generalium, ut ubique valeat. Neque auctoritates adducit, quae non facillime solvantur, ut constat advertenti. Si doctrinaliter decernit, non teneat illi credere, nisi quantum rationibus probaverit»<sup>76</sup>. Il *terzo*: è probabile che ogni giusto sappia di essere in grazia, perché a conferma ci sono molte autorità della Scrittura. E qui cita Rm 8, 14, Gal 5, 22, 1 Cor 2, 12, 8, 3, Rm 13, 10, nell'ordine<sup>77</sup>. Il *quarto*: è probabile che chiunque in caso

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 586, 32-63.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 586, 45-50, e p. 587, 1-2.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 588, 8-9.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 43-44.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 1-5.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 6-16.

di morte e quando si accosti all'eucaristia sia tenuto a stabilire se si trovi «in gratia adepti». Proposizione non condannata, anche se il Gaetano la qualifica come eretica. Come prova scritturistica il Mazzocchio riporta 1 Cor 11, 28. Segue un insieme di puntualizzazioni che danno la misura sia della sua profondità teologica, sia della sua pietà: «difficillimum est habere qualemcumque certitudinem de gratia, si rationem humanam sequimur [...]. Opus est pia affectione, opus est vocatione interna spiritus, opus est unctione divina, opus est ut Spiritus Dei in nobis loquatur, ut ipsum loquentem audiamus, ut submittamus nos Deo, de quo optime semper sperandum, quia Pater est [...]. Opus est auxiliatore Spiritu, qui tamen, numquam non adest ex animo illum vocante [...]. Impium puto, quod in ecclesia non sint semper dona Dei omnia ad mensuram divinae bonitatis dispensata singulis, prout voluerit. Certitudo de gratia Dei donum est; semper igitur in ecclesia sua erit. Quare id, sicut non est passim omnibus concedendum, ita nec prorsus ab omnibus negandum»<sup>78</sup>. In fine accetta quanto il giorno precedente aveva esposto Antonio Solisio, come pure sottoscrive quanto aveva affermato Genziano Hervet<sup>79</sup>. In ambedue i casi egli definisce 'ottimi' i loro interventi.

Per quanto concerne gli errori degli eretici circa il battesimo proposti per la condanna nella congregazione generale del 17 gennaio 1547, il Mazzocchio prende posizione nella congregazione dei teologi minori del 28 gennaio. Giudica eretici gli articoli 1, 2, 6, 7, 8, 11, 12, falsi gli articoli 5, 13, 14, 15, 16, 17. Per quanto concerne invece gli articoli 3 («Baptismum datum ab haereticis verum non esse et ob hoc iterandum») e 4 («Baptismum esse poenitentiam», con riferimento a Lutero nel *De captivitate Babylonica*), egli osserva, quanto al primo, che se è vero che nel canone 46 degli apostoli si stabilisce che i battezzati dagli eretici debbano essere ribattezzati e lo stesso si afferma nel canone 19 del concilio di Nicea, è pur vero che nell'epistola 90 a Rustico Leone Magno «videtur contrarium sentire»<sup>80</sup>. Non potendosi condannare i Padri – una preoccupazione anche del Bonucci –, l'articolo «magis explicetur». Quanto al secondo, Paolo in Eb 6, 6 sembra sentire che il battesimo sia penitenza. Circa gli articoli 9 e 10, egli ritiene più opportuno che, per il 9, «non debet [...] aliqua mentio fieri, quia potest defendi utraque pars et quod sit eadem vis utriusque

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 589, 22-23, 26-29, 32-33, 34-37.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 590, 5, 6-8.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 860, 11-13.

baptismi»<sup>81</sup>, a proposito di «eandem esse vim baptismi Christi et Iohannis»; per il 10 invece («Baptismum Christi non evacuasse baptismum Iohannis, sed ei addidisse promissionem») suggerisce: non se ne faccia parola, «cum in baptismo Christi etiam sit ablutio aquae, prout erat in baptismo Iohannis; igitur non evacuavit illum»<sup>82</sup>.

A proposito della comunione *sub utraque*, il Mazzocchio, basandosi su Gv 6 e 1 Cor 11, sostiene che la comunione sotto le due specie è di diritto divino e chi così si comunica riceve grazia maggiore rispetto a colui che si comunichi con una sola specie<sup>83</sup>. D'altra parte non si può negare, postilla, che il calice ai laici sia stato per lungo tempo in uso nella Chiesa.

Le sue prese di posizione ne fanno un teologo al di fuori degli schemi scolastici, libero, che riflette con estremo impegno sui singoli temi in discussione richiamandosi, in primo luogo, alla Scrittura. Che suggerisce ai padri conciliari, con coraggio, precisi metodi di comportamento al fine di sceverare l'eresia da opzioni teologiche forse meno correnti, ma riconducibili a una maggiore aderenza alla Scrittura e alle interpretazioni dei Padri. Di lui, che è stato anche generale (1554-1557), salutato con lo slogan «libertas»<sup>84</sup>, in quanto intendeva intro-

<sup>81</sup> *Ibidem*, 15-16.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 16-17.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 906, 11-15: «communio sub utraque specie est de iure divino, quod probatur aperte Joannis 6 et Pauli ad Cor. 11, neque obstat, quod dicatur, dicta esse illa verba solis apostolis, quin et sit verum, dicebatur tamen illis in personam totius populi, et sumens utramque speciem plus sumit, quam unam, cum in utraque sit verum sacramentum et bis gratia conferatur tali sumentis».

<sup>84</sup> Da notare come nelle Costituzioni edite dal Mazzocchio nel 1556, al cap. XXII, nn. 74-77 (*Monumenta OSM*, VI, p. 92), si parli dello studio della dialettica di Aristotele (*Organum*) e della filosofia naturale e, quindi, dei quattro libri delle *Sentenze* di Pier Lombardo. Similmente si tratta della questione nelle Costituzioni del generale Zaccaria Faldossi pubblicate a Bologna nel 1569 (cap. XXIII, n. 104: *ibidem*, p. 134). Da osservare come nelle Costituzioni del 1556, a proposito dei predicatori (cap. XXV, n. 89), non si ricalchi in dettaglio la linea del Bonucci, ma si dica semplicemente: «Caveant ne inter concionandum mendacia aut haeretica dogmata populo denuntient. Sed sincere verbum Dei praedicent, catholicam veritatem, sanctamque Romanam Ecclesiam extollant, doctores catholicos et sacra concilia imitentur» (*ibidem*, p. 94). Interessante il fatto che nelle Costituzioni del Faldossi si riprendano dettagliatamente gli argomenti puntualizzati in quelle del Bonucci (cfr. *supra*, nota 60), ma con un'aggiunta: al posto di «impios per fidem et gratis iustificari doceant», si ha «impios per fidem originaliter et per charitatem formaliter et gratis iustificari doceant» (*ibidem*, p. 136). È opportuno sottolineare come la corona da recitare da parte dei novizi si incontra, per la prima volta, nelle Costituzioni del Bonucci del 1548. Nelle precedenti del 1503 (cap. II, n. 17: *ibidem*, p. 26), i «laici» debbono recitare nel complesso, per le singole ore del giorno, 148 *Pater noster*. Nelle

durre un rinnovamento anche nell'elezione della suprema carica nell'Ordine, desidero ricordare la traduzione di alcuni salmi mentre era in carcere perché, in effetti, falsamente accusato presso la Santa Inquisizione<sup>85</sup>. In essi vengono confermate le sue più profonde convinzioni teologiche. Nella traduzione del salmo 11 aggiunge di suo: «Vostra salvezza è Cristo, a Cristo affidatevi: / sulla terra per questo è stato inviato, / perché per mezzo suo la terra sia salva. / Perché dubi-

Costituzioni del 1556 si prescrive la recita della corona per «laici et nescientes legere» (cap. II, n. 13: *ibidem*, p. 82), mentre in quelle del 1569 si parla dei novizi che debbono recitare la corona, con un'aggiunta, segno dei tempi: «pro conservatione sanctae Romanae Ecclesiae, pro Summo Pontifice, et praelatis omnibus, et benefactoribus ordinis» (cap. XVII, n. 77: *ibidem*, p. 128). Va puntualizzato che una *Corona gloriosae Virginis Mariae* (o dei cinque salmi: *Magnificat*, *Ad Dominum*, *Retribuere servo tuo*, *In convertendo*, *Ad te levavi*) è presente nell'*Officium beatae Mariae virginis secundum consuetudinem fratrum Servorum* [...] pubblicato a Venezia nel 1567 da Ippolito Massarini e riportato poi in *Monumenta OSM*, IV, pp. 119-158. In esso si ha il *Canticum sanctorum Ambrosii et Augustini, transmutatum in laudem gloriosae Virginis Mariae*, che inizia così: «Te Matrem Dei laudamus, te Mariam Virginem confitemur. / Te aeterni Patris sponsam omnis terra veneratur. / Tibi omnes Angeli et Archangeli, tibi Throni et Principatus fideliter deserviunt [...]» (*ibidem*, pp. 126-128). In questo volumetto si ha anche una *Oratio devotissima* dalla messa di san Filippo, in cui si legge: «da mihi ita auxilium gratiae tuae, ut tuum servitium ad finem debitum perducam, meritis Iesu Christi Domini nostri et illius gloriosae Virginis Genitricis Mariae, in cuius viduitatis et doloris gladii signum, qui ipsius animam vere pertransiit, quando idem tuus unigenitus Filius patibulum crucis pro nobis sustinuit, hunc lugubrem habitum nos gerere voluisti» (*ibidem*, p. 153). Oltre ad una *deprecatio* alla fine delle *Litaniae beatae Mariae Virginis*, in cui si rinvencono espressioni di poco sorvegliata enfasi mariana (ad esempio: «Da pacem, dea [...]», oppure «Aspice nos, facilisque veni, pede, diva, secundo»), che sul piano devozionale sembrano alleggerire il tradizionale, assoluto cristocentrismo dei teologi.

<sup>85</sup> Il Ricci (*Il sommo inquisitore*, pp. 66-67) dimostra che la carcerazione del Mazzocchio è avvenuta non, come riteneva il De Candido, dopo il generalato, da priore di San Marcello in Roma (DE CANDIDO, *Fra Lorenzo Mazzocchio*, pp. 167-169), ma negli anni 1553-1554. Fu liberato dal tribunale dell'Inquisizione per essersi dimostrate false le accuse di dottrine eterodosse denunciate dal maestro Giovanni Antonio da Faenza, uno dei partecipanti al periodo 1545-1547 del concilio di Trento, che fu a sua volta condannato. Nel *De persecutionis haereticae pravitatis historia* del Santoro, sotto la data del 4 novembre 1554 si legge (c. 7r-v) che un «infame», fra Giovanni Antonio da Faenza, aveva accusato fra Lorenzo Mazzocchio «come Luterano, per malignità odio et invidia». Ebbe così «quella pena ch'el fra Lorenzo venea da punirsi [...] et anco come suspetto d'heresia perché havea letto libri heretici, tenuti, et fatti molti atti pertinenti ad heretici anzi heresia, et havea hereticamente insegnato et per caggione il fra Lorenzo era stato priggione nell'Inquisitione di Roma essendo innocente condannato». Forse una base di verità era contenuta nella denuncia di fra Giovanni Antonio da Faenza: non è ipotizzabile che il Bonucci e il Mazzocchio non abbiano letto, e quindi «tenuto» libri di eretici in preparazione o durante il concilio di Trento; non si poteva tuttavia discutere in ordine a ciò che si doveva o meno condannare senza la conoscenza del pensiero dei riformatori attraverso i loro scritti.

ti? Le parole del Signore sono vere e sicure». In quella del salmo 16, a «Guarda, Dio, alla nostra giustizia» è aggiunto «tuo dono». A «Tu conduci a buon fine i miei passi» segue «perché qui sta tutta l'opera tua». Nella aggiunta, alla fine del salmo 87, scrive il Mazzocchio: «Se tuttavia questa mia croce amara tanto ti diletta, / sia pure così: dolce per amore mi sarà la croce»<sup>86</sup>. La giustizia, solo e sempre dono di Dio. La croce come unico strumento di collaborazione alla grazia.

6. La figura da ricordare accanto ad Agostino Bonucci e a Lorenzo Mazzocchio è quella di Stefano Bonucci (1520-1589)<sup>87</sup>. Presente a Trento per il periodo 1545-1547, non si hanno documenti che possano aiutare a ricostruire la sua particolare posizione teologica. Si potrebbe per altro ipotizzare che non si discostasse nell'essenziale da quella dei suoi due maestri.

È ricordato negli *Atti* per un'orazione del 6 gennaio 1547, ma di essa è a tutt'oggi sconosciuto il testo. Per l'ultimo periodo (1561-1563) Stefano Bonucci ha tenuto a Trento alcune omelie. Sicuramente il 6 gennaio 1562 e la domenica di Passione del 1563. Sappiamo con certezza dagli elenchi del Massarelli che egli intervenne alle congregazioni XVIII, XIX, XX e XXI. In queste sessioni gli unici Serviti presenti, oltre al generale Migliovacca<sup>88</sup>, furono il Bonucci e Amante da Brescia, teologo del vescovo di Sebenico, la cui presenza è testimoniata anche per le sessioni XVII e XXII.

Sui cinque articoli circa l'uso dell'eucaristia, proposti per l'esame dei teologi minori il 6 giugno 1562, il Bonucci si pronuncia in termini

<sup>86</sup> *Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 410-415.

<sup>87</sup> Rinvio per fonti di archivio assai numerose e per la bibliografia, oltre che per una delineazione della personalità e dell'opera di Stefano Bonucci, a B. ULIANICH, *Bonucci, Stefano*, in *DBI*, 12, Roma 1970, pp. 457-464. Il lavoro è stato ripubblicato in IDEM, *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, pp. 113-128. Per la sparuta bibliografia pubblicata dopo il 1970 cfr. *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*.

<sup>88</sup> Su Giovanni Battista Migliovacca di Asti, generale dal 1560 al 1564, si veda: *Annales OSM*, II, pp. 130, 141, 195, 200, 210, 214, 232; PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 24-26; A.M. ROSSI, *I Servi di Maria*, in *Il contributo degli ordini religiosi al concilio di Trento*, a cura di P. Cherubelli, Firenze 1946, pp. 92-94; O.J. DIAS, *I registri dei priori generali O.S.M. dal 1285 al 1625. Presentazione e contenuto*, Roma 1970, pp. 70-76, 364-366; ROSCHINI, *Galleria servitana*, pp. 203-204; JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, IV/1, pp. 254 ss.; GRÉGOIRE, *I maestri dei Servi*, p. 154. Nel dicembre 1544 subentrò al Lorenzi presso l'università di Pisa nella cattedra di metafisica e teologia e vi restò fino alla sua elezione a generale. Dopo il generalato passò all'università di Torino.

assai conformi alla maggioranza, laddove appare evidente un distanziarsi deciso dalle posizioni espresse a suo tempo dal Mazzocchio. Un atteggiamento assunto per riequilibrare un giudizio dei padri conciliari sull'Ordine? In ogni caso, sul primo articolo, se fosse *de iure divino* la comunione *sub utraque*, risponde negativamente<sup>89</sup>. Circa il terzo, relativo alla possibile concessione della comunione sotto le due specie, non si sarebbe dovuto concederla a nessun regno. In ordine al quinto, non ritiene necessaria la comunione dei bambini perché «ecclesia non statuit, immo contrarium decrevit»<sup>90</sup>. Il 17 giugno un rappresentante della Congregazione dell'Osservanza, fra Amante da Brescia, si espresse in maniera analoga. Egli aveva, sì, sostenuto, a proposito della comunione *sub utraque*, che non la si doveva permettere se prima non si fosse avuto un ritorno alla Chiesa<sup>91</sup>. Ma aggiungeva subito dopo: anche se ciò fosse avvenuto, «habenda sit ratio, an sit concedenda propter infinita scandala, quae ex hoc oriri possunt»<sup>92</sup>.

I due sembrerebbero lontani dal Solisio, secondo il quale si poteva 'tollerare' la concessione del calice ai Boemi «dummodo nobiscum sentirent et ad ecclesiam redirent», dal Torres, il quale, «ob unionem ecclesiae», sarebbe stato pronto a concederla «et aliis Catholicis». Come pure dalle argomentazioni aperte e critiche quali quelle prodotte dal De Burgos prima, da Pietro Canisio poi e quindi dal napoletano Francesco Lombardo. E, soprattutto, dal Mazzocchio. Ed anche dal generale Migliovacca<sup>93</sup>. È da tener presente tuttavia che il *de*

<sup>89</sup> CT, VIII, p. 610, 2-3.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 12-13, 17-19.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 565, 10-21.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 568, 15-16.

<sup>93</sup> Il quale, nella congregazione generale del 6 settembre 1562 (*ibidem*, p. 877, 36-42), proponeva «satisfaciendum petitioni calicis cum conditionibus propositis, cum volentes ad nos reverti non solum complecti, sed volentes vocare debemus, quod faciendum multis rationibus comprobavit; multaue retulit in laudem Germanorum et Hungarorum, de eorum prisca fide et pietate et in religionem christianam sanctamque Sedem Ap. cam meritis». Posizione ancora mantenuta più avanti (*ibidem*, p. 906, 12-13): «probat, satisfaciendum petitioni calicis cum conditionibus propositis». Ma già nella congregazione generale del 3 luglio 1562 aveva affermato, non in linea in ciò con il Mazzocchio, «gratia autem non maior sumitur sub utraque quam sub una [specie]». Il Migliovacca aveva preso posizione anche in ordine alla residenza dei vescovi: «episcopi neque honoribus allici neque poenis terreri, neque oneribus retardari, ne ad residendum accedant, sed ut eorum muneri satisfaciant, ne id dicatur: *senex est et ferula indiget*. Nec decidenda videtur quaestio, quo iure sit residentia, ne adversarii dicant, episcopos nolle residere, nisi sciant, ad id teneri iure divino, et cum ea quaestio a patribus nostris decisa non fuerit, neque eam decidere voluerint» (*ibidem*, p. 458, 28-33).

*iure divino* della comunione *sub utraque* sostenuto dal Mazzocchio stava per essere condannato nella sessione XXI del 16 luglio, nel I canone. D'altra parte non va dimenticato come, alla fine dei «Canones de comunione sub utraque specie et parvulorum», il concilio avesse lasciato insoluto il problema della concessione del calice «alicui vel nationi vel regno»<sup>94</sup>. La questione fu sciolta nella sessione XXII del 17 settembre, quando il concilio decise «integrum negotium ad sanctissimum dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto refert, qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile rei publicae christianae et salutare petentibus usum calicis fore iudicaverit»<sup>95</sup>. Ma, per quel che concerne Amante da Brescia, le sue posizioni teologiche non sembra possano esaurirsi in quanto riferito negli *Atti*, se è vero che il vescovo di Modena, il giorno dopo il suo intervento (18 giugno), scriveva al Morone che le sue parole avevano provocato «uno strepito nel concilio di abominare così grandi biastemme»<sup>96</sup>.

Da reggente dello Studio dei Serviti di Bologna (1548-1549), Stefano Bonucci avrebbe scritto per i suoi allievi, come affermano il Tozzi, gli *Annales* e, sulla loro scia, il Bonfrizieri, le *Lucubrationes super Aristotelem* e le *Lucubrationes super Magistrum Sententiarum*, che si sarebbero trovate, ai tempi del Giani, «in Bibliotheca Patrum Florentinorum»<sup>97</sup>. Fu processato nel 1550, anche se non per questioni di carattere dottrinale, bensì disciplinare: «grandissimo disordine» nello Studio, secondo la denuncia del Senato di Bologna<sup>98</sup>. La condanna subita dal Bonucci non sembra per nulla aver inciso sulla sua posizione all'interno dell'Ordine. Nel 1551, stando agli *Annales*, era viceprocuratore, prima, e divenne quindi procuratore generale dell'Ordine. Non va per altro dimenticato come egli fosse protetto dal generale Agostino Bonucci. Alla morte di quest'ultimo, poiché manca-

<sup>94</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, P. Joannou, P. Prodi, C. Leonardi e H. Jedin, Bologna 2006, p. 741, 35-38.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 727, 29-31.

<sup>96</sup> *CT*, VIII, p. 566, nota 1. L'intervento *ibidem*, p. 565, 4-26, e pp. 566-569.

<sup>97</sup> Cfr. TOZZI, *De scriptoribus*, p. 36; P. BONFRIZIERI, *Diario Sagro dell'Ordine de' Servi di Maria Vergine*, I, Venezia 1723, pp. 6 ss. Un manoscritto autografo di prediche quaresimali da lui qualificate «introductiones» e quindi «insipientes et debiles», redatte da priore di San Marcello in Roma (1564-1570), si trova, stando a D.M. MONTAGNA, *Codicografia servitana*. 8. *Un manoscritto di prediche quaresimali di fra Stefano Bonucci d'Arezzo (1567)*, «Studi Storici OSM», 32 (1982), pp. 231-232, nella biblioteca civica (cod. 455) di Arezzo.

<sup>98</sup> Archivio di Stato di Bologna, *S. Maria dei Servi*, 182/6272, f. 2; *Lettere del Senato*, 2 (1544-1550), ff. 475, 482, 487.

va ancora un anno alla regolare celebrazione del capitolo generale, Giulio III, con bolla del 6 luglio 1553, nominò Stefano Bonucci, Zaccaria Faldossi e Feliciano Capitone «generales Visitatores, Correctores, et Gubernatores usque ad proximum d. Ordinis Generale Capitulum celebrandum»<sup>99</sup>. Priore provinciale della provincia Toscana dal 1554 al 1557, fu rieletto procuratore generale nel capitolo tenutosi a Bologna il 1° maggio 1557. Generale dal 1570 al 1573, fu nominato nel 1573 vescovo di Alatri da Gregorio XIII, il quale lo trasferì nel 1574 alla chiesa di Arezzo «cum pensione scutorum auri mille pro Card.li S. Sixti eius Nepote»<sup>100</sup>. Creato cardinale da Sisto V nel concistoro del 18 dicembre 1587, fece parte della Congregazione del Concilio: «concilii interpres». Che è stato erroneamente tradotto con «prefetto della Congregazione»<sup>101</sup>. Dallo spoglio da me effettuato delle *Declarationes sacri concilii Tridentini ab anno 1576* risulta che il Bonucci prese parte ai lavori nel 1588. Ma da esse non emerge che la sua fosse una regolare, assidua partecipazione. Dai resoconti non è possibile ricavare il ruolo specifico da lui ricoperto nelle riunioni collegiali<sup>102</sup>.

7. Quasi negli stessi anni di Stefano Bonucci visse il padre Giovanni Maria Capella (1520-1585), un personaggio di spicco nella Congregazione dell'Osservanza, forse più conosciuto per essere stato maestro di Paolo Sarpi<sup>103</sup>. Egli va ricordato non solo per la difesa a oltranza, ma senza successo, dell'autonomia dell'Osservanza, soppressa con breve

<sup>99</sup> *Annales OSM*, II, pp. 165-166.

<sup>100</sup> F. UGHELLI, N. COLETI, *Italia sacra*, I, Venetiis 1717, pp. 293, 433 ss.; G. VAN GULIK, C. EUBEL, *Hierarchia catholica [...]*, III, Monasterii 1910, pp. 58, 112, 130.

<sup>101</sup> Archivio Segreto Vaticano, Arch. Consist., *Acta Misc.*, 1, f. 74v; 3, f. 36v; 19, f. 448; 45bis, ff. 53, 91. Nel concistoro del 3 gennaio 1589 Sisto V – come riportano gli *Acta Consistorialia* – ne lodò «pietatem vitaeque integritatem», aggiungendo: «in eius obitu boni et pii cardinalis iacturam esse factam». Non potendo qui redigere un elenco completo relativo all'errata interpretazione del ruolo svolto da Stefano Bonucci nella Congregazione del Concilio, mi limiterò a citare il Rossi che, nel suo *Manuale di storia OSM*, p. 510, lo fa «prefetto». Nella Congregazione del Concilio fondata da Pio IV e promossa da Pio V, furono chiamati i cardinali Tolomeo Galli, Girolamo Rusticucci, Antonio Carafa, Stefano Bonucci e Girolamo Mattei (PASTOR, *Storia dei papi*, X, p. 185).

<sup>102</sup> Archivio della Sacra Congregazione del Concilio, *Declarationes Sacri Concilii Tridentini*, Arm. n. 3, Ext. 16, pp. 241, 387, 713. Per quanto concerne la pietà mariana del Bonucci, mi sia permesso di rinviare qui a A.M. DAL PINO, *Sviluppi legislativi del «De reverentiis b. Mariae v.» nelle Costituzioni O.S.M. (sec. XIII-XX)*, «Studi Storici OSM», 13 (1963), pp. 222, 226, 248-249, 251-252.

<sup>103</sup> F. MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, in P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, Torino 1974, II, pp. 1275-1279.

di Pio V, reso noto due giorni dopo l'elezione a generale di Stefano Bonucci (13 maggio 1570). Si noti come, a questo proposito, i frati di Santa Maria in Venezia abbiano inviato al doge una supplica poiché, «essendo il breve sureptitio», ne fosse proibita la pubblicazione «a fin che si possa meglio instruire Sua Santità»: un precedente di un qualche significato anche forse in relazione al comportamento del Sarpi<sup>104</sup>.

Del Capella va ricordata, in particolar modo, la produzione letteraria. La prima opera, edita a Ferrara nel novembre 1551, reca il titolo: *Scriptum luculentissimum de satisfactione Iesu Christi et satisfactione nostra*. La situazione in cui appare è estremamente travagliata. Il 22 agosto 1550 veniva giustiziato mediante strangolamento Fanino Fanini di Faenza e il 23 maggio 1551 si aveva l'esecuzione di Giorgio Siculo. D'altra parte, se si spinge lo sguardo oltre Ferrara, non molti anni prima (1543) era uscito a Venezia il *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Christo* e proprio nel 1551 veniva pubblicato a Basilea il *Trattato dell'unica e perfetta satisfactione di Christo* di Agostino Mainardi. Si tratta dunque, nel caso del Capella, di un'opera che affronta una tematica assai delicata e vivacemente dibattuta sia in ambito protestante-riformato, sia in campo cattolico. Egli è certamente tra i primi – se si eccettui il Gaetano, che ha dedicato espressamente uno dei suoi *Opuscula* al *De satisfactione* (1534) – ad affrontare in un volume esclusivamente questo argomento. Non contro Lutero, come afferma l'Arisi<sup>105</sup>, ma contro gli eretici in generale, «scripta quorum multa a nobis longo tempore preterito fuerunt inspecta diligenter» (f. 72v). In questo lavoro, intessuto di Scrittura, non mancano rinvii ad Agostino, Tommaso e, soprattutto, a Scoto. Il Micanzio lo dice assai «aderente alle opinioni dello Scoto, nella qual dottrina aveva pochi pari»<sup>106</sup>. Se nel *Trattato* si ha una dura critica alla dottrina del «sola fides», è pur vero che si sostiene come la soddisfazione non sia attribuibile alla «virtù propria» dell'uomo, bensì alla «virtù della pas-

<sup>104</sup> Per le vicende dell'Osservanza rinvio agli studi di P.M. BRANCHESI, *Congregazione dell'Osservanza dei Servi di Maria (1440-1570)*, Bologna 2001, e *Fra Paolo Sarpi prima della vita pubblica (1552-1605)*. *Appunti di ricerca*, in *Ripensando Paolo Sarpi*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, 17-19 ottobre 2002, in occasione del 450° della nascita di Paolo Sarpi, Ateneo Veneto, a cura di C. Pin, Venezia 2006, pp. 47-50. Per il Capella rinvio a B. ULIANICH, *Capella, Giovanni Maria*, in *DBI*, 18, Roma 1975, pp. 472-476, e a *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*. Ma si veda anche *Bibliografia OSM*, II, pp. 134-135, e MONTAGNA, *Studi e scrittori*, pp. 305-306.

<sup>105</sup> F. ARISIUS, *Cremona literata*, II, Parmae 1706, p. 204.

<sup>106</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, p. 1277.

sione di Gesù Cristo». Così che solo «aliquo modo», «improprie», essa è ascrivibile al libero arbitrio, laddove «proprie» è dono di Dio, «perché procede dalla grazia». Da rimarcare l'invito a meditare ogni giorno «sul beneficio amplissimo e magnifico [della passione di Cristo] sommamente necessario per la nostra liberazione».

L'altra opera del Capella, uscita nel gennaio 1557 a Cremona – una seconda edizione fu stampata a Venezia nel 1559 –, ha come titolo: *Opusculum de concordia nostrae verae libertatis, sive ad bonum sive ad malum in praesenti saeculo, cum immutabilitate praescientiae et divinae voluntatis atque cum infallibili certitudine praedestinatorum et reprobatorum*. In questa problematica profondamente dibattuta, il Capella aveva avuto un predecessore, anch'egli dell'Osservanza, in fra Girolamo da Mendrisio (m. 1545 ca), che aveva pubblicato a Milano nel luglio 1530 una *Quaestio de compossibilitate infallibilis scientiae Dei atque contingentiae rerum*<sup>107</sup>. L'opera del Capella, non diretta contro persone particolari di eretici, è impregnata anch'essa di Scrittura e segue, per esplicita confessione nella *Authoris praefatio*, le orme di Agostino, Anselmo, Severino Boezio (nell'ordine). Non mancano per altro numerosi rinvii a Tommaso e Scoto. Anche per questo complesso di problemi, in armonia con le conclusioni a cui era giunto nel *De satisfactione*, il Capella sostiene come l'uomo possa, da solo, operare unicamente il male e non sia capace con le sue forze di attuare il bene, che si realizza «principaliter, praeveniente Dei auxilio et subsequente» (f. 41). Ciò senza condannare, anzi mostrando simpatia per le opinioni di quei teologi che ritenevano il problema «pro statu isto non posse intellegi et minus declarari ab hominibus» (f. 48).

<sup>107</sup> Fra Girolamo da Mendrisio, provinciale della Lombardia (1505-1506), passato all'Osservanza nel 1510, nel 1521 vicario generale, fu uno dei Serviti che ebbe l'incarico di combattere l'eresia luterana nella predicazione. Oltre all'opera indicata, pubblicò, sempre a Milano nel 1530, *Expositio psalmi LXXXX «Qui habitat», Auspicatio christiana in psalmum CII «Benedic, anima mea, Domino» e De necessitate eleemosynae*. Per quel che concerne la *Quaestio*, essa appare scritta su richiesta di Gianluigi Trotti, patrizio milanese, a cui è dedicata. Nella lettera dedicatoria fra Girolamo si schermisce enucleando le difficoltà dell'argomento; così egli scrive: «Accingo igitur me, Domino bene fortunante, ad dictum opus persolvendum. Sed cum primis praemitto laudabilem protestationem, quod non intendo aliquid asseverare quod sit contra determinationem sacrosanctae matris Ecclesiae nec contra Patrum instituta nec contra bonos mores. Errare quidem potero, hereticus nunquam ero. Quandoquidem heresis est dogma falsum contrarium fidei catholicae et cum pertinacia defensum [...]» (f. 1v). Su di lui si vedano: *Annales OSM*, II, p. 110; *Bibliografia OSM*, II, pp. 72-78; MONTAGNA, *Studi e scrittori*, pp. 304-305; ROSCHINI, *Galleria servitana*, p. 167; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 157, 221.

Queste due opere sono sufficienti a far comprendere come il Capella seguisse con viva sensibilità e fine competenza i problemi teologici più dibattuti del suo tempo, non solo, ma cercasse di affrontarli in sintonia e, forse, anche in appoggio alle personalità più aperte presenti al concilio di Trento. Resta tuttavia il problema del come mai una personalità come quella del Capella, della Congregazione dell'Osservanza, non abbia avuto incentivo a essere presente al concilio. È un interrogativo che varrebbe la pena di approfondire.

8. Altro servita impegnato nelle controversie teologiche è Feliciano Capitone<sup>108</sup>, dall'omonimo castello in terra di Narni. Ma il suo cognome era Amuccio, Auruccio o Auruncio. Nato intorno al 1515, entrato a 16 anni nell'Ordine dei Servi, è nel maggio del 1545 «baccalaureus conventus» nello Studio di Padova. Per incarico di Agostino Bonucci, allora a Trento, il Capitone si recò alla fine di ottobre 1545 a Ferrara per restituire alla Congregazione dell'Osservanza il convento di Santa Maria della Consolazione, un gesto che contribuì a rendere meno tesi i rapporti con l'Ordine. Nel capitolo della provincia del Patrimonio, tenutosi a Foligno il 15 giugno 1547, compare con il titolo di «magister» e gli viene affidato l'incarico di reggente dello Studio del convento di Perugia. Definitore generale (1548), visitatore generale dell'Ordine (1553) insieme con Stefano Bonucci, come si è già visto, e con Zaccaria Faldossi, è nel 1560 procuratore generale. Alla fine del suo mandato (20 maggio 1564) divenne teologo del cardinale Alessandro Farnese. Ma il Tozzi afferma che fu in seguito a questa nomina che «officium procuratoris dimisit». Nello stesso periodo fu nominato professore di teologia alla Sapienza di Roma.

Fu un rinomato predicatore. Di lui vengono ricordati cicli di predicazione nel duomo di Capua (1549) e in quello di Todi (1551). A causa del grande successo ottenuto nel duomo di Perugia, il legato

<sup>108</sup> Rinvio, per il Capitone, a B. ULIANICH, *Capitone, Feliciano*, in *DBI*, 18, Roma 1975, pp. 556-560. Non mi risulta che vi sia stato in seguito alcuno studio che abbia aggiunto qualche importante notizia o documento. Per la bibliografia, tuttavia, riporto qualche titolo: M.M. GRECHI, *Eclesiologia de frei Feliciano de Narni O.S.M. Arcebispo de Avinhao (c. 1515-1576)*, «Studi Storici OSM», 14 (1964), pp. 231-260; M.R. VERONESE, P.M. BRANCHESI, *Fonti per la storia del monastero dell'Annunziata a Todi: inventario dell'archivio conventuale (secoli XVI-XX)*, «Moniales Ordinis Servorum», 18 (1987), pp. 13-43; D.M. MONTAGNA, *Feste liturgiche ed altre "allegrezze" all'Annunziata di Pistoia*, «Studi Storici OSM», 46 (1996), pp. 127-164; P.M. BRANCHESI, *Presenza dei Servi di Maria nell'Università La Sapienza di Roma*, «Studi Storici OSM», 52 (2002), pp. 227-235; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 424-426, 452.

papale raccomandò che si chiamasse il Capitone a predicare nella città di Foligno. Cosa che avvenne per decisione presa dai Priori e dal Consiglio nel 1554. Egli riscosse un così grande entusiasmo che il Consiglio maggiore decise il 1° maggio 1555 di conferirgli la cittadinanza onoraria. Forse si pensava in tal modo di preparare un'eventuale successione al vescovo Isidoro Chiari, allora gravemente infermo<sup>109</sup>.

Il 3 aprile 1566 Pio V gli affidò l'arcivescovato di Avignone, vacante per la rinuncia del cardinale Alessandro Farnese. Nella bolla si parla dello «zelo religioso», della «limpidezza di vita» e dei «buoni costumi» del Capitone. Elemento non trascurabile, i redditi dell'arcivescovato erano gravati da una pensione annua di 2000 scudi d'oro in favore del suo protettore. Per 'far passare le bolle' occorrevano 1000 scudi, che il Capitone dovette farsi prestare dai Priori della città di Narni (ne ebbe soltanto 200)<sup>110</sup>, mentre i rimanenti dovette umiliarsi a chiederli come «dono gratuito» al capitolo di Avignone.

Il 21 giugno 1567 il Capitone proibì l'esercizio della «nuova religione pretenduta riformata». In seguito a un breve di Pio V dell'agosto 1569 visitò le chiese della città e del contado Venassino. Il 27 settembre 1572 partì per l'Italia e, stando all'*Itinerario di Tiburzio Scosta*, marito di una nipote che l'accompagnò, ritornò ad Avignone il 29 luglio 1573. Durante la sua assenza, il cardinale d'Armagnac tentò di succedergli e in tal senso si rivolse a Roma, ma gli fu risposto che «l'arcivescovo di Avignone per soddisfare a l'obbligo di bon prelato et al debito che ha con Dio et con la chiesa sua, se ne vien'hora a la sua residenza, et sarebbe venuto molto prima se non fosse impedito in curarsi d'una infirmità, et in alcune altre sue occorrenze familiari»<sup>111</sup>. Da ricordare l'incisivo discorso sull'origine e l'efficacia del giubileo (1575), pubblicato dal Ruffo nel 1576<sup>112</sup>. Nel giugno 1576 il Capitone

<sup>109</sup> Archivio di Stato di Foligno, *Archivio Priorale*, 53, ff. 122 ss.; 55, ff. 23-26. Per il Chiari, già abate benedettino, che aveva partecipato al concilio di Trento, grande biblista e vescovo riformatore, si veda, anche in ordine ai problemi circa la sua successione, B. ULIANICH, *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in IDEM, *Riforma e riforme*, pp. 129-237.

<sup>110</sup> Archivio di Stato di Narni, *Riformanze del comune di Narni dall'anno 1563 al '67*, f. 30.

<sup>111</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Legazione Avignone*, 2, f. 171; 3, f. 64.

<sup>112</sup> Per il giubileo del 1575, indetto da Gregorio XIII, avevano già pubblicato una *Lettera pastorale [...] scritta al suo popolo* Carlo Borromeo (Romae, apud haeredes Antonii Bladii impressores camerales, 1574) e una *Instruzione [...] al popolo* il cardinale Gabriele Paleotti (Bologna, per Alessandro Benacci, 1574). Nel 1575 «apud Societatem Typographiae Bononiensis» aveva edito un lavoro sull'argomento il servita

lasciò nuovamente Avignone alla volta dell'Italia e morì il 25 dicembre di quell'anno o il 6 gennaio 1577.

Circa i sinodi diocesani e provinciali da lui tenuti, c'è discordanza tra il Mansi, *Gallia christiana novissima*, e il Grechi. I sinodi diocesani furono probabilmente tenuti nel 1568, 1569 e 1574, mentre l'unico concilio provinciale celebratosi durante l'episcopato del Capitone sembra sia stato quello del 1575. Non si potrebbe spiegare altrimenti un passaggio della premessa agli statuti sinodali, dal quale emerge come non solo non si fossero tenuti sinodi provinciali dai predecessori ma, indirettamente, anche dallo stesso Capitone. Ciò può essere almeno in parte confermato da una lettera della segreteria di Stato al vescovo di Carpentras del 23 maggio 1573: «Ho ricordato all'Arcivescovo la celebrazione del Concilio Provinciale, la totale executione del Concilio Tridentino»<sup>113</sup>.

I decreti del concilio provinciale del 1575, il cui originale si trova presso l'Archivio della ex-Congregazione del Concilio<sup>114</sup>, sono di grande interesse per cogliere le dimensioni della pastorale e della politica di riforme perseguite dal Capitone. I primi 15 capitoli, dei 62 in cui si articolano gli statuti sinodali, affrontano le questioni più urgenti in rapporto agli eretici. Più organicamente elaborato si presenta un secondo filone di temi incentrati sui sacramenti alla luce delle decisioni tridentine (capitoli 16-30). Seguono tre capitoli (31-33) in cui si tratteggia la figura del vescovo ideale secondo una tipologia che trova riscontro, nello stesso torno di tempo, nelle omelie di Isidoro Chiari, pubblicate a Venezia nel 1565 e nel 1567, come pure negli scritti dedicati allo stesso argomento da Bartolomeo de Martyribus, Ludovico di Granata e Pier Francesco Zini, il cui *Boni pastoris exemplum* era presente nella biblioteca del Capitone<sup>115</sup>. Quanto è qui delineato si basa sulla constatazione dell'inettitudine della massima parte dei vescovi al servizio pastorale, perseguito in vista degli onori e delle ricchezze, senza una seppur «*minima sollicitudo*» del bene delle anime. Questo giudizio è stato censurato dalla Congregazione del Concilio.

fra Cirillo Franchi da Bologna. Su di lui e la sua opera ha scritto P.M. BRANCHESI, *Maestro Cirillo Franchi da Bologna (1530-1585), dell'Ordine dei Servi di Maria, e il "De anno iubilaei commentarius" (1575)*, «Studi Storici OSM», 50 (2000), pp. 197-234.

<sup>113</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Legazione Avignone*, 3, f. 63. Si vedano pure 1, ff. 30, 60-66, e 10, ff. 147-153.

<sup>114</sup> Roma, Congregazione del Clero, *Fondo concili*, n. 12 della ex-Congregazione del Concilio.

<sup>115</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Legazione Avignone*, 10, f. 151v.

I capitoli 34-55 sono dedicati alla riforma del clero, di monaci e suore. Ma, accanto all'apertura, si nota anche un atteggiamento duro nei confronti degli ebrei residenti nella provincia ecclesiastica (cap. 58). E pensare che il 6 aprile 1569 il Capitone aveva «ardito» – così il Pastor – intercedere per gli ebrei della sua diocesi, ricevendo una risposta nettamente negativa dal papa, che richiama la testimonianza del vescovo di Carpentras, secondo cui da anni nessun decreto aveva procurato maggior letizia nel Venassino quanto la bolla contro gli ebrei. Il Capitone aveva dovuto piegarsi<sup>116</sup>.

Durante il periodo avignonese il Capitone si applicò alla stesura delle *Explicationes catholicae locorum fere omnium Veteris ac Novi Testamenti, quibus ad stabiliendas haereses nostra tempestate abutuntur haeretici*, pubblicate postume a Venezia nel 1579 da un suo discepolo, fra Gaudioso Floridi da Perugia<sup>117</sup>, per incarico del cardinale Farnese. Un'altra edizione uscì a Colonia nel 1581. Se, come osserva l'editore, il Capitone esamina passi vetero e neotestamentari dei quali si servivano gli eretici del suo tempo per sostenere le loro dottrine, è pur vero che l'opera si presenta con un respiro più ampio, quasi una *summa* dogmatica, ecclesiologica, sacramentaria, poggiate, oltre che su una base solidamente biblica, su un'approfondita conoscenza della tradizione patristica e delle decisioni conciliari, non solo, ma in particolare, tridentine.

L'opera, di cui è stata considerata sino a oggi prevalentemente la dimensione ecclesiologica (che va per altro ancora approfondita), si articola in tre sezioni. La prima è dedicata alle *explicationes* di 76 brani veterotestamentari. La seconda comprende l'esegesi di 96 passi dai Vangeli e dagli Atti; la terza abbraccia 114 *explicationes* di testi tratti dalle epistole neotestamentarie e dall'Apocalisse, laddove all'epistola ai Romani e alla prima ai Corinzi da sole ne sono dedicate ben 52. Un decimo delle *explicationes* riguarda controversie intraecclesiali.

<sup>116</sup> PASTOR, *Storia dei papi*, VIII, pp. 232, 270; IX, p. 370.

<sup>117</sup> Il maestro Gaudioso Floridi da Perugia, provinciale della provincia Romana, nel 1567 procuratore generale e professore alla Sapienza di Roma (1567-1569), in predicato per l'elezione a priore generale dopo la morte di Zaccaria Faldossi, nel 1579 (probabile anno della morte) era priore in Roma. Era in ottimi rapporti con il cardinale Farnese. Si vedano su di lui: *Annales OSM*, II, pp. 221-222; DIAS, *I registri dei priori generali*, p. 200; BRANCHESI, *Presenza dei Servi di Maria*, pp. 229, 233-234; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*. Da notare come il cardinale Farnese, il quale riceveva una ingente pensione sul vescovato di Avignone, il 17 settembre 1579 chiedesse al generale Tavanti di sostenere, nella diffusione e nelle spese, la pubblicazione delle *Explicationes* del Capitone (O.J. DIAS, *La preparazione delle Costituzioni del 1580 in un memoriale di fra Giacomo Tavanti*, «Studi Storici OSM», 19 [1969], p. 110).

Circa il metodo, è da puntualizzare che le argomentazioni si svolgono, seppur con continui rinvii ai Padri, sia greci sia latini, e ai concili, in un ambito la cui valenza è prevalentemente biblica. Padri e concili non vengono mai citati come semplici *auctoritates*, ma dialetticamente inseriti nel discorso biblico. Non va dimenticato per altro, come si è già accennato, che quest'opera affronta le tematiche teologiche messe in discussione dagli 'eretici', non raramente chiamati per nome: Lutero, Melantone, Zwingli, Calvino. Una volta è ricordato anche Erasmo. Un'opera dunque che potrebbe essere definita 'controversista'. Anche se non è chiusa nella controversia. Si può forse affermare che le *explicationes* della terza parte, dalla prima alla ventisettesima (pp. 376-434), rappresentano un vero e proprio commento dell'epistola ai Romani, che prende sì spunto, nei singoli versetti, dalle interpretazioni degli 'eretici', ma si libra poi in una trattazione di ampio respiro del problema della giustificazione. Sarebbe forse il caso di ripubblicarle in maniera autonoma.

Circa il commento, ricordo qualche tratto fondamentale. La giustificazione per fede senza le opere è da intendersi di quelle che precedono e non di quelle che seguono la giustificazione. La fede «gratis per Christum donatur»<sup>118</sup>. È Dio «primus [...] qui pulsat non cogitantem, excitat dormientem, adiuvat et inflammat torpentem. Ipse quoque est, qui condonat iniuriam, remittit offensam, largiendoque gratiam, virtutem infundit». «Opera sunt a gratia, donaque Dei, et vitam non merentur aeternam, nisi gratiae dono [...]. Praecipua causa est gratia; secundaria vero sunt opera»<sup>119</sup>. Così che «magis [...] gratia quam operibus salvamur». In conclusione, «vitam aeternam dari, et propter merita, et propter gratiam; sed gratiae ob eam causam tribuitur, quod merita et opera hominum, dona et gratia Dei censentur, et sunt»<sup>120</sup>.

In rapporto alla prima epistola ai Corinzi, alcune prese di posizione da sottolineare. Egli ritiene «piaculum» introdurre «in sacra mysteria» «idiotarum linguas»<sup>121</sup>. Nonostante definisca l'*ecclesia* come «congregatio fidelium», quando si tratta del 'concilio di Gerusalemme' («tum placuit Apostolis, cum omni ecclesia») interpreta *ecclesia* non in

<sup>118</sup> CAPITONE, *Explicationes*, p. 335.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 348. Il «fundamentum» è il solo Cristo (pp. 381, 384).

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 444. È questa una posizione spesso ribadita. Si vedano, ad esempio, anche le seguenti affermazioni: «non ab operibus dependet gratia, sed opera a gratia incipiunt» (p. 347); «fatemur gratiam praecessisse meritum, et ex gratia meritum fieri, non gratia ex merito» (p. 369).

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 413.

rapporto ai fedeli cristiani, «sed pro praelatis, qui Ecclesiam in Concilijs faciunt»<sup>122</sup>. Circa la dimensione del potere papale: «Christus caput est omnis ecclesiae; Petrus et successores sunt Vicarij eiusdem solius Ecclesiae militantis, in aedificationem constituti»<sup>123</sup>. In ordine alla Scrittura, questa non è da mettersi in mano, come accade oggi, egli scrive, ad «agricolae, coementarij, fabri metallorum, lanarij et fullones»<sup>124</sup>. E poi, aggiunge: «Legantur libri Lutheri, Melanctonis, Zwinglij, Calvini, et ceterorum nostri temporis haereticorum, et pleni somniis et illusionibus invenientur». La loro interpretazione della Bibbia ha portato a «aemulationes, rixae et sectae, quae fere ad centesimum numerum devenerunt»<sup>125</sup>. Sacerdozio anche alle donne, come vorrebbe Lutero? Il Capitone si richiama a Paolo che stabilisce «illas ne ad docendum quidem admitti, sed silentio addiscere, et domi maritos interrogare. Huic vero Pauli decreto consona est ratio». Ma, a parte ogni legge divina, si consideri «et levitatem, garrulitatem, inconstantiam, et fragilitatem mulierum». E aggiunge: «pudeat ergo Lutherum, et quoscumque illum secutos, mulieri tribuere quod natura, lex, scripturae, et ecclesiae usus illi negavit»<sup>126</sup>. Quel «pudeat» potrebbe apparire come un modo di approccio volto al persuadere. Sembrerebbe trasparire nel fondo la nostalgia per l'unità della Chiesa. Ma, nella sostanza ultima, l'atteggiamento del Capitone è improntato a una inappellabile condanna: «coercendi», «cogendi sunt haeretici»<sup>127</sup>. Essi sono tutti 'mistici Anticristi' e vanno puniti con il ferro e con il fuoco. Per tutelare la salvezza del gregge della Chiesa, «extirpare, punire, occidereque haereticos necesse est». In quanto «operarij iniquitatis», «filij vipera- rum», la loro Scrittura, il loro battesimo, i loro riti, le loro preghiere, l'assoluzione, la confessione, il digiuno, l'elemosina e persino «corporis maceratio, et ipsum quoque martyrium» «inutilia prorsus et infructuosa reperiuntur: quia extra unitatem fidei, et ecclesiae: imo cum superstitione et odio contra proximos fiunt»<sup>128</sup>. Eppure si ha, sul piano ecclesiologico, un recupero di Gal 2, 11. Se Paolo resiste a Pietro,

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 416.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 458.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 416-417.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 418. Ma si veda anche p. 474.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>128</sup> L'atteggiamento del Capitone nei confronti degli eretici è dettato da estrema durezza. Si pensi a espressioni come le seguenti: «haereticos homines ferro, et igne extinguendos, et divina, et humana ratio postulat [...]»; «abscindantur [...] vel ferro, vel igne, sicut ramus in arbore» (*ibidem*, p. 407).

«habent hinc Praelati humilitatis exemplum in Petro et non dedignentur a minoribus, et subditis corrigi. Habent subditi exemplum libertatis in Paulo, ut non vereantur praelatos corrigere, praesertim si publicum est crimen, et in periculum multitudinis vergit». Va ricordato ancora il commento a Gal 1, 8, un versetto di cui «abutuntur haeretici»<sup>129</sup>. Nella *explicatio* 55 egli afferma che Paolo parla dei «christianae religionis fundamenta», vale a dire incarnazione, passione, risurrezione, ascensione di Cristo<sup>130</sup>. Una premessa alla distinzione dei «fundamentalia fidei», nella scia di Agostino Bonucci? Il discorso che si snoda nelle *Explicationes*, in un latino estremamente forbito, è in profondità cristocentrico. La mariologia, discreta, misurata. Il Capitone difende la preservazione di Maria dal peccato originale<sup>131</sup>. Ma questa è una posizione tradizionale, ricorrente nell'ambito dei Servi di Maria.

Le *Explicationes*, apprezzate dal Bellarmino, erano note anche in campo riformato, come mostra il Dorscheus che le cita nel suo *Mysaria missae*<sup>132</sup>.

In complesso si può affermare che il Capitone, creatura di Agostino Bonucci e quindi del cardinale Alessandro Farnese, che certamente contribuì alla sua povertà, fu uomo di viva e ampia cultura teologica. Profondo conoscitore della Bibbia, sensibile lettore dei Padri (diecine erano le edizioni delle loro opere in suo possesso), fu anche un solerte pastore della sua diocesi, tanto che può essere annoverato fra i vescovi fautori della riforma profonda della degenerata prassi episcopale.

Era un colto umanista. Non disdegnava lo studio di Aristotele e Platone e neppure di classici come Cicerone, Svetonio, Plinio. Non fa meraviglia che possedesse l'*Enchiridion* di Erasmo, gli *Elegantiarum libri sex* del Valla, come pure il *Cortegiano* del Castiglione e l'*Orlando Furioso* dell'Ariosto, oltre alla *Cosmographia* del Münster e a una serie di libri di musica con in testa un esemplare de *L'antica musica de Nicolò vicentino*. Nella sua biblioteca figurava anche un'edizione delle commedie di Terenzio<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 429-430.

<sup>131</sup> «Excipienda quoque [oltre al Cristo] est Beatissima Virgo Maria, quae, et si humano semine orta, gratia tamen Dei praeventa pertransivit illaesa; ut mater et sponsa Dei tota pulchra esset, et macula non inveniretur in ea: nam Deus tabernaculum suum sanctificavit in aeternum» (*ibidem*, p. 344).

<sup>132</sup> Argentorati 1644, pp. 71, 74.

<sup>133</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Legazione Avignone*, 10, ff. 150-152.

Il periodo in cui fu arcivescovo di Avignone era senza dubbio assai difficile: le guerre di religione si ripercuotevano anche nel possesso pontificio della provincia e l'autonomia di governo era insidiata dalla vicinanza del potente cardinale d'Armagnac, che riuscì a diventare suo successore, e da un cardinale legato, vicario generale del papa e della Sede apostolica, che si chiamava Carlo di Borbone.

Un servita che ben si inserisce nella tradizione controversistica dell'Ordine, ma che mostra anche una specifica apertura per la tematica della giustificazione in un contesto paolinamente cristologico. Anche questa una dimensione ricorrente nei Servi di santa Maria.

9. Giacomo Tavanti è senza dubbio un personaggio di grande spessore nella storia dei Servi di santa Maria<sup>134</sup>. Entrato nell'Ordine il 12 gennaio 1539, studiò filosofia a Padova con Simone Porzio nel 1546. Nel 1548-1549 era nello Studio di Bologna, durante la reggenza di Stefano Bonucci. Baccelliere nel 1551, divenne reggente dello Studio dell'Ordine di Firenze<sup>135</sup>. Passò a Pisa nel 1560, succedendo a Giovanni Battista Miglioacca, divenuto priore generale<sup>136</sup>: «Primaria Sacrae Theologiae Cathedra in Gymnasio Pisano [...] vacante, Cosmus dux Florentiae, die 27 augusti lecturam illam [...] Iacobo Tavanthio, qui tunc Florentinae domus Academiam regebat [...], libentissime contulit, et merito quidem, sicuti post multos annos probavit eventus». Nominato generale dell'Ordine da Gregorio XIII con breve del 22 giugno 1576<sup>137</sup> – sembra che nel 1575 egli abbia rinunciato ad essere eletto alla guida della Chiesa di Pisa –, ma riconfermato nel capitolo generale di Parma (26 maggio 1579), preparatorio della revisione delle

<sup>134</sup> Sul Tavanti mancano studi di qualche peso e recenti. Si vedano tuttavia: *Annales OSM*, II, pp. 176, 195-196, 203, 256, 258, 263, 271, 361-363; TOZZI, *De scriptoribus*, pp. 180-183; PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 34-39; FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, pp. 111-115; D.M. MONTAGNA, *Regesta priorum generalium O.S.M. 1249-1625*. 1. *Indice dei documenti raccolti da fra Giacomo Tavanti*, «Studi Storici OSM», 11 (1961), pp. 153-182; GRÉGOIRE, *I maestri dei Servi*, pp. 155-156; ROSCHINI, *Galleria servitana*, pp. 239-242; B. ULIANICH, *Paolo Sarpi, il generale Ferreri e l'ordine dei Serviti durante le controversie veneto-pontificie*, in *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma 1967, II, pp. 595-596; *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 312, 344, 417, 419-420, 434, 436, 445-447, 449; 462, 487, 508, 513, 533, 535, 536, 617, 719.

<sup>135</sup> Secondo ROSSI, *Manuale di storia OSM*, p. 96, che rinvia a CERRACCHINI, *Fasti teologici* (p. 257), il Tavanti sarebbe stato incorporato nel 1566 nell'università di Firenze, di cui sarebbe stato decano.

<sup>136</sup> *Annales OSM*, II, p. 196.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 255; DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 280-281.

Costituzioni del 1580<sup>138</sup>, alla scadenza del generalato tornò all'insegnamento a Pisa, dove morì il 6 agosto 1607. Da notare come, in ordine al capitolo di Parma, furono officiati dal Tavanti, che per l'intera quaresima aveva predicato nel duomo di quella città, il Montorsoli, reggente a Firenze, il Baglioni, reggente a Siena, e il Sarpi, reggente a Venezia, per le prediche e le dispute. Al Sarpi fu riservata la mattina di inizio del capitolo generale. Quest'ultimo era divenuto da qualche mese provinciale della provincia di Venezia. Fu durante quel capitolo generale che il Sarpi venne scelto, insieme ad Alessandro Giani da Scandiano, provinciale di Lombardia, e al socio provinciale di Romagna, Cirillo Franchi da Bologna, per la riforma delle Costituzioni, al fine di adeguarle allo spirito e ai decreti del concilio Tridentino.

Il Tavanti fu maestro del Montorsoli, il quale ebbe con lui una confidente corrispondenza<sup>139</sup>. Nel 1584 fu conferita al Tavanti la cittadinanza onoraria di Pisa. Ma al di là della sua rilevanza per la vita dell'Ordine che si può documentare anche dai registri del suo generalato, interessa qui sottolineare un altro aspetto. Del Tavanti resta una grande quantità di lavori, se si eccettuino le Costituzioni rivisitate (Venezia 1580) e la *Vita del Beato Filippo di Benetti Florentino* (del 1581), pubblicata dal Soulier nei *Monumenta*, tutti manoscritti<sup>140</sup>: di esegesi biblica, di teologia, di raccolte di sermoni, che sono custoditi nella Biblioteca Nazionale di Firenze. In ambito di esegesi biblica vanno ricordati: *Lectiones super epistolam ad Haebreos, Paduae habitae*; *Commentaria in epistolam ad Romanos* del 1551; *Commentaria in epistolam Iacobi*; *Commentaria in Psalmos*. Non può sfuggire come i commenti alle due lettere di Paolo e a quella di Giacomo siano strettamente collegati con le problematiche legate alla controversia antiluterana. Per i temi trattati il Tavanti si pone in una linea di continuità con la tradizione dell'Ordine. Devo esprimere il rammarico che la teologia del Tavanti non sia stata fatta oggetto di una ricerca approfondita, come avrebbe meritato e ancora oggi merita.

<sup>138</sup> DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 124-126; IDEM, *La preparazione delle Costituzioni*, pp. 81-114. Le Costituzioni sono state pubblicate da P.M. Soulier in *Monumenta OSM*, VII, pp. 5-69; edizione parziale in *Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 83-115.

<sup>139</sup> Cfr. B.M. DOMINELLI, *Epistolario del venerabile p. Angelo M. Montorsoli (1547-1600)*, «Studi Storici OSM», 8 (1957-58), pp. 86-90, 98-100, 110-113.

<sup>140</sup> Per la *Vita del Beato Filippo* cfr. *Monumenta OSM*, XV, pp. 138-213; per i manoscritti presenti nella Biblioteca Nazionale di Firenze cfr. il *Fondo Conventi soppressi*, C. X, 1786; G. VIII, 1421.

10. Altro teologo che va ricordato è Lelio Baglioni (quasi certamente nato a Firenze nel 1550). Entrato nell'Ordine nel 1559, professore nel 1569, maestro nel 1576, fu incorporato nell'università dei teologi di Firenze<sup>141</sup>.

Nel 1577 pubblicò a Firenze un *Tractatus de praedestinatione*. Nella prefazione puntualizza di aver affrontato l'argomento con la massima chiarezza, facilità e brevità, in modo da poter riuscire di giovamento «etiam parum exercitatis in negotio theologico» (p. 6).

Nel 1579, sempre a Firenze, appariva un suo *Tractatus de peccato originali*. Nella dedica al cardinale Ferdinando de' Medici confessa di essere stato incerto se pubblicare o meno questo lavoro «cum quod de Praedestinatione edideram non multis abhinc diebus non nullas passum fuisse difficultates non ignorarem».

In queste due opere, che si inseriscono nella trattatistica teologica di stampo controversistico, il Baglioni dimostra notevole dottrina e profonda conoscenza della letteratura teologica cattolica. Ma assume, pur nell'ambito delle decisioni conciliari tridentine, una posizione improntata a una fiducia assai accentuata nelle forze dell'uomo in rapporto alla giustificazione. Differenziandosi in tal modo da quel filone i cui massimi rappresentanti sono Agostino Bonucci e il Mazzocchio, che si richiamavano per questo complesso di problemi ad Agostino.

Il Dias ha avvertito che il generale Tavanti aveva scritto il 16 gennaio 1578 al provinciale di Toscana contro la pubblicazione del Baglioni, proibizione ripetuta il giorno dopo, 17 gennaio, circa l'edizione e la diffusione del *Tractatus de praedestinatione* con revoca del permesso accordato nel 1577 per il *Tractatus de peccato originali*<sup>142</sup>. Quali le motivazioni? Tesi non in linea con la tradizione dell'Ordine? Ma come mai il *Tractatus de peccato originali* uscì poi regolarmente? Cosa è avvenuto nel frattempo?

Per questi suoi lavori il Baglioni si meritò un caldo elogio del Poccianti, che probabilmente non conosceva – o se li conosceva li ha

<sup>141</sup> Oltre a B. ULIANICH, *Baglioni, Lelio (al secolo Ottaviano)*, in *DBI*, 5, Roma 1963, pp. 225-228, con fonti e bibliografia ivi citate, e IDEM, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, pp. 612-623, si vedano: DAL PINO, *I Servi di Maria nel "Dizionario Biografico degli Italiani"*, pp. 257-258; DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 141, 161; ROSCHINI, *Galleria servitana*, pp. 257-258; *Bibliografia OSM*, II, pp. 128-129; A. BARZAZI, *Immagini, memoria, mito: l'ordine dei serviti e Sarpi nel Seicento*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, pp. 498-501; *Fonti storico-spirituali*, III/1, ad vocem.

<sup>142</sup> DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 147, 161. Cfr. *Fonti storico-spirituali*, III/1, p. 434.

taciuti – i provvedimenti presi dal Tavanti. Ma il suo *Catalogus scriptorum Florentinorum* uscì a Firenze nel 1589, vale a dire alla vigilia dell'elezione a generale del Baglioni.

Non mancarono duri attacchi del teologo pistoiese Cosimo Filiarchi, che accusò apertamente il Baglioni di pelagianesimo nel *Compendium de officio sacerdotis* (1590). Si noti per altro come il Baglioni avesse polemizzato con estrema vivacità con le affermazioni di chiara impronta agostiniana prodotte dal Filiarchi nella *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis* (Florentiae 1575). Una *Responsio ad apologiam Cosmi Philiarchi* del Baglioni è conservata manoscritta nella Biblioteca Nazionale di Firenze<sup>143</sup>.

Provinciale della provincia Toscana nel 1585, procuratore generale nel 1588, succedendo al Sarpi, fu nominato vicario generale da Sisto V alla morte del generale Libranzio. Compiuta in tale veste la visita dell'Ordine e constatato quanto fosse «trasandato per tutti e luoghi e poco men che del tutto disuiato [il] diuoto Terz'Ordine [...]», diede incarico ad Arcangelo Giani<sup>144</sup> (settembre 1590) di tradurre in volgare la regola già stabilita dal padre Luca Macchiavelli e approvata da Martino V, traduzione che fu pubblicata a Firenze nel 1591<sup>145</sup>.

Il Baglioni fu eletto generale nel 1591, non senza un preciso intervento sui padri capitolari riuniti a Parma – così vuole il Micanzio<sup>146</sup> – da parte del cardinale protettore Giulio Antonio Santoro. Da generale si preoccupò di instaurare una più rigida osservanza della regola. Interessanti da notare, nei *Decreta*<sup>147</sup> pubblicati a Firenze nel 1593, alcuni elementi. Nel capitolo *De horis canonicis et oratione mentali*, il Baglioni stabilisce: «per semihoram singulis diebus fiat tam salutaris, et necessaria exercitatio orationis mentalis». E suggerisce quindi, con

<sup>143</sup> Fondo Conventi soppressi, G. V, 1315.

<sup>144</sup> Monumenta OSM, VIII, pp. 23-24.

<sup>145</sup> Sotto il titolo: *Regola che diede papa Martino V e confermò Innocentio VIII a' Fratelli e le Sorelle della Compagnia de' Servi di Santa Maria, ibidem*, pp. 21-70. Da *Fonti storico-spirituali*, III/2, p. 550, riporto: «Nondimeno, dopo che furono in quel mestissimo giorno della Passion di Giesù Christo smarriti i maggior lumi del cielo e le minori stelle del tutto rimasero spente, rimase questa sconsolata Madre da sì eccessiuo dolore oppressa per la morte del suo innocentissimo Figliuolo, che non ce lo potendo con tutti gl'atti dolenti del suo misero corpo esprimere, ci aggiunse per maggior segno la forma lugubre di quest'habiti neri, che poi la portò sempre nella sua viduità, fin tanto che le fu concesso potergli cambiare col celeste manto della sua eterna gloria [...]».

<sup>146</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, p. 1309.

<sup>147</sup> Così seguita: *pro recte sancteque Fratrum Ordinis Servorum B.M.V. Regulari vita instituenda iuxta formam Sacri Concilii Tridentini*.

insistenza, la lettura di «libri meditationum, qui a sanctis Patribus, et piis viris, et praecipue ab eximio doctore sui Ordinis patre sancto Augustino sunt conscripti».

Riconfermato generale nel capitolo di Budrio nel 1594, si riscontra una crescente tensione fra lui e il cardinale protettore dell'Ordine<sup>148</sup> a causa della candidatura come successore del Baglioni, dopo il triennio, di Gabriele Dardano Colissoni, aversata dal Baglioni in quanto lo riteneva ambizioso e disonesto. Dalla parte del Baglioni si era schierato il Sarpi. La divisione prodottasi all'interno dell'Ordine trova eco negli stessi *Annales*: «aemulationes multae inter primarios, et dissidia non parva successerant, quorum ratione Laelius generalis Romae in magno discrimine versabatur». Clemente VIII, che già prima della scadenza del triennio – il Baglioni aveva dovuto restituire il sigillo di generale al cardinale Santoro con l'ordine di non lasciare il convento di San Marcello in Roma (24 aprile 1597) – aveva nominato il Montorsoli vicario generale apostolico, interferì nei lavori del capitolo generale tenuto a Roma il 1° giugno 1597 con un breve, in forza del quale il Montorsoli venne nominato generale. Non va dimenticato che il Montorsoli manifestò tutt'altro che simpatia nei confronti del Baglioni, che definiva suo «capital nimico»<sup>149</sup>. Ma il Baglioni per parte sua aveva forse avuto poco tatto nel definire la *Lettera spirituale* del Montorsoli prodotto di «humor malinconico»<sup>150</sup>. Al di là delle possibili ripicche personali, l'antagonismo tra il Baglioni e il Montorsoli celava per altro più profondi dissensi circa il modo di attuare la riforma dell'Ordine.

A proposito della carcerazione del Baglioni, il Tozzi riporta sotto l'anno 1598: «M.o Lelio Baglioni doppo esser stato carcerato 25 mesi torna a Firenze»<sup>151</sup>. La notizia, in rapporto alla durata, non sembra

<sup>148</sup> AGOSM, *Negotia Religionis*, 174, ff. 285-287.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 614, f. 252, lettera senza data, scritta però certamente dopo la morte del Montorsoli.

<sup>150</sup> Lettera del Montorsoli a Giacomo Tavanti dell'8 febbraio 1597: «Onde fino il P. Generale conform'a quelli che han detto, esser un delirio il mio, e una pazzia; dice che gli humor malinconici mi fan parlare». E, ancora, tra le altre lamentele: «Deh consideri Vostra Paternità Reverendissima quanto à torto il Padre Generale biasima, che proibita la mia lettera con scomunica, io nell'appellatione, dissi d'esser servo di Dio manifesto, inferendo che l'ingiuria era fatta al Signore; perché, dice, questo esser un promettermi troppo della divina gratia, quando *nullus est certus an odio vel amore dignus sit* [...]. Dice, che il mio scrivere *che al Capitolo si faccia un Generale Pastore e non mercenario*, tassa tutti gli altri Generali [...]» (DOMINELLI, *Epistolario*, pp. 110-113).

<sup>151</sup> AGOSM, *Libro di spogli segnato A*, all'anno 1598.

però rispondente. Il 12 novembre infatti il cardinale Santoro permette al Baglioni, liberato, di allontanarsi da Roma per insegnare a Pisa, ma con l'obbligo di presentarsi al giudice ogni volta che gli fosse stato richiesto. Insegnò metafisica nello Studio di Pisa e, a partire dal 1599 sino al 1602, lesse anche Sacra Scrittura il giovedì e nei giorni festivi<sup>152</sup>. Il 21 gennaio 1600 (o 1599?), il processo venne definitivamente annullato<sup>153</sup>. Duro il giudizio del Tavanti su di lui: «acre, duro e aspro per molti, dolce e accomodante per i familiari» secondo il detto: «amo coloro che mi amano».

In ogni caso, di queste disavventure va tenuto conto anche per lo scritto che il Baglioni stilò su preghiera e insistenza del cardinale Carlo de' Medici, *Apologia contro le considerazioni di fra Paolo Sarpi da Venezia dell'Ordine de Servi sopra le censure della Santità di N.S. papa Paolo Quinto e contro il Trattato de' sette theologi di Venezia sopra l'interdetto di sua Santità. Divisa in due parti dove si tratta della Potestà, e Libertà Ecclesiastica* (Perugia 1606).

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, il Baglioni non può fare a meno di dolersi «estremamente [del Sarpi], a nome di tutta la Religione, che dell'atto da lui fatto, ne sente grandissimo cordoglio, e rammarico»<sup>154</sup>. Non sa immaginare «qual cosa a ciò fare l'abbia spinto», per aver conosciuto il Sarpi «in tutte le sue attioni molto riguardevole e circospetto nel parlare, e massime mordacemente». Ma si sente costretto a rilevarne «un odio intenso contro il Pontefice Romano» e «contro la sua Autorità un gran disprezzo»<sup>155</sup>. Nella risposta alle *Considerazioni*, il Baglioni non abbandona mai, pur nella confutazione, un tono moderato e garbato. Egli tende a convincere e cerca quindi di evitare con ogni mezzo una rottura. Tuttavia le tesi difese dal Baglioni si spingono talvolta su posizioni veramente estreme. Per quanto concerne l'autorità pontificia, ad esempio, egli, che pure si ispira in genere a un'impostazione di tipo bellarminiano, afferma talora la *absoluta potestas* papale anche *in temporalibus* (cfr. le proposizioni VIII, XXI, XXX). Nella seconda parte il discorso si fa a tratti più aspro. Egli non esita a paragonare i teologi veneziani a Lutero, Calvino «e altri moderni Heretici», poiché cercano di «[fabricar] una

<sup>152</sup> FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, pp. 115-117, 125.

<sup>153</sup> DAL PINO, *I Servi di Maria nel "Dizionario Biografico degli Italiani"*, pp. 225-227. Si vedano anche DIAS, *I registri dei priori generali*, p. 178, e *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 536, 558, 573, 716.

<sup>154</sup> *Apologia*, p. 3.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

tale libertà di coscienza, che tende solo a non conoscere alcuno per superiore, né obedirlo in qualsivoglia modo, se non per quanto lor piace; fine a punto di tutti gli Heretici moderni [...]»<sup>156</sup>.

Si tratta, in ultima analisi, di un lavoro serrato, scritto di getto, nel quale il Baglioni paga il tributo alla curia romana a nome proprio e dell'Ordine. E tuttavia in esso, oltre al taglio del massimalismo curiale, comune a tutti coloro che da parte romana parteciparono alla 'guerra delle scritture', sembrano trasparire qua e là – da alcuni cauti, velati interrogativi, da talune ipotesi appena abbozzate e magari subito dopo lasciate in sospenso – posizioni e atteggiamenti forse più mobili e personali. Da non dimenticare per altro che l'Ordine dei Servi di santa Maria, durante tutto il periodo delle controversie anti-protestanti, ha difeso strenuamente il papato. Gli scritti del Baglioni, comprese anche le *Considerazioni sopra il discorso di fra Marcantonio Cappello sulla controversia fra N.S. e la Serenissima Repubblica di Venezia*, rimaste per altro inedite, vanno comunque inseriti e compresi all'interno di questo contesto.

A partire dal 1607 il Baglioni tenne, sempre nello Studio di Pisa, la cattedra di teologia, nella quale subentrò al Tavanti. Il Fabroni, unendo nel giudizio anche il Tavanti, scrive: «Uterque Theologorum principes habebantur et erant, et divinas litteras profitendo magnum decus addixerunt Pisanae Academiae»<sup>157</sup>. Dei loro rapporti a Pisa nulla sappiamo. Secondo il Cerracchini, il Baglioni sarebbe stato più volte proposto per i vescovadi di Cortona, Colle e Fiesole, ma non volle mai accettare<sup>158</sup>.

Uscita a Londra nel 1617 la prima parte del *De Republica Ecclesiastica* del De Dominis, il Baglioni prese a confutarne le affermazioni nello *Examen haereticarum fabularum quibus libri quatuor de Republica Ecclesiastica Marci Antonii De Dominis referti sunt*. Ma questa sua opera, con la quale avrebbe potuto inserirsi nella controffensiva cattolica condotta dal Beyerlick, dal Boudot, dal Becano, dal Cidonio, dal Lloyd, è rimasta incompiuta e inedita<sup>159</sup>. Si può dire che

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>157</sup> FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, pp. 115-117, 125.

<sup>158</sup> CERRACCHINI, *Fasti teologici*, pp. 209-210.

<sup>159</sup> Il manoscritto è conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze, *Fondo Conventi soppressi*, G. V, 1315. Il Cerracchini (*Fasti teologici*, pp. 209-210) e poi il Mazzucchelli (*Gli scrittori d'Italia*, II, 1, Brescia 1758, p. 48) attribuirono al Baglioni anche una *Defensio Catholicae Fidei de Primatu Petri adversus Haereticas fabulas Marci Antonii De Dominis in decem libris de Republica Christiana* che, secondo il

essa si muove nell'ambito di posizioni chiaramente bellarminiane, ma con buoni spunti personali di esegesi biblica.

Il Baglioni morì a Pisa nel 1620. Sotto il suo ritratto nel vestibolo della biblioteca della Santissima Annunziata di Firenze è scritto, con riferimento alla sua attività letteraria: «Ecclesiae libertates scriptis acerrime vindicavit». Il Micanzio – e ciò non va sottovalutato, qualora si tenga conto della polemica antisarpiana del Baglioni – ne dà questo giudizio: «uomo veramente di gran vivacità, ardito, dotto, e anco di vita incolpata»<sup>160</sup>.

**11.** Con Angelo Maria Montorsoli (1547-1600) ci muoviamo in un'atmosfera di teologia più positivamente spirituale<sup>161</sup>. Presbitero nel 1568,

Mazzucchelli, si trovava manoscritta in francese «nella Libreria della SS. Nunciata de' padri Serviti». Ma, prima della morte del Baglioni, erano apparsi soltanto i primi quattro libri del *De Republica Ecclesiastica*. Secondo il Mazzucchelli, il Baglioni avrebbe scritto anche un *Tractatus contra sui temporis Novatores* rinviando agli *Apparati sacri*. Ma il Possevino cita unicamente il *De libero arbitrio* (II, Venetiis 1606, p. 345). È possibile che il Mazzucchelli abbia attinto dall'*Istoria degli scrittori fiorentini* (Ferrara 1722, p. 348) del Negri una notizia che così dice: «Edidit etiam plura, contra nefarios sui temporis Novatores».

<sup>160</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, pp. 1309 ss.

<sup>161</sup> Sul Montorsoli si vedano: *Annales OSM*, II, pp. 235, 262, 272, 306, 325-333, 477, 616; PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 49-54; R.M. TAUCCI, *La Lettera Spirituale del Ven. Angelo M. Montorsoli*, «Studi Storici OSM», 2 (1934), pp. 253-258; DOMINELLI, *Epistolario*, pp. 73-133; A.M. DAL PINO, *La "Lectio divina" del recluso in una lettera del Ven. P. Angelo Maria Montorsoli*, «Studi Storici OSM», 7 (1955-56), pp. 65-71; E.M. CASALINI, *Note iconografiche sul p. Angelo Maria Montorsoli*, «Studi Storici OSM», 8 (1957-58), pp. 174-177; M.M. MASINI, *La "lectio divina" presso i Servi*, «Servitium», 2 (1968), pp. 557-570; DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 224-239, 245-250, 253-265; L. KINSPIERGER, *La "lettera spirituale" di fra Angelo Maria Montorsoli*, «Studi Storici OSM», 20 (1970), pp. 110-171; ROSCHINI, *Galleria servitana*, pp. 231-233; P.G.M. DI DOMENICO, *La Congregazione degli Eremiti di Monte Senario. Elementi essenziali della sua spiritualità*, in *La componente contemplativa nella vita dei Servi di Maria*, Monte Senario 1978, pp. 37-48, 87; IDEM, *Solitudine e comunione nell'esperienza di Angelo Maria Montorsoli*, in *I Servi di Maria nel clima del Concilio di Trento*, pp. 85-106; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*. Circa la vita del Montorsoli scritta da Pandolfo Ricasoli Baroni (*Bibliografia OSM*, III, pp. 390-392), il Piermei (*Memorabilium*, IV, p. 53 in nota) sostiene che l'opera sarebbe stata redatta da Dionisio Bussotti e sarebbe poi stata traslata in italiano da Serafino Lupi. Il Branchesi non dà per altro alcuna notizia in proposito. Nell'introduzione alla *Lettera spirituale* del Montorsoli, fatta pubblicare dal generale Raffaele Baldini per il 50° dell'ordinazione sacerdotale del cardinale Lépicier a Roma nel 1935, si ricorda a p. XI: «p. Dionisio Bussotti, che fu priore generale e vescovo di San Sepolcro [...] in riconoscenza del maestro scrisse la vita in latino nel 1622». Per le citazioni mi avvalgo di questa edizione della *Lettera spirituale*. Micanzio, nella *Vita del padre Paolo*, pp. 1318-1319, avanza il sospetto che il Montorsoli non fosse deceduto per morte naturale.

dottore in teologia nel 1576, lo stesso anno in cui il Tavanti, già suo maestro, venne eletto generale dell'Ordine, insegnò da *magister* nel convento di Firenze. Pubblicò nel 1579 a Firenze i *Commentarii in librum I Sententiarum* in due volumi<sup>162</sup>, a cui sarebbero seguite le *Elucubrationes* sulla Sacra Scrittura. A 41 anni entrò in vita reclusa a Firenze nel convento della Santissima Annunziata e vi restò fino al 1597, quando Clemente VIII lo volle generale dell'Ordine.

Il suo nome è legato soprattutto alla *Lettera spirituale*, pubblicata a Firenze nel 1597, frutto di un'intensa *lectio divina* e *ruminatio Scripturae*<sup>163</sup>. In essa vengono citati 212 versetti del Nuovo Testamento e 165 dell'Antico<sup>164</sup>. Le citazioni non sono portate a conferma. L'anima del discorso è biblica. Con larga presenza dei Padri: Ambrogio, Agostino, Girolamo, Leone Magno, Gregorio Magno, Giovanni Crisostomo, Dionigi Areopagita, nonché Bernardo (proviene da lui l'espressione «*ruminatio Scripturae*»?) e Tommaso (tre rinvii alla *Summa theologica*).

Quali sono gli snodi essenziali della *Lettera*?

La croce ne costituisce il centro nodale. Intendendo con 'croce' non solo la reale sofferenza di Gesù uomo fino alla morte, ma anche la croce come unica via da percorrere nella *imitatio*, nella *conformitas*<sup>165</sup>, nella *caritas*, nella mortificazione-*metánoia*, vale a dire nel totale rinnegamento di se stessi. Nella povertà. Autenticamente vissuta. Tutto ciò si traduce in un cristocentrismo assoluto, per nulla infirmato dalla valenza che Maria assume nella pietà servitana (capp. 42 e 43)<sup>166</sup>. Alla luce di esso il Montorsoli risolve anche il problema del rapporto fra giustificazione e merito.

<sup>162</sup> Così seguita il titolo: *magistri Petri Lombardi, in quibus ea pertractantur quae ad perfectam sanctissimae Trinitatis cognitionem a quocumque pio fideli desiderari possunt*, Florentiae, apud Bartholomaeum Sermartellium, 1579. La dedica è a Francesco I, granduca di Toscana. Il I volume comprende «*distinctiones XVIII*», il secondo le «*distinctiones XIX-XXXVIII*». Alla fine del secondo volume si ha: «*Florentiae, excudebat Georgius Marescotus, 1579*».

<sup>163</sup> «Nella lezione della Sacra Scrittura è il fondamento d'ogni cristiana allegrezza e d'ogni nostro bene». Cfr. pp. 214, 227, 305, 323-325.

<sup>164</sup> Si tenga presente che per l'Antico Testamento i 165 riferimenti a 26 libri non hanno alcuna ripetizione, mentre per il Nuovo su 212 versetti riportati si verificano due sole ripetizioni. Ciò non può essere accaduto per caso. V'è stato uno studio approfondito per utilizzare, in rapporto al discorso di fondo, passi sempre differenti della Scrittura. Indice di una grande familiarità con essa.

<sup>165</sup> Cfr. le pp. 28, 34, 67-70, 74, 89, 127, 136, 137 ss., 148, 150, 151, 254, 257, 261 ss., 307, 322.

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 299-326.

Un *abregé*: «da per noi non possiamo in modo alcuno meritare, né fare mai cosa degna d'eterna vita [...]. Ben dunque han detto alcuni, l'uomo essere come tra' numeri lo zero, che da se non val niente, ma più o meno secondo che con maggiori o minori numeri è composto; perché l'uomo similmente da se non vale nulla, ma unito a Dio è d'infinito prezzo e val ogni cosa»<sup>167</sup>; «Ogni bene in noi è da Dio. Egli è quello che lo fa in noi; senti il profeta Isaia: *Omnia opera nostra operatus es in nobis*»<sup>168</sup>. E, a proposito dell'insufficienza delle opere, ricorda Is 64, 6: «poiché *omnes iustitiae nostrae sunt tamquam pannus mulieris menstruatae*»<sup>169</sup>.

In questa ottica vanno lette le sue numerose affermazioni circa il valore della *Lettera spirituale*, ritenuta «opera di Dio», «scritta in suo nome [...], da divin lume mosso». E, ancora: «Non è mia questa lettera, né come mia ve la mando»<sup>170</sup>, poiché «in questa lettera di mio non v'è se non il consenso e l'opera, sebbene il consenso ancora è di Dio». Dal commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo al cuore delle stesse *Sentenze*<sup>171</sup>, la Scrittura. Non è sufficiente la riforma delle Costituzioni, ripete. Occorre attingere la riforma nel profondo, vivendo coerentemente la Scrittura, la croce. Questo il messaggio della teologia biblico-spirituale del Montorsoli, assai vicino all'orizzonte delineato da Agostino Bonucci nell'omelia tenuta al concilio di Trento.

**12.** Prendo occasione dalla *Lettera spirituale* del Montorsoli per una digressione e chiedermi quale valenza mariologica sia rinvenibile nelle opere sin qui esaminate. Se si riscontri in esse una qualche visibilità dell'essere gli autori frati dell'Ordine dei Servi di santa Maria. Occorrerebbe conoscere a fondo anche la predicazione. Ma di questa abbiamo rare testimonianze in ambito di pubblicazioni. Per quel che ne conosco, di esse mi sono occupato all'inizio della relazione.

Desidero cominciare con il Montorsoli. Il quale parla di Maria in diverse occasioni, anche se in maniera periferica, come ho avuto modo di dire, rispetto al Cristo, alla croce. Ciò che in effetti potrebbe colpire è il fatto che alla «perfetta sequela»<sup>172</sup>, alla «perfetta imitazione del Crocifisso»<sup>173</sup>, alla «memoria e imitazione della santissima

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 42-43.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 291. Cfr. anche pp. 288, 293, 294, 307, 314.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 262.

passione di Nostro Signore»<sup>174</sup> non venga associata la Madonna. E ciò neppure nel cap. 5<sup>175</sup>, in cui si tratta di quanto il Figlio di Dio abbia sofferto per la redenzione del genere umano. Vale a dire, la Vergine è vista preferibilmente come specchio di virtù<sup>176</sup>. E ciò anche se nel cap. 21, dopo aver ricordato «nostro Signore» e i «santi Martiri», postilla il Montorsoli che «la Santa di tutti i santi, Genitrice di Dio, ha patito più di tutti gli altri, per non mancare di quella somma dignità, che è patire per gloria di Dio». Anche la conseguenza («è dovere che anche noi in questo ci affatichiamo con ogni nostro potere con donarci e ridonarci spesso al Signore sempre con maggior prontezza e liberalità rimettendo la vita e la morte nostra in mano sua, pregandolo che di noi disponga totalmente secondo il beneplacito suo [...]») <sup>177</sup> non sembra esser riconducibile in qualche modo a una compartecipazione al dolore di Maria. La quale è spesso denominata «Regina del cielo madre di Dio» e «nostra immediata padrona, per averne dato favoritamente e l'abito e l'onorato titolo di suoi servi». Per cui, «nell'avvenire abbiamo lei per capo, per guida, per duce, talmente che in tanta emulazione sia sempre nostra mira e nostro studio d'avanzare tutti gli altri di devozione e perfetta servitù»<sup>178</sup>. E, nella scia del sermone VI di san Bernardo sulla natività di Maria, egli sottolinea come «solo per suo amore è dispensato ogni bene». È in ultima analisi Maria, Vergine, Madre di Dio, mediatrice di grazia, a cui guarda il Montorsoli, il quale ribadisce che l'Ordine è «opera sua»<sup>179</sup>.

Scendendo a ritroso vorrei soffermarmi sulle *Explicationes* del Capitone, nelle quali sparuto è lo spazio dedicato a Maria. Si tocca l'argomento in tre *explicationes*. Nella prima della II parte, a proposito di «Et non cognovit eam donec peperit filium suum» di Matteo, difende il Capitone la perpetua verginità di Maria (*ante, in, post partum*). Esclude pertanto che *fratres* possa essere inteso come fratelli carnali di Gesù. La conclusione: «Sic benedictus ille venter, per gratiam Spiritus Sancti concipiens, nec antea nec post Christum natum, carnis contagione inficitur»<sup>180</sup>. Nell'*explicatio* 62 della II parte, trat-

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pp. 26-37.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>180</sup> CAPITONE, *Explicationes*, p. 136.

tando delle nozze di Cana, tocca la questione dell'immacolata concezione e postilla: «Verum pia, celebrisque in tota ecclesia retenta est opinio, Mariam Virginem ab omni labe peccati fuisse immunem propter privilegium, quod sibi a Christo filio eius tributum est». Attacca il Crisostomo, cita Agostino, riporta il canone 23 della VI sessione del Tridentino sulla giustificazione, ricorda Tommaso che in parte cerca di comprendere la posizione del Crisostomo, per terminare: «Eligat lector quid sibi placuerit, modo Virginis a peccato integritatem servet»<sup>181</sup>. Nella prima *explicatio* della III parte, a proposito del «Qui factus est ex semine David secundum carnem» della lettera ai Romani, osserva, in maniera assai stringata, che Cristo è nato dal seme di David «per Mariam Virginem»<sup>182</sup>.

Quanto emerge è soprattutto la dimensione di Maria madre di Dio e, come tale, Vergine: prima, durante e dopo il parto. Naturalmente, per questa qualità, il Capitone si riconosce, come del resto è nella tradizione dell'Ordine, nell'immacolata concezione, pur non condannando decisamente l'«opinione» opposta.

Vorrei citare ancora Agostino Bonucci. Nella *Conversio Pauli* egli ricorda Maria soltanto tre volte: per l'annunciazione, per il ritrovamento di Gesù fra i dottori nel tempio, per la sua fede. Non è mai nominata nell'omelia al concilio di Trento.

Ho portato tre esempi. Ma devo subito aggiungere che non vi si può cercare una esauriente rappresentazione mariologica. Per quanto riguarda il Montorsoli, ad esempio, va detto che proprio il 28 maggio 1598, da generale, fonda una confraternita del «sacro abito nostro nella santa memoria della passione del Figlio» e degli «acerbissimi dolori di Maria», realizzata dal padre Arcangelo Ballottini a Bologna. Il quale, già il venerdì santo (20 marzo dello stesso anno), nella predicazione nella chiesa dei Servi aveva insistito sul come le sofferenze di Cristo «si fossero ripercosse sulla Madre che aveva assunto abiti di lutto che poi in quel giorno aveva trasmesso come memoriale perenne ai suoi servi sul Monte Senario»<sup>183</sup>. Ma per quel che concerne il Montorsoli, nulla della decisione del 1598 trapela nella sua *Lettera spirituale*.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 327-328.

<sup>183</sup> Vorrei ricordare la lettera che il Montorsoli scrisse il 9 febbraio 1599 al padre Ballottini e che è inclusa a p. 42 della *Vera origine et progresso del sacro Ordine de' Servi di Santa Maria*, uscita a Modena, per Francesco Gadaldino, nel 1599, riprodotta poi in *Monumenta OSM*, XVI, pp. 5-38. In essa scrive il Montorsoli: «È vero che da tutti li cittadini del Cielo, come gratissimi a Dio, noi speriamo ottenere suffragij

Sembrerebbe dunque che nelle opere più propriamente teologiche l'immagine di Maria sia quella deducibile dalle decisioni conciliari e dalla tradizione affermatasi nella Chiesa (assunzione) o ancora, almeno in parte, in discussione (immacolata concezione), ma fatta propria dall'Ordine.

Sarebbe tuttavia errato racchiudere in un certo numero di opere teologiche la variegata e complessa realtà spirituale di un Ordine, anche se esse possono costituire la spia di una precisa tradizione teologica.

Un aspetto che non deve essere trascurato è quello liturgico. Mi riferisco in particolare al *De reverentiis*<sup>184</sup>, che trova spazio sostanzialmente immutato nelle diverse Costituzioni dell'Ordine.

Un elemento da sottolineare è l'*Ave Maria gratia plena Dominus tecum* con risposta: *Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Iesus*, da pronunciare all'inizio della messa, del mattutino e subito dopo il *Pater* recitato in segreto all'inizio di ogni ora. Emerge inoppugnabile un dato: si pone in evidenza la maternità di Maria, che trova piena esplicazione nella *Salve Regina*, da recitare alla fine della

celesti; ma dalla Regina del Cielo Maria, Madre di gratia e di misericordia, più singolarmente senza dubio impetrargli potiamo. Da qui è che con voi, fratelli e sorelle dell'habito nostro, ci ralleghiamo grandemente, poiché così prudentemente per vostra spetialissima Padrona et Avocata vi sete eletta questa gloriosa Vergine Madre del Figliuolo di Dio, et in memoria delli acerbissimi dolori suoi nella morte del suo Figliuolo patiti, voi riverentemente portiate l'habito nero della religione nostra». E ciò in calce alla *Institutione della compagnia dell'habito de' Servi della Beata Vergine e suoi obblighi*, sempre nella medesima opera, alle pp. 30-35. Interessante sottolineare come il Ballottini esponga l'origine dell'abito. I Sette fondatori «la mattina del Venerdì Santo, mentre uniti insieme contemplavano l'acerbissima morte e Passione di Giesù Christo in croce et i Dolori eccessivi che passavano il cuore alla Beata Madre, apparve loro la B.V. tutta vestita di negro [...]» e disse loro che avrebbero dovuto portare «vestimenta negre [...] in memoria dei suoi Dolori nella morte del suo dolcissimo Figliuolo [...]» (p. 18). Si noti che di quest'opera si ebbero altre sei edizioni (due nel 1602 e una rispettivamente nel 1603, 1610, 1618, 1628). Si vedano: P.M. BRANCHESI, *Terziari e Gruppi laici dei Servi dalla fine del sec. XVI al 1645*, «Studi Storici OSM», 28 (1978), pp. 325-326; E.M. BEDONT, *I laici dei Servi e la Confraternita dei Sette Dolori*, in *I Servi di Maria nel Seicento (da fra Angelo Montorsoli a fra Giulio Arrighetti) (6ª Settimana di Monte Senario, 23-28 luglio 1984)*, Monte Senario 1985 (Quaderni di Monte Senario. Sussidi di storia e spiritualità, 6), pp. 147-148; F.A. DAL PINO, *L'abito religioso e il suo significato presso i Servi e le Serve di santa Maria (secoli XIII-XVI)*, «Studi Storici OSM», 49 (1999), p. 31; *Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 546-547, 551.

<sup>184</sup> Si veda A.M. DAL PINO, *Il De Reverentiis Beatæ Mariæ Virginis nelle Costituzioni dei Servi di Maria*, «Studi Storici OSM», 5 (1953), pp. 202-253; IDEM, *Sviluppi legislativi*, pp. 213-252.

messa e di ogni ora canonica. Maria madre di Gesù e quindi Maria regina<sup>185</sup>. Ma, soprattutto, Maria madre di Gesù. Non potrebbe spiegarsi altrimenti il sigillo dei padri generali che reca, fino ai primi decenni del '600, la Madonna con il Bambino.

Altro elemento che può esserci d'aiuto è quello delle celebrazioni liturgiche. Si sancisce che l'ufficio doppio si abbia in tutte le feste di santa Maria. Se si guardi alla confessione solenne e alla comunione che vengono prescritte nelle varie festività, vanno ricordate la Purificazione, l'Annunciazione, la Visitazione, l'Assunzione, la Natività e la Presentazione di Maria. Non viene citata l'Immacolata Concezione. Anche se ciò non significa alcunché di negativo, tenuto conto che esiste nel convento dei Servi di Bologna un corale della prima metà del secolo XV con l'ufficio *In festo Conceptionis beatae Mariae*<sup>186</sup>. E che nel 1524 il maestro Fortunato Signoroni da Brescia, detto 'dottor parigino', vicario generale dell'Osservanza, aveva pubblicato una *Missa de Immaculata Conceptione Virginis Mariae*<sup>187</sup>. La liturgia come fonte di pietà.

Nelle Costituzioni del 1548 (art. 8), del 1556 (art. 13) e del 1569 (art. 77) si stabilisce che i novizi recitino ogni giorno con umiltà la corona della beata Vergine, vale a dire la corona dei cinque salmi<sup>188</sup>.

<sup>185</sup> Cfr. P.M. LUSTRISSIMI, *La dottrina della Regalità Mariana presso i Servi di Maria*, «Studi Storici OSM», 6 (1954), pp. 1-28.

<sup>186</sup> Come scrive P.M. Branchesi in *Contributi di storiografia servitana*, a cura di D.M. Montagna, Vicenza 1964, p. 333, «l'ufficio merita uno speciale approfondimento storico, essendo testimoniato in un corale della prima metà del Quattrocento. Esso ignora l'ufficio perugino dell'Immacolata, probabilmente di origine francescana e composto negli anni 1319-1322 [...]. Le antifone dell'ufficio di Bologna sono ricavate dall'inno *Gaude, mater ecclesia*, forse del secolo XII, interpretato in senso immacolatista nel primo Trecento, da teologi francescani [...]. Mancano nell'ufficio le lezioni».

<sup>187</sup> PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 316, 129-130; MONTAGNA, *Studi e scrittori*, pp. 311-312. Fortunato Signoroni (m. 1567), illustre predicatore, fu, secondo il Maffei, riportato dal Piermei in *Memorabilium* sopra citato, «scoticae doctrinae defensor praecipuus». Secondo Montagna, è rilevabile nell'Osservanza «un persistente scotismo, dovuto soprattutto agli influssi dei maestri delle Università frequentate, come Padova e Parigi [...]». Ma, forse, non solo nell'Osservanza. Sarebbe stato autore nel 1537 di un *Thesaurus nostrae salutis* (*Annales OSM*, II, pp. 53, 85; A.M. VICENTINI, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, II, Vicenza 1932, pp. 61-62, 108). Il Piermei scrive: «Hic iussu Illust.mi Marini Grimani Card. Divi Pauli epistolam ad Romanos exposuit Utini, *Commentaria in evangelium Matthaei* edidit. *De potestate pontificis* scripsit et *De indulgentiis* adversus Martinum Lutherum tractavit. *Officium de Passione Domini* composuit [...]». In effetti, anche il Signoroni può rientrare nella schiera dei teologi controversisti che hanno segnato la storia dell'Ordine.

<sup>188</sup> Rispettivamente, *Monumenta OSM*, VI, pp. 65, 82, 128.

Nelle Costituzioni del 1548 (art. 6) si ordina che prima della *Salve Regina* venga recitato, alla fine della messa, *In principio* (prologo del vangelo di Giovanni, in cui si ha «et Verbum caro factum est»). In quelle del 1556 (art. 1) si sancisce che ogni sabato si canti la messa conventuale *de Domina* con il *Gloria* e il *Credo*, come in una festa doppia, «ad altare beatissimae Matris nostrae» e il venerdì si canti la messa votiva *de Domina*. Nell'articolo 6 viene deciso che ogni chiesa in costruzione abbia l'altare maggiore consacrato a Maria<sup>189</sup>. In quelle del 1569 all'articolo 9 si legge che si costruisca una cappella della beata Vergine in ogni chiesa dell'Ordine. Decisione ribadita poi nelle Costituzioni del 1580. Vorrei aggiungere, per la professione, la traduzione delle parole di un *Oremus* a proposito dell'abito: «Signore Gesù Cristo [...] benedici questo genere di vesti, che i santi padri ci hanno ordinato di portare come segno di innocenza e di umiltà, così che colui che le indossa, si rivesta di te nel corpo, nella mente e nell'animo»<sup>190</sup>.

In ogni caso non si ha, all'interno dell'Ordine, alcuna trattazione sistematica della mariologia; ma la cosa non fa meraviglia, tenuto conto che la prima *Summa mariologica* è stata stampata nel 1602 da Placido Nigidio.

Vorrei formulare, con tutte le cautele del caso, l'ipotesi che la teologia – se mi si permette l'espressione – 'dotta' non costituisca la spinta primaria alla evoluzione della pietà mariana dell'Ordine. Il nome testimoniato dal Giani di «frati della passione di nostro Signore Gesù Cristo» è storicamente provato o potrebbe trattarsi di una trasposizione da lui forgiata sull'onda di una pietà sempre più marcatamente improntata a quella che si potrebbe definire una *Leidensmystik*? Quale influsso può aver esercitato il culto del crocifisso sulla specifica devozione mariana improntata ai dolori della Vergine, tradotta prima, per breve tempo, in una spada e quindi in sette spade? È ipotizzabile qualche tipo di contaminazione fra confraternite del Crocifisso (si pensi alla devozione del crocifisso, presente in scultura in quasi tutte le chiese dell'Ordine: ricordo soltanto il riscoperto Donatello nella chiesa dei Servi di Padova, con la trasudazione del sangue, all'origine di una confraternita, appunto, del Santissimo Crocifisso) e congregazione dell'abito che ha incentivato una svolta nella pietà mariana con

<sup>189</sup> *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>190</sup> Nelle Costituzioni del 1503 (cap. XVI: *ibidem*, p. 37), del 1556 (cap. XVII: *ibidem*, p. 89) e del 1569 (cap. XIX: *ibidem*, p. 130) l'*Oremus* resta sostanzialmente immutato.

le confraternite dei dolori della Vergine, l'Addolorata, assunta in proseguito di tempo a vera e propria caratteristica dell'Ordine, poi teologicamente fondata ed elaborata? Si tratta di una lenta, graduale evoluzione, che può trovare un significativo riscontro nella iconografia. Non posso qui che limitarmi a qualche accenno, anche se la mia convinzione è basata su uno studio abbastanza analitico delle diverse espressioni artistiche.

Dalla Madonna con il Bambino, dall'annunciazione, dall'assunzione, dall'immacolata concezione, dall'incoronazione alla rappresentazione della Vergine *de pede crucis*, alla 'pietà', e quindi alla progressiva rappresentazione della Vergine con sette spade. Ciò non vuol significare in nessuna maniera che non vi siano state deposizioni o Madonne ai piedi della croce anche nelle chiese dei Servi nel '500. Ma esse non costituiscono un asse portante dell'iconografia servitana, mentre lo diventeranno nel '600.

Ci sono naturalmente – a ben vedere – precisi tentativi di inserire nel culto della Vergine la dimensione dei 'dolori'. Ad esempio, nel *Liber precum fratrum Servorum beatae Mariae*, edito a Venezia senza data, ma intorno alla prima metà del '500, si ha in calce all'*Officium beatae Virginis Mariae* questa *Oratio*, in cui si legge: «Interveniat pro nobis, quaesumus, Domine Iesu Christe, apud clementissimam misericordiam tuam sanctissima semperque virgo Maria nunc et in hora mortis nostrae, cuius sacratissimam animam in hora passionis tuae doloris gladius pertransivit»<sup>191</sup>.

Non posso ulteriormente approfondire un tema che mi sta particolarmente a cuore. Desidero soltanto rimarcare come sia soprattutto nei primi decenni del '600 che si afferma, e in maniera che diverrà definitiva, la nuova devozione.

Nel 1600 viene stampato a Barcellona l'*Officium beatae Mariae Virginis de pede Crucis* per le monache dei Servi di Valencia e Murviedro<sup>192</sup>. Nel 1606 a Capodistria viene trasferita dalla vecchia chiesa

<sup>191</sup> Vorrei ricordare la *Chronica nostrae Religionis* del maestro Filippo Sgamaita (1521), assai interessante per cogliere uno snodo per la tematica specifica che qui viene, seppur fuggacemente, toccata. Mi riferisco al capitolo VI, dal quale ho già riportato una citazione, in cui si parla di «Mater Dolorosa» alla nota 17. Al di là del manoscritto al quale ha attinto il padre Soulier e di cui egli rende conto alle pp. 177-180 di *Monumenta OSM*, XIV, si può osservare come la ricostruzione possa essere stata influenzata da un orizzonte interpretativo che sembra conoscere accentuazioni nella prima metà del '500 (cfr. *Fonti storico-spirituali*, III/1, p. 160).

<sup>192</sup> Con incisioni di una Pietà (f. 1v) e crocifissione (f. 7v). Si vedano: *Bibliografia OSM*, II, pp. 286-287; BESUTTI, *Pietà mariana dei Servi nel '500*, p. 124.

di San Martino nella nuova chiesa dei Servi l'immagine della Madonna piangente il Figlio morto in grembo<sup>193</sup>. Nel 1608, nel convento dei Servi di Bologna, Gabriele detto 'dagli occhiali' dipinge una *Pietas*, un'incoronazione della Vergine e anche, fra le storie dei beati, Filippo Benizi che prega dinanzi all'altare della Madonna dei sette dolori<sup>194</sup>. Nel 1609 vengono pubblicati a Roma, presso Zanetti, gli *Officia propria* con una stampa dell'Addolorata trafitta da sette spade, circondata dai simboli della passione (*arma Christi*) e con i sette dolori<sup>195</sup>. Nel luglio 1610 si ha un pellegrinaggio alla Santissima Annunziata di Firenze della Compagnia delle Lacrime di Maria Vergine del Borgo della terra di Budrio (fondata nel 1517/1518) detta del Santissimo Crocifisso<sup>196</sup>. Su impulso del padre Ballottini viene eretta a Roma e a Civitella d'Emilia l'antica Società dell'abito con l'aggiunta «dei sette dolori»<sup>197</sup>. Di Arcangelo Ballottini (m. 1622), certamente il più entusiasta assertore e fautore della devozione all'Addolorata, vanno ricordati almeno sia la *Fonte salutaria di Gesù*, sia il *Colloquio affettuoso del pianto che fece Maria nella morte del suo diletteissimo figliuolo Gesù Christo*, pubblicati rispettivamente a Venezia (1608) e a Bologna (1612), opere dedicate ai dolori della Vergine in stretta connessione con la passione del Figlio. E, ancora, i volumi usciti a Bologna nel 1617 e nel 1619, *Pratica di recitare la corona della beatissima Vergine Maria* e il *Discorso sopra la corona delli sette dolori che sostenne la beata vergine Maria nella passione e morte del suo diletteissimo figliuolo e salvator nostro Gesù Christo*<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> *Annales OSM*, II, pp. 354-355. Cfr. anche *I Servi di Maria in Istria*, a cura di S.M. Pachera e T.M. Vescia, Trieste 2005, p. 64, e *Fonti storico-spirituali*, III/1, p. 610.

<sup>194</sup> *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 476-477.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 634 e bibliografia ivi indicata, di cui ricordo in particolare G.M. BESUTTI, *La pietà mariana verso l'Addolorata*, in *I Servi di Maria nel Seicento*, pp. 112-113.

<sup>196</sup> *Fonti storico-spirituali*, III/1, pp. 642-643. Ci si potrebbe chiedere quale sia stata l'origine della devozione alla Madonna delle lacrime. «Iuxta crucem lacrymosa» di Iacopone da Todi? Sta di fatto che ci sono chiese e santuari dedicati alla Madonna delle lacrime che non hanno alcun rapporto con l'Ordine dei Servi di Maria. Insisto ancora sullo *Stabat Mater dolorosa* di Iacopone da Todi, che può essere considerato un punto di raccordo e di impulso della pietà popolare. I canti della passione umbri andrebbero studiati in profondità.

<sup>197</sup> *Annales OSM*, II, pp. 420, 428; DIAS, *I registri dei priori generali*, p. 397.

<sup>198</sup> Arcangelo Ballottini è figura centrale per la devozione alla Vergine Addolorata. Non mi sembra, per quel che posso conoscere, che gli sia stata dedicata tutta l'attenzione che la sua personalità merita. È citato di sfuggita dal Rossi nel suo *Manuale di storia OSM*, p. 726; il Dal Pino se n'è occupato brevemente ne *I frati Servi*

Non è da dimenticare come forse una spinta incisiva per la devozione all'Addolorata possa essere derivata anche dall'arciduchessa Anna Caterina Gonzaga, che nel luglio 1612 a Innsbruck con la figlia Maria ricevette l'abito del Terz'Ordine dei Servi. Da notare come essa abbia mutato il suo sigillo in quello nel quale è «l'immagine della b. Vergine appoggiata alla croce con il coltello nel petto» e il motto *Mariae fletus*<sup>199</sup>. Interessante è anche una lettera di Arcangelo Giani indirizzata a suor Anna Giuliana (nome assunto dall'arciduchessa) il 28 febbraio 1613 da Vicenza, nella quale si legge: «idem mihi totique Ordini persuadet signum dolorosae Matris et plus quam septemplici gladio transfixae, quod, velut mundanae omnis sublimitatis oblita, ex tunc voluisti usurpare pro sigillo»<sup>200</sup>. Nel febbraio 1618, a Colle Val d'Elsa, il vescovo Cosimo dei conti della Gherardesca, in seguito alla predicazione del padre maestro Eliseo Mazzoni da Firenze, indossa l'abito dei sette dolori<sup>201</sup>.

Nel 1622 escono a Bologna *Le sacre biadi, ovvero piante di Maria vergine addolorata Madre di Dio* di fra Michelangelo Salvi da Pistoia, con una incisione della Madonna Addolorata<sup>202</sup>.

*di s. Maria*, I, pp. 140-141. Fiorenzo Gobbo e Pacifico Branchesi hanno dedicato l'attenzione ad aspetti particolari (Madonna della Ghiara e i *Dieci discorsi*, rispettivamente), anche se il Branchesi ne ha riportato le opere in *Bibliografia OSM*, II, p. 130, e III, pp. 36-40, e ne ha parlato in *Terziari e Gruppi laici dei Servi*, pp. 312-324. Notizie in *Annales OSM*, II, pp. 545-546, e PIERMEI, *Memorabilium*, IV, pp. 207-210. Ma si vedano anche i due lavori del Besutti già citati.

<sup>199</sup> *Annales OSM*, II, pp. 412-414; C.M. MOONEY, *The Servite Germanic Observance (1611-1668). Foundation, Expansion and Final Papal Approval*, «Studi Storici OSM», 16 (1966), pp. 13-14; D.M. MONTAGNA, *Un tentativo di processo canonico per la b. Giuliana Falconieri nel primo Seicento*, in *Contributi di storiografia servitana*, pp. 155-156; R. BECKER, *Gonzaga, Anna Caterina*, in *DBI*, 57, Roma 2001, pp. 682-684; *Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 297-304.

<sup>200</sup> MONTAGNA, *Un tentativo*, p. 159. Nella lettera del 1° settembre 1612 suor Anna Giuliana d'Austria scriveva ai frati dell'Annunziata di Firenze circa l'origine del vestito: «stimo che la s.ma Vergine mi habbi fatto gratia di servirla in questo poco rimanente di vita in quel habito stesso, del quale nel principio di questa nascente Religione volse vestire li suoi Servi in memoria de' suoi estremi dolori e della passione del suo dolcissimo Figliuolo» (*ibidem*, p. 157).

<sup>201</sup> *Annales OSM*, II, pp. 449-460. Si veda anche *Maria e la Val d'Elsa*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», 106 (2000), pp. 71-112.

<sup>202</sup> G.M. BESUTTI, *Appunti preliminari per una bibliografia servitana*, «Studi Storici OSM», 5 (1953), pp. 164-165; *Bibliografia OSM*, III, p. 205. Così continua il titolo: *le croniche della cui Religione de' Servi, pie istituzioni, beati et huomini illustri sono compendiosamente rappresentati, come larga messe fecondata ne' campi di santa Chiesa per la pioggia delle lagrime de i sette dolori*.

Nel 1625 il padre Gregorio Alasia da Sommariva del Bosco (m. 1626) pubblica a Firenze gli *Esercizi spirituali della Congregazione de' sette dolori della gloriosa Madre d'Iddio dell'Ordine de' Servi*<sup>203</sup>.

Nell'edizione degli *Officia propria* del 1629 (p. 167) è raffigurata la Vergine con nelle mani le vesti, circondata da angeli con gli *arma Christi*. Intorno alla Vergine è la scritta: «Filij doloris mei vestem suscipite servi». In basso i Sette fondatori. Al centro il monte Senario<sup>204</sup>.

Nel 1638 esce a Colonia una *Regula dess H. Vatters und Bischoffs Augustini. Sampt Constitution* per le sorelle dell'Ordine dei Servi. Sotto il titolo, la Vergine Maria, seduta, trafitta da sette spade. Nella prefazione si parla delle conventuali dell'Ordine dei Servi «der allerheyligsten Jungfrauen Mariae de Compassione in Cöllen»<sup>205</sup>.

Nel 1642, nella scia dell'esperienza dell'arciduchessa d'Austria, escono a Innsbruck *Andächtige Weys zu betten die Coron der sieben Schmertzten unser lieben Frauen und zu betrachten under derselben gemelten Schmertzten*. Nel 1643 nella *Regula beati patris Augustini et Constitutiones fratrum Servorum*, stampata a Bologna, dunque in una pubblicazione ufficiale dell'Ordine, nell'antiporta è raffigurata al centro la Madonna con sette spade e in alto quattro angeli con gli *arma Christi*. Nella parte alta della cornice si ha la scritta: «Et tuam ipsius Animam pertransibit gladius. Luc. 2.». In basso, al centro, lo stemma dell'Ordine, e «Sicut Socij Passionum estis, sic eritis et Consolationis»<sup>206</sup>.

Nell'agosto 1645 viene pubblicato un breve di Innocenzo X con il cambiamento della denominazione della Confraternita dell'abito che, secondo gli *Annales OSM* (I, p. 554), sarebbe stata fondata il 12 dicembre 1479 da Vittore da Cremona nel convento di Castel San Giovanni (Piacenza), in Confraternita «septem dolorum beatissimae Virginis»<sup>207</sup>. Nello stesso periodo si afferma la corona dei sette dolori. Dalla *Corona septem gaudiorum Beatae Mariae Virginis secundum consuetudinem fratrum Servorum*, pubblicata da Morini e Soulier nei *Monumenta OSM* (IV, pp. 155-158) – la quale, come specificano gli stessi editori, «usque a principio ordinis a Sanctis Septem Fundatori-

<sup>203</sup> *Bibliografia OSM*, III, p. 22. Nel 1618 veniva pubblicata a Roma una *Corona septem dolorum beatae Mariae virginis, figurata* (*ibidem*, p. 20).

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>205</sup> In *Monumenta OSM*, X, pp. 84-85, 110.

<sup>206</sup> *Bibliografia OSM*, III, p. 261.

<sup>207</sup> La pubblicazione avvenuta a Bologna, «typis haeredis Victorij Benatij», reca un'incisione con la Madonna Addolorata (*ibidem*, pp. 424-425).

bus quolibet sabbato cantari solebat» –, alla corona dei sette dolori. Un lungo cammino, che avrei desiderato illustrare ulteriormente, avendo fatto ricerche su gran parte della documentazione disponibile, e che, non essendo possibile in questa sede, mi auguro di poter affrontare in altra occasione.

Con il generale Ludovico Giustiniani (1666-1672) la Vergine Addolorata, trafitta da sette spade, entra nel sigillo generalizio. Da studiare le conseguenze sul piano iconografico<sup>208</sup>. Ricordo un solo caso. Nella chiesa dei Servi in Foligno campeggia sull'altare maggiore una grande statua, in legno dorato, della Madonna Addolorata trafitta da sette spade (della prima metà del '700).

Gli *arma Christi*, che abbiamo visto comparire in alcune incisioni, testimoniavano l'intimo rapporto con la passione di Cristo. Qui si ha invece in isolamento iconografico la Vergine nel suo dolore, in linea con altre rappresentazioni della Vergine che prescindono dal Figlio e in qualche modo assolutizzano la sua persona. Tutto ciò non sembra consono con il profondo cristocentrismo che ha caratterizzato per secoli l'Ordine dei Servi di santa Maria. Ci si può chiedere pertanto se questo tipo di pietà abbia esercitato una qualche influenza sulla teologia.

**13.** Dopo questa digressione vorrei riprendere la rassegna dei teologi. Baldassarre Bolognetti<sup>209</sup>, della famiglia de Surgi, adottato dall'illustre casa dei Bolognetti, nacque a Bologna, probabilmente nel 1552. Nel 1570 appare fra i novizi del convento bolognese. Nel 1579 è ricordato fra i *patres* ammessi al baccellierato «con questa legge, che per tutto il mese di settembre habbino tenute conclusioni». Dopo la reggenza degli studi da parte del bolognese Cirillo Franchi – ricordato dal Tozzi come autore, fra l'altro, di un *Echo de praecipuis Sectariorum fructibus interrogata respondent*<sup>210</sup> – il Bolognetti ebbe come reggente il padre Agostino Gorucci di Arezzo, del quale resterebbero *In Magistrum Sententiarum* e *Super Libros Physicorum*: Lombardo e Aristotele. L'ambiente nel quale il Bolognetti si formò era particolarmente vivo e scientificamente attivo. Lo Studio dell'Ordine

<sup>208</sup> *Fonti storico-spirituali*, III/1, p. 756.

<sup>209</sup> Per fonti e bibliografia rinvio a B. ULIANICH, *Bolognetti, Baldassarre (Baltassarre)*, in *DBI*, 11, Roma 1969, pp. 316-320. Si veda inoltre: IDEM, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, pp. 582-645; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*.

<sup>210</sup> TOZZI, *De scriptoribus*, pp. 26, 78, 92.

in Bologna era senza dubbio il migliore che avessero i Servi. Nel 1585 ottenne il dottorato in teologia a Bologna, dove fu aggregato al collegio dei dottori di quella università. Nel capitolo provinciale del 22 maggio 1590 fu nominato primo definitore provinciale in sostituzione del padre Dionillo da Bologna, relegato per un triennio nel convento di Parma da Paolo Sarpi, recatosi a Bologna il 7 settembre 1589 come «Provinciae Romandiolae commissarius ac visitator». Eletto provinciale nel 1591, viene nominato procuratore generale nel capitolo generale tenutosi a Parma pochi giorni dopo perché – così gli *Annales* – «a S. Sede acceptissimu[s]». Era infatti assai stimato da Gregorio XIV che, da vescovo di Cremona, aveva avuto modo di conoscerlo quando nel 1587 egli aveva predicato la quaresima nella sua cattedrale. Ma Gregorio XIV venne a morire nel 1591, per cui le attese dei padri capitolari andarono deluse. Già proposto per il generalato nel 1600, non venne eletto. Durante il generalato di Arcangelo Tortelli (1600-1601) e di Gabriele Dardano Colissoni (1601-1604), il Bolognetti si dedicò alle lezioni di teologia nello Studio bolognese e alla predicazione. Diventò lettore pubblico di teologia per intervento di Camillo Borghese, allora vicelegato a Bologna, presso «clarissim[os] Urbis illius senator[es]». Fu lo stesso cardinale Borghese, stando a un documento pubblicato dal Piermei, che fu costretto a impiegare «cohortes» per contenere la popolazione che accorreva a San Petronio per ascoltare il Bolognetti. Nel 1600 predicò nella chiesa di San Marcello a Roma e fu presumibilmente in quell'occasione che il cardinale Giangarzia Millini iniziò a prenderlo in particolare stima.

Considerati i rapporti con il Borghese, prima da cardinale a Bologna, poi da papa come Paolo V, sembra possibile che il Bolognetti sia intervenuto, durante le controversie veneto-pontificie, con uno scritto *Contra septem plagiaros*, il quale, stando a talune testimonianze, non si sarebbe continuato a stampare, «succedendo l'accomodamento», ma sarebbe stato «nondimeno sparso scritto a mano». Ma di esso non sembra essere restata alcuna traccia.

Nel concistoro del 5 maggio 1608 il cardinale Millini fu nominato legato presso l'imperatore Rodolfo II e volle con sé, nella sua missione a Praga, il Bolognetti. Il cardinale Girolamo Bernerio, protettore dell'Ordine, scrivendo per l'occasione al Bolognetti, osservava: «sì come mi rendo conto ch'ella servirà S.S. Ill.ma con ogni diligenza et affettione, così spero che questa servitù congiunta con i suoi meriti, li sarà occasione di molt'utile, et ogni contento».

Secondo gli *Annales*, il Bolognetti avrebbe edito un'opera *Dogmata catholicae fidei*: «in lucem edidit data opportunitate dogmata quedam Catholicae fidei, prout cum Haereticis illius temporis per Germaniam, vel disserendo, vel declarando explicaverat». Riferendosi al Mazzucchelli<sup>211</sup>, il Fantuzzi avrebbe desiderato sapere «se la citata opera di teologia dogmatica a Paolo V fu offerta in stampa o ms.»<sup>212</sup>. Secondo quanto riferito dagli *Annales*, il Bolognetti avrebbe effettivamente pubblicato questo lavoro.

A proposito della legazione Millini, si ha una notizia di non poco interesse nella *Vita del padre Paolo* scritta dal Micanzio. Questi riferisce, a proposito del Poma e dei suoi complici che avevano attentato alla vita del Sarpi e che circolavano liberamente in Roma, che «un Prelato che ancor vive», tornato a Roma dalla legazione Millini, «riferì che i Cattolici di Germania ricevevano scandalo, che in Roma fossero trattenute persone ree di così esecrando delitto, onde gli Eretici prendevano occasione di pubblicare scritti nefandi contro la persona del Papa, e coll'Ignominia di tutto l'Ordine de' Cardinali»<sup>213</sup>. Non è chiaro se qui si tratti di lui: è possibile tuttavia che il Bolognetti, che il Micanzio ben conosceva per essere stato con lui reggente degli studi nel convento bolognese, nonostante potesse aver condiviso l'atteggiamento assunto dalla curia nei confronti del Sarpi durante l'interdetto, rifiutasse e condannasse l'attentato, avvenuto non senza il consenso e forse anche l'iniziativa della curia romana.

Nel capitolo generale tenutosi a Roma il 6 giugno 1609, poco dopo dunque la chiusura, almeno formale, delle controversie veneto-pontificie, Paolo V propose per il generalato una terna di nomi, dichiarando che solo quelli erano eleggibili: Antonio Vivoli, Deodato Ducci e il Bolognetti. Non è strano che tutti e tre avessero scritto contro il Sarpi. Dopo il generalato del Vivoli (1608-1612) e del Ducci (1612-1614, anno in cui morì), il Bolognetti fu nominato da Paolo V vicario generale dell'Ordine. Nel 1615, anno in cui avrebbe dovuto tenersi il capitolo generale, Paolo V nominò il Bolognetti, di sua iniziativa, vicario generale apostolico per altri tre anni. Questa nomina dovette provocare malcontento nell'Ordine, geloso della sua libertà. Un'eco sembra trasparire in una nota del padre Gregorio Alasia: «Quest'anno [1615] non si fece Capitulo Generale come si nota ut

<sup>211</sup> G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, II, 3, Brescia 1762, pp. 1482-1483.

<sup>212</sup> G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, II, Bologna 1782, pp. 241-243.

<sup>213</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, p. 1352.

supra [...] per haver fatto S. S.tà per sue lettere apostoliche Vic. gen. il P. R.mo Baldassarre etc., se ben si arrogava più autorità di quella gli davano detti brevi, né mai volse dar copia all'autore di detti Annali».

Nel 1618 il Bolognetti fu eletto generale per un sessennio. Non sembra che nei nove anni e mezzo in cui resse l'Ordine egli abbia lasciato grande traccia di sé. Certamente il periodo che l'Ordine attraversava era estremamente critico (dopo i fatti veneti una coltre di diffidenza gravava su di esso) e sia il papa, sia il cardinale protettore non lasciavano spazio per un governo veramente autonomo. Il Bolognetti, già inserito nel giro curiale attraverso la personale conoscenza di Paolo V e la protezione del cardinale Millini, del cardinale Bernerio prima e quindi del cardinale Verallo (dal 1611 protettore dell'Ordine) e, non per ultimo, attraverso le aderenze della famiglia Bolognetti, costituiva garanzia sicura per una stretta conformità ai voleri e alle indicazioni curiali. E per questo non gli mancarono riconoscimenti, né durante il pontificato di Paolo V, né durante quello di Gregorio XV, della famiglia Ludovisi, già arcivescovo di Bologna, conosciuto dal Bolognetti sin da giovane e che con il padre era rimasto in rapporto di amicizia. Da Gregorio XV fu creato abate commendatario di Santo Spirito, tesoriere segreto e consultore della Santa Inquisizione. Era in stretti rapporti anche con il cardinal nepote Ludovico Ludovisi e lo stesso Gregorio XV volle che il Bolognetti ne divenisse il teologo particolare.

Con l'elezione di Urbano VIII ebbe fine la fortuna del Bolognetti. Al cardinalato, al quale sembra fosse destinato da Gregorio XV, venne sostituita da Urbano VIII la sede vescovile di Nicastro, proprio al limite dello scadere del generalato. Secondo l'Ughelli, il Bolognetti avrebbe accolto «ludentis fortunae vim lubenti animo»<sup>214</sup>. Non dello stesso avviso sembrano gli *Annales*. In una nota che, nonostante gli encomi e le molte, belle espressioni dedicate al Bolognetti, sembra lasciar trasparire un non proprio entusiastico ricordo lasciato nell'Ordine, si legge che il Bolognetti, creato vescovo, «sibi forte non satis in ea dignitate complacens, non diu superstes in sua cathedrali decessit»<sup>215</sup>. Per cinque anni vescovo di Nicastro, ormai lontano da Roma, morì in sede nel settembre del 1629 e venne sepolto nella cattedrale. Fu un teologo apprezzato, un grande predicatore, addetto, più che all'Ordine, alla curia romana.

<sup>214</sup> UGHELLI, COLETI, *Italia sacra*, II, p. 410.

<sup>215</sup> *Annales OSM*, II, pp. 600 ss.

14. A proposito delle scritture redatte contro il Sarpi dal Baglioni e dal Bolognetti ho già trattato. È il caso di considerare altri teologi che si sono prodotti, di propria iniziativa e/o su pressione della curia, a prender posizione contro il frate veneziano.

Con gli interventi del Sermarini e del Vigiani non sembra, almeno esplicitamente, impegnato l'Ordine.

Di Angelo Maria Sermarini da Rimini non si hanno molte notizie. È documentata per gli anni dal 1602 al 1606 la sua permanenza nel convento di Rimini come *lector casuum*. Il suo nome è accompagnato dal titolo di *magister*. Appare strano che, stando ai *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608*, per gli anni 1597-1602 il Sermarini non abbia ricoperto alcuna carica. È possibile che egli sia stato punito «ad poenam apostasiae», poiché di un Angelo Maria di Rimini si parla negli stessi *Regesta* nel dicembre 1600 in un rescritto del cardinale di Santa Severina, in cui si rimettono le pene, ma si conferma ancora l'incapacità di voce attiva e passiva<sup>216</sup>.

Del padre Agostino Vigiani si sa che è nato a Firenze nel 1577 e che fin da ragazzo possedeva una profonda conoscenza del greco e dell'ebraico. Fra le cariche che ricoprì va ricordata quella di consultore del Sant'Ufficio a Firenze e di reggente nello Studio della stessa città<sup>217</sup>.

I lavori del Sermarini e del Vigiani apparvero nel 1607, a brevissima distanza dall'opera del Baglioni, anche se il Sermarini e il Vigiani avevano iniziato prima che il Baglioni ponesse mano alla sua scrittura.

Il Sermarini, che si qualifica «artium et sacrae Theologiae magister», ha scritto una *Confutatio duorum tractatumum*, e cioè contro la *Risposta d'un dottore in theologia* e il *Trattato et resolutione sopra la validità delle scomuniche* del Gerson, le prime due opere uscite da parte veneta in rapporto all'interdetto pontificio. Appena lettele, scrive il Sermarini, e avendo in esse trovato «nec quidquid aliud, quam erronea et a Catholica veritate admodum abhorrentia», aveva immediatamente deciso «ea divellere, et ad nihilum redigere» (p. 3). Ma è sufficiente leggere quanto si spiega nel frontespizio per comprendere quale sia l'orizzonte in cui si muove l'autore: «In qua quidem Confutatione D. N. Iesu Christi secundum naturam humanam, et S. Sedis Apostolicae, Temporalis precipue Monarchia in toto terrarum orbe deffenditur. Omnesque Temporales Potestates, a Deo mediante Papa pendere tuerur. Auctoritatibus divinarum litterarum una cum expositionibus Ss.

<sup>216</sup> ULIANICH, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, pp. 594 nota 46, 596-599, 600-605.

<sup>217</sup> *Ibidem*, pp. 594-595, 605-608.

Patrum, et determinationibus sacrorum Conciliorum, Canonum ac Theologorum Summum quoque Pontificem esse supra Concilium Generale; nec ad illud a iudicio Papae appellari posse asseritur».

C'è gran ricchezza di *auctoritates*, ma sembrano apparire decontestualizzate e probabilmente desunte da *Summae*<sup>218</sup>. L'argomentazione principe: Cristo era re, secondo la sua natura umana, anche «in temporalibus». Quando il Cristo consegna a Pietro le «claves regni coelorum», gli conferisce la somma potestà «in spiritualibus». *Ergo* (termine impiegato dal Sermarini) «ei tradita est summa potestas in temporalibus, sive, quod est idem, Petro datae sunt claves Regni coelorum, ergo terrarum». Da tutto il ragionamento scaturisce che «potestatem temporalem quam habent Principes saeculares, non pendere immediate a Deo, sed mediante Summo Pontifice tanquam ei subdelegatum» (p. 5). La intera impalcatura delle sue argomentazioni è sottesa da una impostazione rigidamente canonistico-scolastica, con forti echi bellarminiani. Una qualche perplessità desta il fatto che il Sermarini non abbia speso neppure una parola per la lettera premessa agli scritti del Gerson – anche se il nome non appare – da Paolo Sarpi. Lettera che aveva invece attirato l'attenzione del Bellarmino a tal punto da dedicarle un terzo delle pagine della sua *Risposta*. Nessun'altra opera edita è ascrivita al Sermarini. Di lui non sappiamo se non che l'anno seguente l'uscita del suo lavoro venne eletto priore del convento di Rimini e che nel 1613 divenne socio provinciale.

<sup>218</sup> È da aggiungere che tutta l'impalcatura delle sue argomentazioni è sottesa da un'impostazione rigidamente canonistico-scolastica. Ed è alla luce di questa dimensione predeterminatamente costituita che viene citata la Scrittura e si riportano brani dai Padri e dai concili. Così che appaiono falsati nel loro primigenio, autentico significato passi che si trovano in tutt'altro contesto. La Scrittura non viene considerata e letta in sé, ma è attinta dalle glosse del *Decretum Gratiani*. E tuttavia è da osservare che Aurelio Menocchi giudicava il lavoro del Sermarini «multa doctrina refertum, doctorum quorumcunque hominum lectione dignum». A proposito del Menocchi vorrei ricordare, poiché non ha trovato spazio nel testo, come egli sia stato procuratore generale dal 1573 al 1579 e generale dal 1582 al 1588, abbia insegnato alla Sapienza di Roma dove tenne «theologalem Cathedram» (*Annales OSM*, II, p. 433) e dopo il 1588 sia stato «a Bononiensi Senatu inter publicos Universitatis illius Theologos coopatus» (*ibidem*). Da allora insegnò Sacra Scrittura sino alla morte (1614). Negli *Annales* si legge anche che nella biblioteca dei Servi a Pisa sarebbero stati conservati molti manoscritti del Menocchi con opere di filosofia, teologia ed esegesi biblica. Di quest'ultima viene citata una serie di lavori sulla Genesi e un *Tractatus de Apostolicis Institutionibus, quae in novo Testamento non habentur*. Si vedano sul Menocchi: *Annales OSM*, II, pp. 211, 233, 271-272, 432-433; DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 206-210; BRANCHESI, *Presenza dei Servi di Maria*, pp. 229-230; U. ZUCCARELLO, *La sodomia al tribunale bolognese del Torrione tra XV e XVII secolo*, «Società e Storia», 87 (2006), pp. 37-51.

Di altro spessore, molto più differenziato nelle argomentazioni, appare il *De ecclesiastica immunitate disputationes sex, quibus adversus huius temporis novatores clericorum exemptio a potestate civili ex iure divino, pontificio et caesareo, necnon ex sanctis patribus, et rationibus demonstratur* del Vigiani, apparso nel 1607, ma il cui *imprimatur* da parte del generale Ferrari reca la data del 5 dicembre 1606. Il Vigiani si richiama al Bellarmino, ma non lo segue pedissequamente. A differenza del Sermarini egli afferma esplicitamente la *potestas indirecta* del pontefice. Raramente e a malincuore è polemico con i *novatores* che torcono il senso della Scrittura, come già fecero Lutero, Ecolampadio, Zwingli e i loro seguaci, per adulare i principi (pp. 125, 127). Crede nella verità del suo assunto a tal punto da ritenere il rispetto delle libertà ecclesiastiche *conditio sine qua non* per la salvezza. Ma non presume di sé. Preferisce nascondersi dietro un procedere sillogistico, non così goffo come quello del Sermarini, ma quasi personalizzato. E quando gli sembra che le sue conclusioni siano troppo nette e recise, si preoccupa di attenuarle con un «arbitror», un «mihi videtur» o un «possumus»<sup>219</sup>. Se si tenga conto di questo suo stile, si può ritenere che egli veramente volesse lasciare «in tenebris» questo lavoro, come afferma nella prefazione *Catholico et pio Lectori*. A pubblicarlo sarebbe stato indotto da altri, a cui si sentiva legato e che avevano espresso un diverso parere: «alijs aliter visum, ijs potissimum, quos veneror [...]». Chi fossero questi 'altri' è specificato nella lettera dedicatoria al cardinale Bernerio. Si tratta in particolare di Giacomo Tavanti, «mei [...] amantissimi praeceptoris». Fu soprattutto «consilio ne dicam iussu» dello stesso che il Vigiani si decise a dare alle stampe il *De ecclesiastica immunitate*. Il Vigiani inviò una copia del suo volume al cardinale Bernerio e il protettore dell'Ordine rispondeva il 3 o il 5 maggio 1607: «ci è stato di consolatione il vedere che [...] si sia impegnata con particolar profitto. Iddio la prosperi a maggiori progressi de suoi studij». E nel *post scriptum* aggiungeva: «ho già ottenuto da N.S.re che V. P. possa esser facta Mag.ro di Theologia in quella università per ottenere quella lettione del p. Tavanto e vi manderò il decreto quanto prima»<sup>220</sup>. In effetti, il breve con la concessione del magistero a Pisa reca la data del 19 maggio. Il 29 ottobre 1607 il Vigiani venne incorporato come dottore di teologia nel collegio di Pisa e divenne lettore straordinario di

<sup>219</sup> ULIANICH, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, p. 607.

<sup>220</sup> *Lettere del Card.le d'Ascoli Protettore del N.O.*, in AGOSM, *Epist. PP. Gen.*, I. Le pagine non sono numerate.

filosofia. Egli pubblicò anche un *De sanctissima et individua Trinitate una et viginti disputationes* (1609) e compose carmi, epigrammi e versi in volgare a sfondo religioso. Di lui scrive il Tozzi: «Fu di moltissimo ingegno. Fu reggente di Cesena e di Firenze. Fu eccellente negli studi d'umanità, poesia latina e volgare». Fu forse il più illustre discepolo del Tavanti e morì all'età di 38 anni, nel 1615, di «etisia»<sup>221</sup>.

Man mano che le 'scritture' venete sembravano obbedire a un piano ben coordinato, la curia romana, tenuto conto che venivano attaccati i cardinali stessi del potere papale in ordine al foro ecclesiastico e si poneva in questione la capacità stessa del pontefice di scomunicare uno Stato intero e, ancor più, che si potesse discutere sulla validità o meno di una scomunica, reagì in modo durissimo. Non solo con pubblicazioni, ma con un processo per eresia nei confronti del Sarpi da parte del Sant'Ufficio e con la sua citazione a Roma<sup>222</sup>.

È a questo punto che sia il cardinale protettore sia il generale Ferrari decisero di impegnare ufficialmente l'Ordine per rispondere alle opere del Sarpi «che ha fatto un grandissimo dishonore et danno della nostra Religione»: così il padre Cornelio Peraccini nel *Libro delle memorie* del convento di Pistoia<sup>223</sup>. Da varie testimonianze emerge con chiarezza che nel mese di settembre 1606 dei «padri principalissimi» furono convocati a Roma. Tra questi dovettero esserci con ogni probabilità, oltre al Baglioni, coloro che effettivamente collaborarono a redigere la risposta in nome dell'Ordine: *Difesa delle censure pubblicate da n.s. Paolo papa V nella causa de' signori Venetiani. Fatta da alcuni Theologi della Religione de' Servi in risposta alle Considerationi di F. Paolo da Venetia dello stesso Ordine et al Trattato dell'interdetto de' sette Theologi*, pubblicata a Perugia, presso gli Accademici Augusti, nel 1607<sup>224</sup>. I firmatari della *Difesa*, sia per le cariche ricoperte sia per la loro appartenenza a province diverse, potevano essere ritenuti rappresentanti dell'Ordine nella sua coralità. I loro nomi: Deodato Ducci da Borgo Sansepolcro, già provinciale della Toscana, procuratore generale (lo era stato già anche dal 1594 al 1597); Valerio Seta, provinciale della Marca Trevisana (aveva abbandonato il territorio della Repubblica di Venezia per osservare l'interdetto); Antonio Vivolo (o

<sup>221</sup> TOZZI, *De scriptoribus*, p. 194.

<sup>222</sup> Cfr. R.M. TAUCCI, *Intorno alle lettere di fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, «Studi Storici OSM», 3 (1937-39), pp. 136 ss., 146, 149.

<sup>223</sup> VICENTINI, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, II, p. 109.

<sup>224</sup> ULIANICH, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, pp. 610-611; cfr. anche *Bibliografia OSM*, III, p. 251.

Vivoli) da Corneto, già procuratore generale, creatura del cardinale Pietro Aldobrandini; Dionigi Bucherelli (o Dionisio Bucarelli), reggente degli studi dell'Annunziata di Firenze, già provinciale della provincia Toscana; Cristoforo Galgani da Siena, priore della chiesa dei Servi nella medesima città, noto predicatore; Liberio Bianchini da Roma, socio della provincia Mantovana. In effetti, erano tutti, stando a Dal Pino, «insigni maestri»<sup>225</sup>.

Impossibile stabilire la parte di ciascuno nello scritto. L'opera è da considerarsi frutto di collaborazione collegiale dei sei serviti. Per quanto concerne il ritardo con cui la *Difesa* fu pubblicata, gli autori insistono a tal punto su tutti i motivi che ne sarebbero stati all'origine, da far ritenere che l'opera fosse apparsa quando la contesa veneto-pontificia era già conclusa. In realtà non fu mai pubblicata la risposta al *Trattato dell'interdetto*.

Scopo dello scritto era mostrare che «se uno o due di quest'Ordine hanno offesa la Santa Sede Apostolica, gli altri tutti sono a lei ubbidientissimi, e disposti a spargere il sangue, et esporre la vita in difesa della sua autorità, e del suo honore». Già la xilografia riportata nella parte inferiore del frontespizio, con Paolo V in trono e tutt'intorno il versetto 10 del capitolo primo di Geremia («Ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas et destruas, aedifices et plantes»), dice a sufficienza della linea che verrà proposta.

Il Sarpi è «l'Avversario», un «falsario», un «sinistro Consigliere». Le sue argomentazioni si servirebbero prevalentemente «d'argomenti d'Heretici, di ragioni fallaci, di bugie, o di luoghi mendacemente allegati, e d'altre sì fatte cose, le quali appresso a chi non sa, possono acquistar qualche credenza»<sup>226</sup>. Il taglio dell'opera è duro, aspro, diverso dallo stile del Baglioni nella confutazione della stessa opera sarpiana. Le tesi. L'autorità pontificia non solo è superiore e non costretta o temperata da qualsiasi altra istanza o realtà esistente nella Chiesa, ma è superiore a qualsiasi potestà secolare, come lo spirituale è superiore al temporale. Il papa «per ragione del Pontificato, ha direttamente pienissima potestà, e giurisdittione su tutti i Prencipi del mondo, non solo in cose spirituali, ma temporali altresì, in quella maniera, che un Re, o Prencipe secolare ha potestà immediata sopra tutti del suo Dominio»<sup>227</sup>. Sembrerebbe poi che ci sia una virata tattica

<sup>225</sup> *Fonti storico-spirituali*, III/1, p. 623. Per notizie sui singoli autori si veda ULIANICH, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari*, pp. 623-624.

<sup>226</sup> *Difesa*, p. 5.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 40.

nei confronti della *potestas indirecta*, «da tutti senza controversia accettata, et approvata»<sup>228</sup>. Ma poi si viene ad affermare che nessun titolo di legittimità possiede un principe che non riconosca la «S. Chiesa per Madre, e la Cathedra del beatissimo Pietro per Maestra». Non si danno quindi principi legittimi tra gli infedeli. D'altra parte, «i Principi già creati e regnanti, se cadono in heresia, *ipso iure* della dignità sono privati». Il papa è «Arbitro del mondo»<sup>229</sup>.

Ho già affrontato in dettaglio in altra sede le argomentazioni dei sei teologi. Quanto va sottolineato è che stanno loro a cuore le conclusioni, in nessun caso i fondamenti teologici su cui il Sarpi costruisce le sue posizioni. Così che le radici del pensiero teologico sarpiano, il valore che in esso assume la Scrittura, la sua concezione della Chiesa e della funzione scritturisticamente provata della gerarchia in essa, che costituiscono una premessa indispensabile dell'argomentazione, restano fuori della loro ottica. Un esempio. Sotto le prove XXXII e XXXIII del capitolo VII è totalmente ignorato un passo nodale che così si presenta: «Imperò che certa cosa è la somma del carico pastorale essere la predicazione dell'Evangelio, le sante ammonizioni et istruzioni delli costumi cristiani, il ministero delli santissimi sacramenti, la cura delli poveri, la correzione delli delitti che escludono dal regno di Dio: cose che Cristo Nostro Signore ha raccomandate a S. Pietro, e datele per carico; le quali sole sono state essercitate tanto da lui, quanto dalli santi martiri suoi successori e dalli santi confessori ancora, che sono succeduti di tempo in tempo, non in quel modo che le tenebre succedono alla luce. La gloria di Dio nelle Scritture Divine vediamo essere nella propagazione dell'Evangelio e nella buona vita delli cristiani; et in somma, come S. Paolo dice, nella mortificazione dell'uomo esteriore e vita dell'interiore, e nell'essercizio dell'opere di carità [2 Cor 4, 7 ss.]. Ma se la gloria di Dio stasse nell'abondanza delli beni temporali, averessimo molto da temere di noi medesimi, poichè agli suoi Cristo ha promesso se non povertà, persecuzioni, incomodi [Gv 16, 1-4]; e finalmente, come l'istesso vulgo conosce, li travagli e patimenti sono le visite e le prove degli amici di Dio, e niuno, dice l'Evangelio, segue Cristo, se non doppo aver presa sopra le spalle la propria croce [Mt 10, 38]»<sup>230</sup>. Questo,

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>230</sup> P. SARPI, *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paulo V contra la Serenissima Republica di Venezia*, in IDEM, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli 1969, pp. 181-182.

che si potrebbe definire il manifesto sarpiano della teologia della croce, da valere come pietra di paragone nei confronti della concezione del papato 'glorioso' da parte della curia romana, viene espunto dalla loro considerazione.

La Scrittura non è per essi, e non soltanto per essi, l'elemento fondante sul quale misurare la validità della storia e quindi la legittimità delle pretese avanzate dal potere papale. Si parte da un dato di fatto, vale a dire da un modo di essere del papato in un determinato momento storico, e si piega ad esso l'interpretazione della Scrittura. Così che il *prius* non è la Scrittura, ma l'istituzione, nella sua evoluzione storica, che *deve* trovare in essa la propria giustificazione.

In ultima analisi, i sei teologi si allineano alle posizioni romane – e non poteva essere diversamente: questo era il senso della *Difesa* –, icasticamente rappresentate dall'ultimo Bellarmino (non da quello del *De Summo Pontifice*) e dal *De regno Christi* di Francesco Pegna. Essi si attestano su quel fronte controversistico di difesa del papato che aveva già caratterizzato l'Ordine dei Servi fin dall'inizio della Riforma luterana, ma senza l'orizzonte aperto sulle necessarie, profonde riforme della Chiesa che si riscontrano, per citare soltanto due esempi, in Agostino Bonucci o in Lorenzo Mazzocchio.

**15.** Si tratta di contrapposizione di metodologie. Per il Sarpi le decretali e la canonistica devono essere sottoposte alla teologia evangelica, alla Scrittura. E unicamente alla luce di questa, rettamente interpretata, possono acquisire validità vincolante.

Paolo Sarpi appare dunque come un anomalo nell'Ordine, un 'traditore', e con lui, in sottordine, fra Fulgenzio Micanzio. Ma è poi davvero rispondente alla realtà che i sei teologi parlassero a nome di tutto l'Ordine? Non va dimenticato che, salvo rare eccezioni, i Serviti del Dominio veneto restarono al loro posto e non osservarono l'interdetto. Per patriottismo, o perché ritenevano giuste le rivendicazioni della piena autonomia dello Stato? Forse per ambedue le motivazioni. E non si deve dimenticare che Paolo Sarpi, che era stato provinciale e procuratore generale, nominato consultore teologico e canonico della Repubblica, rivestiva grande autorità all'interno dell'Ordine e, in particolare, nella soppressa Congregazione dell'Osservanza.

Riservandomi di tornare in altra sede sul Micanzio, che certamente è più presente sul versante del '600, non posso non occuparmi, seppur in poche pagine, del Sarpi.

Ma il Sarpi, al di là dell'appartenenza formale all'Ordine, mai smentita, che tipo di servita era?

La sua storia parla da sola: basterebbe ricordare la sua attiva collaborazione alla revisione delle Costituzioni dell'Ordine per allinearle ai decreti tridentini.

Tuttavia c'è qualcosa che sembra poter essere cambiato dopo le sue esperienze nelle cariche dell'Ordine e dopo la permanenza a Roma. Nel 1593 il cardinale Santoro, rigido protettore dell'Ordine, aveva proposto a Clemente VIII la nomina del Sarpi a vescovo di Milopotamo nell'isola di Creta, ma la cosa non ebbe esito positivo. Nel 1600 fu il Sarpi stesso a rivolgersi al governo veneto perché intercedesse per lui presso il pontefice per il vescovato di Caorle, ma la scelta cadde sul segretario del nunzio a Venezia, Lodovico de Grigis. Il 14 ottobre 1601 il Sarpi si rivolse ancora al «Serenissimo Principe» e agli «illustrissimi et eccellentissimi signori» ricordando che «piacque [...] l'anno passato, essendo venuta la vacanza del vescovo di Caorle, accettare una mia supplicazione, e far notar lettere di raccomandazione di me fra Paolo de' Servi da Venezia all'illustrissimo signor ambasciatore a Roma, per farmi ottenere quel carico», ma senza esito positivo. Vacando ora il vescovato di Nona, «sono ritornato a supplicarla di abbracciare in questa occasione la persona mia, favorendomi della sua raccomandazione presso l'illustrissimo ambasciator suo. Il che desidero non per altra causa che per aver tempo e comodità di attendere più riposatamente a' miei studi, e mostrarmi in tutte le occasioni, che potessero nascere, quel riverente e sviscerato servitore di questo Serenissimo Dominio che ho sempre fatto professione d'essere, e che mi farò conoscere, finché il Signor Dio mi terrà in vita». Il 17 aprile 1602 in Senato veniva redatta la lettera per l'ambasciatore Giovanni Mocenigo a Roma. In essa si diceva che «è venuto a noi il reverendo padre maestro Paolo da Venezia dell'Ordine de' Servi, supplicandone far uffizio perch'egli ottenga questo vescovato». Si ricordava la stima universale da cui era circondato, compresa quella di Sua Beatitudine, «rammentandole le rare qualità di esso padre, il quale non per altro cerca questo carico, che per poter attendere più quietamente alli suoi studi, libero dal carico de' pesi della sua Religione»<sup>231</sup>. Possibilità, dunque, di dedicarsi agli studi – non è fuori luogo pensare anche alle

<sup>231</sup> F. GRISELINI, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giureconsulto F. Paolo Servita*, Losanna 1760 (II ediz.), pp. 64-66; A.G. CAMPBELL, *La vita di fra Paolo Sarpi*, Firenze-Torino-Roma 1875, pp. 102-103.

ricerche in preparazione della storia del concilio Tridentino – e libertà dai vincoli del suo Ordine. Questo è un dato di fatto.

Se la lettera del Sarpi reca la data del 14 ottobre 1601, desta una qualche meraviglia che, a neanche un mese di distanza, il 10 novembre, il nunzio a Venezia Offredo Offredi scrivesse al cardinale Pietro Aldobrandini esprimendo dei dubbi sul Sarpi, «il qual m'è stato messo in concetto d'huomo, che possa creder qualcosa di quel che non si deve, e non creder in qualche altra parte quel che siamo obligati. Anzi che ho sentito mormorare alle volte che egli con alcuni altri facciano una scoletta piena di errori». Da chi attinge queste notizie il nunzio? Dal «padre maestro Gabriello favorito da Lei al vicariato generale dell'Ordine dei Servi, l'altro il padre Achille Gagliardi Gesuita molto ben cognosciuto e da Nostro Signore e da Vostra Signoria illustrissima, questo ultimo mi afferma d'haverlo tocco con mano». Si raccomanda al pieno segreto e a indagare sulla rispondenza delle sue affermazioni. Teme «perché questo huomo è padrone di mezza città, et io temerei d'irritarmelo, quando si sapessi questo offitio»<sup>232</sup>. L'ostacolo veniva quindi da un nemico del Sarpi, il padre Gabriele Dardano Colissoni, alla cui candidatura al generalato si erano opposti apertamente sia il Baglioni sia il Sarpi, e che stava per essere nominato, di lì a poco, generale alla morte di Arcangelo Tortelli. Ma desta anche qualche perplessità che l'intervento della Repubblica presso l'ambasciatore a Roma sia avvenuto a sei mesi di distanza dalla «supplicazione» del Sarpi. Come mai? Forse Venezia non voleva privarsi di una personalità così eminente, così influente («padrone di mezza città»), universalmente stimata?

Quel che va esplicitamente rilevato è che il Sarpi, fra il 1600 e il 1601, intendeva sottrarsi alle regole dell'Ordine. Sulle motivazioni si potrebbero avanzare congetture, ma forse non si è lontani dal vero qualora si ipotizzi che ciò sia avvenuto anche per questioni interne. E tuttavia, sino alla morte, egli è restato fra i Serviti, fedele al voto da lui pronunciato. Con qualche distinguo? Tutto questo discorso potrebbe sembrare fuori tema. Ma non credo lo sia. Perché è anche la sua teologia che sembra, per taluni aspetti, non inserirsi compiutamente nelle tradizioni dell'Ordine.

Egli inizia con tematiche che si potrebbero definire abbastanza usuali. Le tesi da lui difese nel capitolo della Congregazione dell'Osservanza del 1567 a Mantova, stando al Grisellini, comprendevano

<sup>232</sup> P. PIRRI, *Come Paolo Sarpi non fu vescovo di Nona*, «Civiltà Cattolica», 87 (1936) IV, pp. 196-206.

anche un *De pontificia potestate*, un *De conciliis*, un *De haeresi*<sup>233</sup>. Il 17 maggio dello stesso anno si celebrò a Bologna il capitolo generale dell'Ordine, a cui parteciparono anche i frati dell'Osservanza. Il Sarpi si produsse in una disputa scolastica, le cui conclusioni (su *De praedestinatione et reprobatione*) sono testimoniate in una prima bozza di lettera che il cardinale Gabriele Paleotti, nel testo autografo inviato, non riporta specificamente. Ma egli si esprime tuttavia in questi termini: «Cum magnam ingenii tui spem ex disputatione quam Bononiae habuisti antea concepissem, lectis nunc conclusionibus quas ad me misisti, gaudeo te maiora gravioraque in dies polliceri»<sup>234</sup>. I temi sono quelli toccati nella controversistica di non pochi rappresentanti dell'Ordine e sembrano, almeno in parte, richiamarsi all'insegnamento e agli scritti del Capella.

A proposito del diploma di laurea (Padova, 15 maggio 1578), pubblicato dal Branchesi, vorrei ricordare alcuni giudizi della commissione. Nell'esame «sua puncta assignata magistraliter recitando, argumenta quaecunque, et dubia omnia, et quaslibet quaestiones, et oppositiones quamvis arduas et obscuras sibi factas seriatim replicando, ampliando, ac magistraliter se gessit, talemque, ac tantum ingenii, memoriae, doctrinae, caeterarumque rerum, quae in consumatissimo theologo requiri solent vim ostendit, ut magnam sui expectationem non solum sustinuerit, sed etiam longissime superaverit»<sup>235</sup>. E, verso la

<sup>233</sup> GRISELINI, *Memorie anedote*, p. 9.

<sup>234</sup> Mentre nella prima stesura si legge: «Quas ad me [de praedestinatione et reprobatione] misisti conclusiones, gratissimae mihi fuerunt» (P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, pp. 421-423). Stando al Branchesi (*Fra Paolo Sarpi prima della vita pubblica*, p. 54), che non sembra condividere la 'congettura' di Prodi e Cozzi, non si tratterebbe delle tesi esibite al capitolo di Mantova (ottobre), ma di quelle discusse nel capitolo di Bologna (17 maggio 1567).

<sup>235</sup> BRANCHESI, *Fra Paolo Sarpi prima della vita pubblica*, pp. 70-72. Da notare come il promotore sia stato Girolamo Quaini, reggente dello Studio di Padova e «in Academia Patavina publicus sacrae Scripturae lector». Notevole predicatore. Più volte fu stampata (1555, 1556, 1566) una sua *Predica fatta in Udine nella chiesa maggiore la prima domenica dello Advento MDLV sopra la epistola corrente* (54 pp.) che doveva vertere sull'epistola ai Romani (13, 11-14). Di lui restano anche una *Praefatio in Actuum Apostolorum explanationem*, Bononiae 1561, e *De sacra historia oratio, habita in celeberrimo patavino gymnasio*, stampata a Padova nel 1571 e nel 1572 (*Bibliografia OSM*, II, pp. 197-199). Sul Quaini, già provinciale della Marca Trevisana (m. 1592), si vedano: *Annales OSM*, II, pp. 195, 203, 214, 222, 271-272; PIERMEL, *Memorabilium*, IV, p. 158; *Fonti storico-spirituali*, III/1, *ad vocem*. Da notare quanti fossero i frati dei Servi autorizzati a predicare e interpretare la Sacra Scrittura. In *Annales OSM*, II, p. 214, per l'anno 1567, risultano autorizzati, oltre al Quaini, Michelangelo Naldini, Michele Poccianti, Arcangelo Bruscoli, Alessandro Giani, Giovanni Battista Migliovacca e Giacomo Filippo da Brescia.

fine: «Sic itaque, summa cum laude, et honore plurimo ad apicem doctoratus sacrae Theologiae, Deo favente pervenit». Si tratta del riconoscimento di una personalità eccezionale. Molto raramente, infatti, si leggono nelle lauree del periodo, a Padova, giudizi analoghi.

Tesi filosofiche e teologiche del Sarpi sono racchiuse in 8 pagine, rinvenute dal Branchesi nella biblioteca della Santissima Annunziata di Firenze. Il titolo suona: *Candidis philosophis ac theologis comprofessoribus frater Paulus Venetus ex instituto Servorum Theologus reverentiae monumentum. De rerum initiis et perfectionibus naturales contemplationes. De natura et gratia theologica placita*. In una pubblicazione del 1982 lo scritto veniva datato nel titolo al 1578<sup>236</sup>; in un altro articolo del 1999 il Branchesi propendeva per il 1579: «Per la datazione suggeriamo l'anno 1579. Il giorno stesso della elezione del priore generale Tavanti, "VII. kal. iunii [...] post vespervas magister Paulus de Venetiis, Octavio duce praesente, cathedras sustinuit" (Giani, *Annales O.S.M.*, II, p. 157)»<sup>237</sup>. In un altro scritto apparso nel 2006, ma da lui non potuto rivedere, il Branchesi argomentava che il *De rerum initiis* sarebbe da collocare nella disputa scolastica per il capitolo provinciale del 1574, l'anno in cui egli divenne *baccalaureus*<sup>238</sup>. Da notare che il Sarpi ottenne il grado di baccelliere proprio durante il capitolo provinciale tenuto a Mantova il 31 maggio 1574. Ma anche se si potrebbe avanzare qualche dubbio circa il «comprofessoribus», tradotto dal Branchesi con «professi della stessa regola»<sup>239</sup> – mentre esiste pure il termine «professus» –, e su «theologus» *tout court* impiegato per un semplice baccelliere, laddove correntemente lo si usa per un maestro in teologia, non mi sembra improbabile che lo scritto vada collocato fra il 1574 e il 16 aprile 1578, forse in occasione del capitolo interprovinciale di Mantova, in cui il Sarpi fu nominato reggente degli studi nel convento di Santa Maria dei Servi di Venezia e gli fu conferita dal generale Tavanti la licenza per il dottorato.

<sup>236</sup> P.M. BRANCHESI, *Tesi di fra Paolo Sarpi per una disputa scolastica (1578)*, «Studi Storici OSM», 32 (1982), pp. 329-339.

<sup>237</sup> IDEM, *Fra Paolo Sarpi commissario e visitatore della provincia di Romagna dei Servi di Maria nel 1589*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, II, Napoli 1999, pp. 175-176.

<sup>238</sup> IDEM, *Fra Paolo Sarpi prima della vita pubblica*, p. 57.

<sup>239</sup> Una riprova potrebbe essere data da quanto lo stesso Branchesi riporta *ibidem*, p. 60, dove ricorda: «Promotor in theologia reverendus [Hieronymus] Quainus pro se et comprofessoribus insignivit». Dove appare evidente che il significato non può essere quello di 'confratelli', ma quello di colleghi nel magistero, divenendo il Sarpi reggente.

Una prima osservazione riguarda la separazione nettissima, decisa, fra «*naturales contemplationes*» e «*theologica placita*»<sup>240</sup>. In un sottofondo di taglio paolino – al di là dell'immagine dello specchio (1 Cor 13, 12) che si ritrova anche in Agostino e Scoto –, si notano posizioni assai vicine a quelle del suo maestro Giovanni Maria Capella, come si è già visto, seguace di Duns Scoto.

Da osservare come il Sarpi tratti un aspetto della giustificazione dopo aver affermato che «*Ea est humanae doctrinae vacuitas et humanarum virium imbecillitas, ut ad eum finem, quem naturalem esse fatentur omnes (ad humanam inquam, mundanamque foelicitatem) nequeat natura perduci*»<sup>241</sup>. Anche quelle che vengono definite «*bonae operationes*», dopo il peccato d'origine non possono esser valutate come meritorie: «*non statim meriti nomine sunt dignae, nisi divina ad[d]atur gratia cordi infusa*». È, dunque, solo la grazia che le rende meritorie. E qui il Sarpi rifiuta sia il *meritum de condigno*, sia quello *de congruo*. Seguendo Duns Scoto, secondo il quale ogni ricompensa è e resta ricompensa della e nella grazia. Nella scia del *De satisfactione* del Capella e, per questo particolare aspetto, della *Conversio Pauli* del generale Agostino Bonucci. Scrive il Sarpi: «*si quis vero congrui merita appellet, nil magis dicit, sed novum decretum inauditum patribus ingerens meriti nomen ad insolentem trahit abusionem*»<sup>242</sup>. Un giudizio durissimo.

Altro elemento da rilevare è il rapporto Chiesa-vangelo, Scrittura-tradizione. Qui il Sarpi ritiene che «*fundamentum et basis*» della Chiesa non sia tanto il vangelo scritto, quanto quello inciso con lettere spirituali nella mente o memoria della Chiesa, la cui parte precipua consta di tradizioni non scritte. La Scrittura ha bisogno di interpretazione. Il suo vero significato non si coglie «*humana ratione*», ma va ricercato nella e attinto dalla Chiesa<sup>243</sup>. Mi sembra una posizione che rinvia in principio all'Agostino del *Contra epistulam, quam vocant fundamenti* (5, 6), con probabili tracce scotiste. La conseguenza: solo la Chiesa è in grado di dichiarare il senso genuino della Scrittura, in modo vincolante.

<sup>240</sup> Cito da P. SARPI, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, edizione critica integrale commentata a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano-Napoli 1996, pp. 754-777 (testo originale latino con traduzione italiana a fronte).

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 770.

<sup>242</sup> *Ibidem*. Circa la traduzione italiana dei *Placita* ho già espresso altrove le mie riserve (B. ULIANICH, *Teologia paolina in Sarpi?*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, p. 88).

<sup>243</sup> SARPI, *Pensieri naturali*, p. 774.

Se il Sarpi ricalca abbastanza da vicino argomentazioni di controversisti anche serviti per quanto concerne le premesse – sulle conclusioni non si ha divergenza alcuna –, mi sembra che su questo punto egli si collochi sul versante opposto a quello di Agostino Bonucci. Pur se ritengo che le posizioni espresse nei *Placita* non siano presenti nel Sarpi maturo. La tematica della giustificazione e, più specificamente, il rapporto fra le capacità naturali dell'uomo e la grazia divina partecipata per fede, in ordine alla salvezza, costituisce un interesse particolare del Sarpi. È partendo da essa che si comprende anche la sua ecclesiologia e, aggiungerei, pure la sua visione della storia della Chiesa.

Essendomi occupato a più riprese della questione, vorrei ricordare brevemente alcuni momenti, oltre a quelli già citati. Appunti (inediti: ma perché non sono stati inclusi nei *Pensieri*, essendo ad essi contemporanei?) sulla giustificazione e la predestinazione secondo la versione di rimostranti e gomaristi. Dal loro tono appare evidente che il Sarpi vuol cogliere le differenze<sup>244</sup>.

Ma, a questo punto, c'è da toccare la ormai annosa questione dei *Pensieri*. Che nella interpretazione, più volte ribadita da alcuni autori, dimostrerebbero lo scetticismo radicale, fino a giungere all'ateismo, del Sarpi. Non si discute qui la dimostrata dipendenza sul piano filologico di una serie di appunti sarpiani e dal Montaigne e dallo Charron, già colta da Gaetano Cozzi e ripresa da Luisa Cozzi nella scia del Frajese<sup>245</sup>.

<sup>244</sup> Nella *Nota critica ai testi* Luisa Cozzi (vedi *ibidem*, pp. 782-783) scrive: «I *Pensieri sulla religione*, le *Massime* e un appunto matematico (quest'ultimo a c. 157v) sono nel cod. 176 (6519) del fondo Mss. It., Cl. XI della Biblioteca Marciana, nel quale sono conservati pure gli appunti olografi preparatori ai *Pensieri medico-morali* (nello stesso codice sono contenuti molti appunti di carattere teologico su autori scolastici che non abbiamo accolto nella presente edizione, in quanto esulano dall'argomento, e sono di difficile decifrazione e pubblicazione)». A proposito dei *Pensieri sulla religione* (*ibidem*, p. 797), sempre la Cozzi puntualizza che nelle cc. 55-104 dello stesso codice si hanno anche «appunti sulle questioni della grazia, il peccato e il libero arbitrio», mentre nelle cc. 141-148 «sono contenuti appunti olografi di Sarpi sul libero arbitrio», questi ultimi probabilmente databili al 1603. Il codice appare rilegato «in modo confuso», per cui le datazioni non sono sempre certe. Ma sarebbe stato ugualmente interessante riportare almeno qualche brano relativo agli argomenti più schiettamente teologici. Mi occuperò delle questioni teologiche affrontate dal Sarpi in quelle carte in altra sede. Da notare come nella *Nota introduttiva* a SARPÌ, *Opere*, p. 96, si legga, sempre a proposito del codice 6519, che «accoglie i pensieri sulla religione e minute di qualcuno dei pensieri medico-morali [...] si trovano vari fogli di appunti sulla questione della grazia e del libero arbitrio tratti da Occam, sant'Agostino, san Tommaso, Durando».

<sup>245</sup> Mi richiamo in particolare a G. COZZI, *Una vicenda della Venezia barocca. Marco Trevisan e la sua eroica amicizia*, «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società

Il problema è quale peso vada ad essi attribuito. E, ancora: è metodologicamente corretto ritenerli a tal punto determinanti da rappresentare *il* pensiero del Sarpi? Ma la questione di fondo è su quale piano essi si collochino. Gnoseologia e descrizione fenomenologica della natura, compresa quella dell'uomo, possono venir contrapposte alla comprensione teologica innervata dalla rivelazione, che si pone su di un piano assolutamente altro rispetto al naturale? Può la visione teologica, non raggiungibile «humana ratione», essere insidiata e, addirittura, annientata da una ricerca logico-matematico-storica che affronti anche il nascere e l'evolversi della religione sul mero piano fenomenologico? Si tratta di ambiti diversi, a cui vanno applicate metodologie assolutamente differenti. I dati dei due tipi di ricerca non possono fra loro ostacolarsi: «in eodem non ambulant», direbbe il Sarpi. Si può essere scettici in ambito gnoseologico naturale e, nello stesso tempo, credenti, per fede, nella rivelazione. Nodale è nel Sarpi la profonda distinzione fra natura e soprannatura, fra ragione e rivelazione. Il Qohelet, o Ecclesiaste, più volte citato dal Sarpi, ne è la più chiara dimostrazione<sup>246</sup>.

L'accusa di ipocrisia, che ha tra le ascendenze il Bossuet, è semplicemente assurda. Potrebbe valere qualora vi fosse patente contraddizione fra due 'verità' che si collochino sullo stesso piano. Nel Sarpi nulla di simile, se non nella fantasia di qualche ricercatore che, ignorante del complesso mondo sarpiano, presume di ridurre semplicisticamente il vero Sarpi a una sola dimensione.

Questa, la mia valutazione di fondo dei *Pensieri*.

Chi voglia esaminarli con distacco percepirà con chiarezza come non vi sia commistione, nel Sarpi, fra ragione e fede.

Ancora una postilla sul titolo *Pensieri sulla religione*. Da chi proviene? È il Sarpi ad averlo ideato? E qual è il significato esatto di 'religione' *tout court*?

e dello Stato Veneziano», 2 (1960), pp. 89 ss.; alla *Nota introduttiva*, citata nella nota precedente, pp. 23 ss., 30 ss.; a L. COZZI, *La formazione culturale e religiosa e la maturazione filosofica e politico-giuridica nei "Pensieri" di Paolo Sarpi*, in SARPI, *Pensieri naturali*, pp. LXXVIII-LXXXVIII. Per il Frajese, in particolare, a *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna 1994. Per Wootton a *Paolo Sarpi. Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge and New York 1983, e a *Sarpi, Paolo (1552-1623)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXX, Berlin-New York 1999, pp. 46-49 (presentazione del Sarpi in chiave assolutamente unilaterale e bibliograficamente lacunosa).

<sup>246</sup> Secondo il Micanzio (*Vita del padre Paolo*, p. 1322, nota 1), l'Ecclesiaste era, per il Sarpi, «il più bel libro del mondo».

Altra osservazione: il Sarpi che imposta i problemi teologici partendo *sempre* dalla Scrittura, quante volte cita nei cosiddetti *Pensieri sulla religione*, esplicitamente, la rivelazione? *Mai*. Superato questo scoglio, che merita, a mio avviso, più profonde analisi nella prospettiva accennata, mi sembra che la distinzione profonda tra natura e soprannatura, ragione e fede, opere dell'uomo e grazia ne esca rafforzata.

Riprendendo il filone del rapporto fra opere e grazia in ordine alla salvezza, vorrei ricordare la richiesta di consulenza teologica da parte del servita Ippolito Massarini<sup>247</sup>, «intrinseco amico del Sarpi» – docente in vari Studi dell'Ordine, reggente di Ferrara nel 1598-1599 e, prima ancora, teologo personale di Innocenzo IX, quindi vescovo di Montepeloso (1600) –, sulla controversia *de auxiliis*. Il Sarpi non accettò di trasferirsi a Roma, ma sull'argomento si sviluppò una corrispondenza, ben nota al Micanzio, in cui il Sarpi appariva «dell'opinione di san Tomaso, ch'egli nominava di san Paolo e di sant'Agostino, contro gli antichi e moderni pelagiani e semipelagiani». Sull'argomento, scrive ancora il Micanzio, il Sarpi già «aveva sottilissimamente letti e studiati tutti i padri antichi et in tutti aveva una pratica singolare. Ma Agostino in particolare, in cui s'ha la dottrina spettante a quel ponto più che in tutti gl'altri insieme [...] l'aveva così familiare, che non si poteva toccare un luogo, al quale egli subito non mettesse mano, et al sentirlo allegare, non sapesse se era fedelmente portato, e ch'egli non potesse continuare in recitarlo più a lungo, e dire gl'antecedenti e conseguenti, come si fa d'auttore meditato e praticato»<sup>248</sup>. Vorrei aggiungere i *consulti* 50 e 72 sulla questione *de auxiliis*, in cui appare evidente: a) che «la materia è cosa propriamente, formalmente e non per riduzione materia di fede, imperò che si tratta della grazia divina per la quale si salviamo; senza la cognizione di quest'articolo non può star la Chiesa di Dio; questo è il suo fondamento non umano, ma divino [...]». Senza la grazia di Dio non sarebbe alcun cristiano»<sup>249</sup>; b) «È articolo fondamentale della fede cristiana che l'uo-

<sup>247</sup> Sul Massarini si vedano: *Annales OSM*, II, pp. 335, 350-351; PIERMEI, *Memorabilia*, IV, pp. 174-175; DIAS, *I registri dei priori generali*, pp. 174, 221, 237, 265; DAL PINO, *Percorrendo la Enciclopedia Cattolica*, pp. 201-202; *Bibliografia OSM*, II, pp. 223-224; *Fonti storico-spirituali*, III/2, pp. 122-131. Si veda anche *supra*, nota 84.

<sup>248</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, pp. 1325-1326. Dalla testimonianza del Micanzio appare evidente che il Sarpi si era già occupato della tematica specifica: «Ma questo [cioè la richiesta del Massarini] non dovè essergli di gran deviamiento [...]».

<sup>249</sup> P. SARPI, *Consulti*, a cura di C. Pin, vol. I (1606-1609), t. II (1607-1609), Pisa-Roma 2001, p. 692.

mo ha bisogno della divina grazia, cioè del divino aggiunto, per ottenere la salute»<sup>250</sup>. Agostino mostra «per la dottrina di san Paulo che non solamente abbiamo bisogno della grazia di Dio per operar bene, ma anco per voler operare, sì che da noi non possiamo voler cosa buona, se prima Dio non ce la fa volere»<sup>251</sup>. Contro coloro che ritengono che l'efficacia della grazia «venirebbe dall'uomo», scrive il Sarpi: «Questa sentenza ha gran fomenti dall'eccessivo amore di noi medesimi che ci fa parere qualche gran cosa, e dal vedere che così operiamo nelle cose umane, cavando per analogia che l'istesso debbia avvenire anco nelle soprannaturali, e pare che per queste cause la filosofia la approvi molto volentieri»<sup>252</sup>. La conclusione riporta quelli che sono gli articoli fondamentali ritenuti di fede dai Domenicani. Non è difficile scorgere qui una professione di fede del Sarpi: «Li articoli sono questi: che è piaciuto a Dio per sua misericordia ellegger alcuni per suoi diletti, non nascendo questa elezione da prescienza alcuna di meriti o disposizioni o altre opere umane, ma dal solo decreto e beneplacito della bontà divina, restando nell'abisso della sua infinita sapienza perché alcuni solamente sono eletti tralasciati gli altri. Che il principio della conversione del peccatore non è da lui, ma dalla grazia divina che lo previene, la qual non lo truova mai con alcuna buona disposizione anzi inimico e ribelle alla Maestà sua. Che tutto quello che nasce di buono in noi viene dalla grazia di Dio, che ci rimette li peccati, ci eccita al bene et eccitati fa che lo vogliamo et elleggiamo e ci aggiuta ad operarlo. Sì che, come sant'Agostino dice, non per nostra libertà acquistiamo la grazia divina, ma per grazia acquistiamo la libertà»<sup>253</sup>.

Come si può osservare, esiste un abisso incolmabile fra natura e soprannatura. Questo è un principio incontrovertibile a cui *sempre* si

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 845.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 846.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 849. Il *consulto* 50 è del 25 febbraio 1609, il 72 del luglio dello stesso anno. Interessante notare quanto il Sarpi scrive il 28 aprile 1609 a Jean Hotman de Villiers: «Certo è, se non vogliamo ingannarci, che le forze umane non sono mai tanto abbassate, quanto meritano, né la gratia divina così esaltata come è debito, se ben dicono li gesuiti che convien guardarsi di non magnificarla troppo; ed io credo che sii certo, non ci essendo troppo alcuno senza vicio, ma il punto è, se in questa materia, il troppo ha luoco alcuno, dove forse il bastate non si truova, et vi è solo il meno» (P. SARPI, *Lettere ai Gallicani*, edizione critica, saggio introduttivo e note a cura di B. Ulianich, Wiesbaden 1961, p. 185). Si veda anche ULIANICH, *Teologia paolina in Sarpi?*, pp. 81-86. Vorrei ancora una volta rimarcare la posizione decisa del Sarpi: non si dà «analogia» tra «cose umane» (= naturali) e «soprannaturali».

<sup>253</sup> SARPI, *Consulti*, I/II, p. 854.

attiene il Sarpi. Ciò vale per la filosofia, per la capacità di conoscenza dell'uomo, per la soteriologia, per l'ecclesiologia. L'umano, il naturale, quando tentino di inserirsi nella soprannatura, nella rivelazione, sono solo in grado di corrompere. Basta leggere gli *excursus* storici nelle varie opere sarpiane e, in particolare, nella *Istoria del concilio tridentino*.

Circa il problema della giustificazione vorrei rinviare alla *Istoria* con alcuni giudizi che sono o riflettono posizioni del Sarpi. Disputando del peccato originale, i teologi «trovarono gli articoli già trattati dalli scrittori scolastici; ma l'opinione di Lutero della fede giustificante, che sia fiducia e certa persuasione delle promesse divine, con le conseguenze che da quelle seguono della distinzione tra Legge e l'Evangelio, e della qualità delle opere dipendenti dall'una e dall'altra, non fu da alcun scrittore scolastico immaginata; per il che nemmeno confutata o disputata; onde li teologi avevan da travagliar assai, prima per intender il senso delle proposizioni luterane e la differenza loro dalle determinate dalle scole, e poi le ragioni con che distinguerle. Certo è che nel principio alcuni di loro, e li padri per la maggior parte, credevano che, negando li protestanti il libero arbitrio, tenessero opinione che l'uomo nelle azioni esterne fosse come una pietra; e quando attribuiscono la giustizia alla fede sola, negando concorrervi le opere, tenessero per giusto l'uomo il qual crede solamente l'istoria dell'Evangelio, del resto operando quanto si voglia perversamente; ed altre tali assurdità quanto aliene dal senso comune, tanto più difficili da confutare [...]»<sup>254</sup>. «Non però fu toccato il ponto dove versa il cardine della difficoltà, cioè se l'uomo prima è giusto e poi opera le cose giuste, o vero operandole diviene giusto. In un parere erano tutti concordi, cioè il dire: "la fede sola giustifica" essere proposizione di molti sensi tutti assurdi»<sup>255</sup>. Non riprendo qui l'intervento di Ambrogio Catarino, in cui il Sarpi si riconosce interamente, per non ripetere quanto ho già scritto nel 2006<sup>256</sup> e aggiunto in «Rivista Storica Italiana» a proposito dell'articolo di un autore che dispensa lezioni di metodologia<sup>257</sup>.

Quanto va sottolineato è che la *Istoria* è e resta la massima espressione del Sarpi teologo, preoccupato di scoprire gli artifici scolastici che impediscono di attingere risposte alla Scrittura, la non compren-

<sup>254</sup> IDEM, *Istoria del concilio tridentino*, a cura di G. Gambarin, I, Bari 1935, p. 308.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>256</sup> ULIANICH, *Teologia paolina in Sarpi?*, pp. 94 ss.

<sup>257</sup> «Rivista Storica Italiana», 122 (2010), pp. 886-898.

sione della situazione reale della Chiesa, il commissariamento del concilio da parte del papato. La vera riforma della Chiesa è raggiungibile per il Sarpi unicamente attraverso un ritorno autentico al vangelo, alla croce, alla spoliazione di tutto quanto non sia mandato spirituale.

Dalle *Massime* (1616 ss.) vorrei riportare, oltre alla più volte citata «volontà di Dio» e le caratterizzazioni che egli dà della verità («Cristianissima; Naturale; Istorica; Religiosa; Politica; Jurisprudenziale; Verbale») <sup>258</sup>, una puntualizzazione della santità: «La santità sta nella ressignazione di sé stesso e portar la propria croce ἀνέχου καὶ ἀπέχου» <sup>259</sup>.

Le lettere del Sarpi allo Heinsius (1620) e al Meurs (1622) costituiscono la chiusura di una problematica che può esser ritenuta un filo rosso nella sua vita. Nella prima, sulla base del vangelo di Giovanni (17, 9), su cui lo Heinsius imposta la sua omelia, a cui il Sarpi aggiunge di propria iniziativa Paolo, si ha: «ut divinae gratiae et adoptionis soli electi participes sunt, ita quae sit eius vis et efficacia soli cognoscere possunt» <sup>260</sup>. Nella seconda, Sarpi sostiene l'insignificanza assoluta delle opere ai fini della salvezza, il valore unico, invece, della fede imputata a giustizia. E rifiuta, esplicitamente, le tesi dei rimostranti difese dal Meurs <sup>261</sup>. Gli appunti su rimostranti e controrimostranti, che nei *Pensieri* erano riportati gli uni accanto agli altri al fine di una maggiore conoscenza delle differenze, sono superati da una scelta definitiva. Egli si riconosce, per la giustificazione e la predestinazione, nelle decisioni del sinodo di Dordrecht.

La posizione *ultima* del Sarpi sui problemi della giustificazione e della predestinazione è compatibile con le risposte ad essi date dai rappresentanti, anche i più aperti, dell'Ordine?

<sup>258</sup> SARPI, *Pensieri naturali*, p. 711. Su queste definizioni di 'verità' occorrerebbe adeguatamente riflettere, perché potrebbero avere un senso anche per l'interpretazione dei *Pensieri sulla religione*. Va tenuta presente la distinzione fra «Naturale» e «Istorica», come, e ancor più, tra «Cristianissima» al primo posto e «Religiosa». Cosa intende il Sarpi per «Religiosa»? Evidentemente «Religiosa» non è uguale a «Cristianissima».

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 704.

<sup>260</sup> Cfr. B. ULIANICH, *La lettera del Sarpi allo Heinsius*, «Rivista Storica Italiana», 68 (1956), pp. 425-446.

<sup>261</sup> G. COZZI, *Paolo Sarpi e Jan van Meurs*, «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano», 1 (1959), pp. 179-186. In appendice (pp. 185-186) sono riportate la lettera del Meurs del 12 giugno 1622 e la risposta del Sarpi del 15 luglio dello stesso anno. Cfr. anche B. ULIANICH, *Paolo Sarpi "riformatore", "irenico"?* *Note sulla sua ecclesiologia, sulla sua teologia, sulla sua religione*, in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria*. Atti del Convegno di studio (Venezia 28-29-30 ottobre 1983), a cura di P. Branchesi e C. Pin, Venezia 1986, pp. 93-95.

Vorrei pormi ora qualche ulteriore quesito circa il Sarpi servita. Come mai egli abbia ignorato totalmente nella sua *Istoria* l'apporto del suo Ordine. Di Agostino Bonucci, citato una sola volta<sup>262</sup>, viene ricordato semplicemente «il sermone», senza spendere neppure una sillaba sul contenuto. Non vengono mai citati neppure i nomi del Mazzocchio, con il quale a me sembra che il Sarpi abbia più di un tratto in comune, e di Stefano Bonucci. Poche righe, e non certo lusinghiere, vengono dedicate al generale Migliovacca<sup>263</sup> e ad Amante da Brescia<sup>264</sup>. Come mai?

Non è ipotizzabile che, a questo proposito, gli fosse stato impossibile consultare le fonti. Questo dato può essere risolto con il semplice rinvio allo *choc* provocato in lui dalla perdita dell'autonomia della Congregazione dell'Osservanza? Non mi sembra plausibile. O, forse, il Sarpi intendeva, con il silenzio su quanto certamente conosceva a proposito degli interventi dei Serviti in concilio, nascondere l'identità dell'autore della *Istoria*? Oppure, ancora, pur condividendo, almeno in parte, alcuni interventi, li riteneva inficiati da una concezione eccessivamente papalista della Chiesa? Si tratta di ipotesi. Pure ipotesi.

Ma come vedeva il Sarpi il suo Ordine? Egli così si esprime su domanda di Jacques Gillot, in una lettera dell'8 dicembre 1609: «Chiarirò quanto mi chiedi circa l'Ordine dei Servi. L'origine è in Firenze: in quella città, alcuni mercanti si riunirono nell'anno del Signore 1230, tempo in cui quella regione era fertile di simili parti. Venivano detti dapprima *Laudesi*, perché erano occupati nel cantare assiduamente le lodi della beata Vergine Maria; iniziarono a mendicare come era allora costume delle nuove congreghe in quella regione, vestiti di un abito tutto nero per compiangere la beata Vergine piangente il figlio morto. Per questi motivi furono dal popolo chiamati *Servi della beata Maria*, donde a noi successori il nome e il colore delle vesti»<sup>265</sup>. Da sottolineare il valore tradizionale dell'abito nero, che aveva già conosciuto, ai tempi del Sarpi, numerose fraternità o società dell'abito.

Potrebbe apparire di qualche significato che nella *Vita* del Sarpi scritta dal Micanzio *mai* appaia il nome di Maria. Soltanto in un caso<sup>266</sup>

<sup>262</sup> SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, I, p. 257.

<sup>263</sup> *Ibidem*, II, pp. 410-411.

<sup>264</sup> *Ibidem*, II, p. 483. Appena un accenno in III, p. 47.

<sup>265</sup> SARPI, *Lettere ai Gallicani*, pp. 142-143.

<sup>266</sup> MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, p. 1328.

si parla di un'accusa che sarebbe stata rivolta al Sarpi di non recitare la *Salve Regina* alla fine della messa. Il Micanzio non nega il fatto, anzi lo giustifica, anche se aggiunge: «longo sarebbe il portar il suo fondamento». E poi: «più legittimamente egli la tralasciava, che gl'altri in quel tempo l'aggiungessero contro i riti della messa, derogando con decreto particolare d'un capitolo di trenta frati agl'ordini universali della Chiesa». In effetti, nella revisione delle Costituzioni dopo il Tridentino, di cui fu *magna pars* il Sarpi, era stato abolito l'antico uso dell'*Ave Maria* e della *Salve Regina* prima e dopo la messa<sup>267</sup>. Ma è anche vero che il cardinale Stefano Bonucci, già generale, aveva ottenuto da Sisto V che i Serviti dell'Annunziata di Firenze potessero iniziare la messa con l'*Ave Maria* e terminarla con la *Salve Regina*<sup>268</sup>. Non era dunque un obbligo. Ma al di sopra di qualsiasi altra considerazione, per tentare di capire, basterebbe ricordare che il servizio divino per eccellenza non patisse, per il Sarpi, intrusioni. Tuttavia il modo con cui egli delinea nella *Istoria*, a proposito delle discussioni sull'immacolata concezione, l'evolversi del culto di Maria, potrebbe forse fornire una risposta. La motivazione doveva essere schiettamente teologica. Un assoluto cristocentrismo. *Senza alcuna possibilità di analogie o di trasposizioni dal Cristo a Maria*. Maria in funzione meramente cristologica. Scrive il Sarpi nella *Istoria*: «Dopo che l'empietà di Nestorio divise Cristo, facendo due figli e negando che il generato dalla beata Vergine fosse Dio, la Chiesa, per inculcare nella mente dei fedeli la verità cattolica, introdusse di replicarla frequentissimamente nelle chiese, così di oriente come di occidente, con questa breve forma di parole: in greco *Maria Theotocos*, in latino *Maria mater Dei*: il che, istituito in onore di Cristo solamente, pian piano

<sup>267</sup> Nella *Praefatio* del generale Tavanti alle Costituzioni edite a Venezia nel 1580, oltre all'elogio dei tre padri, fra cui il Sarpi, a cui era stata affidata la revisione alla luce dei decreti tridentini, affidabili «ingenio, sapientia, doctrina» (*Monumenta OSM*, VII, p. 7), si ha: «Officium quoque Beatae Virginis Mariae in die sabbati recitandum non confecerunt, cum omnino nobis praeceptum fuerit, ut divina celebraremus secundum ritum sanctae Romanae Ecclesiae, breviario et missali utentes reformato» (*ibidem*, p. 8). Nel *De officio Ecclesiae* (cap. II, 17, *ibidem*, p. 15) si legge: «Messalique, breviario, [...] caeterisque caerimoniis fratres omnes cuiuslibet conventus utantur secundum ritum et morem sanctae Romanae Ecclesiae». E, ancora, nel *De gravi culpa* (cap. XXXIII, *ibidem*, p. 49) si ha: «Qui inter celebrationem missarum non utuntur caerimoniis missalis romani reformati».

<sup>268</sup> Cfr. ULIANICH, *Riforma e riforme*, p. 125. Da puntualizzare che quanto il Bonucci aveva ottenuto riguardava unicamente la chiesa dell'Annunziata di Firenze. Si veda anche DAL PINO, *Sviluppi legislativi*, pp. 251-252.

si comunicò anco alla Madre, e finalmente fu ridotto a lei sola»<sup>269</sup>. In ultima analisi, «li scrittori e predicatori, massime contemplativi, tratti dal torrente del volgo che molto può in queste materie, tralasciato di parlar di Cristo, a concorrenza inventarono nove lodi ed epiteti e servizi religiosi, tanto che circa il 1050 fu anco istituito un ufficio quotidiano, distinto per sette ore canoniche, alla beata Vergine, nella forma che da antichissimo tempo era sempre consueto celebrarsi in onore della Maestà divina. E nelli cento anni seguenti s'aumentò tanto la venerazione che si ridusse al colmo, e sino all'attribuirgli quello che le Scritture dicono della divina Sapienza; e tra le novità inventate fu una questa: la total esenzione dal peccato originale»<sup>270</sup>. È evidente come con una simile ricostruzione dell'evoluzione del culto di Maria e, connessa ad essa, della mariologia – a prescindere dalla valutazione che se ne voglia dare in ambito meramente storiografico – il Sarpi si pone nettamente al di fuori della tradizione del suo Ordine. Sarpi, il più grande dei Serviti. Sarpi, il meno servita dei Serviti. Almeno per quel che concerne la sua mariologia, che è per altro strettamente consequenziale al suo considerare Maria unicamente in funzione di Cristo. *Christus solus*. In questa semplice proposizione è la sintesi profonda e radicale della sua teologia. Che innerva la sua concezione della Chiesa, la sua dottrina della grazia.

#### 16. Un grande secolo, il '500, per l'Ordine dei Servi di Maria.

Nell'ambito pastorale, l'apporto della predicazione è da ritenersi di notevole rilevanza. Sarebbe forse opportuno delineare una mappa, che tenga conto non solo delle personalità coinvolte e dei temi di preferenza trattati, ma anche dei luoghi toccati. Non limitando la ricerca soltanto alle opere pubblicate, ma accedendo anche, e soprattutto, agli archivi.

Importante anche studiare a fondo la formazione culturale (la *ratio studiorum*) e la impostazione teologica. Certamente la Scrittura, la *lectio*, la *meditatio*, la *ruminatio* costituiscono l'impianto fondante a cui rinviano sia le *Sentenze* di Pier Lombardo – non era una sorpresa,

<sup>269</sup> SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, I, p. 287. Così continua il testo: «E per la stessa causa, quando furono frequentate le immagini, si dipinse Cristo fanciullo in braccio alla Vergine, per rammemorare la venerazione a lui dovuta anco in quell'età: passò nondimeno in progresso la venerazione della Madre senza il Figlio, restando egli nella pittura per appendice».

<sup>270</sup> *Ibidem*, pp. 287-288.

come sembra ritenere lo Jedin, che Agostino Bonucci se ne facesse paladino nel concilio di Trento – sia lo studio dei Padri e fra questi, in primo luogo, Agostino. È innegabile ancora che Scoto avesse il sopravvento su Tommaso, ma ambedue, con alterne vicende, contribuiscono a non smarrire la primarietà essenziale della Scrittura. In ogni caso, si potrebbe aggiungere: Scoto, non lo scotismo; Tommaso, non il tomismo.

È soltanto così che possono spiegarsi personalità come Agostino Bonucci o Lorenzo Mazzocchio nelle loro prese di posizione, libere, non semplici e talvolta fraintese, al concilio di Trento. Ma lo stesso potrebbe dirsi del Capella, del Tavanti e, sì, anche del Capitone o del Montorsoli. Primazia, senza ombre, della Scrittura, che implica un cristocentrismo assai marcato. Lo si può constatare, salvo qualche rarissima eccezione (Baglioni?), in ordine alle nodali questioni della grazia e della predestinazione. Non v'è salvezza attraverso le opere della Legge, ma soltanto per fede, nella grazia che fluisce dal sacrificio di Cristo. Non fa meraviglia, dunque, che questa tematica, che costituisce anche il cuore di quella teologia controversistica, che invece di partire dall'istituzione si concentrava sull'essenziale cristiano (per la salvezza), rappresenti un punto nodale della riflessione teologica dell'Ordine.

Sul piano dell'ecclesiologia non mi sembra di rinvenire grandi aperture. Il papato, anche se non è oggetto primario della ricerca teologica, diventa tuttavia, nella sua forma storicamente raggiunta, il punto di forza dell'istituzione Chiesa. Nessun cedimento a qualsiasi forma di conciliarismo o di sinodalità: il papa è il capo della Chiesa visibile per espresso mandato divino. Sensibilità molto spinta invece per la residenza dei vescovi e per il dovere imprescindibile della predicazione nelle diocesi loro assegnate (Agostino Bonucci, Mazzocchio, Migliovacca, Capitone). Quanto invece mi sembra di poter rilevare, in linea di ipotesi, è una non compiuta saldatura fra soteriologia ed ecclesiologia.

Un tema che potrebbe dar origine a una serie di problemi è rappresentato dal rapporto fra teologia e pietà. In particolare la pietà mariana. Se certamente il *De reverentis*, primo capitolo nelle varie Costituzioni, può costituire un ineliminabile dato di partenza per caratterizzare la particolare fisionomia dell'Ordine, è pur rispondente al vero sottolineare come esso non tocchi in alcun modo la centralità essenziale di Cristo. Ma ci si può chiedere se l'innegabile evolu-

zione della pietà mariana che si riscontra nell'Ordine nel corso del '500 sia supportata da un'analogia riflessione teologica che scopra nuovi orizzonti mariani. Allo stato attuale della ricerca, non mi sembra. Mi chiedo tuttavia quale ruolo possa aver giocato, almeno come elemento concomitante, se non causante, quella che mi sembra di poter definire come teologia della croce. Che conosce nel '500 – ma è presente anche precedentemente – esponenti come Agostino Bonucci e Angelo Montorsoli.

È possibile pensare che questo tipo di teologia – certamente non così esplicita come in Lutero, ma innegabilmente presente –, che può aver trovato espressione nei crocifissi monumentali presenti in quasi tutte le chiese dei Servi di Maria e quindi in confraternite del Crocifisso, possa aver agevolato, insieme alla puntualizzazione progressiva del significato dell'abito strettamente collegato dapprima alla *viduitas*, quindi alla *maestitia*, ai dolori della Vergine per la morte del Figlio, che anch'essa si concretizza nelle società o nelle fraternità dell'abito, la pietà incentrata sulla *Mater dolorosa*, trafitta inizialmente da una e poi da sette spade? È un'ipotesi di lavoro che, sulla base dell'esperienza di ricerca che ho compiuto, mi sembra non del tutto destituita di fondamento.

