

DANIELE CONTI

RELIGIONE NATURALE E SALVEZZA UNIVERSALE.
APPUNTI SULLA FORTUNA DI FICINO E UNA
NOTA SU AGRIPPA E CAMILLO RENATO

ESTRATTO

da

RINASCIMENTO

2017 ~ a. 57



Leo S. Olschki Editore
Firenze

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LVII

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2017

RINASCIMENTO

Seconda serie

VOLUME CINQUANTASETTESIMO

ANNO SESSANTAOTTESIMO MMXVII

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LVII

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2017

Direttore

MICHELE CILIBERTO

Comitato scientifico

MICHAEL J. B. ALLEN - SIMONETTA BASSI - ANDREA BATTISTINI - FRANCESCO BAUSI - GIUSEPPE CAMBIANO - MICHELE CILIBERTO - CLAUDIO CIOCIOLA - BRIAN P. COPENHAVER - MARIAROSA CORTESI - EVA DEL SOLDATO - MASSIMO FERRETTI - MASSIMO FIRPO - GIAN CARLO GARFAGNINI - SEBASTIANO GENTILE - MARIANO GIAQUINTA - TULLIO GREGORY - JAMES HANKINS - SONIA MAFFEI - FABRIZIO MEROI - FILIPPO MIGNINI - NICOLA PANICHI - STEFANIA PASTORE - VITTORIA PERRONE COMPAGNI - LINO PERTILE - ADRIANO PROSPERI - FRANCESCO RICO - ELISABETTA SCAPPARONE - LORIS STURLESE - JOHN TEDESCHI

Segretario di redazione

FABRIZIO MEROI

Redazione

SALVATORE CARANNANTE - LAURA CAROTTI
ELISA FANTECHI - LAURA FEDI - ILENIA RUSSO - PASQUALE TERRACCIANO

Per contatti e invii: rinascimento@iris-firenze.org – fabrizio.meroi@unitn.it
<https://rivistarinascimento.com> – <https://rinascimentojournal.com>
Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a *double blind peer review*.

Direzione - Redazione

Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, 50123 Firenze
Tel. 055.28.77.28 • Fax 055.28.05.63 • E-mail: insr@iris-firenze.org • <http://www.insr.it>

Amministrazione

Casa Editrice Leo S. Olschki • Casella postale 66, 50123 Firenze
Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
Tel. 055.6530684 • Fax 055.6530214 • e-mail: periodici@olschki.it
Conto corrente postale 12707501

Abbonamento annuo 2017

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia € 126,00 • Foreign € 147,00
(solo on-line – on-line only € 114,00)

PRIVATI - INDIVIDUALS

Italia € 115,00 • Foreign € 120,00
(solo on-line – on-line only € 103,00)

SOMMARIO

Saggi e testimonianze

LORENZO GERI, <i>Il De seculo et religione di Coluccio Salutati e le opere in «stile monastico» di Francesco Petrarca</i>	p.	3
GIOVANNI MARIA FARA, <i>La 'città ideale' di Albrecht Dürer. Fonti e fortuna fra XVI e XVII secolo</i>	»	37
MICHELE CILIBERTO, <i>Per un ritratto: Machiavelli riformatore e utopista</i>	»	57
FRANCESCO FERRETTI, « <i>Picenus hospes</i> ». <i>Scipione Gentili interprete europeo della Gerusalemme liberata</i>	»	105

Testi e commenti

DAVID SPERANZI, <i>Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. I. Appunti sulle lettere del Marc. Gr. Z. 527 (coll. 679)</i>	»	137
---	---	-----

Note e varietà

LUCIA PAPPALARDO, <i>Credere alle streghe per credere a Dio. A margine della Strix sive de ludificatione daemonum di Gianfrancesco Pico della Mirandola</i>	»	201
DANIELE CONTI, <i>Religione naturale e salvezza universale. Appunti sulla fortuna di Ficino e una nota su Agrippa e Camillo Renato</i>	»	231
ELISABETTA SCAPPARONE, <i>Tra antropologia e Scrittura. Giordano Bruno, Francesco Pucci e l'utopia dell'innocenza</i>	»	287
SIMONETTA BASSI, « <i>Mi disse che gli piacevano assai le donne, et che non havea arivato ancora al numero di quelle de Salomone</i> ». <i>Giordano Bruno e le donne</i>	»	311
ILENIA RUSSO, <i>Giordano Bruno all'Università di Wittenberg</i>	»	327
MARIO BIAGIONI, <i>Scetticismo religioso e Controriforma: il Dolium Diogenis di Christian Francken</i>	»	361

Sommario

Discussioni

FABRIZIO MEROI, *Pico, l'Oratio e la 'dignità dell'uomo'. Una recente interpretazione* p. 379

Variazioni

MICHELE CILIBERTO, *Per Nicoletta Tirinnanzi* » 399

Indice dei manoscritti » 407

Indice dei nomi » 411

DANIELE CONTI

RELIGIONE NATURALE E SALVEZZA UNIVERSALE.
APPUNTI SULLA FORTUNA DI FICINO
E UNA NOTA SU AGRIPPA E CAMILLO RENATO*

ABSTRACT. – This essay analyzes some aspects of the multi-faceted European reception of the notion of *religio naturalis*, developed by Marsilio Ficino in the *De Christiana religione*, in the *Theologia Platonica*, in his letters and in his commentaries on Plato. In addition it aims to clarify the ways in which Francesco Zorzi, Celio Secondo Curione, Francesco Pucci, Cornelius Agrippa von Nettesheim, and Sebastian Franck re-adapted this notion to the context of the sixteenth-century religious debate. The analysis of the (mis)fortunes of *religio naturalis* also sheds light on Ficino's own texts, discovering previously unsuspected potentialities. The final part of the essay shows the influence of a chapter of Cornelius Agrippa's *De occulta philosophia*, partly dependant on Ficino's texts, on Camillo Renato's doctrine of the deferred beatific vision.

Le ricerche sulla influenza di Marsilio Ficino quale interprete e traduttore di Platone, Plotino, del *Corpus Hermeticum* e quale promotore di una innovativa visione della magia consegnata ai libri *De vita* si sono sviluppate in molteplici e feconde direzioni. Non si può dire lo stesso riguardo agli studi sulla ricezione cinque-seicentesca della concezione della religione naturale, che Ficino espone nei primi capitoli del *De Christiana religione* e nel XIV libro della *Theologia Platonica*.¹ Tali indagini sono rimaste allo stato di abbozzo, limitandosi a prendere

danieleconti02@gmail.com

* Ringrazio Pasquale Terracciano, Manfred Posani e Laura Nicoli per aver letto con attenzione questo lavoro, contribuendo a migliorarlo con preziosi suggerimenti.

¹ Per il *De Christiana religione* cfr. MARSILII FICINI FLORENTINI... *Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, 2 voll., Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576 [rist. anast., con lettera di P.O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, Torino 1959, rist. 1962, 1979, 1983; altra rist. sous les auspices de la Société M. Ficini, préf. de S. TOUSSAINT, Paris 2000], pp. 1-4. Gli *Opera* del 1576 da ora in avanti saranno indicati con *Op.* Di seguito do l'elenco del resto delle abbreviazioni: FICIN, *Théologie* = M. FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. MARCEL, 3 voll., Paris 1970 [rist. 2007]; FICINO, *Platonic Theology* = M. FICINO, *Platonic Theology*, Eng-

in considerazione solo il dibattito filosofico in senso stretto e sedimentandosi su un unico tracciato ben definito: Ficino non sarebbe stato che una tappa, pur fondamentale, lungo una direttiva che partendo da Cusano passa per Tommaso Moro per arrivare a Campanella (e all'identificazione, con quest'ultimo, di cristianesimo e religione naturale), a Bruno e ai deisti inglesi del Seicento.² Si tratta di un'impostazione del problema feconda per quanto riguarda la ricostruzione del dibattito filosofico, ma forse un po' riduttiva della multiforme varietà di letture a cui andò incontro questo particolare aspetto del pensiero di Ficino. Questo in virtù del fatto che gli studiosi impegnati a indagare gli aspetti prettamente filosofici della religione naturale così come emerge dal *De Christiana religione* e dalla *Theologia Platonica* non si sono quasi mai messi in dialogo con gli storici del pensiero religioso cinquecentesco. E viceversa per questi ultimi sono rimaste lettera morta anche le indicazioni di chi sottolineò la possibile influenza dei testi ficiniani (e in più in generale dei testi della tradizione platonica da lui rilanciata) nelle convulse correnti delle dispute religiose cinquecentesche anche al di fuori del mondo dei filosofi di professione, andando ad alimentare riflessioni sulla natura della religione che poco si lasciavano inquadrare all'interno delle nascenti ortodossie confessionali, tanto cattolica quanto protestante.³ All'origine di tali provvisorie indicazioni stava la consa-

lish translation by M.J.B. ALLEN with J. WARDEN, Latin text edited by J. HANKINS with W. BOWEN, 6 voll., Cambridge (MA)-London 2001-06; FICINO, *Lettere*, I = M. FICINO, *Lettere*, I, *Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. GENTILE, Firenze 1990. Per i capitoli in questione della *Theologia Platonica* cfr. FICINO *Op.*, pp. 319-326 (= FICINO, *Théologie*, II, pp. 279-296 = FICINO, *Platonic Theology*, IV, pp. 291-322). Sul tema della religione naturale in Ficino cfr. P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, pp. 343-349; E. CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti da P.O. KRISTELLER, Firenze 1967, pp. 24-25; E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, pp. 191-208; P.R. BLUM, «Salva fide et pace». *Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, hrsg. von M. THURNER, Berlin 2002, pp. 527-554; 534-539; ID., *La religione naturale di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Études Humanistes (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), organisé par S. TOUSSAINT, Paris 2002, pp. 313-326.

² Cfr. G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, pp. 102-103; P. HARRISON, 'Religion' and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 2002².

³ Mi riferisco in particolare a Delio Cantimori e a Cesare Vasoli. Per Cantimori cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1967², pp. 3-9. Tra i molti studi dedicati da Vasoli al pensiero religioso di Ficino mi limito a citare C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 19-73; ID., *Il mito dei 'prisci theologi' come 'ideologia' della 'renovatio'*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 11-50; ID., *Ficino e la religione*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno (Figline Valdarno, 19 maggio 2006), a cura di S. TOUSSAINT, Lucca 2007, pp. 85-94. Un invito ad avviare ricerche in questa direzione è arrivato da

pevolezza della notevole diffusione del *De Christiana religione* e della *Theologia Platonica*, oltre che naturalmente delle opere di Platone e di Plotino, quasi mai lette in maniera indipendente dalle interpretazioni che ne aveva dato il loro traduttore.⁴ Tuttavia, come spesso avviene, suggerimenti del genere, se rimangono tali, possono far sembrare scontati contatti di testi e idee che a prima vista ovvi non sono, oppure passare in giudicato senza che nessuno poi si assuma il compito di confermarli, o di confutarli, con i testi alla mano.

Lo studio che qui si presenta non ha pretese di completezza. Esso intende configurarsi piuttosto come un'indagine preliminare volta a recuperare qualche pista di una ricerca ancora da affrontare in tutta la sua complessità. A incoraggiare la presentazione di questi primi sondaggi sono stati i risultati positivi scaturiti da una lettura incrociata dei testi e da una indagine sulle fonti. La loro evidenza documentaria potrà forse cominciare a fornire concretezza storica ad affermazioni giuste in linea di principio – cioè che la speculazione ficiniana abbia influenzato non poche posizioni religiose cinquecentesche irriducibili all'ortodossia, 'ereticali' in senso cantimoriano – ma spesso ripetute in maniera troppo generica o di seconda mano a prescindere dalla necessità di ricostruire gli effettivi canali di trasmissione e di circolazione delle idee.

Va inoltre fatto presente, come avvertimento preliminare, che non si intende qui ridiscutere il problema della religione naturale di Ficino da un punto di vista puramente teorico. Neppure si vuole riaffrontare la questione del precario equilibrio tra religione naturale, tesi della *prisca theologia* e rivelazione giudaico-cristiana, che ai lettori delle opere ficiniane non può apparire completamente risolto, oscillante com'è tra due poli così distanti come Giorgio Gemisto Pletone ed Eusebio di Cesarea.⁵ Altra questione che non sarà esaminata se

J. HANKINS, *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by A. MAZZOCCO, Leiden 2006, pp. 137-153.

⁴ Prima della pubblicazione nel 1561 a Basilea degli *Opera omnia* la *Theologia Platonica*, dopo la *princeps* del 1482 (Florentiae, per Antonium Miscominum), fu ristampata, come è noto, in calce alla seconda edizione della traduzione di Platone (Venetiis, per Bernardinum de Choris et Simonem de Luero, 1491) e poi, singolarmente, sempre a Venezia nel 1525 (in aedibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini). Il *De Christiana religione*, stampato prima in volgare nel 1474 (Firenze, Niccolò Tedesco) e poi nel 1476 in latino (Firenze, Niccolò di Lorenzo), e ristampato in volgare nel 1484 (Pisa, Lorenzo e Agnolo Fiorentini), venne ripubblicato in latino a Venezia nel 1500 (impressit Ottinus Papiensis), a Strasburgo nel 1507 (per Ioannem Knobloch), a Parigi nel 1510 (expensis magistri Bertholdi Rembolt et Iohannis Waterlooes), poi ancora a Venezia nel 1518 (per Caesarem Arrivabenum Venetum), e a Parigi nel 1559 (apud Gulielmum Guillard). Più in generale per le edizioni ficiniane nel Cinquecento cfr. P.O. KRISTELLER, *The European Significance of Florentine Platonism*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma 1993, pp. 49-68 (già in *Medieval and Renaissance Studies*, Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies (Summer 1967), ed. by J.N. HEADLEY, Chapel Hill 1968, pp. 206-229).

⁵ È noto che mentre da Pletone Ficino riprendeva l'idea di una catena sapienziale che iniziava da Zoroastro e culminava in Platone e che non prevedeva alcun punto di contatto

non indirettamente, pur essendo legata a doppio filo alla religione naturale e alla *prisca theologia*, sarà quella della difficile convivenza dell'antropologia plotiniana basata sulla dottrina dell'anima non discesa con la visione cristiana del peccato originale.⁶

Sono tutti problemi che si affacceranno nella pagine seguenti, ma non saranno mai discussi solo dall'interno delle opere del filosofo fiorentino. Pretendere da Ficino una presa di posizione definitiva o forzare il senso dei suoi testi per cercare di evincerne una, oltre ad essere scorretto da un punto di vista metodologico, equivarrebbe a chiedergli una coerenza che per prudenza o per altro non ha voluto, o potuto, dare.⁷ È interessante notare, piuttosto, che forse fu proprio questa profonda 'tensione' tra le fonti della *prisca theologia*, la tradizionale interpretazione della storia della Rivelazione e la teoria della religione naturale a risultare particolarmente feconda in ambienti dove il mutato contesto storico-religioso avrebbe invitato a rileggere queste tesi radicalizzandone le premesse e conducendole verso conclusioni, che, come si vedrà più avanti a proposito di Sebastian Franck, chi aveva posto quelle premesse non aveva, almeno esplicitamente, ricavato. In altre parole, presentare una serie di aspetti della fortuna del *De Christiana religione* e del XIV libro della *Theologia Platonica* non è sembrato solo utile a offrire un ulteriore contributo allo studio della ricezione cinquecentesca del platonismo

con la tradizione mosaica, la prospettiva ortodossa di matrice eusebiana (che in alcuni luoghi delle sue opere Ficino fa sua) faceva derivare da Mosè tutte quelle dottrine della teologia dei Gentili che parevano prefigurare i dogmi del cristianesimo. Sulla *prisca theologia* ficiniana e sull'influenza di Pletone cfr. da ultimo S. GENTILE, *Considerazioni attorno al Ficino e alla 'prisca theologia'*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), a cura di S. CAROTI, V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 2012, pp. 57-72. Importanti anche le considerazioni di M. IDEL, 'Prisca theologia' in Marsilio Ficino and in *Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy*, ed. by M.J.B. ALLEN, V. REES with M. DAVIS, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 137-158.

⁶ Su questo aspetto cfr. A. DE PACE, *La scepsi, il sapere, l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002, pp. 227-229. Sull'importanza della dottrina plotiniana dell'anima non discesa per la filosofia di Ficino si veda ora S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze 2014, pp. 84 sgg.

⁷ Valgono per Ficino le seguenti osservazioni fatte a proposito di Cornelio Agrippa, che da Ficino del resto eredita questo genere di problemi, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Il De occulta philosophia di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, 'prisca theologia', cabala, magia*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 429-448: 441-442: «L'eredità lasciata dagli antichi teologi è infatti costituita da un nucleo di intuizioni di ordine metafisico che coincide con la verità cristiana; e questo patrimonio conoscitivo appartiene a ogni uomo che riconosca in sé Dio "che è l'essenza e l'autore del nostro intelletto". Agrippa non affronta direttamente il problema [scil. della convivenza della tesi della *prisca theologia* con il peccato originale e la redenzione di Cristo] – per prudenza, forse; o più probabilmente per una forma di inconsapevole autocensura mentale, che gli impedisce di cogliere la contraddizione».

fiorentino, ma rileggere Ficino attraverso gli occhi dei suoi lettori potrà forse anche aiutare a gettare una luce retrospettiva verso ciò che è contenuto *in nuce* nelle pieghe della sua stessa pagina, che una volta riadattata e rifunzionalizzata in altri contesti viene a esprimere alcune sue implicite potenzialità.

1. «Pure non vorrei tanto affermare che battezzando altrui me isbatezassi». *La salvezza dei pagani, il De Christiana religione e un passo del Corano*

Leggendo l'*Epistola ai Romani* in un codice appartenente alla sua biblioteca privata (attuale Riccardiano 426), nel margine inferiore di f. 149r Ficino appose due eloquenti postille, indicative del suo interesse per la questione della salvezza dei pagani: «Salvari quis potest sine circuncisione», e sotto di questa: «in prima ad Corinthios [1 Cor 7, 19]: circuncisio et preputium nihil, sed observatio mandatorum Dei». ⁸ Entrambe vanno con ogni probabilità riferite a *Rm* 2, 13-15: «Non enim audiores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Cum autem gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum». Non è facile ricondurre queste annotazioni a un momento cronologico preciso. I molti segni di lettura sparsi lungo tutto il codice in corrispondenza di passi neotestamentari che si ritrovano citati nel *De Christiana religione*, stampato prima in volgare nel 1474 e poi due anni dopo nella sua versione latina, indurrebbero a legarle alla stesura di quest'opera. E così è anche se le citazioni da *Rm* 2, 13-15 e da 1 Cor 7, 19 non figurano all'interno del testo del *De Christiana religione*, perché le ritroviamo associate in una lettera indirizzata da Ficino a un suo «fidatissimo amico» posta in calce alla seconda edizione del *Della Cristiana religione* volgare, che dopo essere stata rivista e ampliata fu stampata a Pisa nel 1484:

«Però insomma dice a' Romani così: Non sono giusti appresso Dio gli auditori delle leggi, ma e' fattori delle leggi saranno giustificati. Similmente così a' Corinti: L'atto del circuncidere e del non circuncidere non è quello che salvi, ma l'osservanza de' comandamenti divini». ⁹

⁸ Sul codice cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Mostra di manoscritti, stampe e documenti (17 maggio-16 giugno 1984), Catalogo a cura di S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI, premessa di E. GARIN, Firenze 1984, n. 61, pp. 79-80. Per l'edizione delle postille nel Riccardiano 426 e per una discussione dell'esegesi di Ficino a questi passi paolini nel tardo (1497) e incompiuto commento all'*Epistola ai Romani* (FICINI *Op.*, pp. 425-472) mi permetto di rimandare al volume di imminente pubblicazione *MARSILII FICINI FLORENTINI Commentarium in Epistolas Pauli*, a cura di D. CONTI, Torino.

⁹ Cito la lettera da P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, 2 voll., Firenze 1937 [rist. anast. 1973], I, p. 15.

Dell'identità del destinatario a tutt'oggi nulla si sa, se non che fu il patrocinatore dell'edizione e amico di Filippo Valori (il finanziatore della traduzione latina di Platone, stampata sempre nel 1484), come risulta dalla stessa epistola.¹⁰ Né sono noti i motivi che spinsero Ficino a occultarne il nome. La scelta dell'anonimato potrebbe forse ricondursi a ragioni di prudenza, se si considera che la lettera verteva sulla questione della salvezza dell'anima dei filosofi vissuti prima dell'Incarnazione e Ficino scriveva che ad esortarlo a stendere l'epistola erano state proprio le ricerche di questo ignoto patrono sull'argomento.¹¹ E difatti Ficino a chiusura della lettera rimetteva il giudizio definitivo alla competenza di teologi più esperti.¹² Se inquadrata nel contesto storico-religioso fiorentino e più in generale quattrocentesco, dove ancora d'attualità doveva risuonare la formula *Extra Ecclesiam nulla salus* ribadita al Concilio di Firenze nel 1442,¹³ è una prudenza che si giustifica soprattutto in merito a quanto Ficino veniva dicendo sulla possibilità della salvezza di chi non ha conosciuto Cristo e avuto occasione di accedere al battesimo *dopo* la Rivelazione:

«nessuno prudente signore comanda cosa la qual conosca non si potere ubbidire, e tal signore ove conoscessi l'impotentia del subdito, supplirebbe lui colla potentia sua, per non aver comandato senza prudenza. Alla potentia, sapientia e bontà infinita non manca modi e manifesti et occulti alla salute degli uomini, e quegli ama tanto ch'egli chiama suoi figliuoli e per farli divini volle essere huomo. Questo sia detto o vero tentato per rimedio di quelli, a' quali da Cristo in qua fussi interamente tolta ogni facultà del baptesimo umano. Pure non vorrei tanto affermare che battezzando altrui me isbatezassi».¹⁴

Tommaso d'Aquino nel *De veritate* aveva immaginato il caso limite di un uomo cresciuto isolato dal mondo ed educato alla luce della sola ragione naturale, a cui la provvidenza non avrebbe mancato di rivelare i *necessaria ad salutem*, o per ispirazione diretta, oppure, sulla base dell'esempio di Pietro e del centurione Cornelio, tramite l'invio di un annunciatore delle verità di fede.¹⁵

¹⁰ «Et non mi maraviglio punto del nostro Philipppo di Bartolomeo Valori, se gli porta affetione tanto fervente [...] Costui nel medesimo tempo fa formare el nostro libro della Religione cristiana» (*ivi*, I, p. 13).

¹¹ «Io adunque conoscendo che lui già gran tempo ha con ogni diligentia ricerco ragioni e scripture, autorità e esempi, come possi chiarire l'anime de' philosophi innanzi l'avvenimento di Cristo potere essere salve, senza dubbio giudico tutta la generatione de' philosophi ricevere da lui singulare beneficio» (*ibid.*).

¹² «Ma perché dare sententia certa delle cose grandi e di gran pericolo? Però di queste cose ci rimetteremo nella sententia de' più docti di noi» (*ivi*, I, p. 15).

¹³ Sulla storia della formula rimando a B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.

¹⁴ KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, p. 14.

¹⁵ THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.

Considerato il precedente tommasiano, viene da chiedersi allora perché Ficino temesse di «tanto affermare». L'apparente cautela non è infatti sufficiente a occultare il fatto che il denso intreccio di autorità scritturali – tratte per altro solo dalle epistole di Paolo – nella seconda parte della lettera si presenti finalizzato alla tesi di una sostanziale equiparazione tra legge mosaica e legge naturale e della sufficienza di quest'ultima ai fini della salvezza prima dell'avvento di Cristo.¹⁶ Assente rimane la teoria tomista della fede implicita, e, più in generale, qualsiasi confronto con le sottili distinzioni della tradizione teologica precedente, per lasciare piuttosto spazio al nudo testo della Scrittura. Della stessa fede vi è un'unica menzione riguardo ad Abramo: nel più ampio contesto dell'epistola, quest'ultima pare avere un ruolo secondario e non strettamente vincolato alla formazione della «interiore iustitia» la cui acquisizione Ficino proponeva aperta a chiunque. Il paragone è tra la condizione di Abramo e quella dei Gentili:

«e per tornar a' Romani ancor [Paolo] dice così: “Quando le genti le quali non hanno la giudaica legge fanno naturalmente le medesime cose che per legge tale si comandano, tali genti sono legge a lor medesimi, perché dimostrano l'opera della legge ne' lor cuori scritta et hanno per testimonio la coscienza loro”. Item “la legge qualunque cosa parli, parla a quegli che sono sotto lei”, cioè a' Giudei e non a' gentili, “acciochè tutto il mondo si possi salvare”, dimostrando che gli altri oltre a' Giudei non si salvano per le exteriori opere di tale legge, ma per la interiore iustitia. Ancor dice: “Dimmi, sarebbe forse Idio solamente de' Giudei or non è egli ancor dell'altre genti? È certamente ancor dell'altre”. Conchiude et a' Romani et a' Galati oltre agl'altri patriarchi manifestamente da Abram, che come lui fu provato da Dio nel primo suo stato senza le sequenti cerimonie legali, così e gentili, e quali si rappresentano per quel primo stato d'Abraam, senza le dette cerimonie giudaiche poterono e possono essere da Dio approvati».¹⁷

È da sottolineare intanto il notevole spostamento di significato impresso dalla traduzione al testo di *Rm* 3, 19: anche se non è chiaro se egli intendesse proporre una citazione diretta o, più probabilmente, una libera parafrasi, nel volgare a dir poco interpretativo di Ficino l'«ut omnes os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo» della Vulgata diventa «acciochè tutto il mondo si possi salvare». In linea poi con la concezione di una derivazione della legge scritta

¹⁶ «E come si disputa nel libro della religione Cristiana con testimonio de' propheti, alle dieci e simili leggi morali per naturale discretione intese era et è per tutto il mondo ogni persona ubbrigata, e tal cosa poté essere nota per naturale discretione etiamdio a quelli che le scripture di Moisè non leggevano [...]. Torniamo a' filosofi innanzi all'avvenimento di Cristo, e quali se non errorono contro a dette leggi le quali per natural prudenza potevano essere note, par verisimile che non sieno dannati» (KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, p. 13).

¹⁷ *Ivi*, I, pp. 14-15.

da una legge morale infusa da Dio nell'uomo, il Decalogo mosaico sarebbe per Ficino semplicemente la successiva traduzione scritta di una norma etico-religiosa impressa nell'anima di ognuno e pertanto intuibile «per naturale discrezione». ¹⁸ La riduzione dei requisiti per la salvezza alla fede in un unico Dio e all'obbedienza alle virtù morali permetteva di estendere anche ai Gentili il valore salvifico retroattivo del sacrificio di Cristo tradizionalmente attribuito ai soli Patriarchi ebrei. ¹⁹

Con l'epistola al «fidatissimo amico» Ficino suggellava la fine di una serie riflessioni sviluppatasi alla fine degli anni Settanta a margine di uno scambio epistolare con Antonio Ivani da Sarzana. Alla richiesta dell'Ivani di fornire un parere sulla questione della salvezza dell'anima di Socrate, Ficino, in una lettera del gennaio 1479, aveva infatti risposto con alcuni argomenti tratti dal *De Christiana religione* che in parte sarebbero poi confluiti nell'epistola volgare. ²⁰ Vi aggiungeva però l'importante precisazione che la legge naturale racchiudeva in sé, oltre ai principi della morale, anche la fede e il culto di un Dio unico. ²¹ Che

¹⁸ *Ivi*, I, p. 13. Cfr. anche, ad esempio, FICINI *In Protagoram Epitome*, in *Op.*, p. 1298: «Unde intimus in nobis praesidet iudex, inextinguibile rationis lumen, rectum veri falsique et boni malique examen, inevitabilis conscientiae stimulus. Per hanc Deus infusam omnibus legem omnes ita ferme ad commune dirigit bonum, ut omnes flammam levitate erigat ad superna. Ab hac utique ingenita lege lex deinde scripta ducit originem. Quod quidem in ipso libri *Legum* exordio Plato aperuit, dicens non ab homine, sed ipso Deo leges initium habuisse [*Leg.* 264a]», e *Id.*, *Lettere*, I, p. 166 (= *Op.*, p. 652, 2): «Divina illa lex, qua mundus constat et gubernatur, nostris mentibus, dum creantur, inextinguibile lumen legis illius naturalis accendit, ad quam boni malive refertur examen. Ab hac naturali lege, que divine scintilla quedam est, scripta lex proficiscitur, scintille eiusmodi radius».

¹⁹ «Per queste autorità e ragioni et altre simili possiamo probabilmente credere che e propheti adoratori d'uno Iddio e temperati e giusti fussono riservati nel limbo e di quello tracti poi per l'avvento di Cristo» (*ivi*, I, p. 15). Considerazioni simili leggiamo nel *De Christiana religione*, cfr. FICINI *De Christiana religione*, 33, in *Op.*, p. 62: «Et quamvis sancti ante Christum virtutis humanae viribus seipsos a propriis peccatis liberarent atque mundarent, unde cruciari apud inferos non debebant, nullius tamen virtus usque adeo sufficiens erat, ut obstaculum illud, quod in communi culpa totius humanae naturae consistebat, auferre valeret, ac Paradisi aditum patefacere, sed culpa obligatioque huiusmodi passione Christi communiter dissoluta est».

²⁰ Cfr. FICINI *De Christiana religione*, 34, in *Op.*, p. 69.

²¹ Cfr. FICINI *Op.*, p. 806, 3 (*Epist.* 5, 48): «Mosaica praecepta in duo genera apud theologos distinguuntur: alia ad naturale moraleque ius pertinent, alia ad caerimonias et iudicia. Prima illa a Deo Mosi data sunt atque populo, secunda Moses ipse constituit divinitus inspiratus. Rursus prima omni hominum generi semper servanda mandantur, secunda Iudaeos solos astringunt, videlicet usque ad Messiae ipsius adventum. Prima, quae diximus, adeo communia sunt, ut cuique etiam minus liberaliter instituto, vel solo naturali iudicio cognita essere potuerint. *Quid enim in eis aliud continetur, praeter Dei unius cultum vitamque moralem?*» (corsivo mio). Sulla datazione della lettera cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, «Interpres», III, 1980, pp. 80-157: 109-110. Una scelta di lettere dal corposo epistolario di Antonio Ivani, per la maggior parte tuttora inedito, è pubblicata da P. LANDUCCI RUFFO, *L'epistolario di Antonio Ivani*, «Rinascimento», II s., VI, 1966, pp. 141-207.

la conoscenza dell'unicità di Dio sia inscritta naturalmente nell'animo umano è del resto l'ovvia illazione che si traeva dalla premessa dell'assimilazione del Decalogo mosaico alla *lex naturae*.

Tuttavia la lettura ficiniana, per come la si è presentata fin qui, pur aprendo possibilità sconosciute ai rigidi sostenitori della teoria tomista della fede implicita in un Mediatore, non presentava dei caratteri di novità tali da potersi distinguere da posizioni teologiche che fra Tre e Quattrocento vediamo emergere anche all'interno degli ordini religiosi. Chiunque si fosse trovato a leggere l'*Epistola ai Romani* accompagnata dalla diffusissima *Postilla* di Niccolò di Lyra, all'altezza di Rm 2, 13-15 avrebbe trovato la seguente esegesi:

«Hic declarat quoddam dictum, scilicet quod Gentiles habuerunt legem naturalem, ideo facientes contra dictamen illius legis merebantur puniri, et viventes secundum ipsam premiari. Propter quod observatio legis naturalis cum fide et cultu *unius Dei*, ad quod etiam inducit ratio naturalis, aliquo modo sufficit ad salutem gentium usque ad publicationem Evangelii, quia non tenebantur ad legem Moysi».²²

Della scelta di non ricorrere alla dottrina tomista per aprire alla soluzione che poi sarebbe stata fatta propria da Ficino, troviamo testimonianza anche in alcuni ambienti domenicani. È il caso del predicatore Pietro Geremia (1400-1452), un frate palermitano tornato in Sicilia dopo aver passato gli anni Venti del Quattrocento a studiare e a insegnare tra Firenze e Bologna – e a Firenze sotto la guida del futuro arcivescovo Antonino Pierozzi –, le cui raccolte di prediche furono stampate solo nel 1502, a mezzo secolo dalla morte. In una predica facente parte del ciclo dei *Sermones de fide* si leggono considerazioni che sembrerebbero allargare il valore salvifico *a posteriori* del sacrificio di Cristo ai

Per le lettere a Ficino cfr. invece KRISTELLER, *Supplementum*, cit., II, pp. 243-250. Lo scambio epistolare di Ficino con l'Ivani riguardo al tema della salvezza dei pagani è stato illustrato in rapporto al *De Christiana religione* da G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli antichi*, «Accademia», IX, 2007, pp. 37-55; 52-54, e nella introduzione (*Varianti e costanti nel pensiero religioso di Marsilio Ficino*) all'edizione critica dell'opera da lui curata, attualmente in corso di stampa, a cui rimando anche per i dettagli del dibattito, che aveva finito per coinvolgere due religiosi, Simone da Firenze e Francesco da Viterbo. Ringrazio l'editore per avermi permesso di leggere in anteprima le sue pagine. In proposito per il momento si veda G. PONTE, *La letteratura in Liguria dal 1396 al 1528. Storia e antologia*, Genova 2000, p. 171. Più in generale sull'Ivani e sulla sua opera di umanista e storiografo si può rimandare a ANTONIO IVANI DA SARZANA, *Opere storiche*, a cura di P. PONTARI e S. MARCUCCI, Firenze 2006.

²² *Biblia cum glosis ordinariis et interlinearibus... simulque cum expositione Nicolai De Lyra...*, Venetiis, per Paganinum de' Paganinis, 1495, t. IV, c. 1193r^b (corsivo mio). Va sottolineato che l'esegesi di Niccolò di Lyra in questo punto si discostava notevolmente da quella della *Glossa ordinaria*, che in relazione ai medesimi versetti si attestava invece su un rigido agostinismo.

filosofi pagani virtuosi e ‘monoteisti’.²³ Sconosciuti in Italia fino all’edizione veneziana del 1507, i *Commentaria in Genesim* del teologo spagnolo e professore all’università di Salamanca Alonso de Madrigal (o Tostado, ca. 1400-1455) presentano una tesi simile, ma più articolata, perché se da un lato Tostado vi sviluppava dalla *Summa theologiae* di Tommaso la concezione più allargata di *fides implicita* – cioè che la fede in un Mediatore fosse compresa nella fede nell’esistenza di una provvidenza –,²⁴ giungeva dall’altro a sostenere la cancellazione del peccato originale nei Gentili alla prima buona azione compiuta *in caritate*.²⁵

L’epistola di Ficino all’ignoto patrono assume semmai tutto il suo rilievo, qualora si consideri che in essa lo schema teorico della salvezza per la sola legge naturale – l’«observantia dei comandamenti divini» della prima *Epistola ai Corinzi* da tutti praticabile perché essi sono iscritti nella mente di ognuno – pare doversi estendere non solo ai Patriarchi ebrei e ai Gentili «da Cristo innanzi», ma anche a coloro che pur non avendo ricevuto il battesimo sono vissuti e vivono «da Cristo in qua». Questo è il punto essenziale che segna il notevole

²³ Cfr. il passo della predica in cui Cristo si rivolge ai filosofi in PETRI HIEREMIE *Divinum opus*, Brixiae, cura Iacobi Britannici, 1502, c. liiirb: «Si vos adoravissetis unum deum et virtuose vixissetis, modo salveremini per mortem meam». Sul Geremia cfr. S. GIORDANO, *Geremia, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LIII, Roma 2000, pp. 407-410; C. DOLLO, *Cultura del Quattrocento in Sicilia. Alle origini del «Siculorum Gymnasium», «Rinascimento»*, Il s., XXXIX, 1999, pp. 227-292 (poi in *Id.*, *Filosofia e medicina in Sicilia*, a cura di G. BENTIVEGNA, S. BURGIO, G. MAGNANO SAN LIO, Soveria Mannelli 2005, pp. 355-428); V. ROMANO, *Il domenicano palermitano Pietro Geremia (1399-1452) nello sviluppo della cultura europea del XV secolo*, Palermo 2002, pp. 309 sgg. (sui *Sermones de fide*).

²⁴ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summ. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 2, a. 7, ad 3.

²⁵ ALPHONSI TOSTATI *Commentaria in Genesim*, Venetiis, apud Io. Baptistam et Io. Bernardum Sessam, 1596 (I^a ed. Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1507), c. 260ra (*In Gn.* 17): «Gentiles bene viventes, non peccantes contra ius naturale, scilicet contra praecepta Decalogi, et non colentes idola principaliter et credentes unum Deum verum esse bonorum omnium retributorem, etsi nescirent Trinitatem personarum et alia, salvabantur» (questo passo è citato e discusso in L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 2 voll., Paris 1934, I, p. 213 e nota 3); per la questione del peccato originale cfr. invece *ibid.*: «Si autem quaeratur, quo tempore solvebatur peccatum originale in Gentilibus, dicet forte aliquis quod solvebatur, quando primo actualiter conterebantur de illo peccato, sicut peccata actualia solvuntur, quando primo de eis conterimur. Sed hoc falsum est, quia sic nullus Gentilis salvatus fuisset, quod dissonat opinioni communi. Consequentia patet, quia peccatum originale est, quod nos contrahimus, quia descendimus per seminalem derivationem de materia damnata in Adam faciente contra Dei mandatum; sed hoc non cognoscebant Gentiles, ergo nunquam cognoscerent originale peccatum, et consequenter nunquam de eo contererentur, nec salvarentur. Nec erat necessarium ad salutem in illis, quod ista crederent, quia, ut ait Apostolus ad Hebraeos 11 cap.: “Oportet accedentem credere” quia est et quia remunerator est: ista duo sufficiebant ad salutem. Dicendum ergo, quod originale peccatum remittebatur in eis ad primam eorum operationem in charitate, quia charitas de natura sua destruit omne malum et unit Deo». Sul Tostado cfr. E. MANGENOT, *Alphonse Tostat*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Paris 1930, coll. 921-923; P.L. SUÁREZ, *En el V centenario de Alfonso Tostado de Madrigal, «Salmanticensis»*, II, 1955, pp. 140-150.

ampliamento sia della posizione che i lettori della *Commedia* dantesca trovavano esemplificata nei casi dell'imperatore Traiano e del virgiliano Rifeo – lo aveva già rilevato Delio Cantimori –,²⁶ che Ficino appunto cita e si propone di integrare con nuove considerazioni,²⁷ sia della dottrina dalla forte tinta misericordista, ma in fondo generica e vicina a quella di Dante, dell'imperscrutabilità della volontà salvifica della grazia nei confronti dei non battezzati che assunse, ad esempio, un altro esponente di spicco del dialogo interreligioso quattrocentesco come Enea Silvio Piccolomini.²⁸ Ma si ricorderà anche che sempre a Firenze, qualche anno prima, a una conclusione sorprendentemente simile era giunto Luigi Pulci nei celebri versi che contengono la risposta di Astarotte alla questione posta da Rinaldo sulla salvezza degli abitanti degli Antipodi, figli sì di Adamo, ma ignari del messaggio cristiano.²⁹

²⁶ Cfr. D. CANTIMORI, *Umanesimo e Riforma*, in Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 142-157: 147: «Chi ubbidiva all'imperativo della "virtus universalis" è riconosciuto, secondo il Ficino, come figlio di Dio, e riceve salvezza e beatitudine. Questo concetto è differente da quello onde Traiano è fatto salvo dalla leggenda medievale raccolta da Dante: qui è un principio, là è una grazia speciale; qui, una norma, là, un miracolo». Una piccola nota storiografica: questa osservazione di Cantimori scaturiva probabilmente proprio dalla lettura di questa epistola ficiniana, come dimostrerebbero le numerose sottolineature relative ai passi in questione presenti nella sua copia del *Supplementum Ficinianum*, ora conservata presso la biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

²⁷ Cfr. KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, p. 14: «Et se tu ponessi un caso quale Dante pone e ponendolo però non dispone, risponderesti forse nel modo di Dante, ma forse agguindandovi alquanto, non per più sapienza, ma per più volontà d'essere inteso».

²⁸ Cfr. AENAE SILVII PICCOLOMINEI SENENSIS *Tractatus sive Dialogus*, in EIUSD. *Opera inedita*, descripsit, ex codicibus Chisianis vulgavit notisque illustravit G. CUGNONI, Roma 1883, p. 290: «Quamvis Iudaeis circumcisio fuerit ad salutem necessaria, christianus sine baptismo salvationem expectare non debeat: non tamen alligavit Deus sacramentis ecclesiasticis potentiam suam, neque illi arduum est, si velit, sive iudaeum, sive gentilem hominem salvare non baptizatum». Su questo punto cfr. L. D'ASCIA, *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna 2001, p. 38.

²⁹ Cfr. L. PULCI, *Morgante*, a cura di F. AGENO, Milano-Napoli 1955, pp. 901-902 (XXV, 238-239): «Tanto è, chi serverà sua legge / potrebbe ancor aver redenzione, / come de' Padri nel Limbo si legge; / e che nulla fe' senza cagione / quel primo Padre ch'ogni cosa regge: / sì che il mondo non fe' senza persone / dove tu vedi andar laggiù le stelle, pianeti e segni e tante cose belle. / Non fu quello emisferio fatto a caso, / né il sol tanta fatica indarno dura, / la notte, il dì, dall'uno all'altro occaso: / ché il sommo Giove non n'arebbe cura, / se fussi colaggiù vòto rimaso». La vicinanza tra il testo dell'epistola volgare ficiniana e i versi del *Morgante* è stata segnalata da BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea*, cit., p. 54, nota 72, che si ripropone di tornare sulla questione. Sui rapporti conflittuali tra Ficino e Pulci cfr. P. ORVIETO, *Pulci medievale*, Roma 1978, pp. 213-243; A. DECARIA, *Luigi Pulci e Francesco di Matteo Castellani. Novità e testi inediti da uno zibaldone magliabechiano*, Firenze 2009, pp. 209-236. Va notato poi quanto scrive Giovan Francesco Pico nel *De studio divinae et humanae philosophiae* (1496), in un passo in cui di antificiniano si rileva solo l'insistenza, che fu tanto di Savonarola quanto di Antonino Pierozzi e del Trapezunzio, sulle persistenti pratiche idolatriche di Socrate e Platone nonostante la loro conoscenza dell'unico Dio, mentre

A compiere la definitiva trasposizione del nucleo di dottrine teologiche fino ad allora impiegate per dimostrare la salvezza dei pagani nel nuovo contesto storico delle scoperte geografiche, inaugurando così la strada che porterà al dibattito cinquecentesco, fu di lì a poco il teologo carmelitano, scotista e corrispondente di Giovanni Pico, Battista Spagnoli Mantovano. Nel *De patientia*, pubblicato nel 1497, il Mantovano avrebbe esteso la possibilità della salvezza (o almeno dell'esclusione dalla dannazione) mediante la buona pratica dei precetti morali insiti nella legge naturale a quelle popolazioni che le spedizioni dei sovrani spagnoli stavano facendo conoscere all'Europa.³⁰

la posizione teologica che vi assume riguardo alla salvezza dei pagani giusti (prima e dopo la Rivelazione), si avvicina in tutto a quella di Ficino (al solo Niccolò di Lyra è accostabile invece solo per quanto concerne la situazione dei pagani antecedente la Rivelazione), cfr. IOANNIS FRANCISCI PICI MIRANDULAE *De morte Christi et propria cogitanda libri tres*, ETIUSDEM *De studio divinae et humanae philosophiae libri duo*, Bononiae, per Benedictum Hectorem, 1496, c. g[vi]v (1, 4): «In qua [scil. religione] quaerenda et comparanda et retinenda maximi Gentilium philosophi laborarunt et, quanquam verae religionis expertes [expertes ed.] fuerunt, nomen tamen religionis amabant et Deum colebant, etsi alii in societatem alios [scil. deos] asciscerent, alii eum, quem unicum credebant, superstitiose honorarent, nihilominus enixe magnaue animi propensione in ipsum ferebantur omnesque conatus in componendis affectibus afferebant, ut supernae menti pure servirent, et forte eorum aliquibus, qui scilicet tali instituto vitam debebant, “lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum” innotuit. Qua recepta et custodita beatitate donati sunt. Nostrorum enim theologorum, qui celebriores habentur, firmus consensus est, eis omnibus, qui ante Christi adventum vivere secundum insculptam quorumlibet mentibus naturae legem, veritatem illuxisse, quam agnitam secuti salvati sunt; pari pacto si qui post Christi adventum aliquibus in locis nati, ad quos Christianae legis fama non perveniat, an vero tales aliqui extiterint, qui naturae dona illibata custodierint, nonnulli credidere; eos tamen, de quibus bene ipsi opinantur, videlicet Socrates et Plato et alii, diis sacrificasse memoriae proditum est. Quod nullo pacto unquam fieri absque magna Dei offensa omnes theologi consentiunt. Sed ne a proposito nimis divertamus, hoc saltem liquet, naturale lumen cuilibet homini consertum congenitumque a Deo eis illuxisse, ut mores componendos censerent Deumque colendum». Interpreto l'an prima di *tales aliqui* con valore di 'qualora'. Su quest'opera giovanile di Giovan Francesco Pico cfr. L. PAPPALARDO, *Le strategie dell'apologetica cristiana nelle opere giovanili di Gianfrancesco Pico della Mirandola: il De studio divinae et humanae philosophiae*, «Archivio di storia della cultura», XXIV, 2011, pp. 3-30.

³⁰ FRATRIS BAPTISTAE MANTUANI *De patientia aurei libri tres*, Brixiae, per Bernardinum Misintam, 1497, c. miiiir-v (3, 11: *An ubique Christi lex promulgata*): «Sed an impletum adhuc sit quod dicitur: “in omnem terram exivit sonus eorum”, si per ‘terram’ intelligas continentem, non dubito: adimpletum enim existimo; si vero terrae vocabulum ad omnium hominum habitationem extendas, dubito. Et eo maxime quod diebus nostris opera regum Hispaniae multae in Atlantico, in Aethiopico, in Indico oceano ultra etiam circulum Capricorni et torridam zonam, ubi altera terrae habitabilis portio collocatur, repertae sunt insulae ab hominibus habitatae, nostris etiam multo maiores, utpote quarum aliquae tria milia et amplius passuum milia circuitus habeant, et harum neque Strabo neque Ptolomaeus neque Pomponius Mella neque Plinius neque antiquorum scriptorum quisquam meminerunt. Quo constat fuisse semper hactenus ignotas, et nunc primum accepisse nuncium de Christo. Qui vero inter illos huius ignorantiae nocte perdurante secundum legem naturaliter hominibus insitam bene vixerint, etiam si aliquando peccaverint, modo postea egerint

Almeno a Firenze questo dibattito si deve supporre non ristretto solamente al circolo dei dotti, come testimoniano il *Morgante* e il volgare in cui è scritta l'epistola ficiniana. Lo stesso misurarsi con Dante sulla questione della salvezza dei pagani è indicativo della volontà di Ficino di imbastire un dialogo con la cultura volgare fiorentina, nel momento in cui veniva proponendo una soluzione radicalmente diversa da quella tradizionale che ancora si poteva leggere, ad esempio, nell'esegesi di Cristoforo Landino al canto XX del *Paradiso*.³¹

Anche lontano da Firenze potrebbe invece aver suscitato una certa impressione la comparsa, per la prima volta a stampa, di un versetto coranico (il n. 62 della sura *al-Baqarah*) parafrasato nel *De Christiana religione*: «Multum quoque Alcorani auctoritati detraxit [Maumethes], cum inquit quicumque Deum unum adorans honeste vixerit, sive Iudaeus, sive Christianus, sive Saracenus sit, misericordiam salutemque a Deo consecuturum» (nella versione volgare: «Tolse molto d'altorità all'Alcorano quando disse qualunque adorando uno iddio vive rectamente, o giudeo o cristiano o saracino che sia, misericordia et salute da Dio conseguire»).³² Ficino lo traeva direttamente dal Corano, che leggeva nella versione latina di Roberto di Ketton, mentre dal *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce riprendeva la constatazione che con tale affermazione Maometto veniva a contraddirsi;³³ ma, diversamente dalla sua fonte con-

poenitentiam, putamus post mortem aliquod foelicitatis genus habituros et loca aliqua Dei dono sortituros, ubi melius vel saltem minus male sint habituri, quam qui sordide et flagitiose vixerunt. Sic putare me cogit iustitiae et clamentiae divinae contemplatio et David auctoritatis ita dicentis: "quia tu reddes unicuique secundum opera sua". Del *De patientia* esiste anche una traduzione italiana: *La vita beata. La pazienza di Battista Mantovano*, introduzione, versione, note, appendice di E. BOLISANI, Padova 1959. L'idea della remissione dei peccati per i Gentili in seguito a un atto di penitenza, che qui lo Spagnoli applica alle popolazioni del Nuovo Mondo, è presente anche in Alonso Tostado, cfr. TOSTATI, *Commentaria*, cit., c. 260ra: «Idem dicendum quod etiam si isti Gentiles coluissent idola et exercuissent omne genus, si tamen ante mortem poeniteret eos talia contra verum Deum commisisse, exeuntes de corporibus ad locum purgatorium ducebantur, ut inxpletam satisfactionem scelerum abundanter sustinendo complerent». Il passo del Mantovano non è stato finora mai preso in considerazione (almeno a mia conoscenza) in relazione al dibattito cinquecentesco sulla salvezza dei popoli di recente scoperta, ed è sfuggito anche al documentatissimo CAPÉLAN, *Le problème du salut*, cit., pp. 220-225. In merito al problema si vedano anche R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli 1971², pp. 35-36; L. BIASIORI, *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»*, «Bruniana & Campanelliana», XVI, 2010, pp. 371-388; D. PIRILLO, *'Eretici italiani' e 'selvaggi americani': il nuovo mondo nella coscienza protestante italiana del Cinquecento*, «Rinascimento», II s., L, 2010, pp. 377-397; P. TERRACCIANO, *Omnia in figura. L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma 2012, pp. 292 sgg.

³¹ Cfr. C. LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. PROCACCIOLI, Roma 2001, pp. 1852-1855.

³² Rispettivamente FICINI *De Christiana religione*, 36, in *Op.*, p. 76 e M. FICINO, *Della Christiana religione*, Pisa, Lorenzo e Agnolo Fiorentini, 1484, c. [piii]v.

³³ Cfr. J.-M. MÉRIGOUX, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e*

troversistica, pur mantenendo un tono apologetico inteso a dimostrare l'incomprensione di alcuni luoghi delle Scritture da parte di Maometto, lo situava all'interno di una presentazione della religione musulmana che ne attenuava le divergenze con il cristianesimo, per evidenziarne invece i tratti comuni quali la fede in Cristo, nella verginità di Maria e più in generale nel Vangelo.³⁴

È una citazione che forse avrà potuto interessare anche Galeotto Marzio quando nel 1477 componeva il *De incognitis vulgo*, l'opera per cui l'umanista venne arrestato e sottoposto a processo dall'inquisitore di Venezia.³⁵ Legato per molteplici canali all'ambiente fiorentino – se non altro per gli strettissimi rapporti che intercorrevano allora tra Firenze e la corte ungherese di Mattia Corvino, presso cui l'umanista dimorò a lungo (si ricordi che il *De doctrina promiscua* fu dedicato nel 1490 a Lorenzo de' Medici in seguito alla morte dell'originale destinatario Mattia Corvino) –, non è improbabile che il Marzio avesse avuto modo di leggere il *De Christiana religione*. Benché non si possa escludere un ricorso diretto al testo latino del Corano o al *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo, la mediazione del *De Christiana religione* andrebbe data almeno come probabile nel commento a una delle tesi più audaci del *De incognitis vulgo*: «Unde concludendum est ex quacumque fide, quacumque religione bene recteque viventes praeceptaque illius quem Deum opinantur servantes, divinam maiestatem respicientes, ex signis beatitudinem adipisci», e che venne così riassunta nella lista degli *Errores ex libro Galeoti Narniensis* estratti dall'inquisitore: «Quili-

siècle. *Le Contra legem Sarracenorum de Ricoldo da Monte di Croce*, «Memorie domenicane», n.s., XVII, 1986, pp. 60-144: 67: «Item dicit in capitulo delbachara, quod interpretatur 'uacca', quod iudei et christiani et sabei saluabuntur» (il titolo del capitolo è appunto «Quod lex Sarracenorum est contraria sibi ipsi»). Sul codice (perduto) del Corano appartenuto a Ficino, che probabilmente conteneva anche il *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo, cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., n. 60, pp. 78-79; S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXX, 1990, pp. 57-104: 103; A.M. PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», II s., XXXVI, 1996, pp. 227-273. Per il passo del Corano nella versione di Roberto di Ketton cfr. *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alchoran...*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543, p. 10: «Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudaeus seu Christianus seu lege sua relicta in aliam tendens, omnis scilicet Deum unum adorans bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur».

³⁴ Cfr. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, cit., p. 72.

³⁵ Su Galeotto Marzio si vedano gli studi raccolti in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo*, Atti del III Convegno di studio (Narni, 8-11 novembre 1975), Narni 1983, e il profilo biografico di G. MIGGIANO, *Marzio, Galeotto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXI, Roma 2008, pp. 478-484, e EAD., *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*, «Il bibliotecario», XXXII, 1992, pp. 45-96; sul *De incognitis vulgo* e sul suo pensiero religioso cfr. EAD., «*Etiā tacente Christo*»: *l'eresia laica di Galeotto Marzio*, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo*, Atti del IV Congresso internazionale di studi ungheresi (Roma-Napoli, 9-14 settembre 1996), a cura di I. MONOK e P. SÁRKÖZY, Budapest-Széged 1998, pp. 208-226; C. VASOLI, *Note su Galeotto Marzio*, «Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae», XIX, 1977, pp. 51-69, poi in ID., *La cultura delle corti*, Bologna 1980, pp. 38-63.

bet ex quacunque fide servans precepta illius quem existimat deum, salvatur» e «Quod paganus, Turcus, sive Iudeus non tenetur credere legi evangelice, quantumcunque audiat, si suam existimat meliorem, et sic non credens salvatur in sua fide». ³⁶ La tesi del *De incognitis vulgo* si spingeva al di là della possibilità della salvezza *ex lege naturae*, benché certo la presupponesse: ³⁷ è una posizione teologico-filosofica che dalla controversistica protestante settecentesca sarebbe stata classificata come 'indifferentista' e tenuta separata da quella sostenuta da coloro (i cosiddetti *naturalisti*) che «notitiam Dei naturalem omnium cordibus inscriptam ad salutem consequendam sufficere existimant». ³⁸

Come è noto il *De incognitis vulgo* non ebbe alcuna fortuna, e questa particolare dottrina 'indifferentista' finì per rientrare nel più generico quadro eresiologicalo della sufficienza della legge naturale per la salvezza. ³⁹ Ma vale la pena di notare di sfuggita che la formulazione data dall'inquisitore alla tesi del Marzio sarebbe poi ricomparsa in maniera sorprendentemente simile, anche se sostanziata forse dalla lettura dei *Viaggi* di Mandeville e maturata in un conte-

³⁶ Traggio la citazione del *De incognitis vulgo* da G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio e Pierre Cuppé ai due poli di una sfida alla tradizione*, «Rivista di studi ungheresi», IV, 2005, pp. 51-66: 65, nota 51, che cita direttamente dal cod. E IV 11 della Biblioteca Nazionale di Torino (c. 17v), perché il passo non è precisamente riportato nell'antologia pubblicata in GALEOTTO MARZIO DA NARNI, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, a cura di M. FREZZA, con una prefazione di G. TOFFANIN, Napoli 1948. Per gli *Errori* cfr. invece F. BACCHELLI, *L'insegnamento di Umanità a Bologna tra il Quattrocento e il Cinquecento*, in *Storia di Bologna*, dir. R. ZANGHERI, 3, *Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, II, *Cultura, istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, a cura di A. PROSPERI, Bologna 2008, pp. 149-178: 173, nota 9, che pubblica il documento sulla base del cod. 182 della Biblioteca Universitaria di Bologna.

³⁷ Si legga il passo riportato in MIGGIANO, «*Etiam tacente Christo*», cit., p. 218: «numquam sermonem de Christo habuit [l'abitante degli Antipodi], sed ea quae ad naturae perfectionem pertinent, ut parentes, patriam, filios diligere, alteri nequaquam facere quae nobis molesta sunt, etiam tacente Christo, toti humano generi censentur esse communia».

³⁸ Così nel settecentesco trattato *De Francisco Puccio in naturalistis et indifferentistis redivivo* (Lipsiae 1712), attribuito dubitativamente da Antonio Rotondò al teologo Sebastian Schmid. La posizione 'indifferentista' sarebbe appunto quella di coloro che credono «homines in quacunque religione ad salutem aspirare posse». Cfr. A. ROTONDÒ, *Nuove testimonianze sul soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze 2008, II, pp. 617-633: 620, nota 9 (già in *Studi e ricerche*, 2 voll., Firenze 1981-83, I, pp. 271-288), da cui traggio entrambe le citazioni.

³⁹ Ne è testimonianza il profilo biografico di Galeotto Marzio tracciato molti anni dopo da Paolo Giovio negli *Elogia*: «Scripsit etiam et malo quidem infortunio quaedam in sacra moralique philosophia: nam ex ea lectione, quum omnibus gentibus integre et puriter veluti ex iusta naturae lege viventibus aeternos caelestis aerae fructus paratos diceret, a cucullatis sacerdotibus accusatus damnatusque est». Cito, ritoccando la punteggiatura, da P. GIOVIO, *Gli elogi degli uomini illustri (letterati, artisti, uomini d'arme)*, a cura di R. MEREGAZZI, Roma 1972, p. 75. Non mi pare dunque che il profilo teologico delle posizioni del Marzio tracciato dal Giovio sia corretto, come sostiene MIGGIANO, *Galeotto Marzio e Pierre Cuppé*, cit., pp. 54-55.

sto culturale lontanissimo dall'umanesimo tardoquattrocentesco, alla fine del Cinquecento nella bocca del mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio («la maestà de Dio ha dato il Spirito santo a tutti: a christiani, a heretici, a Turchi, a Giudei, et li ha tutti cari, et tutti si salvano a uno modo») e «credo che ognun creda che sii la sua fede buona, ma non si sapi qual sii la buona»), nelle cui mani però a un certo momento passò probabilmente anche il Corano nella traduzione volgare stampata da Andrea Arrivabene nel 1547.⁴⁰

È ovvio dire che lo zelo della confutazione teologica è proporzionale alla percezione della diffusione della dottrina che si intende contrastare. Non è però necessario aspettare di trovare condannata la credenza 'indifferentista' nel XVIII dei trentanove articoli di fede della Chiesa anglicana emanati nel 1563,⁴¹ e in un momento successivo sistematicamente confutata dal teologo gesuita, discepolo di Bellarmino e protagonista nel dibattito tardo-cinquecentesco sulla prescienza divina, Lenaert Leys (Leonardus Lessius) nell'interessante appendice alla *Quae fides et religio sit capessenda consultatio*, pubblicata in forma di *quaestio* nel 1610 e intitolata *Utrum quivis in sua fide et religione salvari possit*.⁴² Per l'Italia del Quattrocento sono infatti i predicatori francescani Roberto da Lecce e Bernardino de' Busti a offrire la misura delle possibili insorgenze di questa tesi latitudinaria.⁴³ La fonte di entrambi i predicatori va però individuata in

⁴⁰ Cfr. C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1999², pp. 58-60; per la possibilità che Menocchio avesse letto il *Corano* cfr. *ivi*, p. 118. L'autore della traduzione in volgare, condotta a partire dall'edizione latina del 1543 a cura di Bibliander, è stato di recente individuato nel poligrafo bellunese Giovanni Battista Castrocardò, cfr. P.M. TOMMASINO, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna 2013.

⁴¹ Cfr. P. SCHAFF, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, III, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, New York 1877, p. 499: «Sunt illi anathematizandi qui dicere audent, unumquemque in lege aut secta quam profitetur, esse servandum, modo iuxta illum et lumen naturae accurate vixerit: cum sacrae literae tantum Iesu Christi nomen praedicent, in quo salvos fieri homines oporteat».

⁴² *Consultationis de religione appendix. Utrum quivis in sua fide et religione salvari possit*, auctore LEONARDO LESSIO Societatis Iesu theologo, Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1610. Fra le varie *rationes* elencate dal gesuita che inducono a una simile credenza, la prima è particolarmente interessante: «Ratio qua potissimum moventur est, quia incredibile videtur omnes Iudaeos et Turcas, quorum plurimi Deum pie colunt et cum proximis iustitiam servant, in aeternum perire, solum eo nomine quod in Christum non crediderint, cum in hoc non videantur magnopere culpandi, eo quod ab ineunte aetate aliter instituti non fuerint» (*ivi*, p. 4). Sulle posizioni teologiche del Leys all'interno della disputa *de auxiliis* cfr. M. FOLLIVESI, *Gli scotisti secenteschi di fronte al dibattito tra bañeziani e molinisti: un'introduzione e una nota*, in *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, a cura di S. PERFETTI, Pisa 2008, pp. 239-281: 248 sgg.

⁴³ FRATRIS RUBERTI DE LITIO... *Opus quadragesimale... de poenitentia*, Venetiis, Franciscus Renner, 1472, c. 47v (serm. XI, c. II): «Nec valet opinio illorum qui dicunt unumquemque in sua fide vel lege, ex quo credit eam bonam, posse salvari»; *Quadragesimale de peccatis secundum FRATREM RUBERTUM DE LICIO*, Venetiis, per Andream Torresanis de Asula, 1488,

Bernardino da Siena, e più precisamente nel *Quadragesimale de evangelio aeterno*: testimonianza fondamentale, quest'ultima, ché ci riporta alla fonte originaria dei predicatori tre-quattrocenteschi, vale a dire Guglielmo d'Alvernia, il quale a sua volta nel *De legibus* aveva individuato nella traduzione latina del Corano uno dei canali di diffusione della dottrina di coloro che «credunt unumquemque in sua fide seu secta salvari». ⁴⁴

Le differenti letture del versetto coranico, che Ficino per la prima volta consegnò alla stampa, meriterebbero un ampio e articolato studio. Che il Corano, ad esempio, venisse usato nel mondo iberico come autorità di riferimento per affermare la dottrina universalistica della salvezza universale a prescindere dalla 'legge' seguita, è dimostrato dal processo subito dall'umanista *alumbrado* ed erasmiano Juan del Castillo. Tra i punti della confessione del Castillo fornita agli inquisitori di Toledo e conservata tra le carte del processo intentato contro la sorella Petronila nel 1534 si legge: «La ley de Dios nuestro señor hera puesta ut viverimus in paçe y no para salvarnos por ella pues ansi se salvavan los que viven pro ella como los que no [...] Dios nuestro señor avia rrevelado esto a Mahoma pues dezia que todos se salvavan». ⁴⁵ Se poi si tiene presente come

c. 2v (serm. I, c. I): «Nullus quidem infidelis in sua infidelitate decedens potest ad vitam pervenire beatam; neque vera est, immo falsa et reprobata, illorum opinio, qui dicunt unumquemque in sua secta et erronea religione salvari». Per Bernardino de' Busti cfr. invece [BERNARDINUS DE' BUSTI], *Rosarium sermonum praedicabilium...*, Venetiis, per Georgium de Arrivabensis, 1498, c. 93vb (serm. 14: *De reprobatione sectae Pagani, Machometi et Iudaici*): «Fuit quorundam haereticorum falsissima opinio dicentium, quod quilibet potest salvari in sua lege et fide». Devo la segnalazione di questi passi alla cortesia dell'amico Giacomo Mariani.

⁴⁴ Cfr. S. BERNARDINI SENENSIS *Opera omnia*, iussu et auctoritate R.mi P.A. SÉPINSKI, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. III, *Quadragesimale de evangelio aeterno. Sermones I-XXVI*, Firenze 1956, pp. 380-381 (serm. XXIII): «Sunt nempe plerique erronei a sua caecitate decepti, qui, "occasione diversarum legum atque sectarum, sive ex verbis Mahumet, aut aliorum errantium, credunt unumquemque in sua fide seu secta salvari, dummodo credat eam esse bonam et a Deo utique datam ipsique placere quod facit. Mirantur tales quod hi debeant damnari, qui pro Deo faciunt quidquid faciunt, arbitantes in his se obsequium praestare Deo; et licet male, tamen ignoranter agunt"». La fonte di Bernardino, come segnalato dai curatori, è appunto il *De legibus* (cap. 21) di Guglielmo d'Alvernia, cfr. GUILIELMI ALVERNI... *Opera omnia*, 2 voll., Parisiis, apud Andream Pralard, 1674 [rist. anast. Frankfurt a.M. 1963], I, pp. 57a sgg. Dopo Guglielmo d'Alvernia la questione sarebbe stata ripresa anche da Matteo d'Acquasparta, il quale non cita il Corano ma attribuisce la dottrina a Federico II legandola alla credenza dei tre impostori, cfr. FR. MATTHAEI AB AQUASPARTA *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Firenze 1957, p. 77 (q. 3): «erraverunt aliqui, dicentes quod nulla est lex, nulla est fides firma aut stabilis, sed in omni secta quidquid credatur, quomodocumque vivatur, potest obtineri salus, dummodo non abhorreat a consuetudine»; in merito cfr. M. ESPOSITO, *Una manifestazione d'incredulità religiosa nel medioevo: il detto dei «Tre Impostori» e la sua trasmissione da Federico II a Pomponazzi*, «Archivio storico italiano», VII s., XVI, 1931, pp. 3-48: 14-15.

⁴⁵ Cito da S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze 2004, p. 150.

nel complesso mondo culturale spagnolo la formula *Cada uno se puede salvar en su ley* si trovi variamente articolata lungo diversi strati sociali (e non necessariamente solo all'interno di gruppi di *moriscos* o di *conversos*) fin dalla fine del Quattrocento, si comprende facilmente che in questo caso non vi era certo bisogno della mediazione del *De Christiana religione* ficiniano.⁴⁶ Restando in linea con i propositi della presente ricerca è tuttavia d'obbligo segnalare che in alcuni ambienti spagnoli l'opera di Ficino dovette suscitare un discreto interesse, visto che il canonico valenziano Jordi Sancho nel 1516 la stava traducendo in castigliano, come risulta dalla testimonianza dell'umanista Martín de Ivarra, il quale accenna di sfuggita a questa non altrimenti nota traduzione nella lettera di dedica alla riedizione delle *Introductiones latinae* di Antonio de Nebrija da lui curata.⁴⁷

2. Tra censori e censurati: letture cinquecentesche del *De Christiana religione* e della *Theologia Platonica*

Tornando ora a Ficino, si tratta di un versetto, quello del Corano, che pur nel contesto apologetico del *De Christiana religione* in cui è inserito, a ben vedere non doveva allontanarsi poi molto dalle più intime convinzioni del filosofo, dal momento che, se si espungesse il riferimento alle tre religioni («sive Iudaeus, sive Christianus, sive Saracenus sit»), il senso che ne risulterebbe si

⁴⁶ Cfr. i casi studiati da S.B. SCHWARTZ, *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New York-London 2008, pp. 43 sgg., il quale curiosamente, se ho visto bene, non cita mai come possibile fonte il Corano, che oltre le traduzioni latine di Roberto di Ketton e Marco da Toledo, conobbe la prima versione completa in castigliano nel 1456 ad opera del giurista arabo, e collaboratore di Juan de Segovia, Yça Gidelli (su cui si rimanda a G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his Antecedents and Successors*, Leiden-New York-Köln 1994); la versione fu poi inclusa nel famoso codice contenente il Corano trilingue (arabo-latino-castigliano) fatto allestire da Juan de Segovia, autore a sua volta della nuova traduzione latina. Sulla questione cfr. D. SCOTTO, «De pe a pa». *Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLVIII, 2012, pp. 515-578.

⁴⁷ Cfr. AELII ANTONII NEBRISSENSIS *Grammaticae introductiones...*, Valentiae, per Ioannem Ioffre, 1516, c. aiv: «Quum de Marsilio Ficino, cuius opus *De Christiana religione* prudentia tua, antistes celebratissime, ex latino sermone vernaculum hispaniense ad maximum infantem Enricum facit, ultro citroque verba faceremus [...]». Di questa edizione rarissima si conserva un solo esemplare presso la Biblioteca Balear di Palma di Maiorca, cfr. A.J. SOBERANAS, «*Introductiones latinae nebrissenses*»: una edició desconeguda del 1516 (*Valencia, Joan Jofré*), in *El libro antiguo español*, Actas del primer Coloquio internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986), al cuidado de M.L. LÓPEZ-VIDRIERO y P.M. CÁTEDRA, Madrid-Salamanca 1988, pp. 397-403. La stampa si trova in ogni caso digitalizzata sul sito: <http://corpusnebrissense.com/index.html>. Su questo episodio ha richiamato la mia attenzione Guido Bartolucci, che ringrazio.

troverebbe perfettamente coincidente con quanto detto fin qui e in parte con la concezione della religione naturale così come esposta nella *Theologia Platonica* (14, 9-10).⁴⁸ In queste pagine della *Theologia Platonica* il cristianesimo, si tenga presente, non è mai nominato, mentre l'analisi della religione è imperniata sul presupposto fondamentale dell'esistenza di una *religio communis* al genere umano, le cui diverse espressioni storiche paiono delinearsi come manifestazioni puramente esteriori di un'unica e indistinta fede in un solo Dio creatore e provvidente e riconoscibile dalla mente umana *natura sua*, in quanto Dio stesso vi ha posto implicita la facoltà di attingere la verità circa la propria natura e i propri attributi, unicità compresa.⁴⁹ Al proposito estremamente indicativa è la frase in cui Ficino riassume quanto esposto nelle pagine precedenti della *Theologia Platonica*: «Superiori disputatione colligitur communem ipsam omnium gentium ad deum unum religionem esse humanae speciei admodum naturalem virtutemque hominis propriam ideoque excellentissimam».⁵⁰

La concezione ficiniana della religione è inscindibile dalla sua antropologia. Su questo punto occorre insistere, perché quando Ficino parla dell'anima che per sua propria natura ritrova in sé la conoscenza e il desiderio di Dio, principio comune a tutti gli essere umani di cui i culti sono solo le forme espressive esteriori, lo fa tenendo a specificare la natura divina della *mens*. Il culto esteriore non è che un atto di risulta dell'intuizione, fosse anche incosciente, dell'esistenza di Dio perché tra Dio e uomo, e qui Ficino segue il *Protagora* e Plotino, vi è una *naturalis cognatio* certificata dalla parte superiore dell'anima. Il processo, che porta al culto di un Dio unico insieme con l'acquisizione delle leggi morali, si iscrive all'interno della relazione ontologica tra mente divina e mente umana, garantita dalla presenza costante di quest'ultima presso il mondo intelligibile. Se nell'antropologia ficiniana, sulla scorta di Plotino, l'innalzamento della *mens* dell'anima umana a natura intelligibile avviene per la riconosciuta coessenzialità di quest'ultima all'intelletto divino,⁵¹ da questo non possono non scaturire importanti conseguenze sul piano religioso e dello stesso culto: l'*intuitus quidam naturalis* con cui l'anima umana si rivolge al creatore nel perenne atto di contemplazione delle verità iscritte nella mente divina è il

⁴⁸ Cfr. FICINI *Theologia Platonica*, 14, 9, in *Op.*, p. 320 (= FICIN, *Théologie*, II, p. 281 = FICINO, *Platonic Theology*, IV, p. 294).

⁴⁹ FICINI *Theologia Platonica*, 14, 10, in *Op.*, p. 324 (= FICIN, *Théologie*, II, p. 290 = FICINO, *Platonic Theology*, IV, p. 314): «Similiter apud omnes gentes omnibus saeculis adoratur deus, quia naturale est, quamvis non iisdem sacris ac modis» e *ibid.* (= FICIN, *Théologie*, II, p. 291 = FICINO, *Platonic Theology*, IV, p. 316): «Humana quippe mens natura sua tamquam divina ad deum sentiendum colendumque ducitur et timendum, sicut natura sua ad amandum bonum malumque vitandum».

⁵⁰ *Ibid.* Corsivo mio.

⁵¹ Su questo punto cfr. S. FELLINA, *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima*, «Rinascimento», II s., L, 2010, pp. 263-298: 276-277; ID., *Modelli di episteme*, cit., pp. 86-87.

medesimo principio che induce un'immediata venerazione religiosa per colui che è fonte e origine di questa capacità di *intelligere*. Sviluppando concezioni di chiara impronta plotiniana, Ficino arriva a far convergere la contemplazione intellettuale con il sentimento religioso: la dottrina dell'anima non discesa si colloca a fondamento di una concezione religiosa, quella della religione naturale, ormai incapace, di fatto, di assicurare al cristianesimo una propria specifica individualità, superiore rispetto alle altre fedi.⁵² Per questo l'esistenza della *religio*, che è il precipuo carattere distintivo della natura umana rispetto ai bruti ancora prima dell'intelletto, può essere inclusa da Ficino all'interno delle prove dell'immortalità dell'anima e soprattutto della sua divinità: «De divinitate animi a religione» è il titolo del capitolo del *De Christiana religione* in cui egli fece uscire per la prima volta, anche se compendiatamente, gli argomenti della *Theologia Platonica*, pubblicata solo nel 1482;⁵³ ed è sempre per questi presupposti platonici che la rivelazione delle verità divine si definisce accessibile a chiunque sia capace di sopire i sensi e porre in grado l'anima di volgersi a sé, risalire al suo creatore e farsi *templum Dei*.

A queste pagine della *Theologia Platonica* potrebbero essere accostati alcuni scritti dell'umanista Bartolomeo Fonzio: in particolar modo un passo del trattato *De poetice* (composto tra il 1489 e il 1492) in cui si lasciava intendere che la conoscenza del figlio di Dio fu presente in tutte le epoche e in tutti i popoli, variando solo la denominazione con cui veniva indicato: Cristo, Giove, Maometto sarebbero stati semplici termini per indicare il medesimo concetto.⁵⁴ In

⁵² Cfr. DE PACE, *La scepsi, il sapere*, cit., pp. 227-228.

⁵³ Cfr. FICINI *De Christiana religione*, 2, in *Op.*, pp. 2-3.

⁵⁴ Cfr. C. TRINKAUS, *The Unknown Quattrocento Poetics of Bartolomeo della Fonte*, «Studies in the Renaissance», XIII, 1966, pp. 40-123: 104: «Ego quidem unicum tantummodo esse Deum eundemque optimum atque aeternum existimo. Neque unquam aliter poetae gentium putaverunt. Praeter hunc autem cuius filium Iovem gentiles dicunt, nos Christum, Asiatici et Lybes Maumethem, aliae atque aliae gentes alios, fuerunt atque hodie sunt eruntque semper apud mortales alii dii minores, quos seu heroas seu sanctos vocites, nihil laboro. Huic autem summo Deo totius orbis moderatori caeterorumque deorum atque hominum genitori, et aliis quoque diis minoribus pro locorum ac temporum et religionum varietate poetas ego bonos acceptos autumo». In merito si veda anche F. BAUSI, *La lirica latina di Bartolomeo Della Fonte*, «Interpres», X, 1990, pp. 37-132: 89-90. Fa impressione come più o meno le stesse considerazioni del *De poetice* fonziano si ritrovino in una lettera del 1505 a Heinrich Urban dell'umanista tedesco Konrad Muth, cfr. *Der Briefwechsel des MUTIANUS RUFUS*, hrsg. von C. KRAUSE, Kassel 1885, p. 28: «Est unus deus et una dea, sed sunt multa uti numina ita et nomina. Exempli gratia: Iuppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentia tamquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque aenigmatum integumentis in re sacra. Tu Iove, hoc est optimo maximo deo, propitio contemne tacitus deos minutos: quum Iovem nomino, Christum intelligo et verum deum». Se da una parte è certo che Muth ha ascoltato a Bologna le lezioni di Beroaldo sulle *Metamorfosi* di Apuleio, nel cui commento, pubblicato nel 1500, si mettevano in relazione culto di Iside e culto mariano cristiano (su cui cfr. P. CA-

secondo luogo uno scritto anepigrafo venuto alla luce di recente e databile anch'esso tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta del Quattrocento. Questo era tutto incentrato sulla storia religiosa di un'umanità passata attraverso la contemplazione e l'adorazione del cosmo visibile; e soprattutto sul tradursi spontaneo di questa primitiva contemplazione della perfezione dell'universo naturale in forme più complesse e articolate, conseguenti alla scoperta di un'intelligenza creatrice e trascendente e infine della natura divina dell'anima, per le sue facoltà spirituali intimamente connessa con il suo creatore –⁵⁵ un trattato che per i suoi contenuti andrebbe avvicinato anche all'*Epistola di Hayy ibn Yaqzan* di Abū Bakr Ibn Ṭufayl tradotta in latino da Pier Leone da Spoleto e poi intorno al 1492 da Giovanni Pico.⁵⁶ Lo scritto di Fonzio rimase confinato tra le sue carte e anzi lo stesso umanista negli ultimi anni della sua vita, quando ormai era maturata la sua adesione al movimento savonaroliano e il suo cristianesimo si era riallineato su posizioni più ortodosse, vi appose la raccomandazione che alla sua morte venisse dato alle fiamme.⁵⁷

Ma le premesse speculative ficiniane sulla religione naturale consegnate alla *Theologia Platonica* e ai capp. 1 e 4 del *De Christiana religione* (i cui titoli recitano rispettivamente: «Religio maxime homini propria est et veridica» e «Omnis religio boni habet nonnihil, modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur, Christiana sincera est») si ritroveranno ampiamente sviluppate nel corso del Cinquecento, destinate a dare un'eccezionale contributo teorico a quelle tesi universalistiche, che le ortodosse cattoliche e riformate individuavano subito come potenzialmente sovversive dei confini tra il cristianesimo e le altre fedi.

È naturalmente difficile seguire nel dettaglio la multiforme fortuna cinquecentesca di queste dottrine. La ricostruzione dei loro percorsi è resa ardua dalla sempre crescente stratificazione dei testi e delle fonti, e spesso dall'assenza di esplicite citazioni da parte degli autori che direttamente o indirettamente le fecero proprie, rielaborandole e adattandole a nuovi contesti. Difficile anche

STELLI, Beroaldo: *il commento al XI libro di Apuleio. Iside la 'vergine'*, «Accademia», XIV, 2012, pp. 79-93), è altrettanto vero che l'umanista tedesco rimase profondamente influenzato dal neoplatonismo fiorentino durante il suo passaggio a Firenze (cfr. L.W. SPITZ, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge 1963, pp. 140-150). Dal suo corpus di lettere si evince che Muth di Ficino conosceva 'almeno' il *De Christiana religione*, le *Epistolae*, la traduzione e i commenti a Plotino e a Platone (cfr. *Der Briefwechsel*, cit., pp. 93, 175, 614-616).

⁵⁵ Il testo fonziano è stato rinvenuto, pubblicato e ottimamente commentato da A. DANELONI, *Genesi ed essenza della religione in uno scritto inedito dell'umanista Bartolomeo Fonzio*, «Rinascimento», II s., XLV, 2005, pp. 117-136, in partic. a p. 31 l'autore avvicina appunto alcuni passi dello scritto alla *Theologia Platonica*.

⁵⁶ Cfr. F. BACCHELLI, *Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl*, «Giornale critico della filosofia italiana», VI s., XIII, 1993, pp. 1-25; ID., *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Filermo Fregoso*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. CASTELLI, Firenze 1998, pp. 91-105.

⁵⁷ Cfr. DANELONI, *Uno scritto inedito*, cit., p. 122.

perché nel mondo riformato fu negli scritti di Erasmo e di Zwingli prima,⁵⁸ e di Castellione e di Francesco Pucci poi, che vennero individuate le matrici teologiche e concettuali che partendo dalla questione della salvezza dei pagani virtuosi si erano intrecciate con le aperture latitudinarie dell'erasmiana *De immensa Dei misericordia concio*, e la conseguente 'teologia del cielo aperto',⁵⁹ per sfociare in quella dottrina della salvezza universale in virtù della sola *naturalis Dei notitia*, fortemente riduttiva del ruolo specifico della predicazione evangelica. Per questo motivo la prova filologica è l'unico criterio che ha guidato la selezione delle testimonianze che seguono.

Da uno scritto tenuto nel cassetto da un umanista del Quattrocento facciamo un salto a quasi un secolo e mezzo dopo la pubblicazione della *Theologia Platonica*. In una situazione storica profondamente mutata, in cui l'occhio degli inquisitori si era fatto di necessità più attento nei confronti di certe proposizioni che nel Quattrocento potevano passare ancora inosservate, dalla commissione inquisitoriale incaricata di esaminare il suo *Atheismus triumphatus* Tommaso Campanella avrebbe visto bollata di pelagianesimo la tesi secondo cui la religione è «virtus naturalis a Deo nobis indita». Secondo la commissione l'idea di una religione quale *virtus naturalis*, per ammissione dello stesso Campanella tratta per buona parte dalla *Theologia Platonica*, era strettamente collegata con l'indebita estensione dei margini della salvezza ai Gentili vissuti prima di Cristo e agli abitanti del Nuovo Mondo («si secundum legem naturae vixerunt, salvos esse, quoniam fides in Deum et in eius providentiam et observatio legis naturae est illis pro sacramentis») e pericolosamente in grado di aprire le porte della salvezza anche ai Turchi.⁶⁰

Associare il passo del Corano alla concezione della religione naturale della *Theologia Platonica*, come si è fatto all'inizio del presente paragrafo, potrebbe sembrare arbitrario, se ci si volesse mantenere all'interno dei confini delle pagine di Ficino. Nel *De Christiana religione*, si è visto, la parafrasi del versetto coranico era inserita in un capitolo volto a dimostrare la superiorità del cristianesimo sulle altre fedi. Completamente assente è invece ogni riferimento

⁵⁸ Per Erasmo cfr. almeno *Inquisitio de fide. A Colloquy by Desiderius Erasmus Roterodamus 1524*, ed. with introduction and commentary by C.R. THOMPSON, New Haven 1950, pp. 100-121; per Zwingli invece il classico R. PFISTER, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli. Eine Untersuchung zu seiner Theologie*, Zollikon-Zürich 1952.

⁵⁹ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987, pp. 143 sgg.; si veda anche L. FELICI, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di A.E. BALDINI e M. FIRPO, Roma 2011, pp. 1-46.

⁶⁰ Cfr. G. ERNST, *Cristianesimo e religione naturale. Le censure all'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, «Nouvelles de la République des lettres», I, 1989, pp. 137-200; EAD., *Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 1992, pp. 565-586, le due citazioni a p. 569.

alla religione cristiana nelle pagine della *Theologia Platonica* riattualizzate da Campanella nella stesura dell'*Atheismus triumphatus*. E difatti Ficino nella *Theologia Platonica* si poneva il problema della genesi e dell'essenza della religione in termini puramente filosofici.

Ancora una volta è la storia della fortuna a giustificare un accostamento, che Ficino di per sé non propose mai. Come una lettura in chiave teologica di queste premesse filosofiche fosse facile a trarsi, e come, proprio perché letta in termini teologici, la religione naturale ficiniana si prestasse a sfociare nella tesi universalistica desumibile dal passo coranico, ce lo dimostra il caso emblematico della reazione nel mondo protestante agli scritti di Francesco Pucci.

È appena il caso di ricordare che Pucci a proposito della convinzione dell'esistenza di una 'fede' o 'religione' naturale condivideva con il pensiero campanelliano non poche premesse, in parte certamente derivate dalla comune formazione platonica.⁶¹ Riassumendo in poche righe la proposta dottrinale ricavabile dagli scritti di Pucci, il teologo Lukas Osiander poteva affermare nella sua *Refutatio* al *De Christi servatoris efficacitate*: «Hoc enim in suo libello summam agit, ut persuadeat omnes homines, cuiuscunque sint maneatque religionis, certo aeternam salutem consequi, modo Deum, coeli terraeque creatorem – quocunque nomine id numen appellent – colant et secundum rationem et naturam vivant».⁶² Ancora più emblematica, e qui torniamo al passo del Corano, è l'intuizione da parte di Osiander di identificare la dottrina della salvezza universale di Pucci basata sul presupposto della fede naturale con quella trasmessa dal versetto coranico. Quanto i lettori della *Refutatio* potevano trovare nel frontespizio dell'opera, appena sotto il titolo, è da ricondurre certo all'intenzione di gettare ulteriore discredito sulle tesi propagandate dall'esule figliese, ma è indicativo delle implicazioni teologiche eversive che potevano scaturire dalle speculazioni sulla religione naturale:

«Fidem Francisci Puccii Filidini Mahometh, Turcarum propheta, in suo Alcorano his verbis docuit, Azoara 2: “Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudaeus, seu Christianus, seu lege sua relicta in aliam ten-

⁶¹ Per Francesco Pucci si rimanda ora, anche per la bibliografia precedente, al profilo di G. CARAVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna 2011. Sull'importanza dell'educazione 'platonica' di Pucci ricevuta a Firenze dal suo maestro Eufrosino Lapini insiste giustamente ID., *L'eretico e il suo maestro. Umanesimo, neoplatonismo ed eterodossia nella Firenze del Cinquecento*, in *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, ed. by M. ISRAËLS and L.A. WALDMAN, 2 voll., Milano 2013, II, pp. 298-305. Su Pucci e Campanella cfr. ERNST, *Religione, ragione*, cit., pp. 129-133 (anche per ulteriore bibliografia).

⁶² *Refutatio scripti Satanici a Francisco Puccio Filidino in lucem editi et Goudae impressi anno salutis 1592... scripta a LUCA OSIANDRO...*, Tubingae, apud Georgium Gruppenbachium, 1593, p. 2. Su quest'opera cfr. G. CARAVALE, «Un'eresia al di fuori del cristianesimo». *Francesco Pucci nell'Europa di fine Cinquecento*, «Rinascimento», II s., L, 2010, pp. 399-423: 412-413.

dens, omnis scilicet Deum adorans bonique gestor indubitanter divinum amorem assequetur” etc. Haec est religio Pucciana». ⁶³

Venendo ora alle censure dirette a cui andarono incontro gli scritti ficiniani, un documento di estremo interesse è l'edizione del *De Christiana religione* uscita a Brema nel 1617 per le cure del teologo calvinista, ma di tendenze moderate e sostenitore della dottrina arminiana al sinodo di Dordrecht, Ludwig Crocius (1586-1653).⁶⁴ Come si legge nella lettera dedicatoria a Federico III di Holstein-Gottorp, secondo il Crocius il testo di Ficino meritava di essere ripubblicato in quanto utile strumento apologetico contro gli Ebrei, i Musulmani e i Gentili, mentre la dedica a un sovrano di un'opera sulla religione cristiana si giustificava per contrapporre il modello virtuoso del principe cristiano allo spettro di un altro fiorentino, quel Machiavelli che da quasi un secolo andava insegnando ai sovrani un uso puramente strumentale della religione (la prefazione si apre appunto con un riferimento al *Principe*). Qui vorrei solo richiamare l'attenzione su una delle note di commento con cui il teologo tedesco sentì la necessità di corredare il testo. Nel cap. 3 Ficino, seguendo Platone, aveva sostenuto che due sono le età principalmente 'religiose': l'infanzia e la vecchiaia. Quanto all'infanzia, a turbare questa primigenia condizione può intervenire solo l'uso male indirizzato della capacità di ragione e discernimento che sovrappiunge con l'età adulta. Solo apparentemente anodina per il Crocius, da tale affermazione, evidentemente se letta insieme con la tesi della naturalità della religione, potevano ricavarsi pericolose asserzioni 'pelagiane' tali da equiparare natura e grazia e sfociare nella negazione degli effetti del peccato originale, non senza conseguenze sul valore del battesimo.⁶⁵ Si tratta forse di una minuzia, ma ancora una volta verrebbe da interpretare questa breve nota alla luce dell'eco suscitata nel mondo protestante dalla tesi sostenuta da Pucci nel *De Christi servatoris efficacitate* e nella *Informatione della religione christiana* sulla fede naturale infusa negli uomini insieme con il beneficio di Cristo fin nell'utero materno, la quale racchiude l'«immagine di Dio che risplende nella nostra ragione» non rimossa dal peccato originale, ma semplicemente turbata

⁶³ Ivi, il testo citato figura appunto sul frontespizio.

⁶⁴ Per il Crocius cfr. W. JANSE, *Reformed Antisocinianism in Northern Germany: Ludwig Crocius' Antisocinismus Contractus of 1639*, «Perichoresis», III, 2005, pp. 1-13.

⁶⁵ MARSILII FICINI FLORENTINI *De religione Christiana et fidei pietate opusculum*, studio Lodovici Crocii, Breae, typis Thomae Villeriani, 1617, p. 20: «Quod Ficinus docet pueros religiosos nasci, id caute accipiendum est, ne cum Pelagianis gratiam vertas in naturam et originis peccatum inficias», che commenta FICINI *De Christiana religione*, 3, in *Op.*, p. 3: «Et si homo natura sua in qualibet aetate, exceptis paucissimis, et illis quidem depravatis, religiosus est, duae tamen aetates, ut Plato scribit [*Leg.* 887d-888d], religiosiores sunt, pueritia videlicet et senectus. Nam pueri religiosi nascuntur atque educantur et in religione firmisimi permanent».

e recuperabile in vista della salvezza per il tramite di un'educazione affinata attraverso i dettami di quella «ragione» sempre illuminata dallo Spirito.⁶⁶

Che alcune di queste idee ficiniane fossero difficilmente inquadrabili anche entro l'ortodossia cattolica è testimoniato, oltre che dal caso di Campanella, da un esemplare dell'edizione giuntina del *Della religione Cristiana* stampata a Firenze nel 1568, attualmente conservato presso la Biblioteca Complutense di Madrid, in cui ho avuto la fortuna di imbartermi casualmente.⁶⁷ La provenienza della stampa da una biblioteca spagnola è certificata da un indice alla fine del volume ora in buona parte evanido, ma redatto in castigliano e databile approssimativamente tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento. Il fatto che Ficino alla fine del cap. 4 del *De Christiana religione* avesse affermato che il modo più corretto di onorare Dio è quello che hanno insegnato Cristo e i suoi discepoli non placò le inquietudini dell'ignoto lettore, con tutta probabilità un religioso. L'anonimo lettore non esitò a censurare con vigorosi tratti di penna l'intero capitolo, evidentemente preoccupato delle possibili illazioni che potevano trarsi dalla matrice concettuale – così vicina, è stato più volte notato, al cusano *una religio in rituum varietate* –⁶⁸ secondo cui Dio accetta di essere onorato con una varietà di culti differenti, purché umani e a lui indirizzati, in quanto scaturiti da quell'istinto religioso che egli stesso ha instillato nell'essere umano, e che in ciò dovesse forse scorgersi un'ulteriore prova della bellezza (*decor*) dell'universo.⁶⁹

⁶⁶ M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, Torino 2011, pp. 49-50 e 100-101. Sul tema del peccato originale in Pucci cfr. A. ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci*, in ID., *Studi di storia ereticale*, cit., II, pp. 577-615: 605-615 (già in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino 1974, pp. 225-271).

⁶⁷ Con segnatura BH FLL 9263. L'esemplare si trova digitalizzato sul sito internet della Biblioteca Complutense (<http://cisne.sim.ucm.es/>).

⁶⁸ Per Cusano mi limito a rimandare a G. FEDERICI VESCOVINI, *L'irenismo di Niccolò Cusano*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. SINA, Milano 1991, pp. 18-35; C. VASOLI, *Note su Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 75-90 (poi in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, pp. 173-191).

⁶⁹ Questo il testo censurato, che cito ovviamente dalla stampa del 1568, pp. 16-17: «Nessuna cosa più dispiace a Dio che essere al tutto sprezzato. Nulla più gli piace che essere adorato. Onde gl'huomini, che in qualche parte i suoi precetti trapassano, più leggiaramente punisce. Ma al tutto fulmina coloro che per ingratitude et malignità et superbia dal suo imperio si ribellano. Per la qual cosa la divina providentia non permette essere in alcun tempo religione [*sic*, per 'regione'] del mondo alcuna interamente spogliata d'ogni religione, benché permetta in diversi luoghi et tempi osservarsi varii modi d'adoratione, ché forse questa varietà dell'universo per ordine divino partorisce mirabile ornamento. Uno re grande tiene piu cura d'essere invero honorato, che d'essere con tali o tali gesti honorato. Il re Alessandro a quante genti signoreggiava in tanti modi, o andando egli o mandando suoi ministri, era honorato. Et tutto quello che in sua gloria si faceva in qualunque modo accettava, benché più accepta una cosa che un'altra gli fusse. Quasi questo medesimo del

La condanna dell'anonimo censore spagnolo potrebbe anche ridursi al caso di un lettore troppo zelante, ma questa ci aiuta a capire come la censura dei testi ficiniani alla fine del Cinquecento agisse quasi retrospettivamente, stimolata dalle ardite letture in senso latitudinario che nel frattempo se ne erano tratte.

Difficilmente infatti si potrebbe sottovalutare l'apporto del cap. 4 del *De Christiana religione* a un testo cinquecentesco italiano di cui sono state messe bene in luce le fonti origeniane, ma che a ben vedere si presenta come uno sviluppo teologico delle premesse filosofiche ficiniane. Mi riferisco a un brano del *De harmonia mundi* (1525) di Francesco Zorzi:

«Numquid non audierunt? Et quidem “in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae eorum” scilicet praedicantium nomen Domini, qui contentus est habere varios cultores et diversos in moribus ad pulchritudinem universi. Si autem noluerunt perseverare in cultu ab Apostolis tradito, eorum sit culpa, et non Dei, qui eos vocavit. Sed quid dicemus de Gentilibus ante Christum, aut de habitatoribus insularum orientalium nuper repertarum, ad quos non videtur pervenisse nomen Domini? De his dicamus, quod qui fuerunt ante Christum lege Mosi non ligabantur, sed tantum domus Israel et adventitii quidam, qui sponte illis addicti erant. Aliis sufficiebat lex naturalis, “cum essent sibi ipsi lex, ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum”». ⁷⁰

Come si vede, la legittimazione dell'estensione della salvezza ai Gentili vissuti prima di Cristo e ai popoli di recente scoperta è avanzata portando a citazione gli stessi versetti della *Lettera ai Romani* che ritroviamo nell'epistola al «fidatissimo amico» di Ficino. Non è dato sapere se Zorzi avesse avuto modo di leggere

Re del mondo stimare bene si conviene, il quale in qualunque modo si sia, pure che sia modo humano, benché alquanto inetto, più tosto honorato vuole essere che per malignità in nessun modo honorato, così gl'huomini a lui con qualche riverentia sudditi, se sono incontinenti correggie come padre, o almeno più leggiemente punisce, ma estermine et forte tormenta quegli che sono ingrati et volontariamente impii et da Dio al tutto ribelli. Da poi che Dio non ripruova interamente culto alcuno, pure che sia humano, che a lui proprio in qualche modo si dirizza, come ripruova l'impietà volontaria spogliata d'ogni reverentia, si dimanda qual culto più che gli altri, o vero solo in verità, approva. Attendi che Dio è sommo in se medesimo bene et verità delle cose et lume degl'intellecti et fervore delle volontà. Coloro adunque sopra gli altri, o in vero soli sinceramente Iddio honorano, i quali con bonità d'operationi, verità di lingua, chiarezza d'intelletto quanta possono et carità di volontà quanta debbono, continua reverentia gli portano. Questi sono, come dimostreremo, quegli che in quel modo adorano Iddio, che Christo maestro della vita et i suoi discepoli comandarono».

⁷⁰ F. ZORZI, *L'armonia del mondo*, a cura di S. CAMPANINI, Milano 2010, pp. 1956-1958 (3, 2, 5), corsivo mio. Su questo passo zorziano si sofferma TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., pp. 292 sgg. (alle fonti individuate da Terracciano va quindi ora ad aggiungersi anche il *De Christiana religione*).

l'epistola inserita nella stampa del 1484 del *Della Christiana religione*, anche se difficilmente a un autore imbevuto di letture ficiniane (e pichiane) sarebbe potuta sfuggire.⁷¹ Al di là dell'impiego dei medesimi versetti paolini, oggetto di discussione fin dalle dispute esegetiche patristiche e medievali,⁷² ciò che lega in maniera inequivocabile il passo del *De harmonia mundi* al *De Christiana religione* è il fatto che il «qui contentus est habere varios cultores et diversos in moribus ad pulchritudinem universi» di Zorzi non è altro che una ripresa e una intensificazione teologica del «forsitan vero varietas huiusmodi ordinante Deo decorem quendam parit in universo mirabilem» di Ficino.⁷³ Non indifferente, nel passo zorziano, è il particolare dell'eliminazione del *forsitan* del *De Christiana religione* e l'incisivo passaggio del soggetto della frase dalla *varietas* a Dio, a meglio rimarcare come sia una precisa volontà divina a presiedere all'esistenza di culti differenti scaturiti dall'unica e naturale tendenza alla venerazione religiosa.

«Nullam religionem habet, qui probat omnes», aveva scritto il teologo protestante Osiander nella sua confutazione delle tesi di Pucci, riassumendo in poche parole la preoccupazione con cui i teologi d'oltralpe dovevano avvertire il diffondersi di idee religiose propagandate da autori italiani che in qualche modo avevano fatto propri, anche se attraverso differenti percorsi educativi e religiosi, alcuni importanti strumenti concettuali elaborati dal platonismo fiorentino.⁷⁴

L'importanza del brano del *De harmonia mundi* è dettata dal fatto che, come è stato dimostrato sulla base di evidenti prove testuali, esso costituisce una fonte importante nell'elaborazione della posizione assunta nel *De amplitudine beati regni Dei* (1554) di Celio Secondo Curione in merito alla salvezza dei popoli che non hanno conosciuto Cristo.⁷⁵ Per chi, come Pier Paolo Vergerio che denunciò Cu-

⁷¹ Su Ficino e Zorzi cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 239 sgg.; Id., *Marsilio Ficino e Francesco Giorgio Veneto*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze 1986, II, pp. 533-554, poi ristampato con titolo mutato (*Da Marsilio Ficino a Francesco di Giorgio Veneto*) e alcune modifiche in Id., *Filosofia e religione*, cit., pp. 233-256.

⁷² Si rimanda, anche per ulteriore bibliografia, a J. YATES, *The Use of Rom. 2:14-5 in the Christian Latin Tradition ca. 365-ca. 411 – Augustine Excepted*, «*Studia Patristica*», XLIV, 2010, pp. 213-226.

⁷³ FICINI *De Christiana religione*, 4, in *Op.*, p. 4.

⁷⁴ Cfr. *Refutatio*, cit., p. 3. Il passo è citato da CARVALE, «*Un'eresia al di fuori del cristianesimo*», cit., p. 413, nota 51.

⁷⁵ Cfr. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., pp. 295-296. Sull'importanza di Zorzi per Curione si veda anche L. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, in Id., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna 2003, pp. 81-119: 110-119 (già in «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*», LXI, 1999, pp. 673-699). In generale sulla figura di Curione si deve rimandare ora a L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista: Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2015.

rione al Senato di Basilea, si attestava sull'ortodossia riformata, tale tesi veniva a proporre l'idea della salvezza estendibile a chiunque avesse osservato o osservasse la legge naturale a prescindere dalla Rivelazione e dalla redenzione di Cristo.⁷⁶ Chiamato a rispondere alle accuse, Curione si sarebbe difeso davanti al concistoro basileese riallineandosi a una posizione genericamente agostiniana, secondo cui per 'natura' si deve intendere sempre una natura riformata dalla grazia.⁷⁷

È questo un punto da non sottovalutare e che andrebbe indagato più nel dettaglio in rapporto all'educazione platonica che Curione condivideva con Francesco Zorzi, in quanto si viene a cogliere un aspetto che forse non si risolve solo entro i termini della consolidata dicotomia tra il pessimismo predestinazionista della teologia protestante e l'ottimismo antropologico che scaturiva dagli scritti del movimento ereticale italiano. Sarebbe necessario misurare gli effetti dell'irriducibilità al contesto teologico della Riforma del fondamento etico-religioso imperniato sulla concezione platonica della duplicità della natura umana. Essa instaura un rapporto complesso con la tradizionale visione del peccato, in quanto a peccare sarebbe solo la parte dell'anima che inclina verso il mondo materiale, rimandando intatta e in stato di impeccabilità la seconda, quella *pars divina* o *mens* che tende costantemente all'assimilazione al divino, o, meglio, che è la stessa costante presenza di Dio nell'uomo. Si legga quanto scrive Cornelio Agrippa nel *De occulta philosophia*, pubblicato nel 1533:

«Sicut enim portio illa suprema nunquam peccat, nunquam malo consentit semperque erroris resistit et ad optima hortatur, sic inferior illa portio et animalis anima in malo et peccato et concupiscentia semper demergitur et trahit ad pessima, de qua ait Paulus: "Video aliam legem in membris meis et captivatem me in lege peccati". Mens igitur suprema portio nunquam damnatur, sed puniendis sociis illaesa abit ad suam originem».⁷⁸

Ancora una volta si riaffacciava il tema plotiniano rilanciato da Ficino, le cui conseguenze sul piano religioso e morale assumevano, nel contesto delle dispute teologiche successive alla Riforma, una carica certamente più dirimente di quella che ebbero nella Firenze della fine del Quattrocento.⁷⁹ Della

⁷⁶ Per la denuncia del Vergerio e più in generale sui rapporti tra quest'ultimo e Curione cfr. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., pp. 198-201; BIASIORI, *L'eretico e i selvaggi*, cit., pp. 381-382; ID., *L'uomo scaltro* e il «vescovo mascherato»: *Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l'Epistola de morte Pauli III (1549)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXII, 2010, pp. 385-396.

⁷⁷ Cfr. J.G. SCHELHORN, *Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, XII, Francofurti et Lipsiae 1730, pp. 606-609.

⁷⁸ CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. PERRONE COMPAGNI, Leiden 1992, p. 511 (3, 36).

⁷⁹ Per la dipendenza dell'antropologia di Agrippa da quella di Ficino cfr. V. PERRONE

pericolosità di tale concezione per una visione ortodossa del peccato si accorsero in fretta i teologi cattolici postridentini incaricati del difficile compito di ‘espurgare’ gli scritti di Zorzi.⁸⁰ Se infatti sono ben note le voci che dal mondo cattolico alla fine del Cinquecento non mancarono di sollevarsi contro la filosofia platonica e neoplatonica – si pensi solo al *De Ethnicis caute legendis* di Giovan Battista Crispo (1594)⁸¹ o agli avvisi di Bellarmino a Clemente VIII sulla pericolosità del platonismo proprio per la sua apparente vicinanza alla religione cristiana –, il rapporto del mondo ecclesiastico protestante con tali dottrine platoniche è rimasto per larga parte inesplorato. Qui a puro titolo esemplificativo basti citare l’emblematico frontespizio della prima edizione delle *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei* (1632) del teologo calvinista ortodosso William Twisse: il titolo si trova incorniciato da due colonne dalle quali le figure di Paolo, Agostino e Calvino, rappresentanti della *Vera religio*, si contrappongono simbolicamente a quelle della *Humana sapientia*, la cui genealogia è individuata nella successione Platone-Pelagio-Serveto.⁸²

Che Curione avesse fatto sua questa antropologia platonica – attinta forse attraverso Zorzi oppure di prima mano dalla *Theologia Platonica* ficiniana o ancora direttamente dalla lettura di Plotino – secondo cui il vincolo costante dell’incontro tra Dio e uomo è da individuarsi proprio in quella mente che è *imago Dei* e mai disgiunta del tutto dal suo creatore, ce lo dimostra un brano

COMPAGNI, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, «I Castelli di Yale», II, 1997, pp. 115-140: 123 sgg.; EAD., *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze 2005, pp. 50, 60.

⁸⁰ Cfr. VASOLI, *Marsilio Ficino e Francesco di Giorgio*, cit., p. 546; ID., *Profezia e ragione*, cit., pp. 326-327, 381-383; sulle censure ai testi di Zorzi cfr. ID., *Nuovi documenti sulla condanna all’Indice e sulla censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Seicento*, Atti del Convegno della fondazione Luigi Firpo (5 marzo 1999), a cura di C. STANGO, Firenze 2001, pp. 55-78, e A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà dei censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l’Italie du XVI^e siècle*, Actes du Colloque international organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l’Institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence-Marseille, 14-16 mai 1981), éd. par J. GUIDI, Paris 1982, pp. 15-50.

⁸¹ Sul testo rimando, anche per la bibliografia precedente, a M. MUCCILLO, *Le ‘cautiones’ antificiniane di Giovanni Battista Crispo da Gallipoli*, in *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999), a cura di S. GENTILE e S. TOUSSAINT, Roma 2006, pp. 339-380. Notevole il ridimensionamento in termini ortodossi della dottrina della *prisca theologia* operato dall’ex gesuita Paolo Beni da Gubbio, su cui cfr. B. BARTOCCI, *Il platonismo di Paolo Beni da Gubbio e la critica della tradizione neoplatonica*, «Accademia», XII, 2010, pp. 75-108.

⁸² Lo ha fatto notare L. SIMONUTTI, *Platonismo e ateismi. ‘Spiritus naturae’ e antispinozismo: More e Limborch*, in *Forme del neoplatonismo. Dall’eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Atti del Convegno (Firenze, 25-27 ottobre 2001), a cura di L. SIMONUTTI, Firenze 2007, pp. 297-319: 303-304.

dell'*Oratio de immortalitate animorum*. Lungi dall'essere un semplice esercizio retorico, l'*Oratio* fu stampata a Basilea nel 1544 assieme alla seconda redazione dell'*Araneus sive de providentia Dei*, altra opera fra le più 'platonizzanti' dell'umanista piemontese.⁸³ È stato detto, probabilmente a ragione, che l'*Oratio* curioniana, composta a Lucca prima della fuga dall'Italia, sia da inquadrarsi all'interno del dibattito sull'immortalità dell'anima suscitato da Pomponazzi e dagli aristotelici padovani.⁸⁴ Ma non si trattava solo di utili argomenti da spendere contro gli averroisti, perché simili concezioni Curione espresse anche nella *Christianae religionis institutio* dedicata ai figli e stampata nel 1549, opera di cui l'anno successivo pubblicò anche una versione volgare.⁸⁵

⁸³ Cfr. COELII SECUNDI CURIONIS *Araneus, seu de providentia Dei libellus vere aureus, cum aliis nonnullis eiusdem opusculis...*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1544, p. 101: «Haec [scil. mens] est illa Dei, ad quam effectus est homo, admirabilis imago, quae si non est, nunquam alia poterit reperiri; qua constituta atque recepta, recte religio, recte iustitia, sanctitas, veritas inter mortales vigeat. Nisi enim hac intelligendi perpetua necessitudine hocque aeternitatis vinculo cum Deo religatum est humanum genus, nulla in hominem cadere Dei cognitio nullaque religio potest, quando finiti ad infinitum nulla est comparatio nullaque proportio. Omnia enim diversa duo ad cohaerendum tertium aliquid requirunt et quasi nodum vinculumque desiderant. Verum cum tam sollicitam semper unaquaque gens curam habuerit tum Dei, tum religionis, tum aequitatis, fieri nullo modo potest, quin aliqua sit hominis cum Deo similitudo, cognatio atque proportio», oppure *ivi*, p. 109: «Diximus hominem ad Dei imaginem factum. Quod quid, quaeso, aliud est quam divina quadam mente praeditum esse? Quae mens duplici est pulchritudine insignis, immortalitate scilicet ac Dei notitia, e qua omnis reliqua cognitio pendet. Haec autem imago in omnibus quidem hominibus inest». Che sia Ficino la fonte principale di Curione mi pare assai probabile. D'altra parte è lo stesso Curione a indicarci che per la sua *Oratio*, oltre che su Platone, Cicerone, Lattanzio e altri si è basato proprio su Ficino (cfr. *ivi*, p. 91). Ma in ultima analisi il concetto è plotiniano (*Enneadi* 5, 1, 6), che si legga nella traduzione di Ficino (dove infatti la *mens* è definita *imago Dei*) nella *princeps*, Florentiae, impressit Antonius Miscominus, 1492, c. ggvr. Per l'*Araneus* cfr. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma*, cit., pp. 81-109.

⁸⁴ Cfr. BIASIORI, *L'eresia di un umanista*, cit., pp. 23-24.

⁸⁵ Cfr. CAELII SECUNDI CURIONIS *Christianae religionis institutio...*, s.l., s.t., 1549, pp. 12-13: «P: Sed quanam ista est imago divina, ad quam hominem fictum dicis? F: Ea est hominis mens, vestigiis immortalitatis impressa, in qua iustitia, veritas, sapientia, quae numinis divini sunt propria, maxime elucebant. P: Cur elucebant dicis? An non eadem elucent, quae tunc? F: Elucent. Sed hei mihi, quantis ex peccati tenebris errorisque nocte vix scintillulas emittunt», dove si affronta la conseguenza del peccato originale, ma si noterà anche che Curione insiste sul fatto che l'*imago Dei* riflessa nella mente dell'uomo dopo la caduta di Adamo non è venuta del tutto a mancare, ma è stata semplicemente offuscata. In questo si nota l'irriducibilità di una tale prospettiva anche a quella del *Beneficio di Cristo*, in cui invece si affermava la totale alterità dell'immagine dell'uomo da quella del Creatore dopo il peccato originale, cfr. BENEDETTO DA MANTOVA – M. FLAMINIO, *Il Beneficio di Cristo*, a cura di S. CAPONETTO, Torino 1991², p. 27: «Insomma questa nostra natura per lo peccato di Adamo tutta si corrippe e, sì come prima era superiore a tutte le creature, così divenne soggetta a tutte, serva del demonio, del peccato e della morte, e condannata alle miserie dello inferno» (corsivo mio). Su quest'ultimo testo di Curione cfr. A. PROSPERI, *Celio Secondo Curione e gli autori italiani: da Pico al Beneficio di Cristo*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico*, cit., pp. 163-185.

A prova della sua ortodossia di fronte alle autorità basileesi convocate per discutere il problema del *De amplitudine* Curione non addusse certo il *De harmonia mundi*, che avrebbe potuto attirare ancora più sospetti, ma la *Metaphrasis Epistolae divi Pauli ad Romanos* di Martin Butzer e una nota del diffuso commento dell'umanista spagnolo Juan Luis Vives al *De civitate Dei*, che si attestava su posizioni in tutto simili a quelle di Zorzi e di Curione condannate poi dal Vergerio.⁸⁶ È quest'ultimo testo di Vives a interessare qui. Tra gli studiosi di Ficino il nome di Vives è generalmente noto per aver attribuito al filosofo fiorentino la definizione spregiativa di *philosophaster* nel suo *De conscribendis epistolis*, appellativo poi divenuto famoso perché ripreso dal Thorndike.⁸⁷ Meno noto è che l'umanista spagnolo non esitò a saccheggiare i testi del deprecatò *philosophaster*, quando nel *De veritate fidei Christianae*, pubblicato postumo sempre a Basilea nel 1543, trasse dal *De Christiana religione* e dalla *Theologia Platonica* alcune considerazioni che fanno ben vedere come quanto aveva scritto nel commento al *De civitate Dei* si innestasse sul tronco della riflessione ficiniana sulla religione naturale. Nel *De veritate fidei Christianae* l'esempio dei popoli di recente scoperta è addotto a dimostrazione della religione quale caratteristica precipua e distintiva del genere umano. Poco prima Vives non aveva mancato di citare il noto passo del *De legibus* di Cicerone (1, 8) sull'impossibilità dell'esistenza di popoli senza religione. Evidenti indizi testuali denunciano tuttavia che la definizione dell'uomo irreligioso quale *monstrum*, l'identificazione della *religio* con la *sapientia* e l'elenco dei popoli antichi presi a testimonianza (Etiopi, Indi, Egizi, Greci e Romani), derivano dal proemio e dal primo capitolo del *De Christiana religione*:

«Depraehensum est hoc non solum in nationibus terrae huius nostrae, quam continentem vocant scriptores, sed in novo hoc orbe, ad quem magnis navigationibus Hispani penetrarunt. Invenerunt enim nostri homines gentes permultas, quae sine literis, sine rege, sine republica, sine artibus aevum degerent, non tamen sine religione, ut appareat verius esse ex natura religionem,

⁸⁶ Cfr. SCHELHORN, *Amoenitates literariae*, cit., pp. 600 sgg., che riporta il testo, ma cfr. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS *Libri de civitate Dei XXII*, Basileae, apud Io. Frobenium, 1522, p. 625: «Potuerunt enim qui ex Gentibus naturam sequebantur ducem, illam non pravis iudiciis opinionibusque inquinatam et corruptam, tam grati esse Deo, quam qui legem Moisaicam servaverunt: quod enim hi consequuti sunt per legem, illi sine lege. Eodem nimirum pervenerunt, quum eodem contenderent, nec inter eos alius erat discrimen, quam est, ceu quis viator mandatam gerat chartae itineris rationem, ac veluti formam alter memoriae fidat aut iudicio. Idem etiam nostro tempore continget ei, qui quum nihil de Christo audierit in remotissimis Oceani terris natus, duo illa maxima servarit mandata, in quis veritas ipsa legem totam prophetasque constitutos affirmavit de Deo et de proximo diligendis, huic sua conscientia est lex» (il *quis* prima di *veritas* è naturalmente forma arcaica di *quibus*).

⁸⁷ L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-58, IV, 1934, p. 572.

quam reliquas artes atque inventiones. Nam sicut facultates omnes atque appetitus animi et corporis inditas a natura censemus, quoniam tametsi non eadem semper appetunt aut agunt, aliquid tamen et agunt et expetunt, ita de religionis est cura sentiendum; non eadem omnibus religio, aliqua tamen cuique, sicuti non omnes eadem comedunt, nec omnes rebus eisdem capiuntur aut delectantur, quia tamen esse omnes ac delectari animadvertimus, id esse naturale pronunciamus; eundem in modum religio naturalis est in genere; species autem, formae, qualitates, hominum sunt. Olim religio sola habita est pro sapientia, nec sapientes alii, quam qui illam mortalibus traderent atque explicarent apud Aethiopas, Indos, Aegyptios, Graecos, Romanos, quorum catalogum longum esset recensere. Nec Deus de sui cognitione humanis mentibus plus concessit ac reliquit, quam quod pietati satis esset. [...] Ergo ut ad propositum sermonis revertamur, pietatis cura indita est naturaliter homini; quod si ita est, monstrum profecto est hominis, non homo, qui sine religione ulla vivit». ⁸⁸

Le pagine di Vives non devono essere lette solo come l'utile strumento che permise a Curione di rifugiarsi dietro l'autorità apparentemente anodina di un umanista spagnolo al di sopra di ogni sospetto, almeno agli occhi delle autorità basileesi. Anche se non esplicitamente citato, nel *De veritate fidei Christianae* Ficino serviva a integrazione del 'classico' Cicerone. Non è un dato di poco conto, perché ci rivela come da Ficino si attingessero nuovi strumenti teorici attraverso cui guardare non solo alle esperienze religiose del passato precristiano, ma anche alle nuove realtà americane. «Non tengon né legge né fede nesuna, vivono secondo natura, non conoscono immortalità d'anima» aveva scritto Amerigo Vespucci nella lettera del 1500 a Lorenzo di Pierfrancesco

⁸⁸ IOHANNIS LODOVICI VIVIS... *De veritate fidei Christianae libri quinque...*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543, p. 98. Non vi sono dubbi sul fatto che Vives conoscesse il *De Christiana religione*, dal momento che da lì riprenderà una lunga discussione sull'inutilità dei miracoli per confermare la fede, citando però solo *Ficinus* (cfr. *ivi*, pp. 168-169). Il passo del *De veritate fidei Christianae* è riportato anche in E. FEIL, *Religio, II, Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen 1997, p. 39, che non si avvede però della dipendenza di Vives da Ficino; cfr. invece il proemio al *De Christiana religione* in FICINI *Op.*, p. 1: «Prophetæ igitur Hebraeorum atque Essæi sapientiae simul et sacerdotio incumbabant, philosophi a Persis, quia sacris praeerant, Magi (hoc est sacerdotes) sunt appellati. Indi Brachmanas de rerum natura simul atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios mathematici et metaphysici sacerdotio fungebantur et regno. Apud Aethyopas gymnosophistae philosophiae simul magistri erant ac religionis antistites. Eadem in Grecia consuetudo fuit sub Lino, Orpheo, Musaeo, Eumolpo, Melampo, Trophimo, Aglaophemo atque Pythagora. Eadem in Gallia sub Druidum gubernaculis. Quantum apud Romanos Numae Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varroni multisque aliis sapientiae simul sacrorumque studium fuerit, quis ignoret?», e 1, in *Op.*, p. 2: «Si quis ergo reperiat omnis religionis paenitus expers, quia praeter humanae speciei naturam est, vel monstrum quoddam est ab initio, vel contagione monstri alterius inquinatus». Per la bibliografia su Vives si rimanda a *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. by C. FANTAZZI, Leiden 2008.

sco de' Medici,⁸⁹ e lo stesso avrebbe ribadito nella *Lettera a Soderini* pubblicata nel 1504, tradotta in latino nel 1507 e infine inclusa nei diffusissimi *Navigazioni et viaggi* del Ramusio: «Non hanno né tempîi né religione, né meno adorano idoli».⁹⁰ O ancora «se tornan como bestias brutas» si legge in uno scritto di Tommaso Ortiz inserito da Pietro Martire d'Anghiera nelle *De orbe novo decades*, oppure «bestiis similes» per citare di nuovo Vespucci, questa volta dal *Mundus novus*, versione latina della lettera a Lorenzo di Pierfrancesco.⁹¹ Sono tutti ben noti giudizi, ampiamente circolanti nel Cinquecento, basati sul sentire diffuso dell'irreligiosità delle popolazioni americane. Vale la pena di notare che, se inquadrato nel dibattito politico e religioso che condusse nel 1542 all'emanazione da parte di Carlo V delle *Leyes nuevas* a favore degli indigeni americani fortemente caldeggiate da Bartolomé de las Casas, il brano del *De veritate fidei Christianae* di Vives costruito su estratti del *De Christiana religione* ficiniano ribaltava completamente la prospettiva di Vespucci e invitava indirettamente il lettore ad usare la religione (a prescindere dal culto praticato) quale necessario termine di confronto per riconoscere l'«umanità» di un dato individuo, proprio perché a lui coesistente. Da questa prospettiva teorica discendeva la conseguenza che gli indios facessero parte a tutti gli effetti del consorzio umano proprio perché dotati di religione, forse la prova secondo Ficino più evidente, si ricorderà, per distinguere l'uomo dai bruti.

Quelli di Vives e di Zorzi non furono i soli filtri attraverso cui 'questo' Ficino fu letto e ripensato in contesti così differenti anche da chi non ebbe modo o necessità di attingere direttamente ai suoi testi. Non si può mancare di citare il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, che tra le altre cose riprende quasi letteralmente il passo del *De Christiana religione* sulla varietà dei culti;⁹² oppure i diffusissimi *Antiquitatum lectionum libri* di Celio Rodigino (Ludovico Ricchieri), in cui, se li apriamo al cap. 38 del V libro, dal titolo «Felicitatem veram ex Deo

⁸⁹ Il Mondo nuovo di Amerigo Vespucci. Vespucci autentico e apocrifo, a cura di M. Pozzi, Alessandria 1991², p. 86.

⁹⁰ Di Amerigo Vespucci fiorentino lettera prima, drizzata dal magnifico M. Pietro Soderini, gonfaloniere perpetuo della magnifica ed excelsa signoria di Firenze, di due viaggi fatti per il serenissimo re di Portogallo, in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. MILANESI, 6 voll., Torino 1978-88, I, pp. 670-681: 673. Entrambi i passi di Vespucci sono discussi nella rassegna di P. ORVIETO, *I testi dei primi scopritori italiani e la tipologia dell'americano nella letteratura italiana*, «Interpres», XXVI, 2007, pp. 268-324: 281-282.

⁹¹ Traggo entrambe le citazioni da ROMEO, *Le scoperte americane*, cit., pp. 32-35.

⁹² Cfr. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., p. 410: «Religionis autem ritus ceremoniaeque pro temporum regionumque varietate diversi sunt et unaquaeque religio boni aliquid habet, quod ad Deum ipsum creatorem dirigitur. Et licet unam solam christianam religionem Deus approbet, caeteros tamen eius gratia susceptos cultus non penitus reprobatur; et, si non aeterno, temporaneo tamen praemio irremuneratos non relinquit vel saltem minus punit».

esse. Opinionem de Deo esse omnibus insitam», troviamo un vero e proprio plagio dalla *Theologia Platonica* (14, 9-10).⁹³

Il volume del Rodigino figurava ad esempio nella biblioteca di Sebastian Franck, il quale ne fece largo uso nei suoi *Paradossi*, l'opera stampata nel 1534 a causa della quale il suo vecchio compagno di studi e pastore luterano Martin Frecht ne chiese l'espulsione dalla città di Ulm.⁹⁴ Sul fatto che di Ficino Franck conoscesse (e utilizzasse) almeno il Plotino latino con il relativo commento vi sono pochi dubbi, visto che figurava nella sua biblioteca e lo cita anche nei *Paradossi*.⁹⁵ Quanto ai commenti a Platone, un brano del n. 89 dei *Paradossi* («Templorum, imaginum, festorum, sacrificiorum etc. ceremoniarum, nullus in Novo Testamento usus») volto a dimostrare l'inutilità di qualsiasi cerimonia esteriore, in cui si rinviene la citazione di Ermete e Platone quali fautori di un culto esclusivamente spirituale – «Daher hieß Plato im Gottesdienst des höchsten Gottes alle Zeremonien aufheben und Hermes Trismegistus ad Asclepium» («Perciò Platone comandò che nel culto del Dio supremo si eliminassero tutte le cerimonie, e lo stesso fa Ermete Trismegisto *Ad Asclepium*») –,⁹⁶ sembra una riproposizione quasi letterale di un brano dell'*Argumentum* di Ficino all'*Alcibiade II*: «Mercurius ac Plato cum supremi numinis maiestatem venerabantur, externas omnes caerimonias auferebant, solam ac puram flagrantiam animi relinquebant». ⁹⁷ E di fatto la fonte è certamente Ficino, anche se mediata: il riferimento preciso all'*Asclepius* ci avvisa che il tramite tra l'*Argumentum* ficiniano e Franck fu il *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Agrippa:

«Ioannes ait: "Spiritum esse Deum, et eos qui volunt adorare in spiritu et veritate oportet adorare". Cognoverunt hoc etiam aliqui Gentium philosophi. Hinc Plato in veneratione summi Dei exterarum ceremoniarum auferré iubet, et Her-

⁹³ Sull'opera e l'autore, umanista autore di commenti a Virgilio, Orazio, Cicerone e Ovidio e amico di Celio Calcagnini ed Erasmo, cfr. M. MARANGONI, *L'armonia del sapere: i Lectionum antiquarum libri di Celio Rodigino*, Venezia 1997.

⁹⁴ Sull'episodio cfr. C. CHRIST-VON WEDEL, *Sebastian Franck und die Zürcher Reformation*, in *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*, hrsg. von C. MOSER und P. OPITZ, Leiden 2009, pp. 21-38: 32; per la citazione del Rodigino cfr. S. FRANCK, *Paradossi*, a cura di M. VANNINI, Brescia 2009, p. 32 e nota 18.

⁹⁵ Cfr. FRANCK, *Paradossi*, cit., pp. 32 e 42; A. BRUCKNER, *Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», LIV, 1937, pp. 286-289: 288; ma sulla biblioteca di Franck si vedano i più recenti studi di C. DEJUNG, *Sebastian Francks nachgelassene Bibliothek*, «Zwingliana», XVI, 1984, pp. 315-336; ID., *Sebastian Franck*, in *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, éd. par A. SÉGUENNY en collaboration avec I. BACKUS et J. ROTT, VII, Éloy Pruystinck, Sebastian Franck, Antonio del Corro, Baden-Baden 1986, pp. 39-119: 103-119 per il catalogo della biblioteca, 104 per il Plotino di Ficino.

⁹⁶ S. FRANCK, *Paradoxa*, hrsg. von S. WOLLGAST, Berlin 1995, p. 147 (89). La traduzione italiana è tratta da ID., *Paradossi*, cit., p. 149.

⁹⁷ FICINI *In Alcibiadem secundum, vel de voto, Epitome*, in *Op.*, p. 1134.

mes ad Asclepium ait: “hoc sacrilegio simile est cum Deum roges thus atque similia incendere: nihil enim deest ei qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia, sed nos agentes gratias adoremus”». ⁹⁸

Il deprezzamento di ogni culto esteriore in nome dell'unico sacrificio veramente gradito a Dio, quello di un'anima e di un intelletto purificati dalla disciplina filosofica e da una interiore riforma morale, era comune tanto agli scrittori neoplatonici rilanciati da Ficino quanto all'*Asclepius* ermetico, con quest'ultimo che per di più poteva godere dell'autorevole appoggio di Lattanzio. ⁹⁹ Oltre che in Ficino, un nucleo di queste idee si ritrovava già in un passo dell'*In calumniatorem Platonis* del Bessarione, dove il cardinale evidenziava la sostanziale convergenza del versetto giovanneo (*Io* 4, 24) citato anche da Agrippa con il *De abstinentia* di Porfirio. ¹⁰⁰

Difficile dire se Franck abbia poi avuto accesso diretto alla *Theologia Platonica* o al *De Christiana religione*, quantunque molte delle idee ficiniane potevano trovarsi veicolate sempre dalle opere di Agrippa. Non è escluso che avesse sott'occhio i capitoli della *Theologia Platonica* dedicati alla religione, oppure – più probabilmente – il compendio che ne aveva fatto il Rodigino, quando nel 1542 a Basilea si trovò a comporre la dedicatoria della sua traduzione in tedesco dei trattati I-XIV del *Corpus Hermeticum* condotta su quella latina di Ficino. Dell'*Argumentum* di Ficino al *Pimander* Franck aveva tradotto una parte già nel *Die Guldin Arch* (1538), e lo aveva commentato affermando che quanto si trovava nell'*Asclepius* e nel *Pimander* circa la verità su Dio poteva sufficientemente bastare a un cristiano, e che anzi Ermete aveva scritto meglio di quanto avessero fatto Mosè e i profeti. ¹⁰¹ Carlos Gilly, che per primo ha riconosciuto in Franck l'autore della traduzione tedesca del *Pimander* conservata in un unico codice ora ad Augusta, nell'illustrare brevemente la dedica introduttiva ha potuto affermare che Franck si avvicina a delineare una concezione della «*religio naturalis* come efficace strumento di salvezza» per certi versi simile alle posizio-

⁹⁸ Cfr. HENRICI CORNELII AGRIPPAE... *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum declamatio...*, s.l., apud Eucharium Agrippinatem, 1531 (I^a ed. Antverpiae, per Iohannem Grapheum, 1530), c. miiiv (che dietro il passo di Franck ci sia in questo caso il *De incertitudine* di Agrippa non è stato rilevato dagli editori dei *Paradoxa*).

⁹⁹ Cfr. LACTANTII FIRMIANI *Opera omnia*, Pars I, *Divinae Institutiones et Epitome divinarum Institutionum*, rec. S. BRANDT, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1890, p. 579 (6, 25, 10-12). Su Ficino e Lattanzio rimando a N. TIRINNANZI, *Le Divinae institutiones di Lattanzio tra Ficino e Bruno*, in *Forme del neoplatonismo*, cit., pp. 133-145: 133-140 (ora ristampato in EAD., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. SCAPPARONE, Roma 2013, pp. 267-279).

¹⁰⁰ Cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman, Funde und Forschungen*, 3 voll., Paderborn 1923 [rist. anast. Paderborn 1967], II, p. 227.

¹⁰¹ Cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, a cura di S. GENTILE e C. GILLY, Firenze 2001², n. 58, p. 288.

ni che sarebbero state di Curione e di Pucci. Da lì Franck giungeva a concludere che «gli antichi hanno chiamato ragione e natura, ciò che noi chiamiamo Dio, parola di Dio, luce, vita e Cristo». ¹⁰² Qui si può aggiungere che quest'ultimo passo citato figurava ancora prima, leggermente ampliato, nei *Paradossi*. ¹⁰³

L'inserimento di osservazioni del genere in una introduzione alla lettura del *Pimander* è di notevole interesse. E non solo perché l'idea patristica, in particolare eusebiana e origeniana, della perenne azione esercitata dal *Logos* divino anche prima dell'Incarnazione viene portata da Franck alle estreme conseguenze. Importa piuttosto rilevare che tali sviluppi potevano trarsi unendo insieme umanesimo erasmiano e *prisca theologia* – poco importa se meditata sui testi di Ficino o di Agrippa, ma senza dubbio intesa da Franck come del tutto indipendente dalla tradizione ebraica e combinata con la teoria della religione naturale – in un'originale sintesi che portava a una netta svalutazione del momento storico dell'Incarnazione. Ciò che per Ficino e Agrippa era una rivelazione sapienziale il cui nocciolo essenziale andava riscoperto attraverso il disvelamento di quelle figure e immagini attraverso cui gli antichi teologi avevano inteso trasmetterla, ¹⁰⁴ nella lettura radicalmente spiritualista di Franck viene preso a conferma della presenza di un'unica vera chiesa spirituale, esistita da sempre al di qua e al di là dell'Incarnazione, nell'eterno manifestarsi di Cristo attraverso

¹⁰² È il codice 2° 250 della Stadtbibliothek di Augusta, cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, cit., n. 58, pp. 287-290: 289-290; la traduzione del passo di Franck è di Carlos Gilly, il testo tedesco recita: «Die Alten aber haben vernunft und natur genent, das wir Gott, Gotts wort, liecht, leben und Christum in uns nennen».

¹⁰³ Cfr. FRANCK, *Paradoxa*, cit., p. 226: «Und das die Alten Gottes weißheit, Glanz, Wort, Krafft, Liecht etc. haben genent, das wirt in dem Neüen Testament Christus geheissen. Es ist in grund eins, sindt nur andere und andere Namen. Darumb sol man Christum oder das Reich Gottes nit an bestimpte Wort binden. Es sind viele selig, die weder vom Glauben noch von Christoje geredet haben wie wir, noch von dem Wort oder Namen Christi je etwas erkannt oder vom Glauben gewußt haben. Sondern sie haben ein ander Weise gehabt zu reden von Gott, Christo und dem Glauben», per la traduzione italiana cfr. FRANCK, *Paradossi*, cit., pp. 219-220: «E quello che gli antichi hanno chiamato sapienza di Dio, splendore, parola, potenza, luce, ecc., nel Nuovo Testamento è detto Cristo. Nel fondo è la medesima cosa, solo che sono sempre nomi diversi. Perciò non si deve legare Cristo o il regno di Dio a determinate parole. Molti sono beati senza aver mai sentito parlare né della fede né di Cristo come noi, e neppure senza aver mai saputo niente della parola o del nome di Cristo, e senza aver saputo della fede. Però essi hanno avuto un diverso modo di parlare di Dio, di Cristo e della fede».

¹⁰⁴ Cfr. FICINI *In Parmenidem Commentaria*, in *Op.*, p. 1137: «Pythagorae Socratisque et Platonis mos erat ubique divina mysteria sub figuris involucrisque obtegere, sapientiam suam contra sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio et studiosissime ludere»; per Agrippa cfr. e.g. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., p. 405 (3, 2): «Ideo antiquorum studium semper fuit Dei et naturae sacramenta involvere et variis aenigmatibus obtegere; hanc legem sic observarunt Indi, Brachmanes, Aethiopes, Persae, Aegyptii. Hinc Mercurius, Orpheus omnesque antiqui vates et philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoxenus, Ammonius inviolabili fide servarunt».

il *lumen naturale* nel cuore di ogni credente anche a prescindere dalla conoscenza delle Scritture, come egli affermava nella celebre lettera a Iohannes Campanus.¹⁰⁵ Alla luce di questa prospettiva non stupisce allora la presenza di un testo quale il *De perenni philosophia* di Agostino Steuco tra le poche opere che uscirono a Basilea dalla stamperia allestita da Franck poco prima di morire.¹⁰⁶

Gli esempi della circolazione di queste idee potrebbero quasi certamente moltiplicarsi, qualora si allargasse lo sguardo a quella Basilea, che, anche dopo la pubblicazione e la condanna del *De amplitudine* di Curione, non interruppe i rapporti con la tradizione del platonismo fiorentino, divenendone anzi il principale centro di diffusione a livello europeo. In contemporanea con la pubblicazione degli *Opera omnia* di Pico (1557) e di Ficino (1561 e 1576) da parte di Heinrich Petri, fu l'esule lucchese Pietro Perna a fare del rilancio del platonismo, con la doppia edizione di Plotino, prima nel 1559 in sola traduzione latina e poi nel 1580 con la *princeps* del testo greco, il presupposto filosofico per un programma di rinnovamento culturale e religioso del sapere che coincise con la pubblicazione dell'*Arbatel sive de magia veterum* e delle opere di Paracelso uscite dai suoi torchi.¹⁰⁷ Si trattò di un programma, come è noto, della cui pericolosità per i quadri teologici e filosofici ortodossi delle università protestanti si accorsero ben presto ecclesiastici e professori come Thomas Erastus, Crato von Crafftheim e Théodore de Bèze, tutti accomunati dal sospetto di come «distacco dall'ordinamento tradizionale dello scibile e sovversione ereticale fossero due fatti perfettamente coincidenti».¹⁰⁸ Alla prima edizione degli *Opera omnia* ficiniani fece immediatamente seguito, sempre presso la tipografia di Perna, la stampa degli *Opera omnia* di Francesco Cattani da Diacceto (1563). Questi uscirono corredati da una biografia dell'autore composta da Eufrosino Lapini, stretto collaboratore della tipografia giuntina che ristampò nel 1568 il *Della religione Cristiana* e fondatore dell'Accademia dei Lucidi frequentata dal giovane Francesco Pucci,¹⁰⁹ e da una

¹⁰⁵ Cfr. *Quellen zur Geschichte der Täufer*, VII, *Elsaß*, Teil I, *Stadt Straßburg 1522-1532*, hrsg. von M. KREBS, H.G. ROTT, Gütersloh 1959, pp. 301-325: 306 e 317.

¹⁰⁶ Cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, cit., n. 58, p. 290; per l'attività tipografica di Franck cfr. Y. DELLSPERGER, *Sebastian Franck und der Buchdruck*, in *Buchkultur im Mittelalter*, hrsg. von M. STOLZ und A. METTAUER, in *Verbindung mit Y. DELLSPERGER und A. SCHNYDER*, Berlin 2005, pp. 243-259: 246-250.

¹⁰⁷ Per le edizioni di Plotino cfr. L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma 2002, pp. 161-169.

¹⁰⁸ A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in *Id.*, *Studi di storia ereticale*, cit., II, pp. 479-576: 575 (già in *Id.*, *Studi e ricerche di storia ereticale*, cit., pp. 273-391).

¹⁰⁹ Sul Lapini, oltre allo studio di G. Caravale citato *supra* (nota 61), cfr. anche E. GARIN, *Aneddoti di storia della cultura del Cinquecento (con una postilla su Eufrosino Lapini)*, in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a Paul Oskar Kristeller*, Firenze 1980, pp. 155-172: 172; G. GIRIMONTI GRECO, *Lapini, Eufrosino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXIII, Roma 2004, pp. 721-724.

prefazione firmata da Theodor Zwinger, il quale per altro possedeva anche un codice contenente le *Praedicationes* e il *Commentarium in Epistolas Pauli* ficiniani, ereditato dal lascito della biblioteca dello zio Iohannes Oporinus,¹¹⁰ e progettò in seguito un capitolo *De religione naturali* da inserirsi all'interno dell'edizione del 1586 del suo *Theatrum humanae vitae*; progetto poi rimasto, forse per motivi prudenziali, allo stato di abbozzo.¹¹¹

Il discorso, si diceva, si farebbe troppo ampio: dovrebbe tener conto delle molteplici correnti religiose, filosofiche e culturali che si intrecciavano in quella complessa realtà che fu la Basilea della seconda metà del secolo e finirebbe probabilmente per esulare dalle competenze di chi scrive. Vi è però un ultimo testo su cui vorrei soffermarmi, che pur non toccando se non marginalmente il tema della religione naturale, potrebbe forse costituire un paragrafo sulla fortuna di quella lettera di Ficino all'Ivani a proposito della salvezza dell'anima di Socrate che si è citata in precedenza.

3. Agrippa e Camillo Renato sulla visione beatifica differita: un'ipotesi a partire da un passo ficiniano

Dopo aver equiparato Decalogo mosaico e legge naturale, Ficino presentava all'Ivani l'idea che le anime dei pagani virtuosi e credenti in un unico Dio dopo la morte fossero state tradotte in una zona intermedia – da doversi identificare forse con il limbo – e lì educate dagli angeli o dai profeti sulla futura venuta del Messia:

«Pythagoras et Socrates et Plato, atque similes alii Dei unius cultores optisque moribus instituti, eiusmodi sive Mosaica, sive naturali disciplina, inferos devitabant; superna vero sine superni Christi gratia mereri non poterant, quamobrem in mediam quandam regionem perferebantur, ubi in ipso limbo de Messiae adventu, sive per prophetas, qui ibidem similiter servabantur, sive per angelos, certissimi reddebantur».¹¹²

¹¹⁰ Cfr. C. GILLY, *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*, Basel 2001, p. 131; per la descrizione del codice mi permetto di rimandare a MARSILIO FICINI FLORENTINI *Praedicationes*, a cura di D. CONTI, Torino 2014, pp. CXXXI-CXXXII.

¹¹¹ Su Zwinger cfr. soprattutto C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII, 1977, pp. 57-137; Id., *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, 2. Teil, *Zwingers Philosophie*, ivi, LXXIX, 1979, pp. 125-159.

¹¹² FICINI *Op.*, p. 806, 3.

Il passo presenta delle difficoltà, a cominciare dall'identificazione di questo luogo in cui soggiornerebbero le anime e dall'individuazione della fonte. Al proposito è stata avanzata l'ipotesi che Ficino qui riprenda un passo del *De principiis* (2, 11, 6), in cui Origene, pur non accennando esplicitamente a un'educazione delle anime alla venuta del Messia, parla di una scuola delle anime dei santi collocata in luogo identificabile con il paradiso terrestre, dove esse dopo la morte comincerebbero ad apprendere i segreti della natura, delle realtà terrene e di quelle future.¹¹³ Se per il tema dell'educazione effettivamente la fonte sembrerebbe il *De principiis*, il fatto che Ficino definisca tale luogo 'limbo' verrebbe a sovrapporre al testo origeniano la terminologia medievale, e nello stesso tempo a negare l'affermazione della teologia cattolica dell'eternità della condizione delle anime del limbo (ad eccezione ovviamente di quelle dei Patriarchi ebrei). Nella lettera all'Ivani pare piuttosto affacciarsi una concezione vicina a quello stato intermedio cui devono sottostare alcune anime che una parte della patristica latina e greca aveva identificato con il seno di Abramo a partire dall'esegesi della parabola di Lc 16, 19-31,¹¹⁴ e variamente articolato anche in diversi testi dell'escatologia medievale nell'idea di un tirocinio delle anime prima dell'accesso al Paradiso celeste, da compiersi in un luogo non sempre identificabile con il Purgatorio, ma individuato di volta in volta nell'Eden o nel paradiso terrestre.¹¹⁵ Nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano (4, 34) identificava nel seno di Abramo del Vangelo di Luca una zona intermedia che non è né l'inferno né il paradiso propriamente detto, accessibile quest'ultimo solo al giorno della resurrezione, in cui si trovavano accolti anche alcuni pagani.¹¹⁶ Non è

¹¹³ La proposta di individuare in Origene una delle possibili fonti è di G. BARTOLUCCI, per cui rimando all'introduzione all'edizione del *De Christiana religione* di imminente pubblicazione. Per il passo origeniano si veda ORIGENE, *I principi*, a cura di M. SIMONETTI, Torino 2002², p. 353, nota 45.

¹¹⁴ Cfr. L.J. VAN DER LOF, *Abraham's Bosom in the Writings of Irenaeus, Tertullian and Augustine*, «Augustinian Studies» XXVI, 1995, 2, pp. 109-123. Per Tommaso il limbo dei Padri differiva da quello degli infanti per la diversa qualità dei premi e delle pene, e il seno di Abramo rappresentava lo stato delle anime dei Patriarchi per quanto aveva di bene, ma per quanto aveva di 'imperfezione' si poteva assimilare all'inferno; perciò prima della discesa di Cristo il limbo e il seno di Abramo erano la medesima cosa solo 'accidentalmente', cfr. THOMAS AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 4, d. 45, q. 1, a. 2. Si veda anche F. MONTANARI, *Limbo*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma 1971, pp. 651-654. Per una ricostruzione delle differenti posizioni di umanisti e teologi a Firenze in merito al problema del limbo nella prima metà del Quattrocento cfr. C. FRANCESCHINI, *Dibattiti sul peccato originale e sul Limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime e disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. PROSPERI, Pisa 2006, pp. 215-254.

¹¹⁵ Cfr. M. BLOCH, *La vita d'oltretomba del re Salomone*, in ID., *Storici e storia*, Torino 1997, pp. 185-209: 188 sgg. [ed. or. «Revue belge de philologie et d'histoire», IV, 1925, poi in ID., *Mélanges historiques*, 2 voll., Paris 1963, II, pp. 920-938].

¹¹⁶ Cfr. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, 4, 34 (PL, II, 444): «Unde apparet sapienter cuique, qui aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem, quae sinus

dato sapere se Ficino avesse avuto modo di consultare l'*Adversus Marcionem*: ma neppure si deve escludere una circolazione fiorentina di simili idee, visto che la biblioteca del convento di San Marco ospitava allora il codice contenente gli *Opera* di Tertulliano prestatato da Giordano Orsini a Niccolò Niccoli e mai restituito, da cui quest'ultimo trasse una copia, anch'essa presente nella biblioteca del convento, che però in seguito perse, pare abbastanza presto, molti dei fogli che contenevano proprio l'*Adversus Marcionem*.¹¹⁷ Quanto all'idea di una conversione *post mortem* per le anime ignare di Cristo, nel cristianesimo dei primi secoli essa trovò spazio all'interno delle speculazioni sulla discesa di Cristo agli inferi.¹¹⁸ Lo si rileva dalla sua inclusione come opinione eretica nelle *Epistolae* e nel *De haeresibus* di Agostino («Alia [haeresis] descendente ad inferos Christo credidisse incredulos et omnes exinde existimat liberatos»),¹¹⁹ e anche nel *De haeresibus* del vescovo Filastrio.¹²⁰ Le variazioni dottrinali sul tema si moltiplicano quando si guardi alla patristica greca, a partire da Clemente Alessandrino (*Strom.* 6, 6, in cui si parla di anime 'giuste secondo la filosofia', e si tratta di un capitolo che, anche se dopo il 1492, passò certamente almeno sotto gli occhi di Giovanni Pico della Mirandola),¹²¹ fino al *Contra Celsum* di Origene, che Ficino

dicta sit Abrahae, ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus, patris scilicet multarum nationum in Abrahae censum deputandarum, et ex eadem fide, qua et Abraham Deo credit, nullo sub iugo legis, nec in signo circumcisionis. Eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat».

¹¹⁷ Sui due codici, rispettivamente Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr. J. VI. 10 e J. VI. 11, cfr. da ultimo A. DANELONI, nn. 37-38, in *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, [Catalogo della mostra] (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio-9 agosto 1997), a cura di S. GENTILE, Milano 1997, pp. 223-225.

¹¹⁸ Cfr. S. HARENT S.J., *Infidèles (Salut de)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, Paris 1923, coll. 1726-1930: 1814-1819.

¹¹⁹ AUGUSTINUS, *De haeresibus*, 79 (*PL*, XLII, 45); per le *Epistolae* (164, 3) cfr. *PL*, XXXIII, 713-714.

¹²⁰ PHILASTRIUS, *Liber de haeresibus* 125 (*PL*, XII, 1250-1251). La tesi condannata da Filastrio trovò per altro circolazione nel Medioevo (l'*editio princeps* uscì a Basilea solo nel 1528) attraverso il frammento conservato dall'epistolario di Gregorio Magno, cfr. GREGORII I PPAE *Registrum epistolarum*, t. I, *Libri I-VII*, ed. P. EWALD et L.M. HARTMANN, Berolini 1891, p. 458 (*Ep.* 7, 15): «Sed ne dilectionem vestram in mea disputatione immerer, quid de hac heresi Philaster in libro quem de heresibus scripsit, dixerit, agnoscat; cuius haec verba sunt: 'Sunt heretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibidem se nuntiassent, ut confitentes ibidem salvarentur; cum hoc sit contrarium dicente propheta David: "In inferno autem quis confitebitur tibi?"».

¹²¹ Lo dimostra il fatto che proprio da *Strom.*, 6, 6 Pico ricavò una citazione da inserire nelle *Disputationes*, cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. GARIN, 2 voll., Firenze 1946-52 [rist. anast. Torino 2004], I, p. 444. È noto che gli *Stromata* furono a disposizione degli umanisti fiorentini solo dopo il 1492, quando

cominciò però a leggere solo dal 1481 (quindi in un momento successivo alla lettera all'Ivani), data della stampa della versione latina di Cristoforo Persona.¹²² Una riemersione di questa tesi nel Quattrocento si ritrova poi in Pietro Geremia, il quale, sempre in uno di quei *Sermones de fide* citati in precedenza, riferiva la leggenda, derivata con tutta probabilità dalle *Quaestiones* di Anastasio Sinaita, di un Platone che alla discesa di Cristo agli inferi sarebbe stato il primo a convertirsi.¹²³

Giano Lascaris ne riportò dalla Grecia il *codex unicus*. Sulla vicenda e sul codice (attuale Laur. Plut. 5, 3) cfr. S. GENTILE, *Pico e la biblioteca medicea privata*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento* (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994), Catalogo a cura di P. VIRI, Firenze 1994, n. 31, pp. 99-100.

¹²² Cfr. ORIGENES, *Contra Celsum*, 2, 43 (PG, XI, 863-865), che cito però dalla *princeps* della traduzione latina, Romae, Georgius Herolt, 1481, c. [gv]v: «Nos insuper ita Celsus affatur: "non enim estis vos id asserturi, quod ubi nemini potuit in terris quae vellet ille persuadere ad inferos sic tandem demissus, ut illis persuaderet?"», atqui vel Celso invito dicturi sumus vel cum in humanis ageret Iesus et in corpore adhuc permaneret, non paucis illum, sed tam multis persuasisse, ut prae eorum iam multitudine, quos dicto audientes haberet, parate insidie sint, et ubi e vita excessit deposito corpore in animam nudam redactus cum animis etiam corpore vacuis nudatisque versabatur, ex his ad se revocans quos vel sequi se vellet, vel pro cognitis sibimet rationibus aptiores videret, ut ad seipsum conciret».

¹²³ Cfr. HIEREMIE *Divinum opus*, cit., c. C[vii]v: «Dicunt igitur Greci Platonem foras e ductum, eo quod Christo apud inferos predicante Plato credidit mox in eum. Et ad hoc experimentum tale asserunt accidisse, quia dum quidam scholaris quedam dicta Platonica legeret nec ea intelligere posset, eo quod per quasdam similitudines loqueretur, cepit in auctorem maledicta convertere, quasi qui sic voluerit sententias tradere, ut intelligere non posset; cui Plato apparuit dicens: "Quid me, amice, sic laceras, cum ego sim salvus et fuerim ex omnibus primus, qui in Christum credidi apud inferos predicantem?"». Per il passo corrispondente di Anastasio Sinaita cfr. ANASTASII SINAITAE *Quaestiones et responsiones*, ed. M. RICHARD et J.A. MUNITIZ, Turnhout-Leuven 2006, pp. 111-112 (*Quaestio* 61 = PG, LXXXIX, 764); la *Quaestio* è menzionata da Q. CATADELLA, *Sul platonismo dell'età bizantina e sulla leggenda medievale di Platone*, in *Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini* (Palermo, 3-10 aprile 1951), a cura di S.G. MERCATI, 2 voll., Roma 1953, I, *Filologia-Letteratura-Linguistica-Storia-Numismatica*, pp. 6-15: 11-12; ma prima ancora era stata citata da A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Torino 1923 [rist. anast. Bologna 1987], p. 512. L'episodio narrato dal Geremia coincide in tutto (compreso il particolare dello studente), salvo qualche variazione di poco conto, con quello riportato da Anastasio Sinaita. Risulta tuttavia difficile individuare attraverso quale mediazione la notizia sia giunta al predicatore domenicano, visto che la prima traduzione latina delle *Quaestiones* comparve solo nel Cinquecento ad opera di Gentian Hervet (1579). Qui si può solo congetturare che durante il periodo trascorso a Firenze egli avesse potuto in qualche modo frequentare l'ambiente di Niccolò Niccoli e di Ambrogio Traversari: due codici greci contenenti le *Quaestiones* (attuali Laur. Plut. 4, 4 e 4, 16) appartenevano infatti alla biblioteca del Niccoli, sui quali cfr. B.L. ULLMAN – PH. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova 1972, rispettivamente pp. 63, nota 5, 80. Oppure, vista la genericità del riferimento (*Greci dicunt*) a fronte della precisione con cui di norma il predicatore cita le sue fonti, l'ipotesi più probabile potrebbe essere quella di una notizia giunta oralmente in uno degli incontri con i bizantini presenti al Concilio di Firenze, a cui il Geremia partecipò nel 1439

A prescindere dalla fonte, mi pare di poter dire che questa particolare figurazione di una scuola delle anime dei pagani giusti non rimase confinata nell'epistolario ficiniano, ma forse contribuì in parte allo sviluppo di un'interessante tesi escatologica nel *De occulta philosophia* di Agrippa:

«Licet extra gratiam et fidei iustitiam decesserint [*scil.* animae innocentes aut virtutibus moralibus purgatae], putant illas plerique theologi impatibiles in quosdam campos fortunatos rapi et, ut ait Vergilius, “devenire laetos locos et amoena vireta / fortunatorum nemorum sedesque beatas”, ubi fruuntur miris quibusdam voluptatibus atque etiam cognitione cum sensitiva, tum intellectuali et revelata gaudere; forte etiam erudiri in fide et iustitia, haud minus atque quondam spiritus illi quibus Christus praedicavit Evangelium in carcere. Nam, ut certum est neminem sine fide Christi posse salvum fieri, ita probabile est hanc fidem adhuc multis paganis et saracenis post hanc vitam praedicari in illis animarum receptaculis ad salutem atque in illis veluti in communi custodia detineri, donec tempus adveniat quo maximus iudex meritorum facturus sit examen. A qua opinione etiam Lactantius et Irenaeus et Clemens et Tertullianus et Augustinus et Ambrosius et multi praeterea christiani scriptores non abhorrent».¹²⁴

Tralasciamo per un momento la citazione delle autorità patristiche. Il brano agrippiano si trova in un capitolo («Quid de homine post mortem opiniones variae») piuttosto complesso del *De occulta philosophia*, elaborato sulla base di un repertorio di fonti dalla connessione non sempre perspicua e anzi spesso contraddittoria, come del resto suggerisce già il titolo.¹²⁵ Con l'epistola all'Ivani di Ficino mostra insieme dissonanze e analogie. Oltre che per una evidente corrispondenza dottrinale, ad autorizzare l'ipotesi di una qualche dipendenza da Ficino sta innanzi tutto la constatazione che in questo particolare punto del capitolo Agrippa sta riproponendo temi desunti da opere ficiniane: l'interpretazione spirituale della platonica trasmigrazione delle anime già ampiamente trattata dal filosofo fiorentino, e le dottrine escatologiche elaborate nelle pa-

(benché non si conosca il ruolo svolto durante l'assise conciliare) su chiamata di Eugenio IV, per poi ritornare già nel 1440 a Palermo. Il passo della predica del Geremia è citato anche in S. NEGRI, *La 'quaestio' De salvatione Aristotelis del tomista Lamberto di Monte*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. PALAZZO, Porto 2011, pp. 413-440: 426 e nota 56, la quale tuttavia non si pone il problema della fonte.

¹²⁴ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., p. 525 (3, 46), cito ritoccano lievemente la punteggiatura.

¹²⁵ Per questo capitolo del *De occulta philosophia* è fondamentale P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIX, 1976, pp. 69-103: 88 sgg. (poi in EAD., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston 2007, pp. 138-182).

gine finali della *Theologia Platonica*, secondo cui non si assiste ad alcun giudizio delle anime dopo la morte. In linea con l'idea di una giustizia immanente all'ordine cosmico e alla stessa anima umana, nell'aldilà ficiniano e agrippiano le *animae purae* preparatesi in vita alla meditazione e alla contemplazione fruiranno immediatamente di uno stato di beatitudine; al contrario le anime degli intemperanti, incapaci in vita di regolare il proprio *appetitus naturalis* verso la cura del corpo, attraverso l'azione del secondo dei tre veicoli con cui è accompagnata l'anima al momento della discesa nei corpi (quello celeste o aereo, lo *spiritus*),¹²⁶ si rivestiranno di un corpo sottile fatto di vapori su cui una *confusa phantasia* proietterà angosciosamente le immagini dei vizi e delle immaginazioni impure coltivate durante la vita terrena.¹²⁷ Insomma Agrippa condivide con Ficino (e con Zorzi) l'idea di una spiritualizzazione delle pene infernali,¹²⁸ tesi che in definitiva risale a fonti origeniane e poi avicenniane e che per altro era già stata oggetto di critica in alcuni ambienti domenicani: lo dimostra ad esempio una *quaestio* del più volte ristampato, sia in Italia che in Francia (a partire dal 1493, data dalla *princeps*), *Speculum peregrinarum quaestionum* di Bartolomeo Sibilla.¹²⁹

¹²⁶ Per il tema dei tre veicoli dell'anima in Ficino, basato sul commento di Proclo al *Timeo*, cfr., anche per la bibliografia precedente, FELLINA, *Modelli di episteme*, cit., pp. 9 sgg.

¹²⁷ Cfr. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico*, cit., pp. 390-396; per le fonti dell'inferno 'psicologico' ficiniano cfr. il tuttora fondamentale R. KLEIN, *L'inferno del Ficino*, in Id., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino 1975 [ed. or. Paris 1970], pp. 75-111; si veda anche T. KATINIS, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del XVIII libro della Theologia Platonica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi Roma Tre», IV, 1997-98, pp. 187-203; M.J.B. ALLEN, 'Quisque in sphaera sua': Plato's Statesman, *Marsilio Ficino's Platonic Theology and the Resurrection of the Body*, «Rinascimento», II s., XLVII, 2007, pp. 25-48; per il ruolo delle concezioni origeniane cfr. ora TERRACCIA-NO, *Omnia in figura*, cit., pp. 63-73.

¹²⁸ Cfr. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., p. 526: «Quales enim sunt mores et habitus hominum in hac vita, tales plerunque animam affectiones sequuntur post mortem, quae secum adhuc memori mente volutat quae quondam in vita gesserat; quae tunc eo intentius et acutius occurrunt pro quanto cessant tunc varia vitae officia nutriendi, vegetandi, generandi sensuumque et humanorum negotiorum variae occupationes et solatia et crassioris corporis obstacula. Occurrunt autem tunc phantasticae rationi species illae eo turbulentiores maximeque furentes, quanto in eiusmodi anima latet intellectualis scintilla plus aut minus sopita penitusve extincta».

¹²⁹ Cfr. [BARTHOLOMAEUS SIBYLLA], *Speculum peregrinarum quaestionum*, Romae, per Eucharium Silber, 1493, c. 68r: «Octava quaestiuncula est: si ignis inferni sit corporeus vel similitudinarius aut imaginarius. Ad quam sic respondetur quod Avicenna IX sue *Metaphisice* negans exustionem corporum post iudicium, cum non admittat carnis resurrectionem, et videns quod naturaliter spiritus ab igne corporali pati non possit, dixit ex hoc quod ignis inferni non esset corporalis, sed imaginarius, ita quod animae malorum post mortem dicuntur ideo igne cremari, quia imaginatur cruciari apprehendendo ignem sub ratione disconvenientis; et ponit exemplum ibidem de somniante, qui ex apprehensione fantastica alicuius disconvenientis in somno quandoque plus cruciatur quam fecisset ex presentia eiusdem in

Entro questa cornice teorica si colloca l'inserimento da parte di Agrippa dell'idea di una educazione alla fede cristiana dopo la morte per i pagani virtuosi. Difatti nell'inferno ficiniano della *Theologia Platonica* – benché esso si presenti come un luogo quasi deserto, essendo un caso limite quello degli intemperanti che hanno del tutto rimosso il desiderio di Dio costitutivo della natura umana – non trova spazio l'idea di un soggiorno 'educativo' temporaneo delle anime che non hanno conosciuto Cristo. A voler essere precisi, nella *Theologia Platonica* Ficino, in un paragrafo alla fine del XVIII libro («De medio animorum statu praecipue secundum philosophos»), aveva invero previsto per le anime degli infanti morti prima di acquisire l'uso della ragione – si tenga presente che qui il battesimo non è neppure nominato – un soggiorno in una zona intermedia. Questa si presenta simile al limbo tradizionale, ma non è un luogo 'chiuso'; in esso la provvidenza divina non avrebbe mancato di far sì che queste anime separate dai corpi si educassero progressivamente alla conoscenza e all'amore di Dio, così da potere essere assunte poi alla visione beatifica: è la lettura in chiave escatologica della radicata convinzione – già tomista – che il fine ultimo di ogni creatura razionale stabilito dalla stessa provvidenza sia la conoscenza di Dio.¹³⁰ Tuttavia anche in questo paragrafo della *Theologia Platonica* dei pagani non vi è esplicita menzione.

L'innovativa rielaborazione del materiale ficiniano starebbe nel fatto che Agrippa unisce la concezione di un possibile perfezionamento nella fede cristiana aperto alle anime dei pagani virtuosi, così come lo trovava esposto nella lettera all'Ivani, con la condizione spirituale delle anime dopo la morte desunta dalla *Theologia Platonica*. Legge e integra, si può dire, Ficino con lo stesso Ficino.

È quasi impossibile che a un lettore così attento di testi ficiniani come Agrippa fosse sfuggita l'importanza dell'epistola all'Ivani. Ciò non esclude tuttavia che quanto leggeva in Ficino potesse venir integrato e ripensato alla luce

vigilia. Sed hoc est falsum et erroneum». Sul Sibilla cfr. M. DE NICHILLO – G. DESANTIS, *Fra Bartolomeo Sibilla oratore*, in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di studio (Monopoli, 22-24 marzo 1985), 3 voll., a cura di D. COFANO, Monopoli 1988, II, pp. 681-754: 692, nota 35 sulle varie edizioni dello *Speculum*.

¹³⁰ Cfr. FICINO *Theologia Platonica*, 18, 10, in *Op.*, p. 424 (= FICINO, *Théologie*, III, pp. 240-241 = FICINO, *Platonic Theology*, VI, pp. 210-211): «Forte vero Platonicus aliquis ita coniciet: si deus mentes primae lucis gratia procreavit atque ipsae ad eam consequendam tum divinae bonitatis agnitione tum vel maxime amore parantur, quippe cum agnitio lumine inde formet et amor hinc illuc luce reformet, verisimile fore divinam iustitiam velle nulli omnino mentium agnoscendi amandique Dei semper facultatem omnem occasionemque deesse; quoniam vero multis ante rationis usum morientibus rursusque quibusdam ab initio stolidis utrumque maligna fati necessitate subtrahitur, ideo consentaneum fore facultatem eiusmodi per divinam providentiam vel in hac quandoque miro quodam pacto vel in altera saltem vita rependi, ne quis absque propria culpa fine speciei praecipuo careat; quamobrem horum animas, etsi hic numquam, tamen a corporibus segregatas in illo quod diximus lumine, dum creatorem in creaturis agnoscunt, tanto gradatim accendi creatoris amore, ut ad consequendam lucem certo quodam tempore disponantur».

di altri contesti. Dal panorama delle fonti vanno subito esclusi gli scritti del suo maestro Tritemio, che sulla salvezza di chi non ha conosciuto Cristo e sul limbo si era espresso in termini alquanto tradizionali e intransigenti.¹³¹ Con ogni probabilità, invece, ad Agrippa non rimase estraneo il dibattito intorno allo stato delle anime dopo la morte sorto in Germania nei primi anni Venti del Cinquecento e destinato ad avere una notevole influenza sull'elaborazione della dottrina del 'sonno delle anime' tipica di determinati esponenti del movimento anabattista.¹³² Con la pubblicazione della *Farrago rerum theologicarum* di Wessel Gansfort (1419-1489), uscita prima a Zwolle nel 1521 e poi a Wittenberg nel 1522 (la terza edizione fu stampata l'anno successivo con una prefazione di Lutero), compariva la tesi della natura spirituale e non fisica del fuoco purgatorio e l'apertura alla possibilità di un progresso spirituale per le anime sottoposte alla purificazione.¹³³ Una tesi, quella di Gansfort, che fu ripresa, ampliata e riadattata in funzione anticattolica nel *De purgatorio* di Gerhard Westerbürg (1523). Questo giurista anabattista legato al 'profeta di Zwickau' Nikolaus Storch e imparentato con Carlostadio aveva sostenuto, basandosi sul primo capitolo del Vangelo di Luca, che quanto della parola evangelica era stato sottratto a quelle genti, a cui i *pontifices Sathanae* avevano impedito di conoscere il Vangelo, sarebbe stato supplito con una nuova predicazione di Cristo dopo la morte.¹³⁴ La medesima posizione sostenne Carlostadio nel *Sermon vom*

¹³¹ Cfr. IOANNIS TRITEMII... *Liber octo questionum*, Oppenheim, impensis Iohannis Haselbergensis, 1515, c. avv: «Nos autem sacratissimis Evangelii confirmati sanctionibus firmiter credimus et indubitanter pronunciamus, neminem extra fidem Christi posse salvari: quantumlibet unum colat deum, quantumlibet sancte vel iuste vivat, quantumlibet religioni sue paterne vel alteri confidat»; c. biv: «Non salvabit Iudeum, non Sarracenum, non paganum, non alium quemlibet infidelem»; c. biiv: «Quod Iudei, pagani, gentiles, Sarraceni, scismatici, heretici et infideles absque dubio in eternum sint damnandi cum demonibus, sanctorum testatur ecclesia»; c. bivv: «Inter illos vero qui auditum numquam habuerunt de Christo, si qui ad legem nature usque ad mortem viverent innocentes, non puto causam prebuisse qua [quam ed.] dicantur vel credantur ad penam sensus damnandi, quamvis dei visione, quam damni penam appellavere theologi, priventur in eternum».

¹³² Cfr. G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirskville (MO) 2000³, pp. 197-198.

¹³³ Cfr. *Farrago rerum theologicarum uberrima... doctissimo viro WESSELO GRONINGENSI auctore*, s.t. [ma Melchior Lotter], Wittembergae, s.d. [ma 1522], cc. lxviii sgg. Per il Gansfort cfr. *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, ed. by F. AKKERMANN, G.C. HUISMAN, A.J. VANDERJAGT, Leiden 1993.

¹³⁴ GERHARDI VESTERBURGII *De purgatorio et animarum statu sententia ex sacris litteris collecta*, s.l., s.t., s.d. [ma Köln, Konrad Caesar, 1523], cc. aiiiv-aiiiir: «Nam quis est qui desiderare potest elucescentem Christum, cui Christus non est ignotus? Oportet ergo prius Christum praedicari et spiritum Domini inhabitatum, tum tale desiderium efflorescet. Sunt autem pontifices Sathanae, hoc est adversarii et impeditores, qui occultaverunt vel subtraxerunt sermones Dei a populo. Siquidem effecerunt quod electus populus, cui nihil annunciatum est de Christo, cum tenebris ignorantiae discesserunt, in statu animarum tam diu periclitantes, donec illis annuncietur Christus, non deseret eos Christus, tamen acris

Fegfeuer, uscito anch'esso nel 1523. Riprendendo l'argomento di Westerborg elaborato dal Vangelo di Luca secondo cui Cristo non può giudicare chi non è evangelizzato, anche per Carlostadio il purgatorio e il fuoco spirituale vanno intesi come una sorta di educazione cristiana supplementare per coloro che sono morti prima di ricevere la vera parola di Cristo. Che questo però potesse includere anche gli «elect pagans», è una sovrainterpretazione data dalla storiografia.¹³⁵ Stando strettamente ai testi, sia per Westerborg che per Carlostadio sembra che il progresso spirituale sia indicato per le anime che già in vita avevano conosciuto il cristianesimo, ma per necessità o per scelta non avevano potuto educarsi perfettamente al Vangelo. Una simile lettura del purgatorio – che di fatto, se inteso in senso tradizionale, scompare, col deputare solo a Cristo tale 'processo educativo' e alla libera volontà dell'anima di autoperfezionarsi una volta ricevuta la Parola divina – è piuttosto funzionale alla critica della dottrina delle indulgenze, che pretendeva di assegnare al Papa il compito e la possibilità di accorciare questo stato transitorio.¹³⁶ L'importanza dell'opuscolo di Carlostadio per il nostro discorso risiede semmai nel fatto che il riformatore tedesco identifica nel seno di Abramo lo stadio intermedio deputato al perfezionamento spirituale delle anime.

Il motivo, sostanzialmente origeniano, di un'educazione progressiva delle anime che non si esaurisce nel mondo terreno, ma che continua ancora una volta lasciato il corpo, era dunque tema che Agrippa poteva trovare sia in Ficino sia nel dibattito teologico contemporaneo portato avanti dallo spiritualismo radicale. Del resto la possibilità di accostare l'epistola all'Ivani con l'opuscolo di Carlostadio, viste le evidenti anche se quasi certamente indipendenti analogie, era già stata notata dal Williams.¹³⁷ È probabile che l'incontro sia

est amaritudo animabus propter incredulitatem. Sed quomodo enim crederent, quibus subtractum fuit credulitatis verbum? Ergo paciuntur animae huiusmodi talem cruciatum, qualem sustinent vivi hic, qui audito veritatis sermone trepidant et fluctuant ambigentes num sit Dei sermo, qui illis invulgatur. Hic cruciatus super modum magnus est et acerbus ad inferos usque perducens. [...] Deberent animae in purgatorio solo desiderio inhabitantis spiritus et sui odio laborare, sed ad ea nondum pervenerunt ob id quod veritas non fuit revelata. Nunc autem Christus neminem iudicat nisi evangelizatum, hoc est audientem vocem sponsi et sponsae, gaudii, exultationis, letitiae et in summa verba consulatoria. Sicut Zacharias dicit Luce primo, quod autem Christus neminem iudicat nisi evangelizatum. [...] Ergo neminem iudicat cui non est praedicatum Evangelium». Sul Westerborg cfr. da ultimo R.S. WOODBRIDGE, *Gerhard Westerborg: A Genuine Anabaptist?*, «Mennonite Quarterly Review», LXXXIII, 2009, pp. 131-155.

¹³⁵ Ad esempio cfr. P.G. BIETENHOLZ, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden 1994, p. 414.

¹³⁶ Cfr. ANDREAS BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Ein Sermon vom Stand der Christgläubigen Seelen von Abrahams Schloß und Fegfeür der abgeschydnen Seelen*, [Wittenberg], s.t., 1523, c. ciir; sull'opuscolo di Carlostadio cfr. A. ZORZIN, *Karlstadt als Flugschriftenautor*, Göttingen 1990, pp. 234 sgg.

¹³⁷ G.H. WILLIAMS, *Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and 'Salus extra*

avvenuto nella pagina agrippiana. L'elemento che avvicina Agrippa più a Ficino, che non agli autori patristici citati dall'umanista di Colonia come autorità di riferimento, è infatti l'estensione anche ai pagani virtuosi di tale possibilità di salvezza.

Apparentemente sorprendenti sono le fonti patristiche addotte da Agrippa a sostegno di questa visione escatologica. Sorprendenti in quanto i medesimi testi di Ireneo (*Adv. haer.* 5, 31), Agostino (*Ench.* 29), Ambrogio (*Bon. mort.* 10 e *Cain* 2, 2), Tertulliano (*Adv. Marc.* 4, 34), Lattanzio (*Inst.* 7, 21) e dello Pseudo-Clemente Romano (*Rec.* 1, 52) saranno estesamente citati dall'umanista di Colonia poco più avanti a prova della tesi della visione beatifica differita.¹³⁸

Tra questi testi le 'novità' per il dibattito teologico contemporaneo usate da Agrippa sono le *Recognitiones* dello Pseudo-Clemente stampate da Lefèvre d'Étaples a Parigi nel 1504 (e ristampate a Basilea nel 1526 per le cure di Johannes Sichard, lo stesso che due anni dopo avrebbe stampato il *De haeresibus* di Filastrio),¹³⁹ l'*Adversus haereses* di Ireneo uscito nel 1526 dai torchi di Froben, per il cui testo l'editore Erasmo si servì di un codice mutilo della sezione finale (dalla conclusione di 5, 31 fino a 5, 36) contenente l'esposizione della concezione millenarista,¹⁴⁰ e infine l'*Adversus Marcionem* di Tertulliano incluso negli *Opera* curati nel 1521 da Beato Renano sempre per la tipografia di Froben. Per Ireneo Agrippa ha certamente usato la stampa curata da Erasmo, visto che quando cita il passo dell'*Adversus haereses* scrive che questo si trova *in calce libri*, e il testo della stampa termina proprio nel punto indicato. Né Agrippa al momento di raccogliere insieme questi testi poteva ignorare quanto Erasmo

Ecclesiam', in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, ed. by T.K. RABB and J.E. SEIGEL, Princeton (NJ) 1969, pp. 319-370: 364-365 e nota 117. A sua volta il Williams derivava la notizia dell'epistola ficiniana da H. BARON, *Der Humanismus und die thomistische Lehre von der 'Gentiles salvati'*, «Archiv für Reformationsgeschichte», XLIII, 1952, pp. 254-263: 259 sgg.

¹³⁸ Sulla controversia sulla visione beatifica differita e la dottrina del sonno delle anime cfr., anche per ulteriore bibliografia, i brevi ma puntuali contributi di D. PFANNER, *Psicopannichia*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. PROSPERI con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa 2010, III, pp. 1276-1278; ID., *Psicopannichismo e tnetopsichismo: breve analisi della controversia sul destino dell'anima dall'epoca tardo-antica all'età moderna*, in *Salvezza delle anime e disciplina dei corpi*, cit., pp. 573-587.

¹³⁹ Le *Recognitiones* dello Pseudo-Clemente ebbero, nella versione latina approntata da Rufino, un'ampia circolazione manoscritta in epoca medievale e umanistica. Furono conosciute e usate anche dallo stesso Ficino nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Cfr. P. MEGNA, *Percorsi classici e dibattito umanistico nel De Republica di Marsilio Ficino*, in *I Dicembre e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. VEGETTI e P. PISSAVINO, Napoli 2005, pp. 267-340: 329-330 e note.

¹⁴⁰ Cfr. O. REIMHERR with the assistance of F.E. CRANZ, *Irenaeus Lugdunensis*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, VII, ed. by V. BROWN, P.O. KRISTELLER and F.E. CRANZ, Washington D.C. 1992, pp. 14-54: 22.

aveva scritto nell'*Argumentum* al V libro dell'opera tertulliana, in cui con la solita, lucida consapevolezza della storia della tradizione cristiana, l'umanista avvertiva il lettore della non conformità di alcune posizioni teologico-dottrinali sostenute prima del Concilio di Nicea con i dogmi attuali della Chiesa, come ad esempio la questione del purgatorio e, appunto, della visione beatifica differita al giorno del Giudizio.¹⁴¹ Anche per questo motivo forse Agrippa alla fine del capitolo, dopo aver passato in rassegna le varie opinioni *de homine post mortem*, recuperò l'agostiniano *Melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis*: una scelta certo rispondente, è stato sottolineato, all'ideologia erasmiana della *simplicitas* del Vangelo contrapposta alle dispute teologiche, ma qui assunta non senza ragioni di nicodemitica prudenza.¹⁴²

Anche da Tertulliano Agrippa poteva ricavare che nel seno di Abramo fossero accolti alcuni pagani – e forse a stimolare la citazione da *Aen.* 6, 637-638 fu proprio la menzione dei Campi Elisi nell'*Adversus Marcionem*. In nessuna delle fonti patristiche citate nel *De occulta philosophia* è però dato riscontrare qualcosa di simile a un processo educativo per le anime una volta lasciato il corpo, e tantomeno a una educazione dei pagani alla fede cristiana – quest'ultimo, importante dettaglio è assente, come si è visto, anche nei testi di Westerburg e Carlostadio. Nel continuo sovrapporsi e intrecciarsi di fonti differenti, questo, si diceva, pare essere lo spunto dottrinale introdotto da Agrippa sulla base dell'epistola all'Ivani di Ficino. Ciò che sembra potersi dire *solum* agrippiano è la sorprendente introduzione dei saraceni al fianco dei pagani. È un particolare fondamentale, perché viene a mostrare come dalle possibilità aperte dal motivo origeniano riletto da Ficino si potesse poi giungere a estendere all'intero genere umano un principio che di fatto apriva alla salvezza di chiunque avesse seguito i dettami della ragione naturale a prescindere dalla fede o dalla confessione, anche se in vita non aveva avuto notizia della predicazione apostolica o fede in Cristo. Questo è quanto deve aver rilevato anche chi lesse il *De occulta philosophia* in un esemplare dell'edizione del 1533 attualmente conservato alla Bibliothèque municipale di Orléans e proveniente dalla biblioteca dei Frati Minori Recolletti, dato che l'intero passo in questione vi si trova sistematicamente cancellato da tratti di penna.¹⁴³

¹⁴¹ Cfr. DIVI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS *Opus eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum hereseon impias ac portentosas opiniones...*, apud inclytam Basileam, opera Ioannis Frobenii, 1526, p. 293: «In hoc quinto libro cum multa Scripturarum loca diligenter explicantur, quaedam tamen insunt, quae nisi quis commode interpretetur, non satis congruere videntur cum his dogmatibus, quae hoc tempore praescribit Ecclesia. [...] In altero loco videtur sentire animas exutas corpore non statim frui glorificante visione Dei, sed abditas servari in diem resurrectionis. De purgatorio nulla mentio. Sed in huiusmodi multis veteres illi cum candore, nonnumquam et cum venia legendi sunt, quod haec tum temporis nondum in quaestionem venerant, aut si venerant, nondum excusis Scripturis Ecclesia super his sententiam clara voce pronunciarat».

¹⁴² ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 102.

¹⁴³ Cfr. HENRICI CORNELII AGRIPPAE AB NETTESHEYM... *De occulta philosophia libri tres*,

A questo punto dovrebbe essere chiaro che Agrippa ha avvertito come perfettamente coincidenti quella *media regio* o 'limbo' deputato ad accogliere le anime dei pagani giusti di cui parla Ficino, l'interpretazione del *sinus Abrahæ* di Tertulliano, lo stadio intermedio delle anime cui accennano anche gli altri testi patristici e il perfezionamento spirituale delle anime nell'aldilà per arrivare cristianamente educate al giorno del Giudizio dibattuto da Westerburg e Carlostadio.

È stato sottolineato come nel capitolo del *De occulta philosophia* Agrippa sia stato il primo in quegli anni a raggruppare insieme i capisaldi della letteratura patristica in merito alla visione beatifica differita, facendoli interagire con l'interpretazione allegorica della metempsicosi e le speculazioni escatologiche ficiniane fondate sulla centralità del ruolo del veicolo dell'anima, quel corpo sottile attraverso cui vi è continuità di vita psichica dopo la separazione dal corpo e la possibilità della pena (per quanto immaginaria, dato che sarebbe impossibile far soggetta l'anima, incorporea, a delle pene corporee).¹⁴⁴ I termini di questa interazione nella pagina agrippiana non sono tuttavia del tutto chiari e meriterebbero certo ulteriori indagini. Benché Agrippa sembri accentuare la dimensione onirica dell'oltretomba ficiniano, insistendo particolarmente sui versi dedicati al *populus somniorum* delle *Argonautiche* pseudo-orfiche, anch'essi tratti dalla *Theologia Platonica*,¹⁴⁵ la condizione paragonata a un lungo sonno angoscioso è riservata solo agli intemperanti, e tanto in Agrippa quanto in Ficino resta ben saldo il principio dell'immediata assunzione alla beatitudine celeste delle anime di coloro che in vita hanno formato in sé un *habitus* conforme alla contemplazione, purificando così il proprio veicolo celeste. Di qui non è possibile inferire un'adesione incondizionata di Agrippa né alla teoria della visione beatifica differita per gli eletti, né tantomeno a una posizione vicina al 'sonno delle anime' ribadita dagli anabattisti anche nel sinodo veneziano del 1550.¹⁴⁶ È vero che le suggestioni ficiniane ricavabili dalla *Theologia Platonica* avrebbero potuto essere ripensate in altri contesti e dotate di connotazioni più direttamente teologiche ed escatologiche.¹⁴⁷ La natura stessa del capitolo agrippiano, con quella sua particolare combinazione e sovrapposizione di fonti

s.l., s.t. [ma Köln, Johann Soter], 1533, p. 297. L'esemplare, con segnatura Rés. C3075, è consultabile on line al sito <http://www.bvh.univ-tours.fr/>.

¹⁴⁴ Cfr. ancora ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., pp. 93 sgg.

¹⁴⁵ Cfr. AGRIPPA, *De occulta*, cit., p. 527: «Sic et animas illas post mortem veluti somniantes horribiles peccatorum imagines perterrent et conscientia sceleris agit per diversa praecipites; quos iccirco Orpheus vocat populos somniorum, inquiens: "Reserari nequeunt portae Plutonis, intus est populus somniorum"». Cfr. FICINI *Theologia Platonica*, 18, 10 (= FICIN, *Théologie*, III, p. 232 = FICINO, *Platonic Theology*, VI, p. 192).

¹⁴⁶ Cfr. C. GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago 1970, p. 35.

¹⁴⁷ ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 93.

presentate senza che l'autore apparentemente prendesse partito per l'una o per l'altra, ne apriva la strada a una pluralità di letture differenti.

A rinvenirvi esclusivamente un canale di diffusione della dottrina della visione beatifica differita furono nel mondo cattolico prima Sisto da Siena nella *Bibliotheca sancta* (1566), il quale analizzando le medesime fonti patristiche del *De occulta philosophia* definì Agrippa «Anabaptistarum assecla»,¹⁴⁸ e Bellarmino poi, quando nel primo libro (*De beatitudine et canonizatione sanctorum*) del *De ecclesia triumphante* lo incluse tra gli eretici che «probare nituntur sanctos nondum esse beatos».¹⁴⁹ Quanto al fronte protestante, Calvino nella *Psychopannychia* (trattato composto nel 1534 ma pubblicato solo nel 1542) basò una parte della sua discussione su due delle citazioni dei Padri (Tertulliano e lo Pseudo-Clemente) riportate da Agrippa, per poi più avanti attaccare l'umanista di Colonia inserendolo nel *De scandalis* (1550) tra i libertini seminatori di errate interpretazioni delle dottrine evangeliche.¹⁵⁰ È tuttavia probabile che Calvino intravedesse nella letteratura raccolta da Agrippa una certificazione a posteriori della dottrina del sonno delle anime dibattuta anche prima dell'uscita a stampa del *De occulta philosophia*. Del resto Heinrich Bullinger, prima che Calvino pubblicasse la *Psychopannychia*, nell'*Adversus omnia Catabaptistarum prava dogmata* (1535) aveva riassunto la posizione degli anabattisti indicando nel seno di Abramo il luogo di dormizione delle anime dei giusti,¹⁵¹ e riconoscendo quindi probabilmente gli sviluppi di tale dottrina come legati in qualche modo all'*Adversus Marcionem* tertulliano.

Resta verosimile che ciò che intesero di Agrippa Sisto da Siena e Bellarmino (con il secondo forse debitore della lettura del primo) sia il risultato di un'intuizione, che se forse è errata dal punto di vista dell'interpretazione delle reali intenzioni del pensiero agrippiano, nondimeno conferma che Agrippa fu visto come il primo sistematico raccoglitore di testi passibili di essere letti secondo sviluppi più o meno 'radicali', quasi come se il diffusissimo *De occulta philosophia* (opera condannata nell'*Indice* romano del 1559 e prima ancora in

¹⁴⁸ Ivi, p. 88; su Sisto da Siena e Agrippa cfr. anche EAD., *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori*, «Memorie domenicane», n.s., III, 1972, pp. 146-164; più in generale sulla figura di Sisto da Siena si rimanda a A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di 'spirituali'*, «Collectanea franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64; F. PARENTE, *Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un ebreo convertito?*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca*, Atti del II Convegno internazionale (Genova, 10-15 giugno 1984), Roma 1986, pp. 211-231.

¹⁴⁹ Cfr. ROBERTI BELLARMINI POLITIANI S.J. *Opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. FÈVRE, 8 voll., Parisiis 1870-74 [rist. anast. Frankfurt a.M. 1965], III, p. 141.

¹⁵⁰ Per Calvino giudice di Agrippa cfr. sempre ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., pp. 100-102.

¹⁵¹ Cfr. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., pp. 311 sgg.

quelli di Lovanio del 1546 e di Venezia del 1549)¹⁵² avesse funzionato come un pericoloso florilegio di quelle tesi sulla visione beatifica differita, per di più ammantate dall'autorevolezza dei Padri.

Forse i due controversisti cattolici non andarono lontano dalla verità. È infatti probabile che questo capitolo del *De occulta philosophia*, così intinto per molti versi anche di motivi ficiniani, sia passato sotto gli occhi di Camillo Renato (*alias* Lisia Fileno, *alias* Paolo Ricci). Fu tra Modena e Bologna, come è noto, che il Renato alla fine degli anni Trenta del Cinquecento prese a diffondere tra amici e scolari la sua interpretazione della visione beatifica differita al giorno del Giudizio, dottrina che però forse aveva preso corpo già qualche anno prima, durante il suo soggiorno in terra veneta tra Venezia e Padova.¹⁵³ L'ipotesi di una lettura del *De occulta philosophia* da parte del Renato potrebbe trovare fondamento, quando si legga un brano del capitolo («Quod sanctorum nondum in paradisum animae») dell'*Apologia* stesa a Ferrara in occasione del processo, in merito appunto alla questione della visione beatifica differita – preferisco definire così la dottrina del Renato piuttosto che usare 'sonno delle anime', perché nonostante che spesso le due dottrine vengano tuttora assimilate, così come non di rado lo erano nella letteratura cinquecentesca, né il Renato¹⁵⁴ né i suoi discepoli successivamente inquisiti, come ad esempio il modenese Giacomo Gandolfo,¹⁵⁵ parlano mai di 'dormizione' delle anime, ma appunto più semplicemente della posticipazione della beatitudine per gli eletti. Ecco il passo interessato:

¹⁵² Cfr. rispettivamente *Index des livres interdits*, VIII, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564*, par J.M. DE BUJANDA, Sherbrooke-Genève 1990, pp. 397-398; *Index des livres interdits*, III, *Index de Venise 1549, Venise et Milan 1554*, par J.M. DE BUJANDA, Sherbrooke-Genève 1987, p. 283.

¹⁵³ Cfr. A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in Id., *Studi di storia ereticale*, cit., I, pp. 249-295: 273-277 (già in «Rinascimento», II s., II, 1962, pp. 107-154). Per il periodo bolognese cfr. anche G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999, pp. 101-108.

¹⁵⁴ Si legga ancora il testo dell'abiura pronunciata a Ferrara nel dicembre del 1540 in CAMILLO RENATO, *Opere documenti e testimonianze*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago 1968, p. 191: «Item abiuro [...] che le anime de' sancti et altri giusti non sono anchora entrate in cielo né v'entreranno sino al dì del iuditio universale», o ancora la tarda testimonianza (1576) di Ulrich Campell, *ivi*, p. 265: «Postremo denique, quod scripturae sanctae auctoritate evinci nequeat, ulla hominum animas [...] ante novissimum iudicii diem beari»; ma si veda soprattutto quanto scrisse l'informatissimo Agostino Mainardi a Heinrich Bullinger a proposito degli errori del Renato elencati nella sua confessione di fede, *ivi*, p. 222: «Decimum [capitulum] vero continet viginti duos errores, qui omnes sunt Camilli, uno excepto, videlicet secundo, qui de dormitione animarum loquitur».

¹⁵⁵ Nel processo a suo carico emerge che il Gandolfo avrebbe appunto sostenuto che «Sancti non sunt in paradiso et quod erimus sicut ipsi»; il documento è citato da ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia*, cit., p. 276, nota 86. A parlare di sonno delle anime dei santi è però il francescano Girolamo Galateo nella sua *Apologia* stampata a Venezia nel 1541 («che li Santi non sono in cielo et che dormeno infina al giorno grande»), su cui cfr. R. FRESCHI, *Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato veneto*, «Studi e materiali di storia delle religioni», II, 1935, pp. 41-109, la citazione a pp. 96-97.

«Vidi enim meis oculis loca in scripturis qui hoc innuebant, vidi Augustini, Ambrosii, Lactantii Firmiani, Irenaei ac aliorum libros in hanc materiam».¹⁵⁶

Che tra quei 'libri di altri' («aliorum libri») si possa riconoscere anche il *De occulta philosophia*? A giudicare dalla successione dei testi citati sembrerebbe di sì. Se si esclude la menzione dello Pseudo-Clemente e di Tertulliano, sono gli stessi testi raccolti da Agrippa. È vero che il Renato per la stesura della sua *Apolo- logia* poté probabilmente giovare della biblioteca del convento ferrarese degli Angeli, sede dei Domenicani, in cui fu detenuto in attesa del processo.¹⁵⁷ Nulla impedisce di pensare che si fosse procurato per suo conto, ad uno ad uno, i testi che cita. Tra questi però spiccherebbe l'Ireneo messo a disposizione del vasto pubblico qualche anno prima da Erasmo. Ciò che pare difficile credere è che il Renato, se avesse avuto fra le mani l'edizione erasmiana di Ireneo, avrebbe scelto di inserire nella sua strategia difensiva da presentare all'inquisitore il Padre sostenitore di una dottrina, di cui proprio Erasmo aveva fatto presente la non conformità con i dogmi contemporanei della Chiesa. Nel caso poi che il Renato avesse avuto presente l'edizione del 1528, avrebbe potuto leggere la seconda redazione ampliata dell'*Argumentum* al V libro dell'*Adversus haereses*, in cui Erasmo aveva inserito la notizia – desumendola dal sermone *De pascha* di Jean Gerson – dell'abiura della dottrina della visione beatifica differita pronunciata nel 1333 da papa Giovanni XXII davanti alla commissione di teologi convocata da Filippo IV.¹⁵⁸

Ma è soprattutto la coincidenza esatta delle fonti ad avvicinare i due testi. Stupirebbe infatti che il *De occulta philosophia* non avesse goduto di attento ascolto nel circolo bolognese raccolto intorno al Renato, quell'ambiente di Achille Bocchi così intriso di motivi ermetici e platonizzanti di cui sono più tarda testimonianza le innocue *Symbolicae quaestiones* dello stesso Bocchi.¹⁵⁹ E per farsi un'idea della diffusione delle opere agrippiane negli ambienti ereticali bolognesi, basti richiamare l'attenzione sul fatto che pochissimi anni dopo il passaggio di Camillo Renato per la città felsinea troviamo gli studenti del

¹⁵⁶ RENATO, *Opere*, cit., pp. 64-65.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 289; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano 1997, p. 100.

¹⁵⁸ DIVI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS *Opus eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire retegat et confutat veterum hereeseon impias ac portentosas opiniones...*, apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1528, pp. 290-291: «Rursum quum ait: "Sicut venient ante conspectum Dei" significat animas non recipi in gloriam coelestem ante resurrectionem corporum: in quo errore videtur Ioannes pontifex Romanus, eius nominis vigesimus, coactus opera theologorum Parisiorum ad palinodiam coram Galliarum rege Philippo, non sine buccina, quod indicat Ioannes Gerson in sermone *De pascha*».

¹⁵⁹ Per il *De occulta philosophia* quale fonte del Bocchi cfr. S. GIOMBI, *Umanesimo e mistero simbolico. La prospettiva di Achille Bocchi*, «Schede umanistiche», I, 1988, pp. 167-216: 173.

Collegio di Spagna, che nel 1548-1549 si riunivano attorno a Giorgio Siculo, affiancare la lettura del *De occulta philosophia* e del *De vanitate* a quella dei testi di Erasmo, di Butzer e di Melantone.¹⁶⁰

Nel lasciare l'approfondimento della questione agli specialisti, vorrei che questa ipotesi, se potesse venir confermata con ulteriori indagini, fosse presa a parziale conferma di quanto già è stato suggerito:¹⁶¹ che sia necessario, cioè, rivedere una volta per tutte la visione storiografica, impostasi dal Williams in poi e accolta sostanzialmente, pur con più caute distinzioni, anche da Rotondò e da Aldo Stella, che pretende di collegare il sorgere (o il risorgere) negli ambienti italiani della dottrina della visione beatifica differita (o sonno delle anime) alle questioni sull'immortalità dell'anima dibattute all'interno dell'aristotelismo padovano.¹⁶² E questo anche a prescindere dalla semplice constatazione che per un aristotelico (averroista o alessandrino che fosse) determinato a difendere la tesi mortalista non vi sarebbe stata certo alcuna differenza tra l'anima di un eletto e quella di un reprobato. Troppo spesso ad esempio si tende a dimenticare che in quella stessa Padova, che a fianco dell'esegesi strettamente averroistica o delle posizioni alessandrine di Pomponazzi¹⁶³ andava recuperando la tradizione dei commenti neoplatonici ad Aristotele,¹⁶⁴ circolavano i *Dialogi* di Niccolò Leonico Tomeo. Stampati a Venezia nel 1524, poi riediti a Parigi nel 1530 e ancora a Lione nel 1532, tra questi era l'*Alverotus sive de tribus animorum vehiculis*: un dialogo tra l'autore e Luca Bonfiglio, già dedicatario della versione del Tomeo dell'aristotelico *De somno et vigilia* incluso nell'edizione veneziana della nuova traduzione dei *Parva naturalia* del 1523,¹⁶⁵ che mentre approfondiva la teoria ficiniana sulla tripartizione dei veicoli dell'anima a sua volta basata sul commento al *Timeo* di Proclo, traeva dalla *Theologia Platonica* anche tutto l'apparato concettuale per la spiritualizzazione delle pene dell'aldilà, poiché è mera favola da vecchiette la credenza che una sostanza incorporea come l'a-

¹⁶⁰ Cfr. A. BATTISTELLA, *Processi d'eresia nel Collegio di Spagna (1553-1554). Episodio della storia della Riforma in Bologna*, «Atti e memorie della Reale Deputazione di storia patria per le province di Romagna», III s., XIX, 1901, pp. 138-187: 161. Per la diffusione delle idee del Siculo tra gli studenti del Collegio di Spagna cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, pp. 161 sgg.

¹⁶¹ ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., pp. 91-92.

¹⁶² Cfr. A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967, pp. 39 sgg.

¹⁶³ Per Pomponazzi cfr. P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 1999, pp. v-LXVII.

¹⁶⁴ Esemplare in tal senso è il recupero del commento di Simplicio al *De anima* da parte di Marco Antonio de' Passeri (Genova) e della sua scuola, su cui cfr. B. NARDI, *Il commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze 1958, pp. 365-442.

¹⁶⁵ Cfr. D. DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», XVII, 1975, pp. 71-93.

nima possa subire tormenti fisici,¹⁶⁶ proseguendo così l'erosione della visione tradizionale dell'inferno e del purgatorio e, di conseguenza, di tutto l'apparato sacramentale e giurisdizionale della Chiesa ad essa legato.¹⁶⁷ Anzi, se è vero che un sostenitore del sonno delle anime come il francescano Girolamo Galateo, nonostante si disponga di pochissime informazioni riguardo alla sua formazione, ricevette la sua educazione teologica a Padova,¹⁶⁸ la ricerca della genesi e della diffusione cinquecentesca della dottrina della visione beatifica differita dovrebbe orientarsi all'interno dei gruppi francescani padovani (ed ex francescano era anche Camillo Renato) formati in un ambiente fortemente ostile all'averroismo, quale era all'epoca lo Studio del Santo.¹⁶⁹ Sarebbe infine strano se tra quella «maladetta nidata di quelli frati minori conventuali», come li ebbe a chiamare Gian Pietro Carafa nella sua relazione del 1532 a Clemente VII,¹⁷⁰ non fossero circolati gli scritti del correligionario (benché osservante) Francesco Zorzi: e penso in particolare al *De harmonia mundi*, così ricco di temi escatologici di matrice origeniana, ficiniana e pichiana, in cui, nonostante non

¹⁶⁶ Cfr. NICOLAI LEONICI THOMAEI *Dialogi...*, Venetiis, in aedibus Gregorii de Gregoriis, 1524, c. 32v: «Parique rationis modo incorporeum quippiam pati a corpore et aut aqua dilui aut igne (ut inquit Maro) exuri, haudquaquam vero consentaneum esse videtur. Poenarum igitur hoc rationis modo secundum quosdam suppliciorumque apud inferos ratio, vana sane erunt inaniaque verborum tericulamenta anicularumque fabellis quam simillima, vulgi quidem animos nonnihil fortasse moventia, apud eruditos autem et constantes viros pro futilibus semper habita et nunc etiam habenda».

¹⁶⁷ Per tutto questo cfr. D. DE BELLIS, *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, «Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze», III, 1981, pp. 1-21.

¹⁶⁸ Cfr. A. PASTORE, *Galateo, Girolamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LI, Roma 1998, pp. 359-361.

¹⁶⁹ Cfr. A. POPPI, *L'antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV*, «Studia patavina», XI, 1964, pp. 102-124, poi in ID., *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Padova 1989, pp. 87-113. Un'indicazione in tal senso si trova in A. STELLA, *L'inquisizione romana e i movimenti ereticali al tempo di San Pio V*, in *San Pio V e la problematica del suo tempo*, Alessandria 1972, pp. 65-82: 70, che mette l'accento sulla comune origine francescana dei sostenitori della dottrina, e fa poi presente l'affascinante ipotesi, a mio parere però piuttosto difficile da confermare, che in quell'ambiente fossero circolati gli opuscoli di Avicenna, tra cui il trattato escatologico *De almahad*, da poco tradotti da Andrea Alpago (che lo Stella per errore chiama Francesco). Nel 1521 Andrea Alpago era a Padova per sottoporre al Collegio dei filosofi e medici dello Studio le sue opere e traduzioni, e benché la commissione incaricata di vagliarne i lavori abbia certamente avuto fra le mani anche la traduzione del *De almahad*, il nipote Paolo, nella premessa all'edizione veneziana del 1546 da lui curata, ricordava come quelle traduzioni dello zio fossero rimaste custodite in casa Alpago fino alla pubblicazione, e non pare dunque che abbiano goduto di una circolazione manoscritta; per tutto questo cfr. F. LUCHETTA, *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522) traduttore di Avicenna. Profilo biografico*, Padova 1964, pp. 48 sgg.

¹⁷⁰ Cfr. *Informatione mandata a papa Clemente dal vescovo Teatino per mezzo del fra Bonaventura Zoccolante*, in *Concilium Tridentinum. Diariorum actorum epistolarum tractatum nova collectio*, XII, Friburgi Brisgoviae 1930, pp. 67-77: 67. Cfr. anche A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969, pp. 105 sgg.

si parli mai di dormizione delle anime o di visione beatifica differita, pare interessante (ma è questione tutta da approfondire) che ad aprire il capitolo sulla resurrezione dei beati stia il seguente titolo: «Qua carne et quo corpore suscitandi sint dormientes».¹⁷¹

Una rivalutazione della tradizione patristica prenicena unita a una maggiore attenzione alla tradizione neoplatonica, entrambe presenti nell'Agrippa da cui potrebbe dipendere anche Camillo Renato, dovrebbe ora delinearci quale pista di ricerca da tenere in più alta considerazione, credo, nei futuri studi sulle dottrine dell'eretico siciliano.

¹⁷¹ Cfr. ZORZI, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 2246-2250 (3, 7, 11). Già VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 134, nota 7, riscontrando alcuni temi comuni all'*Apologia* del Renato e ai *Problemata* (pubblicati però solo nel 1536), si era posto il problema dell'eventualità (difficilmente documentabile allo stato attuale delle ricerche) che il Renato, che visse per qualche anno a Venezia, potesse essere entrato in rapporto con Zorzi.

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI DICEMBRE 2017

