



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**  
**Dipartimento di Lettere e Filosofia**

**Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici.**  
**Discipline Filosofiche, Storiche e dei Beni Culturali**

Ciclo XXV

Tesi di Dottorato

*Eresia e tolleranza*

*Jacopo Aconcio e gli stratagemmi di Satana*

**Relatore: prof.ssa Paola Giacomoni**

**Dottorando**

**Coordinatore del Dottorato: prof.ssa Elvira Migliario**

**Renato Giacomelli**

anno accademico 2012-2013



INTRODUZIONE	I
IN FUGA DALLA CHIESA ROMANA	1
1. ACONCIO E LA RIFORMA	3
2. LE DUE VERSIONI DEL «DIALOGO DI GIACOPO RICCAMATI»	17
2.1 Il manoscritto del «Dialogo»	20
La propaganda religiosa negli anni del Concilio	21
La struttura del «Dialogo»	27
La riflessione religiosa nel «Dialogo»	32
2.2. L'edizione del «Dialogo di Giacopo Riccamati»	37
Il confronto con il manoscritto	39
La nuova condizione di esiliato	42
L'evoluzione del pensiero religioso di Aconcio	46
3. LA «SOMMA BREVISSIMA DELLA DOTTRINA CHRISTIANA»	59
Il genere letterario della «Somma»	61
I presupposti metodologici della riflessione religiosa	64
Trinità, predestinazione ed eucarestia	67
L'interpretazione della Sacra Scrittura	76
Il papa e l'Anticristo	80
CONTRO «I MACELLI DELLE COSCIENZE»	89
4. JACOPO ACONCIO A LONDRA	91
Le frequenti «a studiis avocationes»	94
La chiesa degli stranieri a Londra	95
Il caso Haemstede e la lettera di Aconcio a Nicolas Des Gallars	96
L'intervento di Pier Martire Vermigli e lo scritto perduto di Aconcio	104
La comunità spagnola	111
5. «UNA ESSORTATIONE AL TIMOR DI DIO»	117
Potenza, bontà e giudizio di Dio	120
Elezione e predestinazione	125

6. GLI «STRATAGEMATA SATANAE»	129
La pubblicazione degli «Stratagemata Satanae»	135
Gli «Stratagemata Satanae» e la lettera a Johann Wolf	138
6.1 Verità e errore	142
L'antropologia aconciana	145
La fallibilità del giudizio umano	149
L'esercizio del dubbio	151
La profezia universale	158
6.2 Eresia e tolleranza	164
La distinzione tra verità fondamentali e questioni prive di significato	166
L'eresia antitrinitaria e la disputa eucaristica	174
La definizione dell'ars disserendi	179
Il giudizio dell'autorità ecclesiastica	185
La persecuzione degli eretici e l'autorità politica	187
Il significato dell'opera	197
CONCLUSIONE	201
BIBLIOGRAFIA	207

## LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

ACONCIO, <i>Opere</i> , I	G. ACONCIO, <i>De methodo e opuscoli religiosi e filosofici</i> , (a cura di) G. RADETTI, Firenze 1944.
ACONCIO, <i>Opere</i> , II	G. ACONCIO, <i>Stratagematum Satanae Libri VIII</i> , (a cura di) G. RADETTI, Firenze 1946.
<i>Aconciana</i>	<i>Acontiana. Abhandlungen und Briefe des Jacobus Acontius</i> , (a cura di) W. KÖHLER - E. HASSINGER, Heidelberg 1932.
ADB	<i>Allgemeine Deutsche Biographie</i> , Leipzig 1875–1912, 56 voll.
APCo	Archivio parrocchiale, Coredò
ASTn	Archivio di Stato, Trento
BCTn	Biblioteca comunale, Trento
CO	<i>Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia</i> , (a cura di) E. CUNIZ <i>et alii</i> , Braunschweig 1864-1900, 58 voll.
CR	<i>Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia</i> , (a cura di) C.G. BRETSCHNEIDER, Halle 1834-1860, 21 voll.
DBI	<i>Dizionario biografico degli italiani</i> , Roma 1960 - .
DNB	<i>Dictionary of National Biography</i> , Londra 1885-1900, 63 voll.
NDB	<i>Neue Deutsche Biographie</i> Berlino 1953 - .

Le citazioni della Bibbia sono tratte da *La Sacra Bibbia* (testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana) 2008.



## INTRODUZIONE

Nell'ultimo decennio gli studi su Jacopo Aconcio hanno conosciuto una fioritura inaspettata, definita da Paola Giacomoni, nell'introduzione all'edizione critica del ritrovato trattato sulle fortificazioni, come una «Aconcio Renaissance».<sup>1</sup> La rinnovata attenzione per il pensiero di Aconcio interrompe un lungo periodo di disinteresse, seguito alla prima riscoperta nelle facoltà tedesche della proposta di tolleranza religiosa contenuta negli *Stratagemata Satanae*. L'inclusione di Aconcio nei volumi di storia religiosa di Karl Müller, di Johann Kühn e di Erich Seeberg segna l'avvio di una nuova fase di ricerca nel primo dopoguerra.<sup>2</sup> L'edizione critica degli *Stratagemata Satanae* preparata da Walter Köhler nel 1927, quella degli scritti religiosi sempre ad opera di Köhler e Eric Hassinger nel 1932 e la prima monografia dedicata ad Aconcio realizzata da Hassinger nel 1934 decretano l'inizio degli studi storico-critici su base documentaria, che hanno permesso di superare l'eredità incerta della tradizione, e aprono definitivamente il dibattito storico-interpretativo sul pensiero aconciano.<sup>3</sup>

Le suggestioni tedesche sono subito recepite in Italia e in America e nel ventennio successivo si producono notevoli progressi negli studi storici e filosofici sull'autore. A metà del secolo il *corpus* aconciano consta di un trattato logico-filosofico, il *De methodo* del 1558, di un'opera di riflessione storiografica, il *Delle ossevationi che haver si debbono nel leger delle historie*, e di quattro opere religiose: il *Dialogo di Giacopo Riccamati ossanese* e la *Somma brevissima della dottrina christiana* del 1558 (attribuiti ad Aconcio grazie ai contributi di Edoardo

---

<sup>1</sup> P. GIACOMONI, *Jacopo Aconcio. Fortezze contro il fanatismo*, in J. ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, (a cura di P. GIACOMONI), Firenze 2011, pp. 1-22; p. 5.

<sup>2</sup> K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, Tübingen 1919 (2° ed.) 2 voll.; vol. 2, pp. VIII, XII-XIII, 125-127; E. SEEBERG, *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, Meran in Sachsen 1923, pp. 303-308; J. KÜHN, *Toleranz und Offenbarung*, Lipsia 1923, pp. 344-362; ma cfr. anche O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Göttingen 1927, 4 voll. Per i precedenti riferimenti ad Aconcio nella letteratura critica si rinvia al prezioso, nonostante le imprecisioni, lavoro di G. KINDER, *Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, (a cura di) A. SÉGUENNY, Baden-Baden 1994, pp. 55-117, in particolare pp. 72-89 e alla ricostruzione discorsiva in P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952, pp. 109-123.

<sup>3</sup> La prima edizione critica degli *Stratagemata Satanae* è di Walter Köhler, *Jacobi Aconci Satanae Stratagematum libri octo. Ad Johannem Wolphium eiusque ad Acontium epistulae. Epistula apologetica pro Adriano de Haemstede. Epistula ad ignotum quendam de natura Christi. Editio critica*, (a cura di) W. KÖHLER, Monaco 1927, seguita dall'edizione del *Dialogo di Giacopo Riccamati*; della *Somma brevissima della dottrina christiana*; di *Una essortatione al timor di Dio*; del *Delle ossevationi et avvertimenti che haver si debbono nel leger delle historie* e delle lettere conservate presso l'archivio di Vienna in *Acontiana*. Per le relative edizioni critiche si rinvia a G. KINDER, *Jacobus Acontius*, cit., pp. 93-117. La monografia di Hassinger è edita col titolo E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, Berlino-Grunewald 1934.

Ruffini Avondo e alle ricerche di Hassinger<sup>4</sup>), gli *Stratagemata Satanae* del 1565 e il postumo *Una essortazione al timor di Dio*. Le ricerche archivistiche riportano alla luce alcuni documenti relativi alla permanenza di Aconcio in Italia e in Inghilterra<sup>5</sup> che aiutano a definire meglio le coordinate spazio-temporali della sua vita. Negli stessi anni la bibliografia critica su Aconcio si arricchisce di traduzioni moderne<sup>6</sup> e due nuove monografie (una di Paolo Rossi e l'altra di Charles O'Malley, pubblicata in traduzione italiana da Delio Cantimori).<sup>7</sup> L'importanza della proposta degli *Stratagemata Satanae* è riconosciuta in quegli anni anche nelle opere storiografiche di Roland Bainton e Joseph Lecler dedicate all'idea di tolleranza religiosa.<sup>8</sup>

La ricostruzione della biografia aconciana e la comprensione della sua riflessione sono però a quell'epoca lontane dal dirsi complete. La data di nascita, la formazione giovanile, la maturazione religiosa e l'apprendistato lavorativo sono ancora avvolti nell'ombra e mancano all'appello il trattato sulle fortificazioni, uno scritto in difesa del fiammingo Adriaan Haemstede e un presunto testo sulla dialettica. Le nuove letture del pensiero aconciano sono in aperta polemica con lo studio di Hassinger, il quale esclude il trentino dalla tradizione umanistica e riduce la riflessione aconciana ai principi del calvinismo in contrapposizione agli spiriti razionalistici e moralistici del tempo. Cantimori, ad esempio, sottolinea in Aconcio la condivisione di quelle esigenze di rinnovamento proprie del gruppo degli italiani in esilio e, pur riconoscendo «una preparazione filosofica meno umanistica e platonica del Curione e del Castellione», individua nelle sue opere «un assoluto indifferentismo dogmatico quasi alle soglie d'un teismo razionalistico».<sup>9</sup> L'accento sui motivi razionalistici è presente anche in Fausto Meli e in O'Malley, il quale sottolinea l'originalità della proposta aconciana rispetto a quella dei suoi contemporanei, in particolare Castellione, in quanto «è più che una discussione della teoria e dell'etica della tolleranza: è una prova del fallimento

---

<sup>4</sup> Cfr. E. RUFFINI AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, «Rivista storica italiana», XLV (1928), pp. 113-141; in particolare pp. 113-116; e *Acontiana*, pp. 1-3.

<sup>5</sup> Cfr. S. WEBER, *Nuovi documenti di Jacopo Aconcio*, «Studi Trentini», VI (1925), pp. 235-238; G. CICCOLINI, *La famiglia Conci di Ossana (contributo dei piccoli archivi regionali alle ricerche genealogiche)*, «Studi trentini di scienze storiche», XXIV (1943), 1, pp. 1-32; e la pubblicazione di *Il parere di Jacopo Acontio intorno alla fortificazione di Baruiocco*, in P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 28-32.

<sup>6</sup> Per le traduzioni moderne si rinvia a G. KINDER, *Jacobus Acontius*, cit., pp. 55-117.

<sup>7</sup> P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit.; C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955. Sulla storia del libro di O'Malley si veda ora il recente contributo di Giorgio Caravale in G. CARAVALE, *Storia di una doppia censura. Gli «Stratagemmi di Satana» di Giacomo Aconcio nell'Europa del Seicento*, Pisa 2013, pp. 223-239.

<sup>8</sup> R.H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna 1963 (ed. or. 1951); J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, Brescia 1967 (ed. or. 1955) 2 voll.

<sup>9</sup> D. CANTIMORI, *Aconcio (Acconcio, Aconzio, Conzio, Concio, Acontio, Contio, Aconcius, Acontius, Contius, Concius)*, *Iacopo (Giacomo)*, in *DBI*, vol. 1 (1960). Per la critica a Hassinger cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale del Cinquecento*, Torino 2002, pp. 323-331.

dell'intolleranza» condotta sulla base di considerazioni storiche e psicologiche che gli permettono di «fissare un progetto in base al quale l'uomo intollerante non avrebbe avuto nulla su cui esercitare la sua naturale intolleranza».<sup>10</sup> Lo studio di Lecler contrappone «l'intellettuale» Aconcio al «moralista» Castellione e, pur riconoscendo il carattere razionalistico della riflessione aconciana, giunge addirittura a contraddire Cantimori affermando che la proposta di tolleranza di Aconcio si attua proprio «sul piano dogmatico».<sup>11</sup> Al contrario, in Radetti si trova un giudizio sulla sua spiritualità totalmente diverso: nell'introduzione all'edizione critica sostiene che lo spirito umanistico di Aconcio non si identifica con «la cultura classica e la venerazione dell'antichità, o con la celebrazione della razionalità, ma [...] costantemente tende a ridurre la religione a pietà interiore, a rinnovamento morale, e a considerare indifferente tutto ciò che non vi si riferisca».<sup>12</sup> Per Rossi, come già per Ruffini Avondo, la proposta aconciana, «assai difficilmente interpretabile come *razionalistica o dialettica*», nasce da «una religiosità interiorizzata» ed è l'espressione «di un atteggiamento etico che proclama la sua indifferenza verso le posizioni speculative e intellettualistico-dogmatiche della religione tradizionale».<sup>13</sup>

Al vivace dibattito di questo ventennio segue, come è stato ricordato, un lungo disinteresse per l'opera di Aconcio che lascia in sospeso diverse questioni come il legame tra Aconcio e gli altri esuli italiani, in particolare Bernardino Ochino e Sebastiano Castellione, il rapporto tra la riflessione metodologica e quella religiosa, il giudizio sul valore della proposta di tolleranza, infine la comprensione della sua fede. Il silenzio è interrotto saltuariamente da contributi sul *De methodo*<sup>14</sup> oppure dall'inaspettato ritrovamento di qualche documento: l'indicazione di un *memorandum* sulla fortificazione di Berwick da parte di Lynn White nel 1567 deve attendere il saggio di Vittorio Gabrieli per una pubblicazione integrale;<sup>15</sup> l'edizione nel 1976 della lettera al ministro Des Gallars

---

<sup>10</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 161.

<sup>11</sup> J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, cit., p. 426.

<sup>12</sup> G. RADETTI, *Introduzione*, in ACONCIO, *Opere*, vol. I, p. 59.

<sup>13</sup> Cfr. P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 96-97 e E. RUFFINI AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, cit., p. 140.

<sup>14</sup> In particolare N.W. GILBERT, *Renaissance Concept of Method*, New York 1960, pp. 180-187 e C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968, pp. 536-549.

<sup>15</sup> L. WHITE JR., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, «American Historical Review», LXXII (1967), 425-444 (ora anche in L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, Berkeley-Los Angeles 1986); V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566): i baluardi di Berwick e gli «Stratagemmi di Satana»*, «La Cultura», II (1983), pp. 309-340.

ad opera di Philippe Denis stimola solamente l'intervento di Eric Briggs.<sup>16</sup> L'interessante tesi di Mauro Hausbergheer riceve il riconoscimento di un solo articolo e i documenti dell'archivio storico di Trento segnalati da Lucia Masé nel 1996 passano inosservati.<sup>17</sup> Il dibattito storiografico sulla tolleranza religiosa nel secondo Cinquecento ignora Aconcio ed è incentrato piuttosto sull'influenza esercitata da Erasmo sui riformatori radicali, sulla vicenda di Michele Serveto, sugli spiritualisti e gli antitrinitari, e soprattutto su Sebastiano Castellione<sup>18</sup>. Un'importante eccezione è costituita dal lavoro sul rapporto tra retorica e tolleranza di Gary Remer, che riconosce ad Aconcio un ruolo centrale nello sviluppo dell'idea di tolleranza.<sup>19</sup>

A distanza di mezzo secolo dall'ultima monografia, la pubblicazione degli Atti del convegno organizzato nel 2003 dall'Università degli Studi di Trento dimostra l'attualità della proposta aconciana e la sua capacità di interrogare il lettore moderno. I saggi di Cesare Vasoli, per quanto riguarda l'aspetto logico-filosofico, e di Daniela Sirsi e di Mauro Hausbergheer, per quello religioso, suggeriscono nuove prospettive di ricerca.<sup>20</sup> Il convegno di Trento rilancia la ricerca e consente altresì il ritrovamento di una traduzione inglese del perduto *Ars muniendorum oppidorum* che segna il riaccendersi dell'interesse per Jacopo Aconcio a tutto campo. Negli ultimi anni Jacopo Aconcio è stato oggetto di studio all'Università di Trento e di Bologna;<sup>21</sup> diversi contributi sulla poliorcetica

---

<sup>16</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie: la controverse entre Acontius et Des Gallars sur la question du fondement et des circonstances de l'église*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVIII (1976), pp. 56-72. E.R. BRIGGS, *An Apostle of the Incomplete Reformation: Jacopo Aconcio (1500-1567)*, «Huguenot Society Proceedings», XXII (1976), pp. 481-495.

<sup>17</sup> Cfr. M. HAUSBERGHER, *Jacopo Aconcio e la nascita dell'uomo moderno*, «UCT, Uomo, città e territorio», X (1985), pp. 44-50; L. MASÉ, *La peste luterana contagia un notaio: i processi per eresia a carico di Leonardo Colombino: (1564-1579)*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof.ssa Seidel Menchi, a.a. 1995-1996.

<sup>18</sup> Per una bibliografia sulla storia della tolleranza religiosa si rinvia agli strumenti bibliografici di J. TEDESCHI (a cura di), *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance culture: a Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, Modena 2000; in D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale del Cinquecento*, cit., p. 492; e in M. BIAGIONI - L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2012, p. 156.

<sup>19</sup> G. REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park 1996.

<sup>20</sup> Cfr. i contributi in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005; in particolare C. VASOLI, *Il «De methodo» di Jacopo Aconcio*, pp. 37-74; M. HAUSBERGHER, *Metodo e fede nell'opera di Jacopo Aconcio*, pp. 75-108; e D. SIRSI, *Il «Dialogo di Giacopo Riccamati»*, pp. 123-154.

<sup>21</sup> Cfr. in particolare E. LEONESI, *Il pensiero politico di Jacopo Aconcio*, «Scienza & politica», XXXVIII (2008), pp. 83-109 e la tesi di dottorato E. LEONESI., *Scienza, Tecnica, Politica: Il Problema del Metodo nel Pensiero di Jacopo Aconcio*, Alma Mater Studiorum Università di Bologna. Dottorato di ricerca in Europa e Americhe: costituzioni, dottrine e istituzioni politiche, XXI Ciclo, 2009; lavoro che purtroppo l'autrice non permette di consultare.

precedono l'edizione critica del trattato sulle fortificazioni;<sup>22</sup> Anthony Grafton si concentra sugli apporti storiografici; la biografia di Michaela Valente ricolloca il trentino tra gli esponenti italiani più significativi della Riforma italiana e Giorgio Caravale riscopre la fortuna degli *Stratagemata Satanae* attraverso la «doppia censura» seicentesca.<sup>23</sup>

Le aporie del primo dibattito sul pensiero aconciano, però, non trovano ancora una soluzione. Alcuni lavori trascurano gli interessanti ritrovamenti documentari e non sembrano in grado di coniugarli con le precise ricostruzioni storiche degli ambienti frequentati da Aconcio: il carattere riservato e a tratti solitario di Aconcio lo costringe ancora oggi a rimanere isolato nel panorama cinquecentesco. Quasi tutti tendono a presentare un'immagine monolitica della complessa personalità senza coglierne l'imprescindibile sviluppo storico, nonostante la riflessione storiografica abbia sviluppato una metodologia e paradigmi di ricerca nuovi.

I recenti contributi dedicati agli altri esuli italiani del Cinquecento dimostrano l'importanza di una prospettiva europea e del superamento dello «scontro frontale» tra Riforma magisteriale e Riforma radicale,<sup>24</sup> cioè tra i riformatori che condivisero l'ortodossia e accettarono l'organizzazione ecclesiale delle nuove chiese protestanti e quelli che radicalizzarono i principi della Riforma, secondo personali rielaborazioni, fino a scontrarsi con il magistero religioso.<sup>25</sup> Per la corretta comprensione del pensiero di questi esuli, «il riconoscimento delle eredità religiose e culturali si rivela importante quanto l'analisi della collocazione dei non conformisti *all'interno* del movimento della Riforma, poiché è in quel contesto che essi si inserirono e si confrontarono con la teologia dei riformatori».<sup>26</sup> Il dibattito storiografico sulla tolleranza ha prodotto, inoltre, un interessante dialogo

---

<sup>22</sup> Cfr. in particolare R. GIACOMELLI, *Il mestiere dell'ingegnere nel Rinascimento: Jacopo Aconcio e una traduzione inglese dell'«Ars muniendorum oppidorum»*, «Studi trentini di scienze storiche», LXXXIX (2010), pp. 171-190 e A. WALTON, *State Building through Building for the State: Foreign and Domestic Expertise in Tudor Fortification*, «Osiris», XXV (2010), pp. 66-84.

<sup>23</sup> Cfr. A. GRAFTON, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge 2007; M. VALENTE, *Giacomo Aconcio*, in M. BIAGIONI, M. DUNI E L. FELICI (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Torino 2012, pp. 9-17; G. CARAVALE, *Storia di una doppia censura*, cit.

<sup>24</sup> G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville Miss., 2000 (3ª ed.).

<sup>25</sup> Cfr. i contributi in S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, Torino 2011; in particolare S. PEYRONEL RAMBALDI, *Premessa*, pp. 5-8; L. FELICI, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo»*, pp. 385-403; M. BIAGIONI, *«Deus auctor perditionis». L'interpretazione del De aeterna Dei praedestinatione di Calvino nel De praedestinatione di Francesco Pucci*, pp. 429-440.

<sup>26</sup> L. FELICI, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo»*, cit., p. 386.

sulle diverse accezioni di *concordia* e *tolleranza* e sulla classificazione degli argomenti in favore della tolleranza in quattro categorie generali: «scettica, adiaforica, olandese e fallibilista».<sup>27</sup>

Il presente lavoro intende ricostruire il pensiero religioso di Aconcio secondo queste nuove prospettive di ricerca, colmando, almeno in parte, le lacune della tradizione. Questa analisi si prefigge di evitare due importanti errori che sembrano essere alla base delle precedenti letture parziali o contraddittorie: la mancata integrazione tra lo studio della riflessione religiosa, dell'esperienza biografica e del contesto culturale; e il confronto tra le opere senza una prospettiva diacronica e senza l'attenzione al genere letterario d'appartenenza. Tuttavia la scarsità della documentazione impedisce una ricostruzione precisa della vita e la varietà delle opere, seppur limitate nel numero, non consente un raffronto puntuale. Il presente studio tenta di superare queste difficoltà appoggiandosi alle testimonianze di chi ha condiviso con Aconcio i momenti più significativi della sua vita, come Leonardo Colombini, Francesco Betti, Adriaan Haemstede e Cassiodoro de Reyna, e analizzando i testi alla luce delle caratteristiche proprie di ogni genere letterario. Questo approccio consente di cogliere nella produzione letteraria i riflessi dell'interessante parabola biografica, dalla professione segreta della religione riformata alla conquista della libertà e infine alla delusione dello scontro con una chiesa autoritaria. L'individuazione della diversa finalità e destinazione degli scritti contribuisce a non fraintendere il loro messaggio e il loro confronto con i diversi ambiti della riflessione teologica consente di cogliere le peculiarità della proposta di Aconcio. Il momento della fuga si impone come spartiacque della sua attività: i primi scritti pubblicati a Basilea sono rivolti al pubblico italiano, gli altri all'ambiente riformato. La ricostruzione del soggiorno londinese, caratterizzato dallo scontro con il concistoro delle chiese straniere e con il vescovo Grindal, diventa la chiave di lettura per comprendere gli sviluppi del suo pensiero.

Il lavoro qui presentato non si avvale di nuova documentazione. Tuttavia, la ricostruzione biografica di Aconcio risulta arricchita, rispetto ai precedenti contributi, sia grazie al recupero di recenti indicazioni, sia grazie a una rilettura delle testimonianze già note ma non considerate, come gli atti del concistoro francese.<sup>28</sup> La presentazione degli scritti della fuga si distingue fortemente

---

<sup>27</sup> Cfr. M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano 1984 e C. GILLY, *Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II*, «Rivista storica italiana», CX, 1 (1998), pp. 144-165; P. ADAMO, *Le ambiguità della tolleranza: proposte ireniche ed ecumeniche nel Cinquecento e nel Seicento*, «Il Pensiero Politico», XXV (1992), pp. 77-95 e M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino 2008.

<sup>28</sup> M. VALENTE, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 10; M. TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot 2005, p. 89; E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street. Vol. I, 1560-1565*, in «Huguenot Society Quarto Series» XXXVIII (1937).

dalle tradizionali ricostruzioni. L'analisi del *Dialogo di Giacomo Riccamati* si caratterizza per la trattazione distinta della versione manoscritta del *Dialogo* e di quella a stampa, quasi come se si trattasse di due opere diverse, e per il confronto con la letteratura propagandistica riformata destinata alla penisola italiana. Le sfumature e i silenzi della *Somma brevissima della dottrina christiana* sulle questioni teologiche più rilevanti rivelano la vicinanza di Aconcio all'ambiente degli esuli italiani in Svizzera. Il ricorso a strumenti propri della tradizione umanistica e l'interesse per la letteratura apocalittica sull'Anticristo confermano un'adesione sincera ai principi della Riforma ma anche una personalità critica e indipendente.

La ricostruzione del coinvolgimento di Aconcio nel processo a Adriaan Haemstede, attraverso una nuova attenzione alla documentazione conservata, come la lettera che Aconcio invia al ministro francese Nicolas Des Gallars e quella di Pier Martire Vermigli alle chiese straniere di Londra, permette di individuare interessanti collegamenti a diverse sezioni degli *Stratagemata Satanae*. La denuncia delle «astuzie di Satana» è l'occasione per approfondire la personale riflessione religiosa di Aconcio. L'analisi dell'opera, indirizzata all'individuazione dei suoi presupposti antropologici e di quelli gnoseologici, si sofferma poi sulla definizione dei *fundamenta fidei* e sugli argomenti utilizzati da Aconcio per delegittimare l'uso della violenza contro gli eretici. Il confronto tra il testo e il dibattito contemporaneo rivela che gli *Stratagemata Satanae* si distinguono soprattutto per l'attenzione alla costruzione della tolleranza: Aconcio non si limita a criticare la coercizione del coscienze ma elabora anche gli strumenti necessari a garantire un dialogo religioso proficuo e pacifico.



## PARTE I

### IN FUGA DALLA CHIESA ROMANA



## 1. ACONCIO E LA RIFORMA

Nell'estate del 1557, alcuni dispacci informano le cancellerie italiane della fuga da Milano di «messer Giacomo Concio», segretario del cardinale Cristoforo Madruzzo, governatore dello stato di Milano. Dalle discrepanze tra le prime informative, si intuisce che il gesto di Aconcio appare inaspettato. L'agente del duca di Mantova, Lodovico Tridapolo, scrive il 19 giugno: «Il Concio segretario di Monsignor Cardinale, il quale haveva carico de' dispacci per la Corte, se ne è andato senza che si sappia dove, havendo nella sua camera tutte le scritture»<sup>1</sup> e avanza l'ipotesi che la fuga di Aconcio possa essere legata all'incarcerazione del conte Landriano.<sup>2</sup> Un dispaccio dello stesso giorno al duca di Ferrara lega la fuga a una possibile partecipazione di Aconcio alla fuoriuscita dell'eretico Claudio Pralbino e alla richiesta di papa Paolo IV al Madruzzo di un maggior rigore contro l'eterodossia.<sup>3</sup> A distanza di una settimana, il 27 giugno 1557, l'agente di Venezia può finalmente riconoscere la fuga del trentino come un volontario esilio religioso: «Messer Giacomo Concio segretario di Monsignor Illustrissimomo di Trento, che aveva cura delle cifre si è fuggito per andare ad abitare a Zurigo, come lutterano».<sup>4</sup> La conferma del motivo religioso è fornita da una

---

<sup>1</sup> In S. WEBER, *Nuovi documenti di Jacopo Aconcio*, «Studi Trentini», VI (1925), pp. 235-239; pp. 237-238: «1557, giugno 19. Il Concio segretario di Mons. Cardinale, il quale haveva carico de' dispacci per la Corte, se ne è andato senza che si sappia di certo dove, havendo lasciate nella sua camera tutte le scritture. Per essere costui fattura del conte di Landriano et che di questo suo caso mostrava dolore estremo, si dubita che sia andato di lungo alla Corte per scoprire qualche cosa in suo favore, come sarebbe a palesare che quel che avesse fatto il conte fosse stato con saputa del Cardinale, come alcuni hanno opinione qua, et se ben hora se mostra così aspro, certa cosa è che S.S. si mostra molto alterato di questa fuga».

<sup>2</sup> Sul conte Francesco Landriano non ci sono studi specifici: le notizie pubblicate riferiscono di un glorioso capitano, figlio del condottiero Ambrogio Landriano, al servizio di Carlo V fin dalla giovinezza, che conquistò fama guadagnando nel 1547 il fiume Elba e determinando così la vittoria delle truppe imperiali nella battaglia di Mühlberg. Fu quindi nominato consigliere segreto di Carlo V; in seguito Filippo II gli donò il castello di Pandino e lo nominò consigliere di stato e di guerra. Molto vicino alla corte di Guidobaldo II della Rovere, duca di Urbino, intorno al 1556 fu imprigionato nel castello di Milano. Nel 1570 fu nominato stratico del Regno di Sicilia e guidò la Lega contro i Turchi. Morì in battaglia. Cfr. F. FERRETTI, *Dell'osservanza militare*, Venezia 1576; P. MORIGIA, *Historia dell'antichità di Milano*, Venezia 1592; F. SANSOVINO, *Della origine e fatti delle famiglie illustri d'Italia*, Venezia 1609; C. ARGEGNI, *Condottieri, capitani, tribuni*, Milano 1936-1937. I documenti che testimoniano il rapporto tra Aconcio e Landriano sono il dispaccio sopra ricordato di Lodovico Tridapolo e un memoriale latino sulle fortificazioni di Berwick. Cfr. V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566): i baluardi di Berwick e gli «Stratagemmi di Satana»*, «La Cultura», II (1983), pp. 309-340; p. 337.

<sup>3</sup> Cfr. S. WEBER, *Nuovi documenti di Jacopo Aconcio*, cit., p. 238: «1555, giugno 19, Milano. Causa forse del dipartirsi dell'Aconcio fu il rigore di Paolo IV il quale aveva mandato un Breve al Madruzzo a Milano con ordine di procedere contro quelli che favorirono la fuga di Claudio Pralbino prete eremitano di S. Agostino col nome di Angelo Maria eretico convinto».

<sup>4</sup> S. WEBER, *Nuovi documenti su Jacopo Aconcio*, cit., p. 238.

lettera del vescovo di Como al cardinale inquisitore Michele Bonelli, datata 27 agosto 1557, che testimonia la presenza di Aconcio a Zurigo insieme all'amico Francesco Betti,<sup>5</sup> nobile romano segretario del marchese di Pescara, e rivela come la loro fuga non passasse affatto inosservata all'Inquisizione italiana:

vostra signoria reverendissima havrà inteso che un segretario del marchese di Pescara se n'è venuto a stare a Zurich, et con esso lui il Concio segretario di monsignor illustrissimo di Trento, per non poter più tener celata la lor parva heresia, et ne diedi particolare aviso questi di passati a monsignor illustrissimo Caraffa.<sup>6</sup>

La scarsità della documentazione riguardo alla vicenda biografica di Aconcio non permette una ricostruzione puntuale e rigorosa della sua conversione, ma le poche testimonianze a disposizione suggeriscono che la decisione di lasciare la penisola italiana, apparentemente improvvisa, è in realtà frutto di una lunga meditazione. Una lettera di raccomandazione testimonia che i due amici sono in contatto con la comunità italiana di Basilea da più di un anno e che la risoluzione dell'esilio è adottata fin dall'estate del 1556.<sup>7</sup> In un inciso autobiografico contenuto in una relazione sulle fortificazioni, inoltre, Aconcio afferma che la sua conversione è già matura durante il servizio presso il conte Francesco Landriano, consigliere segreto alla corte di Carlo V e Filippo II, intorno alla metà del secolo.<sup>8</sup> I primi contatti del trentino con la Riforma devono quindi essere ricercati prima di questa data negli anni trascorsi a Trento, sede del principato vescovile tridentino e città del cardinale Cristoforo Madruzzo.

---

<sup>5</sup> Francesco Betti nasce a Roma, di nobile famiglia, nel 1521, e muore a Basilea il 30 Agosto 1590. È legato di Filippo II alle ultime sessioni tridentine, fin dal 1554 aveva intessuto col suo signore discussioni in materia di fede. Sia Antonio Doria marchese di Santo Stefano, suo antico signore, sia vari amici italiani, incoraggiati dall'inquisitore Rodolfo Pio, cercano di farlo retrocedere dall'apostasia. Dopo la fuga da Milano nell'estate del 1557, Betti segue Aconcio fino a Strasburgo per poi stabilirsi in Svizzera. Cfr. *Betti, Francesco*, in DBI, vol. 9 (1969); L. FIRPO, *Francesco Pucci a Basilea*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi*, Firenze 1955; ora in L. FIRPO, *Scritti sulla Riforma*, Salerno 1996.

<sup>6</sup> ROMA, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Stanza storica, TT1a, ff. 12 e sgg. in M. VALENTE, *Giacomo Aconcio*, in M. BIAGIONI, M. DUNI E L. FELICI (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Torino 2012, pp. 9-17; p. 10 e in A. PARIS, *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento tra fine Quattrocento e inizio Seicento*, Università degli Studi di Trento, Scuola di dottorato in Studi Storici, XXII Ciclo 2010, p. 112.

<sup>7</sup> Cfr. la lettera di presentazione a firma di Celio Secondo Curione rivolta a Henrich Bullinger in D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale del Cinquecento*, Torino 2002, p. 321.

<sup>8</sup> Cfr. V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., p. 337.

Jacopo Aconcio,<sup>9</sup> originario di Ossana,<sup>10</sup> dopo aver esercitato per qualche anno la professione notarile in val di Sole si trasferisce con la famiglia a Trento intorno al 1544, come testimonia la sua richiesta di ammissione al collegio notarile della città.<sup>11</sup> I primi rogiti e la preparazione dimostrata all'esame di ammissione presso il collegio<sup>12</sup> suggeriscono una buona formazione giuridica,<sup>13</sup> indirettamente confermata in una lettera che Aconcio invia a Johann Wolf, nella quale si lamenta di aver trascorso buona parte della sua vita «in mezzo alla feccia di Bartolo, di Baldo e gente di tal risma».<sup>14</sup> Le parole di Aconcio, comunemente interpretate come una

---

<sup>9</sup> Jacopo Aconcio, figlio di Girolamo Conci, prende il nome del nonno paterno. Il padre apparteneva a una famiglia originaria di Ossana, nella Val di Sole, della quale è sindaco nel 1492. È amico di molti nobili di quelle parti, cittadino attivo sia nella vita politica sia in quella economica. La fonte principale dell'agiatezza della famiglia Conci sembra essere stata l'industria del ferro, attività di primaria importanza nell'alta Val di Sole. Nelle immediate vicinanze di Ossana sorgeva infatti, nei decenni precedenti, un centro metallurgico per la lavorazione del ferro, quale la villa delle Fucine, dove gli eredi Conci possederanno anni più tardi una casa. Girolamo riesce a stabilire rapporti amichevoli con i signori Thun e Federici. Durante il moto rivoluzionario contadino del 1525, noto come guerra rustica, Girolamo partecipa alla difesa del castello di S. Michele, e risulta invisato ai ribelli, che saccheggiano i suoi beni. Girolamo Conci possiede fissa dimora a Ossana fino al 1544, per poi, come ci indica un rogito del 1547, trasferirsi a Trento. Cfr. G. CICCOLINI, *La famiglia Conci di Ossana (contributo dei piccoli archivi regionali alle ricerche genealogiche)*, «Studi trentini di scienze storiche», XXIV (1943), 1, pp. 1-32; p. 19. Data la mancanza di documentazione attendibile, la data di nascita di Aconcio risulta ancora incerta. La tradizione locale, tramandata da Ambrosi e da Oberziner, indica la data del 1492 mentre Ruffini Avondo invita a datare la nascita di Aconcio intorno al 1520. Per un quadro biografico completo si veda R. GIACOMELLI, *La vicenda biografica*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 203-228 e a M. VALENTE, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 9-17.

<sup>10</sup> Aconcio si firma fin dal rogito del 1540 «Jacobus de Volsanna» (Cfr. G. CICCOLINI, *Inventari e Regesti degli archivi parrocchiali della Val di Sole*, Trento 1936-1965, 3 voll.; vol. 1, Perg. n. 52); in quello del 1548 «Jacobus Concius de Volsana, civis et habitator Tridenti» (Cfr. BCTn, Archivio Trentino, 1067; trascritto in B. BONELLI, *Notizie storico-critiche della chiesa di Trento*, Trento 1762, vol. 3, pp. 329-31); e così pure nel rogito del 1549 a firma di «Giacomo Conzio de Volsana» (Cfr. APCo 76; riprodotto in S. WEBER, *Nuovi documenti su Jacopo Aconcio*, cit., p. 235).

<sup>11</sup> BCTn, Archivio Consolare, 4272, anno 1546, cc. 166r-168v, citato in L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio: i processi per eresia a carico di Leonardo Colombini: (1564-1579)*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof.ssa S. Seidel Menchi, a.a. 1995-1996, pp. 22-25. e riprodotto in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit., pp. 230-231.

<sup>12</sup> Cfr. G. CICCOLINI, *Inventari e Regesti degli archivi parrocchiali della Val di Sole*, Trento 1936-1965, 3 voll.; vol. 1; e L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit., pp. 22-25.

<sup>13</sup> Sulla formazione di Aconcio si rinvia a G. CICCOLINI, *La famiglia Conci di Ossana*, cit., p. 18. Desiderio Reich nota che il trentino pullulava di notai, perché ogni atto sia pubblico che privato doveva essere redatto in forma legale e confermato da uno di loro. Il notaio, abilitato alla redazione professione di atti pubblici dall'aulico Palazzo imperiale, aveva il titolo di *notarius sacri palatii imperatoris*; mentre coloro che erano stati abilitati dalla S. Sede quello di *apostolica auctoritate*. Talvolta potevano utilizzare entrambi i titoli: *apostolica et imperialis*. Anche i principi territoriali, e tra questi il Vescovo di Trento, avevano il diritto di nominare i tabellioni per il proprio principato, facoltà col tempo estesa dall'imperatore a singole persone distinte coll'alto grado di conti palatini. Il candidato doveva sottoporsi ad un esame o presso il Conte palatino stesso o davanti a una speciale commissione istituita dal Principe vescovo. Per diritto trentino le commissioni esaminatrici erano due, una per chi aspirava a far parte dell'alto Collegio notarile di Trento ed era delegata dal collegio stesso; l'altra esaminava i candidati rurali ed era emanazione dello stesso vescovo, il quale impartiva la concessione. Aconcio firma un documento del 1548 col titolo di «Publicus Imperialis Auctoritate». Cfr. D. REICH, *Patenti di notariato e notizie sugli archivi notarili trentini*, «Tridentum» XIII, p. 236 e sgg. Cfr. anche L. GIARD, *L'itinéraire intellectuel de Giacomo Aconcio*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXVII (1983), pp. 531-552.

<sup>14</sup> ACONCIO, *Opere*, vol. I, p. 349.

personale confessione di antipatia verso il diritto, confermano la sua vicinanza ai giuristi di formazione umanistica, soliti utilizzare queste espressioni nei confronti della tradizione giuridica medievale.<sup>15</sup>

Il trasferimento della famiglia *Conci* a Trento, determinato molto probabilmente da questioni economiche,<sup>16</sup> costringe Aconcio a confrontarsi con una nuova realtà culturale. La città del Concilio appare, già nel 1538, «infetta di luteranesimo» a causa del commercio con la Germania, situazione confermata dall'ambasciatore veneto Alvise Mocenigo anche nel decennio successivo.<sup>17</sup> Durante lo svolgimento della prima fase conciliare, Trento è attraversata da vivaci discussioni religiose intorno all'eresia luterana e le dottrine protestanti sono trasportate direttamente nelle casse dei libri dei vescovi e cardinali, chiamati a prendere parte alle sessioni del tridentino. Il ricco commercio librario che, fin dai tempi dell'episcopato di Bernardo Cles, percorre la città, contribuisce a divulgare le opere religiose riformate.<sup>18</sup> In modo particolare durante il governo del principe vescovo Cristoforo Madruzzo, la città diventa un «rifugio di protagonisti del dissenso religioso».<sup>19</sup> A Trento soggiornano indisturbati eterodossi noti come Nicolò da Verona, curatore dell'edizione della *Nova doctrina* di Urbano Regio, e Andrea Ghetti da Volterra, in fuga dall'Inquisizione e assunto *officio praedicandi*.<sup>20</sup> Negli anni '40 il modenese Filippo Valentini è chiamato a Trento come sostituto del podestà<sup>21</sup> e il principe vescovo Cristoforo Madruzzo interviene in favore del siciliano Bartolomeo

---

<sup>15</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955, p. 9. O'Malley individua dichiarazioni simili in esuli italiani vicini alla vicenda di Jacopo Aconcio, come Celio Secondo Curione e in Fausto Sozzini. L'espressione di Aconcio ripete molto da vicino le parole di Paolo Alciato nel *De verborum significatione* (Lione 1530, in *praefatio*) uno dei pochi autori moderni esplicitamente citati da Aconcio.

<sup>16</sup> Cfr. in particolare G. CICCOLINI, *La famiglia Conci di Ossana*, cit., p. 19.

<sup>17</sup> Sulla diffusione dell'eresia protestante nel principato vescovile di Trento cfr. V. ZANOLINI, *Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento*, Trento 1909; S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992, pp. 198-205; K. PISCHEDDA - S. SEIDEL MENCHI, *La politica del dissenso: Cristoforo Madruzzo e gli eterodossi*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit., pp. 155-169; e il recente lavoro di Alessandro Paris, A. PARIS, *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento*, cit. La relazione di Mocenigo al senato veneziano del 1546 è riportata in V. ZANOLINI, *Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento*, cit., p. 28: «Li era manifesto che il contado di Tirol, e quasi tutti li altri stati del re suo fratello, erano infettati di questa eresia, se ben per timore del re procedevano in tal cosa con qualche rispetto, non però tanto, che non si vedessero molti segni manifesti di questa sua opinione, che fra l'altre cose io mi aricordo che nel andare a questa legazione, passando per la Chiusa, loco del re, over come dicono alcuni il Covolo, vidi scritto sopra una porta: «Viva Cristo et mora il Papa»».

<sup>18</sup> Cfr. A. PARIS, *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento*, cit., pp. 16-70.

<sup>19</sup> K. PISCHEDDA - S. SEIDEL MENCHI, *La politica del dissenso*, cit., p. 159.

<sup>20</sup> M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari 2006 (ed. or. 1993), p. 76.

<sup>21</sup> Su Filippo Valentini cfr. L. FELICI, *Introduzione*, in F. VALENTINI, *Il Principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, (a cura di) L. FELICI, Firenze 2000, in particolare pp. 89-90.

Spadafora, perseguitato dall'Inquisizione spagnola.<sup>22</sup> In concomitanza con il Concilio passano da Trento anche Luciano degli Ottoni e il benedettino Giorgio Siculo, giustiziato come eretico a Ferrara nel 1551.<sup>23</sup> L'evento del Concilio favorisce il sorgere dell'interesse per le nuove idee e promuove la partecipazione alle discussioni su temi religiosi anche tra la popolazione di Trento. Il processo inquisitorio a carico del mercante Giovanni Antonio Zurletta, aperto nel 1548,<sup>24</sup> è segno di un dissenso dilagante, particolarmente diffuso nel quartiere tedesco di S. Pietro, residenza di Jacopo Aconcio e di Ascanio Schrattenpergher, accanito sostenitore della mortalità dell'anima e dell'eresia dei tre impostori, processato nel 1568.<sup>25</sup>

Lo stesso Leonardo Colombini, compagno di Aconcio al momento della richiesta di ammissione al collegio notarile di Trento del 1546 e poi notaio della famiglia Conci in diverse occasioni,<sup>26</sup> abbraccia la religione protestante ed è processato per eresia nel 1564 e nel 1579.<sup>27</sup> I due notai sembrano godere della protezione del cardinale Madruzzo, come testimoniano l'impiego di Aconcio nella cancelleria milanese e la dedica del *Trionfo tridentino* di Colombini, cronaca in versi sulla festa organizzata dal principe vescovo per celebrare la vittoria di Carlo V a Mühlberg sulla lega di Smalcalda.<sup>28</sup> La condivisione della professione notarile e della conversione religiosa suggerisce di estendere alla vicenda dei due amici le considerazioni che Seidel Menchi esprime sulla categoria dei notai nell'Italia nord-orientale, particolarmente esposti al «contagio luterano» e le cui cancellerie fungono quasi da «gangli del reticolato protestante e da centri di irradiazione delle

---

<sup>22</sup> Su Spadafora si veda S. CAPONETTO, *L'oratore siciliano Bartolomeo Spadafora*, «Bollettino della Società di studi Valdesi», LXXIV (1940), pp. 1-23; e S. CAPONETTO, *Bartolomeo Spadafora e la riforma protestante in Sicilia nel secolo XVI*, «Rinascimento», VII (1956).

<sup>23</sup> Sul Siculo si veda V. LAVENIA, *Giorgio Siculo*, in *Fratelli d'Italia*, cit., pp. 111-120 e A. PROSPERI, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000.

<sup>24</sup> Cfr. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, cit., p. 200. Cfr. anche L. CARCERERI, *Appunti e documenti sull'eretico G.A. Ciurletti*, «Rivista Tridentina», IX (1909), pp. 26-31; V. ZANOLINI, *I predicatori del Duomo fino al 1840*, «S. Vigilio», II (1913), p. 167; L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit., p. 89; A. PARIS, *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento*, cit., p. 117.

<sup>25</sup> K. PISCHEDDA - S. SEIDEL MENCHI, *La politica del dissenso*, cit., pp. 167-168.

<sup>26</sup> BCTn, Fondo manoscritti, 1011, anno 1553, ff. 142v-146r; il documento registra il pagamento della dote della figlia del defunto Gerolamo Aconcio in sposa a Cristoforo Nicoletti da Ospitaletto. Redatto nella casa degli eredi di Gerolamo Aconcio, sita in «Hospitium Alemanorum», il documento nomina la madre della sposa *donna Olianna* e i suoi tre figli *domini Michael et Johannes frates* «facientes nominibus propriis ac nomine domini Jacobi notarii absentis extra patriam, et Petri Antonii minoribus suis sive dominae Oliane matri et legitimae administratrici ante dictorum dominorum Jacobi notarii absentis, et Michaelis, Joannis et Petri Antonii presentium filiorum suorum». Il notaio Colombini di Terlago firma altri documenti per la famiglia Conci, cfr. ASTn, Atti dei Notai, Leonardo Colombini, anno 1547, foll. 52v-56v; e BCTn, Fondo manoscritti, n. 1011, anno 1552, foll. 31; 98.

<sup>27</sup> Su Leonardo Colombini e i suoi processi cfr. L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit.

<sup>28</sup> Cfr. L. COLOMBINO, *Il Trionfo Tridentino*, in F. AMBROSI, *Scrittori e artisti Trentini*, Bologna 1972 (ed. or. 1894).

idee della Riforma».<sup>29</sup>

La vicenda di Colombini, quale emerge dalle carte processuali del 1564, esemplifica i modi della diffusione delle idee protestanti tra la popolazione di Trento e suggerisce, in qualche modo, un ipotetico percorso di formazione spirituale anche per Aconcio. Negli interrogatori Colombini confessa di essere entrato in contatto con l'eresia luterana nei primi anni del Concilio<sup>30</sup> e di aver appreso direttamente dalla lettura dell'*Institutio christianae religionis* di Calvino che nell'ostia consacrata «non vi fosse il vero corpo di Cristo in carne, sangue et ossa, né ch'el si dovesse adorare come vero corpo di Christo, ma che si dovesse reverirlo come segno d'Iddio».<sup>31</sup> Colombini confessa di aver saputo che Calvino «era lutherano», tuttavia era talmente «desideroso di sapere» da leggere comunque l'*Institutio* («la teni circa un mese e mancho»).<sup>32</sup> Durante la perquisizione della sua abitazione si trovano i principali libri della propaganda religiosa protestante: un testo in volgare di Pierre Viret, la *Tragedia intitolata de libero arbitrio* di Francesco Negri da Bassano, il famoso *Beneficio di Cristo*, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione e infine «alcune operete del Vergerio volgare».<sup>33</sup> Nella piccola biblioteca protestante di Colombini si aggiungeranno, qualche anno più tardi, anche il *Dialogo di Giacopo Riccamati* del collega Aconcio,<sup>34</sup> inviatogli da Tirano in Valtellina nel 1566 dal già citato Giovanni Antonio Zurletta. Il ricco mercante Zurletta, originario di Dimaro vicino a Ossana, dopo il processo del 1548 è nuovamente inquisito nel '51 e processato

---

<sup>29</sup> Cfr. S. SEIDEL MENCHI - S. LUZZI, *L'Italia della Riforma, l'Italia senza Riforma*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Catanzaro 2011, pp. 75-90.

<sup>30</sup> BCTn, Fondo manoscritti, 616, c. 137r; in L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit., pp. 144-146.

<sup>31</sup> BCTn, Fondo Manoscritti, 616, cc. 148r-v; in L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit., pp. 161-163.

<sup>32</sup> BCTn, Fondo manoscritti, 616, cc. 132v- 136v; anche in A. PARIS, *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento*, cit., pp. 126-127.

<sup>33</sup> BCTn, Fondo manoscritti, 616, cc. 148r: «Item in eo de eo et super eo, quod dictus dominus Leonardus inquisitus tam contra Indicem Sanctae Sedis Apostolicae super libris in eo prohibitis emanato, quam proclamata et edicta publica praedicti illustrissimi et reverendissimi domini cardinalis episcopi principis Tridentini inde facta et publicata, ausus est tenere penes se, habere ac legere libros prohibitos in eodem Indice praedicto, videlicet Pietro Viretti volgare, la tragedia intitolata Libero Arbitrio di Francisco Negro, il Beneficio di Christo auctoris incertis et alcune operette del Vergerio volgare, item et Institutionem Calvinii». Cfr. L. MASÈ, *La peste luterana contagia un notaio*, cit., p. 256. Il libro di Pierre Viret è stato identificato da Paris con *Dei fatti de veri successori di Giesu Cristo et de suoi apostoli et de gli Apostati della Chiesa Papale* (Ginevra, 1566; traduzione di G. Paschale).

<sup>34</sup> BCTn, Fondo manoscritti, 616, fol. 28r. Nella lettera del 13 aprile 1566 Zurletta si congratula con Colombini per la notizia della sua conversione e lo esorta a perseverare nella fede in Gesù Cristo e a leggere ogni giorno la Santa Scrittura: «Percioché adesso la nostra salute ci è più vicina che quando noi abbiam creduto. La notte è già passata via, e il giorno s'è approssimato. Mettiam dunque giù le opere delle tenebre e vestiamoci d'armi de la luce, il resto leggete da per voi». Zurletta gli invia su richiesta il *Dialogo* e anche l'*Istituzione* di Calvino in lingua italiana (traduzione di Giulio Cesare Paschali, Ginevra 1554) e i *Commentari* di Giovanni Sleidano tradotti in italiano (Ginevra 1556) che avrebbe fatto comprare a Chiavenna: «Il Dialogo di Jacopo Riccamati lo havvete in sieme con un altro bello libretto stampato di nuovo sopra l'Apocalisse».

come *relapso* nel 1552, ma grazie all'intervento del cardinale Cristoforo Madruzzo, che trasforma la pena in ammenda, riesce a rifugiarsi in Valtellina, da dove alimenta un consistente commercio di libri riformati diretto ai «fratelli in Christo» rimasti a Trento.

La permanenza di Aconcio a Trento non si protrae a lungo, tuttavia nel 1548 ha l'occasione di partecipare in qualità di notaio a una solenne riconciliazione tra due membri dell'aristocrazia trentina alla presenza dell'arciduca Massimiliano II, figlio dell'imperatore Ferdinando I<sup>35</sup>. Massimiliano attraversava il principato vescovile tridentino accompagnato da Cristoforo Madruzzo in direzione della Spagna, dove il 3 settembre di quell'anno il principe vescovo di Trento avrebbe celebrato le nozze dell'arciduca con Maria d'Asburgo.<sup>36</sup> La successiva presenza di Aconcio a Vienna e i toni familiari delle lettere che Aconcio invia al futuro imperatore conferiscono a questo incontro un significato particolare e lasciano supporre che l'evento abbia segnato una svolta decisiva nella sua vita. I documenti conservati a Vienna rivelano una confidenza che supera il semplice rapporto formale,<sup>37</sup> un vincolo di amicizia basato probabilmente anche sulla condivisione della religione riformata. La vicinanza di Massimiliano alla Riforma è risaputa e testimoniata dalla numerosa presenza di protestanti alla sua corte; alla sua persona si rivolgono le speranze degli evangelici, compresa quella di Aconcio, che molto probabilmente approda alla corte viennese avendo già abbracciato questa fede.<sup>38</sup>

L'ultimo documento che certifica la presenza di Aconcio a Trento è dell'ottobre 1549<sup>39</sup>, mentre nel 1553 Aconcio risulta *absens extra patriam*<sup>40</sup> e non si possiedono altre notizie fino al 1556, quando ricompare al servizio del cardinale Cristoforo Madruzzo a Milano.<sup>41</sup> Si potrebbe supporre, perciò, che il momento della partenza di Aconcio dalla città coincida con il passaggio di

---

<sup>35</sup> BCTn, Archivio Trentino, 1067; trascritto in B. BONELLI, *Notizie storico-critiche della chiesa di Trento*, cit. La solenne riconciliazione tra Odorico Costede e il Thomus Tabarellus al cospetto dell'arciduca Massimiliano II, figlio di Ferdinando re dei Romani e nipote dell'imperatore Carlo V, è redatta da Aconcio il 27 giugno 1548 ad Ala.

<sup>36</sup> Cfr. G. SALVADORI DEL PRATO, *Il matrimonio di Massimiliano di Asburgo con la infanta Anna Maria celebrato il 23 settembre 1548 dal cardinale Cristoforo Madruzzo principe vescovo di Trento*, s.l. [1962].

<sup>37</sup> Cfr. lettere pubblicate in *Acontiana. Abhandlungen und Briefe des Jacobus Acontius*, (a cura di) W. KÖHLER - E. HASSINGER, Heidelberg 1932; ora in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 317-321.

<sup>38</sup> Cfr. P. FICHTNER, *Emperor Maximilian II*, Londra 2001.

<sup>39</sup> APCo 76; riprodotto in S. WEBER, *Nuovi documenti su Jacopo Aconcio*, cit., p. 235. Si tratta di una conciliazione tra la confraternita di S. Silvestro di Coredo, agente anche a nome di Leonardo Zadra da Coredo, e Baldassarre di Antonio Moncher da Coredo *procurator* del padre in merito allo smarrimento di un libro della confraternita.

<sup>40</sup> BCTn, Fondo manoscritti, n. 1011, anno 1553, foll. 142v-146r.

<sup>41</sup> S. WEBER, *Nuovi documenti su Jacopo Aconcio*, cit., p. 235.

Massimiliano ai primi di dicembre del 1550, di ritorno dal viaggio in Spagna. In un breve paragrafo autobiografico del memoriale inglese Aconcio afferma di aver trascorso questo periodo presso il conte Francesco Landriano, alla corte di Carlo V e poi di Filippo II:

Vixi ad septem annos apud quendam Italum Comitem, cui nomen erat Franciscus Landriano, maxima ex parte in curia Caroli V Imperatoris, et regis Philippi filij, sed demum etiam militiae in ea quae fuit Romanis citerior Gallia: hodie Lombardiam et Pedemontem appellant. Fuerat is in bellicarum rerum tractatione a puerizia pene ad senectam usque valde exercitatus, eratque Caroli V a rei bellicae consiliis, ut aliarum rerum omnium quae ad militarem scientiam pertinerent, ita rationis muniendi erat studiosissimus, et eo erat ingenio ut non duceret pudori a quocumque posset, discere.<sup>42</sup>

La vicinanza al conte Landriano e all'ambiente militare in cui si trova a operare spinge Aconcio a dedicarsi allo studio della poliorcetica, con l'intenzione di formarsi una competenza spendibile all'estero, poiché coltiva il desiderio di poter professare liberamente la religione riformata: «Praeterea cum iis consiliis quae iam tum animo agitabam, videlicet de migrando ubi libere profiteri possem Evangelium, fieri posse cogitarem ut si hanc artem [muniendi] didicissem, mihi aliquando victum suppeditaret: serio ad eam adipiscendam animum adieci».<sup>43</sup> Alla corte imperiale Aconcio mantiene un assiduo contatto con *centuriones, veterani milites et militari architecti* e si confronta con i protagonisti della guerra contro l'impero Ottomano. Il suo apprendistato si svolge in Italia, tra la Lombardia e il Piemonte, in Germania e in prima linea nella guerra contro i Turchi.<sup>44</sup> Il frutto di queste osservazioni e meditazioni è raccolto nell'*Ars muniendorum oppidorum*, un'opera sulle fortificazioni che testimonia le sue conoscenze tecniche e che, nel 1558, gli procurerà l'offerta dell'ambasciatore inglese a Parigi di lavorare in Inghilterra<sup>45</sup>. Il forte legame con Francesco Landriano suggerisce a Lodovico Tridapolo la prima ipotesi sulla fuga di Aconcio da Milano: sarebbe partito per raccogliere informazioni alla corte imperiale sull'incarcerazione del conte.<sup>46</sup> Il periodo alla corte è fruttuoso anche per quanto riguarda il

---

<sup>42</sup> V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., p. 337.

<sup>43</sup> V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., p. 338.

<sup>44</sup> V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., p. 338.

<sup>45</sup> Sulla formazione di Aconcio come ingegnere militare e la composizione del trattato sulle fortificazioni si rinvia a R. GIACOMELLI, *Il mestiere dell'ingegnere nel Rinascimento: Jacopo Aconcio e una traduzione inglese dell'«Ars muniendorum oppidorum»*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», LXXXIX (2010), pp. 171-190 e ai saggi introduttivi in J. ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, (a cura di) P. GIACOMONI, Firenze 2011.

<sup>46</sup> S. WEBER, *Nuovi documenti su Jacopo Aconcio*, cit., p. 5.

personale percorso spirituale di Aconcio, in quanto gli permette di approfondire la dottrina riformata attraverso il contatto diretto con ambienti protestanti e la partecipazione alle diete imperiali.<sup>47</sup>

Da queste indicazioni si deduce che la conversione religiosa precede la fuga del 1557 di diversi anni, costringendo Aconcio a un lungo periodo di pratica nicodemitica. Questa dissimulazione religiosa, la partecipazione alla dieta imperiale di Augusta del 1551, il comune «sentire religioso» e la progettazione della fuga avvicinano in modo straordinario l'esperienza di Aconcio a quella di Francesco Betti. Betti, segretario del marchese di Pescara Francesco d'Avalos, è a Milano fin dal 1554, ovvero da quando il marchese è generale della cavalleria leggera prima di prendere il comando dell'esercito nel dicembre dell'anno successivo, all'arrivo del cardinale Madruzzo come governatore. Nella prefazione al *De methodo*, traspare il forte legame instauratosi tra Aconcio e Betti, saldatosi nella condivisione dell'esperienza religiosa:

Le fatiche e le preoccupazioni che quasi in comune abbiamo a lungo sostenute, i comuni studi, il volere e non volere la stessa cosa, e, ciò che conta più di tutto, la stessa credenza religiosa, e la decisione, parimente presa, di abbandonare per essa la patria, ci hanno uniti con un vincolo stretto più che mai.<sup>48</sup>

Mentre le informazioni sulla conversione e sui travagli spirituali di Aconcio sono quasi inesistenti, Betti affida la sua storia religiosa a una lunga lettera rivolta al marchese di Pescara, composta appena dopo la fuga da Milano.<sup>49</sup> Betti racconta brevemente la sua conversione, avvenuta «in un subito» con il dono divino di comprendere

che infino a quel tempo io era vissuto cieco nelle cose della religione et che, rimanendomi in quelle tenebre, non havrei potuto sperare, non che ottenere la desiderata salute ma sì la dannatione eterna dell'anima mia, poi che la vera evangelica et christiana dottrina non era

---

<sup>47</sup> La partecipazione di Aconcio alla dieta di Augusta del 1550-1551 traspare dalle parole del protagonista della versione manoscritta del *Dialogo di Giacomo Riccamati*: «Percioch'essendo stato alquanti mesi in Augusta, quando c'eri tu anchora, hebbi occasione et comodità di 'nterdele [le controversie tra chiesa romana e Lutherani]; né mi rincrebbe punto di haverle intese, perciocché quella dottrina [lutherana] l'ho trovata molto diversa da quello, che la sogliono dipinger costoro, che con tanto odio la perseguitano». ACONCIO, *Opere*, vol. I, p. 397.

<sup>48</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 78.

<sup>49</sup> F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti romano all'illustriss. et eccellentiss. marchese di Pescara suo padrone, ne la quale da conto à sua eccellenza de la cagione perche licentiatò si sia dal suo seruigio*, [Basilea, Pietro Perna] 1557; ristampata in F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti Romano all'Illustrissimo et Eccellentissimo marchese di Pescara suo padrone, ne la quale da conto a sua Eccellenza de la cagione perché licentiatò si sia dal suo servizio*, Londra, J. Wolf 1589.

quella della moderna chiesa romana, ma quella, che nel papesimo è appellata Lutherana, et dal papa et dai suoi ministri non pur disprezzata et biasimata, ma perseguitata col ferro et fuoco.<sup>50</sup>

La conversione risale al 1550 ma «in questi cinque, o sei ultimi anni» ha «tenuta celata la mutatione»<sup>51</sup> per non esporre il marchese al pericolo delle indagini dell’Inquisizione. Durante gli anni di professione segreta Betti non partecipa «alle messe, alle comunioni, alle preghiere, et all’altre attioni, o cerimonie usate nella papesca chiesa» ma si dedica allo studio della religione e delle Sacre Scritture e il suo tardare a lasciare l’Italia è dovuto ai numerosi affari che il marchese gli affida. Non è improbabile che anche Aconcio abbia dovuto mantenere lo stesso riserbo durante il periodo milanese mentre svolge i propri incarichi e apprende i segreti della tecnica fortificatoria dall’ingegnere Giovanni Maria Olgiati, ricordato con stima nel *memorandum* inglese.<sup>52</sup>

La prima tappa della fuga dei due amici è Basilea, rifugio di molti esuli italiani attirati dalla prassi tollerante del consiglio della città e dall’importante eredità culturale erasmiana, oltre che dalle prospettive lavorative legate alle numerose tipografie. Indice del desiderio di voler partecipare attivamente al processo di rinnovamento religioso è la scelta di non rifugiarsi in Valtellina, dove Aconcio poteva trovare il sostegno di altri trentini già emigrati, ma nella città che ospita Celio Secondo Curione, l’autore del *Pasquino in estasi*, Sebastiano Castellione, cacciato da Ginevra per le sue interpretazioni bibliche troppo liberali, l’eterodosso Martin Borrhaus e il capo anabattista David

---

<sup>50</sup> F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti romano*, cit., pp. 30-31.

<sup>51</sup> F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti romano*, cit., p. 67.

<sup>52</sup> Cfr. V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., p. 338: «Postremo cum Cardinalis Tridentinus in Mediolanensi ditione proregem ageret, meque uteretur Secretario: fuit mihi amicitia cum eo qui inter Caroli militares architectos diutissime absque controversia primum locum obtinuerat. Jo. Maria Olgiatus nomen ei erat, quo quidem nemo unquam mihi visus est melius, ac promptius cuiusque rei ad eam artem pertinentis rationem reddere». Sul rapporto tra Jacopo Aconcio e Giovanni Maria Olgiati si rinvia a R. GIACOMELLI, *La vicenda biografica*, cit., pp. 213-214. Giovanni Maria Olgiati, nato intorno al 1494 e morto nel 1557, artigiere, ingegnere, urbanista, presta servizio nella Lombardia spagnola, in Piemonte, in Liguria, in Corsica, nelle Fiandre, progettando e curando la costruzione o la ristrutturazione di quasi settanta piazzeforti e città. Si occupa inoltre della ricostruzione pressoché totale delle cinte bastionate di Milano, Genova, Novara. Dal 1541 è ingegnere-capo del Ducato di Milano. Cfr. S. LEYDI, *Le cavalcate dell’ingegnere*, Modena 1989.

Joris.<sup>53</sup> Il cosiddetto «Basler Kreis», il gruppo di esuli «colti e illuminati, desiderosi di discutere liberamente di questioni teologiche, in un clima che univa lo spiritualismo al razionalismo filologico umanistico»,<sup>54</sup> mantiene vive le istanze riformatrici nella cultura della città e, grazie all'appoggio delle numerose tipografie, svolge un'intensa attività di propaganda religiosa. La conferma di una vocazione evangelizzatrice è data dalla pubblicazione della *Lettera di Francesco Betti Romano all'Illustrissimo et Eccellentissimo marchese di Pescara*, il *Dialogo di Giacopo Riccamati* e la *Somma brevissima della dottrina christiana* di Jacopo Aconcio, affidati alla cura dell'editore Pietro Perna. La tipografia di Perna, laboratorio privilegiato per le opere dei protestanti italiani, nei confronti dei quali egli si sente quasi un *publicus notarius*,<sup>55</sup> rimane nel corso di tutta la vita di Aconcio e di Betti il luogo esclusivo dove pubblicare i propri lavori. Il legame che Aconcio stringe con Perna potrebbe suggerire un contatto tra i due precedente all'arrivo a Basilea nel 1557, in ragione dei fitti rapporti che Perna aveva mantenuto con Milano anche dopo la propria fuga: fin dal 1551 il libraio scende a Milano insieme alle compagnie di trasportatori lungo la Züricherstrasse e dal 1556 è nominato procuratore dai principali stampatori di Basilea per esigere i loro crediti presso gli eredi del libraio milanese Pietro Antonio Sessa, imponendosi come uno dei più importanti intermediari del commercio librario tra Basilea e lo Stato di Milano.<sup>56</sup> Anche la lettera di presentazione che Celio Secondo Curione rivolge a Henrich Bullinger, successore di Zwingli nella carica di *antistes* della chiesa di Zurigo, conferma un rapporto con Basilea che risale almeno al 1556.<sup>57</sup>

Aconcio e Betti non si fermano a lungo a Basilea ma si muovono subito verso Zurigo per incontrare gli altri italiani, accompagnati dalla lettera di Curione e da raccomandazioni scritte dalle

---

<sup>53</sup> Su Celio Secondo Curione si rinvia a S. PEYRONEL RAMBALDI, *Celio Secondo Curione* in *Fratelli d'Italia* cit., pp. 35-44, oltre a M. KUTTER, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basilea - Stoccarda 1955. Su Sebastiano Castellione si rinvia a L. FELICI, *Sebastiano Castellione*, in *Fratelli d'Italia* cit., pp. 27-34 e a F. BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origens du protestantisme libéral français*, Parigi 1892; H.R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997. Su Martin Borrhaus si veda I. BACKUS, *Martin Borrhaus (Cellarius)*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, (a cura di) A. SÉGUENNY, Baden-Baden 1981, pp. 11-14 e L. FELICI, *Tra Riforma ed eresia: la giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze 1995. Su David Joris confronta D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 117-119.

<sup>54</sup> M. BIAGIONI - L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 2012, p. 94. Sulla presenza degli italiani a Basilea cfr. anche D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 100-101.

<sup>55</sup> Per un dettagliato ritratto del Perna si rinvia a L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma 2002.

<sup>56</sup> L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, cit., pp. 87-88.

<sup>57</sup> Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 323: «Quod nunc fecerunt, ante annum hic se facturos promiserunt. Tigurum se conferunt, ut nostros homines, et vestros si possint, audiant; et proficiant magis».

chiese di Chiavenna e Caspano.<sup>58</sup> Cantimori ricorda che «Zurigo doveva apparire agli irrequieti ricercatori e discettatori che venivano dall'Italia, luogo di rifugio più adatto di Ginevra, dove la severa disciplina di Calvino cominciava a farsi sentire».<sup>59</sup> I contrasti tra l'autorità ecclesiastica di Ginevra e gli spiriti religiosi più irrequieti sorgono intorno alla metà del secolo, in seguito alla vicenda dell'avvocato Francesco Spiera, morto per disperazione dopo aver rinnegato la fede protestante durante il processo dell'Inquisizione cattolica,<sup>60</sup> e alla condanna al rogo del medico antitrinitario Michele Serveto, eseguita a Ginevra nel 1553.<sup>61</sup> Alcuni esuli italiani, come Matteo Gribaldi Moffa o Lelio Sozzini, in contrasto con la posizione intransigente assunta da Calvino, si vedono costretti ad abbandonare Ginevra agli inizi degli anni '50;<sup>62</sup> ma già nel decennio precedente importanti personalità come Sebastiano Castellione e Bernardino Ochino avevano dovuto allontanarsi da Calvino.

A Zurigo Aconcio e Betti sono ospitati probabilmente nella casa di Ochino, ex generale dei cappuccini fuggito agli inizi degli anni '40 e impegnato fin dai primi anni della fuga in un'intensa attività editoriale di propaganda protestante.<sup>63</sup> Ochino si sposta a Zurigo nel 1555 per guidare la chiesa italiana dei rifugiati di Locarno, su invito di Lelio Sozzini, il quale si trasferisce nella città di Zwingli nei primi anni '50 attirato dal fruttuoso dialogo con Heinrich Bullinger. Nella stessa città si

---

<sup>58</sup> Cfr. M. TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, 2005, p. 98. Taplin trova il riferimento a queste informazioni nell'archivio della famiglia Orelli, in ZURIGO, Familienarchiv von Orelli, 8.2, fol. 98v. L'indicazione di lettere di raccomandazioni anche da parte della chiese di Chiavenna e Caspano avvalorava l'ipotesi di O'Malley di un passaggio di Aconcio in Valtellina prima di raggiungere Betti a Basilea, che lo aspetta per più di due mesi. Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 16.

<sup>59</sup> D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 98.

<sup>60</sup> Francesco Spiera (1498 - Cittadella, 1548), aderisce nel 1542 alle dottrine luterane, facendo della propria casa in Cittadella luogo di raduno di persone interessate alle nuove idee religiose. Chiamato davanti alla Signoria a Venezia per ordine del legato pontificio, si sottomette e abiura nel giugno 1548. Pentito dell'abiura, per cui ritiene di aver peccato contro lo Spirito Santo, muore in preda al rimorso e alla disperazione. Per questo suo aspetto tragico la morte di Spiera fu ampiamente commentata dalla pubblicistica e dalla propaganda protestante. Cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro grande*, cit. e S. CAVAZZA, *Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera, 1548-49, La fede degli italiani*, (a cura di) G. DALL'OLIO, A. MALENA E P. SCAMARELLA, Pisa 2011, pp. 41-52.

<sup>61</sup> Michele Serveto (Vilanova de Sixena, Aragona, 1511-Ginevra 1553), filosofo e riformatore religioso spagnolo in contatto con Zwingli e Bullinger a Basilea, nel *De Trinitatis erroribus* (1531) esprime una critica della dottrina trinitaria che gli procura l'ostilità sia dei riformatori che dell'Inquisizione spagnola. Si rifugia quindi a Lione e a Parigi e nel 1553 pubblica clandestinamente la *Christianismi restitutio*. A Ginevra è arrestato e condannato come eretico da Calvino. Cfr. R.H. BAINTON, *Vita e morte di Michele Serveto (1511-1553)*, Roma 2012.

<sup>62</sup> Su Matteo Gribaldi Moffa si rinvia a D. QUAGLIONI, *Gribaldi Moffa Matteo*, in DBI, vol. 59 (2012). Su Lelio Sozzini si veda L. FELICI, *Lelio Sozzini*, in *Fratelli d'Italia*, cit., pp. 121-126.

<sup>63</sup> Su Bernardino Ochino cfr. le recenti biografie e rispettive bibliografie di Miguel Gotor in M. GOTOR, in *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, cit., pp. 95-100 e in M. GOTOR, *Ochino (Tommasini), Bernardino*, in DBI, vol. 79 (2013); oltre a K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena: ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Nieuwkoop 1968 (ed. or. 1875); R.H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze 1940.

trova anche Pier Martire Vermigli, dal 1556 professore di ebraico all'università e futuro oppositore delle opinioni di Aconcio in merito all'accoglienza di anabattisti nella chiesa dei rifugiati di Londra. La disposizione di un sostegno economico a favore di Aconcio e Betti da parte della comunità italiana<sup>64</sup> suggerisce un soggiorno piuttosto lungo, confermato indirettamente dai legami che i due amici stringono con gli esponenti della vita religiosa e culturale, anche se risulta difficile quantificarne la durata. La frequentazione di John Jewel, vescovo di Salisbury, e degli altri esuli inglesi si riveleranno di particolare importanza pratica per il successivo spostamento di Aconcio a Strasburgo e poi in Inghilterra.<sup>65</sup> Aconcio stringe amicizia con professori dell'università, con i quali probabilmente studia, come Josias Simler, decano della chiesa di San Pietro e professore di teologia, Johann Fries, professore d'ebraico,<sup>66</sup> e poi con il pastore del Fraumünster Johann Wolf, l'unico tra loro a conoscere l'italiano.<sup>67</sup> Wolf è corrispondente e amico di numerosi esuli italiani poco ortodossi: oltre ad Aconcio e Betti, egli è in contatto con Dario Scala, Francesco Lismanini, Lelio e Fausto Sozzini. Questa vicinanza di Wolf con gli italiani rivela un suo atteggiamento tollerante e un sincero desiderio di confrontarsi liberamente con gli esponenti della Riforma italiana, tanto da coinvolgere anche Aconcio e Betti nella sua rete di amicizie.

Il soggiorno svizzero di Aconcio dura poco più di un anno e nell'estate del 1558 è a Strasburgo insieme a Betti, non prima però di aver sostato a Ginevra. Da Strasburgo Aconcio si dirige da solo verso Parigi, prima di approdare in Inghilterra, mentre Betti rientra in Svizzera, forse a Basilea, dove è presente nell'estate del 1562. I due amici mantengono uno scambio epistolare saltuario e probabilmente si incontrano di nuovo a Basilea, a distanza di anni, nel 1564 e nel 1565, in occasione dei viaggi del trentino per la consegna degli *Stratagemata Satanae* alla tipografia di Perna.

---

<sup>64</sup> Cfr. M. TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, cit., p. 98, che cita ancora ZURIGO, Familienarchiv von Orelli, 8.2, fol. 98v.

<sup>65</sup> Cfr. *Lettera di John Jewel a Pier Martire Vermigli, 26 gennaio 1559* in R. HASTINGS (a cura di), *The Zurich Letters, comprising the Correspondence of Several English Bishops and Others, with some of the Helvetian Reformers during the Early Part of the Reign of Queen Elizabeth*, Cambridge 1842, pp. 54-58; anche in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 22. Su John Jewel cfr. M. CREIGHTON, *Jewel, John*, in DNB, vol. 29 (1892).

<sup>66</sup> Cfr. *Lettera di Jacopo Aconcio a Johann Wolf, 20 novembre 1562* in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 326-358; pp. 355-357: «Salutami affettuosamente, Giovanni Fries e Giosia Simler, uomini che stimo moltissimo, e per la gentilezza del carattere e per la squisitezza della dottrina».

<sup>67</sup> Cfr. A. ROTONDÒ, *Calvino e gli antitrinitari*, «Rivista storica italiana» LXXX (1968), pp. 759-784; ora in A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, cit., vol. I, pp. 297-321. Per i riferimenti biografici si rinvia a P. TSCHACKERT, *Paul, Wolf, Johann*, in ADB, vol. 43 (1898).

Nelle carte di Aconcio rimangono pochissime tracce di questi interessanti incontri e i nomi degli amici di Zurigo e di Basilea ricorrono assai di rado. Queste amicizie, apparentemente abbandonate da Aconcio, sono invece coltivate dall'amico che a partire dal 1564 si stabilisce definitivamente a Basilea e l'anno seguente si iscrive all'università.<sup>68</sup> In relazione alla vicenda biografica e spirituale di Aconcio, non sembra superfluo ricordare come, pur nella diversità delle strade intraprese, i due amici continuino a condividere gli stessi principi, lo stesso desiderio di libertà religiosa e di ricerca della verità. Questi ideali si traducono per Betti in un impegno personale, anche economico, per la causa degli esuli osteggiati dall'autorità ecclesiastica calvinista:<sup>69</sup> corrisponde con Silvestro Tegli in seguito alla sua fuga da Ginevra dopo i processi del 1558; nel 1563 è depositario delle carte dell'antitrinitario Lelio Sozzini intanto che il nipote Fausto è in Italia; è corrispondente di Mino Celsi mentre questi prepara il *De haereticis coercendis quatenus progredi liceat*, che contiene ampi stralci degli *Stratagemata Satanae* aconciani<sup>70</sup>, organizza la disputa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini a Basilea nel 1577 e con ancora con Fausto prepara l'edizione postuma dei *Dialogi IV* di Sebastiano Castellione stampati da Pietro Perna.<sup>71</sup> Gli stessi ideali spingono Aconcio, una volta in Inghilterra, a esporsi personalmente in difesa degli amici contro l'intransigente dogmatismo della chiesa dei rifugiati a Londra e poi a rivolgere ai pastori e ai ministri riformati uno dei primi trattati sulla tolleranza religiosa. I primi scritti di Aconcio e Betti, però, non rivelano elementi di contrasto con l'autorità ecclesiastica riformata, bensì si scagliano contro il pericolo appena sfuggito, la chiesa dell'Anticristo romano.

---

<sup>68</sup> D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 291.

<sup>69</sup> Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 285-291 e A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea tra il 1570 e il 1580* in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, cit., vol. II, pp. 479-576; in particolare pp. 514-517.

<sup>70</sup> M. CELSI, *De haereticis coercendis quatenus progredi liceat Mini Celsi Senensis disputatio*, Christlingae 1577. Cfr. anche M. CELSI, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat: poems, corespondence*, (a cura di) P. BIETENHOLZ, Chicago 1982.

<sup>71</sup> S. CASTELLIONE, *Dialogi IIII. De praedestinatione, De electione, De libero arbitrio, De fide*, Aresdorfij, Theophil. Philadelph. [Basilea, Pietro Perna] 1578; traduzione italiana in C. GALLICET CALVETTI, *Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino: per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion*, Milano 1989.

## 2. LE DUE VERSIONI DEL «DIALOGO DI GIACOPO RICCAMATI»

Il *Dialogo di Giacopo Riccamati* e la *Somma brevissima della dottrina christiana* sono pubblicati anonimi e senza caratteri tipografici nel 1558 da Pietro Perna.<sup>1</sup> Fino alla loro attribuzione ad Aconcio, a opera dello storico Francesco Ruffini Avondo, questi testi sono stati presi in considerazione dagli studiosi assai di rado.<sup>2</sup> Le ragioni di questo disinteresse sono evidenti: il *Dialogo di Giacopo Riccamati* e la *Somma* si perdono nella numerosa produzione letteraria della comunità riformata italiana, non contengono proposte radicali e non si inseriscono in nessuna disputa che infiamma gli animi dei teologi del sedicesimo secolo.

In seguito alla conferma della paternità di Aconcio, il *Dialogo di Giacopo Riccamati* e la *Somma* hanno suscitato un maggiore interesse. Il fascino della misteriosa personalità di Aconcio ha spinto gli studiosi a dedicarsi allo studio di queste opere, anteriori agli *Stratagemata Satanae*, alla ricerca di nuovi elementi per comprendere la sua proposta filosofica e religiosa. Il carattere discorsivo e i riferimenti al tema della persecuzione religiosa hanno attirato sul *Dialogo*, più che sulla *Somma*, l'attenzione della critica che ha immediatamente riconosciuto in questo scritto una vicinanza agli *Stratagemata Satanae*. Il rapporto tra il *Dialogo di Giacopo Riccamati* e gli *Stratagemata Satanae* è definito da Ruffini Avondo come «genetico» e il testo del 1558 «l'embrione» dell'opera successiva, in quanto il tema della tolleranza religiosa appare «il nucleo

---

<sup>1</sup> [J. ACONCIO], *Dialogo di Giacopo Riccamati ossanese nel qual si scoprono le astuzie con che i lutherani si sforzano di 'ngannare le persone semplici & tirarle nella loro setta; e si mostra la via, che harebbero da tenere i precipi e magistrati per estirpare de gli stati loro le pesti delle eresie. Cosa che in questi tempi ad ogni qualità di persone non solo utile ma grandemente necessaria da intendere. Interlocutori il Riccamati e il Mutio D.*, [Basilea, Pietro Perna] 1558; [J. ACONCIO], *Somma brevissima della dottrina christiana di Giacopo Riccamati ossanese*, [Basilea, Pietro Perna], 1558. Edizione critica delle opere in ACONCIO, *Opere*, vol. I, pp. 181-210 e pp. 211-284. I testi vedono due edizioni ravvicinate, apparse con lo stesso anno, come dimostra la presenza di un esemplare del *Dialogo* con il titolo leggermente diverso: [J. ACONCIO], *Dialogo di Giacopo Riccamati Ossanese nel quale in proposito del giorno del Giudicio alcune cose si considerano che chiunque non le ha dinanzi à gli occhi et molto bene impresse nell'animo in evidentissimo pericolo sta della salute sua, et sopra tutti gli altri Precipi e Magistrati. Interlocutori il Riccamati e il Mutio D.*, [Basilea, Pietro Perna] 1558; accompagnato da un'edizione della *Somma* accurata e senza errori di numerazione. Cfr. G. KINDER, *Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, (a cura di) A. SÉGUENNY, Baden-Baden 1994, pp. 95-99.

<sup>2</sup> La prima edizione critica del *Dialogo di Giacopo Riccamati* e della *Somma* appare in *Acontiana*, pp. 4-26 e pp. 28-74 a cui segue quella di Radetti del 1944. Nel 1753 Giusto Fontanini cita il *Dialogo* indicando correttamente il luogo di edizione ma senza svelare lo pseudonimo. Allo stesso modo Cesare Cantù, Oscar Cocorda, (che ristampa il testo nel 1877) e Edward Böhmer. Emilio Comba attribuisce l'opera a Pier Paolo Vergerio. Nel 1909 Francesco Zanolini suggerisce l'attribuzione a Jacopo Aconcio, confermata poi da Edoardo Ruffini Avondo nel 1928 e da Erich Hassinger nel 1932. Cfr. G. FONTANINI, *Biblioteca dell'eloquenza italiana con le annotazioni del signor Apostolo Zeno*, Venezia 1753, I, p. 338; C. CANTÙ, *L'abate Parini*, Milano 1854, p. 172; O. COCORDA (ed.), *Dialogo di Giacopo Riccamati Ossanese*, "Il Seminatore", 2 (1887), pp. 1-12; pp. 33-38; pp. 65-70; pp. 97-102; E. RUFFINI-AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, «Rivista storica italiana», XLV (1928), pp. 113-141. Per la storia bibliografica cfr. *Acontiana*, pp. 1-3 e C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955, pp. 80-81.

centrale di tutto il suo [di Aconcio] sistema».<sup>3</sup> Anche lo studio di Charles O'Malley e le recenti ricerche di Daniela Sirsi sottolineano gli argomenti a favore della tolleranza religiosa presenti nel *Dialogo*, confutando l'interpretazione di Hassinger che esclude la presenza di questo tema nell'opera. Hassinger ritiene che il *Dialogo* esprima soltanto una critica all'oppressione cattolica e che la condanna della violenza e dei metodi repressivi qui presenti non possa essere estesa all'intransigente calvinismo che colpisce gli esuli italiani rifugiati in Svizzera. L'appello ai principi pronunciato da Aconcio sembrerebbe anzi suggerire un'opinione favorevole riguardo il controllo della vita religiosa da parte dello stato.<sup>4</sup> O'Malley rifiuta questa interpretazione riduttiva del testo e sostiene che gli argomenti usati da Aconcio contro la chiesa romana siano universalmente validi e sottintendano la condanna di ogni persecuzione, compresa quindi quella di Calvino. La critica di Aconcio al fanatismo non può essere limitata ai cattolici e il ripetuto invito al confronto per la ricerca della verità significa un'esplicita affermazione della tolleranza religiosa. Solamente la destinazione a un pubblico italiano impedisce ad Aconcio di estendere la critica anche alle violenze della Riforma.<sup>5</sup> Queste conclusioni di O'Malley sono riprese da Sirsi nel suo saggio *Il Dialogo di Giacomo Riccamati*. Per la studiosa il *Dialogo di Giacomo Riccamati* contiene l'idea aconciana della tolleranza «tutta già ben formata e strutturata» e non può essere ridotto a una generica opera di propaganda anticattolica.<sup>6</sup> O'Malley e Sirsi intravedono nel *Dialogo* un atteggiamento di opposizione al calvinismo e tendono a sottolineare i caratteri di indipendenza e autonomia di pensiero rispetto alla dottrina riformata.<sup>7</sup>

Il loro giudizio sull'opera e sulla religiosità di Aconcio, però, lascia l'impressione di una lettura parziale, concentrata esclusivamente sugli elementi rilevanti per il problema della tolleranza religiosa, che costringe talvolta il testo in interpretazioni forzate. La lettura dei testi dovrebbe procedere non a partire dagli *Stratagemata Satanae*, bensì dalla corretta collocazione del *Dialogo di Giacomo Riccamati* nel panorama letterario del Cinquecento per riscoprire l'intricata rete di relazioni che circonda l'opera e il suo autore. La tradizionale rappresentazione di Aconcio quale intellettuale indipendente ha ostacolato la ricerca di legami con gli altri esponenti della Riforma

---

<sup>3</sup> E. RUFFINI-AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, cit., p. 121.

<sup>4</sup> Cfr. E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, Berlino-Grunewald, 1934, pp. 36-54.

<sup>5</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 78-99.

<sup>6</sup> D. SIRSI, *Il «Dialogo di Giacomo Riccamati»*, in *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit., pp. 123-154.

<sup>7</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 111-112.

italiana e impedito di cogliere l'originario significato di queste prime opere. Dal confronto con il movimento protestante, dall'individuazione di assonanze e dalla condivisione di problematiche comuni, emergono in maniera evidente i tratti peculiari della riflessione religiosa di Aconcio.

Una nuova interpretazione del *Dialogo di Giacopo Riccamati* passa quindi necessariamente dal riconoscimento dei suoi modelli letterari e dallo studio dell'atmosfera culturale nella quale è stata prodotta. In tal senso occorre innanzitutto interpretare gli elementi formali delle edizioni del 1558: l'uso del volgare, il riferimento alle «persone semplici», il carattere anonimo e la mancanza delle indicazioni tipografiche suggeriscono di inserire le due opere nella letteratura di propaganda protestante italiana e permettono di individuare immediatamente il bersaglio di Aconcio e i suoi interlocutori più vicini.

Un ulteriore contributo alla corretta comprensione del pensiero di Aconcio proviene dalla lettura distinta delle due versioni del *Dialogo di Giacopo Riccamati*, come suggerito dall'edizione critica proposta da Radetti.<sup>8</sup> La versione manoscritta e quella a stampa presentano notevoli somiglianze nonché identità letterali, perciò sono sempre state considerate un'opera sola, con conseguente oblio del manoscritto. Tuttavia, un'attenta lettura mette in luce che le differenze tra le due versioni sono sostanziali e rivelatrici della distanza temporale che le separa. Il confronto tra il testo a stampa e il manoscritto permette di cogliere lo sviluppo storico del pensiero di Jacopo Aconcio, che rappresenta uno degli obiettivi di questo lavoro.

Infine, la condivisione dello stesso percorso spirituale e del primo esilio suggerisce di confrontare il *Dialogo di Giacopo Riccamati* di Aconcio con due opere di Betti, pubblicate in Svizzera poco dopo la fuga: la *Lettera di Francesco Betti Romano* del 1557 e la successiva *Risposta*

---

<sup>8</sup> Nell'edizione critica del *Dialogo di Giacopo Riccamati* curata da Köhler e Hassinger le differenze tra la versione manoscritta e quella a stampa sono indicate semplicemente in nota (vedi *Acontiana*) mentre Radetti sceglie di pubblicare integralmente la prima redazione viennese in appendice al primo volume delle opere di Aconcio. Nell'analisi distinta delle due versioni si segue qui il suggerimento di Radetti: «[...] le differenze tra le due redazioni non interessano soltanto la storia interna del *Dialogo* ma quella spirituale dell'Aconcio, e la prima redazione col suo dialogo più rapido e nervoso, rappresenta in un certo senso, non il principio del *Dialogo*, come lo disse l'Aconcio, ma un'opera a sé. E appunto per questa considerazione non seguiamo l'Hassinger nel mettere a riscontro le due reazioni sulla stessa pagina», in G. RADETTI, *Introduzione*, in ACONCIO, *Opere*, vol. I, p. 28.

di M. Girolamo Muzio iustinopolitano del 1560.<sup>9</sup> Mentre nella *Lettera* Betti espone le ragioni della sua fuga dall'Italia e descrive brevemente la sua nuova fede, nella *Risposta* si dilunga a rispondere all'attacco di Girolamo Muzio, discutendo minuziosamente i principi della personale dottrina religiosa. La presenza nelle opere di Betti degli stessi temi del *Dialogo* e la ripetizione testuale delle medesime argomentazioni e di diverse citazioni autorizzano a interrogare i testi di Betti alla ricerca di alcuni approfondimenti mancanti nel testo aconciano.

## 2.1 IL MANOSCRITTO DEL «DIALOGO»

La prima opera di Jacopo Aconcio, per quanto finora è dato sapere, è il manoscritto conservato a Vienna del *Dialogo nel qual si scuoprono le astutie che usano lutherani per ingannare i semplici et tiragli dalla parte loro, cosa ad ogni christiano in questi tempi sommamente necessaria da intendere*,<sup>10</sup> prima stesura del *Dialogo di Giacopo Riccamati ossanese* stampato poi a Basilea da Pietro Perna nel 1558. La data della redazione è incerta ma, secondo quanto affermato da Aconcio in una lettera a Massimiliano II,<sup>11</sup> la composizione del *Dialogo* avviene durante la sua permanenza a Vienna e deve quindi essere collocata tra il 1550, anno in cui Aconcio lascia Trento, e il 1556, quando prende servizio a Milano presso il cardinale Cristoforo Madruzzo. In

---

<sup>9</sup> La prima apparizione della lettera provoca la risposta dell'apologista cattolico Girolamo Muzio, G. MUZIO, *Risposta ad vna lettera di m. Francesco Betti scritta all'illustriss. s. marchese di Pescara*, Pesaro, [Bartolomeo Cesano], 1558 (in G. MUZIO, *Lettere catholiche del Mutio iustinopolitano, distinte in quattro libri. Il primo contien cose scritte in materia del Vergerio, dopo le Vergeriane. Il secondo, & il terzo contengono lettere a diuersi personaggi in varij soggetti di religione. Il quarto ha le risposte all'heretico Betti, & a Proteo suo consorte. Vi si aggiungono le Malitie bettine; nelle quali dannansi le false allegationi, & interpretationi, che vsa il Betti in un suo libro. Con tauole, et sommarij di ciascuna lettera*. Venezia, Gio. Andrea Valuassori, detto Guadagnino, 1571). L'anno seguente Betti stampa la *Risposta di m. Girolamo Mutio iustinopolitano ad una lettera di Francesco Betti romano, scritta allo illustriss. & eccellentiss. signor marchese di Pescara, co testimoni delle diuine scritture, de piu antichi, & piu dotti padri, de concilij, & anchora de decreti de romani pontefici chiarissimamente confutata*, [Basilea, Pietro Perna] 1560 (per l'attribuzione alla tipografia di Perna cfr. D. RHODES, *Accertamenti sulla stampa della Risposta di Francesco Betti*, «La Bibliofilia», LXXXLII (1985), pp. 55-57). Il Muzio replica stampando a Pesaro nel 1565 *Le malizie Bettine distinte in quattro parti*, sempre da Basilea nel maggio del 1570 Betti risponde con le *Difese di Francesco Betti sopra le colpe falsamente attribuitegli da Girolamo Mutio giustinopolitano, ouero di Capo d'Histria, nel libro delle sue proprie Malitie che egli appella Bettine*, stampate in Traietto [i.e. Basilea] per Hammano Felsio [i.e. Pietro Perna], 1574 (per l'attribuzione alla tipografia di Perna cfr. M. WELTI, *Per le relazioni editoriali fra Francesco Betti e Pietro Perna*, «La Bibliofilia», LXXXIX (1987), pp. 203-205). Cfr. anche L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, cit., p. 465.

<sup>10</sup> [J. ACONCIO], *Dialogo nel qual si scuoprono le astutie che usano lutherani per ingannare i semplici et tiragli dalla parte loro, cosa ad ogni christiano in questi tempi sommamente necessaria da intendere*. Silvio e Mutio, in VIENNA, National Bibliotek, 11602, foll. 12r- 25r. Edizione critica in Aconciano, pp. 4-26 e in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 387-397.

<sup>11</sup> Cfr. *Lettera di Jacopo Aconcio a Massimiliano II del 27 novembre 1558* in ACONCIO, *Opere*, I, p. 320: «Un Dialogue que yo escrevi en Viena en lengua Italiana, del qual mostre el principio a Vuestra Alteza y con el Dialogue es una muy breve suma de la Dottrina Christiana. Deste no se que dizir, pues en cosa propria difficultosa es tener buen juicio». Per i rapporti tra Aconcio e Massimiliano II cfr. *supra* cap. 1.

considerazione dell'ordine intrinseco del codice, che vede il *Dialogo* preceduto dalla traduzione spagnola di uno scritto di Sebastian Pfauser del 1554, Hassinger propone di circoscrivere la stesura al 1554-1555.<sup>12</sup>

Riguardo alle ragioni della composizione del *Dialogo*, O'Malley suggerisce di ricondurlo a un tentativo di Aconcio di esercitare un influsso religioso su Massimiliano II e convincerlo a convertirsi apertamente alla Riforma. La presenza della copia a Vienna e la lettera di Aconcio al futuro imperatore sembrano convalidare questa ipotesi, che però non tiene conto del fatto che le lettere di Aconcio inviate a Massimiliano sono scritte in spagnolo mentre il *Dialogo* è composto in italiano.<sup>13</sup> Nel suo recente volume Caravale propone una giustificazione più verosimile: il *Dialogo* «scritto in lingua italiana, pensato dunque per un pubblico italiano» rientra in un progetto di propaganda protestante per combattere la chiesa cattolica.<sup>14</sup> Contrariamente a quanto promesso nel titolo,<sup>15</sup> l'opera ha come bersaglio la diffidenza verso l'approfondimento della religione diffuso dalla chiesa cattolica tra i *semplici* sotto la minaccia della dannazione.

### *La propaganda religiosa negli anni del Concilio*

A metà degli anni '40 del Cinquecento la curia romana elabora un nuovo genere letterario

---

<sup>12</sup> Cfr. Acontiana, pp. 1-3. Si tratta della *Oracion sacada de la S. Escriptura transferida de la lingua alemana en vulgar castellano por Josepho Zangerer di Innspruque* (1520-1569). Su Pfauser e il suo incarico a Vienna cfr. *Johann Sebastian Pfauser*, in ADB, vol. 25 (1887).

<sup>13</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 317-321.

<sup>14</sup> Cfr. G. CARAVALE, *Storia di una doppia censura. Gli «Stratagemmi di Satana» di Giacomo Aconcio nell'Europa del Seicento*, Pisa 2013, pp. 28-29. Caravale lega il progetto di propaganda religiosa di Aconcio, sviluppato durante la sua permanenza alla corte imperiale, a un immediato ritorno in patria. Tale progetto, però, sembra a Caravale fallito poiché il *Dialogo* è pubblicato solamente dopo la fuga in Svizzera, a causa alle misure censorie attivate in Italia. In realtà, l'inasprimento dei controlli dei censori costringe la pubblicazione dei libri di propaganda religiosa all'estero fin dagli inizi degli anni '50, ben prima quindi della stesura della prima versione del *Dialogo*. Il trentino dichiara esplicitamente di aver maturato il proposito di abbandonare la penisola proprio durante la sua permanenza presso il conte Francesco Landriano. Non è chiaro, quindi, capire da dove Caravale abbia tratto l'idea del presunto desiderio di Aconcio di ritornare in Italia stabilmente. Il progetto propagandistico di Aconcio appare quindi pienamente realizzato con la pubblicazione del doppio volume del *Dialogo* e della *Somma* nel 1558, indipendentemente dal luogo di stampa dell'opera.

<sup>15</sup> La tecnica di mascherare il contenuto di opere protestanti con un titolo dall'apparenza ortodosse è assai diffusa tra il quarto e il quinto decennio del Cinquecento: «Alla fine degli anni venti e soprattutto nel corso degli anni trenta, il mercato editoriale italiano offre in effetti una nutrita gamma di testi anonimi in lingua volgare che altro non erano che traduzioni (spesso parziali) di testi luterani camuffati dietro titoli apparentemente innocui. L'appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* per esempio era diventato il pio *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*, mentre la *Libertà del cristiano* aveva assunto le cattolicissime sembianze dell'*Opera divina della christiana vita*». Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVII (1977), pp. 31-108, in particolare p. 40 e sgg. e D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, VI, *Il Seicento*, Milano 1967, pp. 7-53.

per contrastare la dilagante propaganda protestante nell'Italia centro-settentrionale. I corposi trattati teologici in latino, che si scagliano contro le principali opere dei riformati, si rivelano insufficienti per ostacolare la diffusione della Riforma perché sono accessibili a un pubblico limitato, composto esclusivamente da lettori colti.<sup>16</sup> Queste opere, inoltre, appaiono in qualche modo responsabili della stessa diffusione delle dottrine eterodosse che si propongono di combattere, in quanto il metodo controversistico impone la citazione letterale di ampi stralci di libri proibiti; in tal modo le opinioni condannate sono veicolate dai libri cattolici.<sup>17</sup> La reazione cattolica sviluppa, perciò, una letteratura in volgare meno erudita, non più interessata a confutare le dottrine protestanti, bensì a dissuadere le persone a interessarsi di problemi religiosi: «sulle dottrine protestanti gli illetterati dovevano essere informati solo quanto fosse indispensabile e con estrema cautela: anche così veniva fatto trionfare il principio, tante volte ribadito, che era assolutamente da evitare ogni colloquio con gli eretici».<sup>18</sup> Il nuovo filone letterario si rivolge specificatamente alla massa di fedeli privi di istruzione e a coloro che sono sprovvisti di una particolare competenza teologica. Senza addentrarsi in complicate questioni religiose, ripetono il monito a una fede semplice e a non interessarsi alle dispute e alle sottigliezze teologiche,<sup>19</sup> poiché è «molto meglio non suscitare eccessiva curiosità su questioni che potevano essere fraintese o diventare fonte d'incertezze».<sup>20</sup>

Dopo un'intensa attività dedicata a respingere la dottrina di Lutero, nel 1544 anche il teologo Antonio Catarino Politi si dedica, non senza reticenze, a una propaganda cattolica in volgare e pubblica un *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de*

---

<sup>16</sup> Per un approfondimento sulla letteratura religiosa in volgare si rinvia a S. CAVAZZA, "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo". *La polemica contro Lutero nella letteratura volgare della prima metà del Cinquecento*, in L. PERRONE (a cura di), *Lutero in Italia, studi storico nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato 1983, pp. 65-94.

<sup>17</sup> Cfr. S. CAVAZZA, "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo", cit., pp. 65-67.

<sup>18</sup> S. CAVAZZA, "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo", cit., p. 76.

<sup>19</sup> Il primo esempio di controversistica cattolica in volgare è l'opera di Giovanni da Fano *Opera utilissima vulgura contra le pernitosissime heresie lutherane per li simplici*, stampata a Bologna nel 1532, che ripete i modelli in latino come *l'Excusatio disputationis contra Martinum ad universas ecclesias* di Ambrogio Catarino (1521), *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos* di Johannes Eck (1525), e *l'Assertionis Lutheranae confutatio* di John Fischer (1526). Afferma Silvano Cavazza: «Il libro in effetti rappresenta un tentativo del tutto eccezionale nella letteratura religiosa in italiano della prima metà del Cinquecento» in S. CAVAZZA, "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo", cit., p. 74 e cfr. anche G. CARAVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze 2003, p. 105.

<sup>20</sup> S. CAVAZZA, "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo", cit., p. 74.

*l'autore, intitolato «Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso».*<sup>21</sup> Nell'incipit del testo Catarino Politi si sofferma sulle pericolose conseguenze della «curiosità» e della «presuntione humana» nelle questioni religiose, causa del diffondersi delle eresie:

Non è gran maraviglia che permetta il Signore tante heresie, et divisioni di sette ne la sua Chiesa, quante appariscono in questo nostro secolo, meritando giustamente tal pena la curiosità, et presuntione humana, venuta hoggi a tanto, che ciascuno di qual conditione, così femina, come maschio, così idiota, come letterato, vuole intendere le profundissime questioni de la sacra Theologia, et divina scrittura, et essere informato de modi, et de le cause de la giustificatione, de la facultà del libero arbitrio, et de la gratia, de gli abissi de la providenza, et prescienza, et predestinatione di Dio, de gli effetti della fede, e de l'opere, et di più altre cose simili circa le quali, etiam e grandi ingegni con assidui studi de le sacre lettere a pena ne hanno piena et certa resolutione.<sup>22</sup>

Catarino Politi è mosso dal desiderio di provvedere alla salute spirituale delle *anime semplici*, minacciate dalla diffusione di un numero crescente di edizioni luterane o pseudoluterane in lingua volgare. Nel giro di un decennio Catarino Politi compone un vasto corpo di risposte in volgare ai libelli protestanti più pericolosi come il *Beneficio di Christo*, il *Sommario della Sacra Scrittura* e le *Prediche* di Ochino.

Un altro rappresentante significativo della letteratura propagandistica cattolica è Vincenzo Giaccari, il quale, dopo aver pubblicato alcuni trattati redatti secondo il modello tradizionale a difesa della confessione, del libero arbitrio e del purgatorio, nell'*Enchiridio cristiano* decide di evitare precisi riferimenti alle dottrine riformate e di affidarsi piuttosto a insistenti appelli all'ubbidienza e all'umiltà.<sup>23</sup> L'invito di Giaccari ai lettori è quello di astenersi dal «dubitare» e dall'eccessiva curiosità di conoscere i misteri della dottrina cristiana, poiché estremamente pericoloso per la salvezza dell'anima:

---

<sup>21</sup> Su Antonio Catarino Politi cfr. soprattutto G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze 2007. A. CATARINO POLITI, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato "Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso"*, Roma, Ne la contrada del Pellegrino, 1544, edito a cura di M. FIRPO, in BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. CAPONETTO, Firenze-Chicago, 1972, pp. 347-422, cfr. p. 349: «Hor perché pur bene che l'anime semplici non sieno ingannate pensandosi forse che sia verità la bugia, che sta in campo senza cotraditione, a instantia di persone religiose et pie, ho preso questa fastidiosissima facenda di scrivere anchor io in questa lingua volgare», anche in G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 170-202.

<sup>22</sup> A. CATARINO POLITI, *Compendio d'errori et inganni luterani*, cit. p. 347.

<sup>23</sup> Su Vincenzo Giaccari si rinvia a D. VON WILLE, *Giaccari (Giaccaro, Zaccari), Vincenzo (Vincenzo da Lugo)*, DBI, vol. 54 (2000) e a S. CAVAZZA, *"Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo"*, cit., pp. 74-75.

buon christiano sarà non solamente chi habbia il buon volere et le buone opere, ma chi anchora di mente quietissima et imperturbata non sta a dubitare, né contendere s'el debbia operar bene o no, se questo operar bene sia tutto di Dio o tutto del voler libero dell'huomo, o pur s'el sia tutto dell'uno insieme et dell'altro: il che fanno li temerarii o negligenti et è uno pericolo molto grande questa contentione.<sup>24</sup>

Il filo conduttore dell'opera di Giaccari è l'esortazione alla sottomissione nei confronti del magistero cattolico: non è lecito a «indotti cristiani e secolari» discutere della fede; anzi, è preferibile una «fedele ignoranza» alla «temeraria e superba scienza».<sup>25</sup> Allo stesso modo, le prediche pronunciate a Trento nel 1546 da Cornelio Musso, alla quali possono aver assistito Jacopo Aconcio e Leonardo Colombini, sono dominate dalla minaccia di dannazione per i curiosi e omettono accuratamente riferimenti precisi alle dottrine protestanti.<sup>26</sup>

La propagandistica riformata di metà Cinquecento tenta in ogni modo di superare la diffidenza diffusa dai predicatori cattolici e risvegliare l'interesse per la salvezza della propria anima nelle persone comuni. Tra i protagonisti di questo genere emergono Bernardino Ochino e Celio Secondo Curione. Il VI sermone delle *Prediche* di Ochino del 1545, intitolato *Se è bene ò male chiarirsi della sua fede, sì' ell'è vera ò no*, ha come bersaglio proprio il divieto cattolico di interessarsi alle discussioni teologiche, perché considerate pericolose e diaboliche:

Sonno molti, et particolarmente nel regno d'Antechristo, li quali credano ch'el sia male che ogn'uno indifferentemente, massime le donne, li illiterati, idioti et semplici, voglino cercare di chiarirsi della loro fede, se è vera ò no. Ma dicano che ciascheduno di questi tali, debba credere semplicemente, ciò è, grossamente et alla cieca, senza altra discussione et consideratione, quello che li è stato insegnato dalli loro parenti et da lor prelati, da poiché (secondo dicano) non possano errare, imo persuadono, che ciascheduno fugga ogni pensiero et desiderio, che li venisse di voler chiarirsi della sua fede, come una

---

<sup>24</sup> V. GIACCARI, *Enchiridio christiano, qual'ì specchio della sincera vita christiana, et vero magisterio di riformar se stesso in ogni gradi di persone al puro stato evangelico*, Venezia 1570, c. 9r.

<sup>25</sup> V. GIACCARI, *Enchiridio christiano*, cit., c. 9v.

<sup>26</sup> C. MUSSO, *Predica del reuerendo monsi. Cornelio vescouo di Bitonto fatta in Trento il giorno di San Donato l'anno MDXLV : per l'allegrezze venuta la nuoua, ch'era nato il primogenito del principe di Spagna figliuolo di Carlo quinto imperadore*, Venezia, Giolito de Ferrari, Gabriele & fratelli, 1553.

tentatione et instigatione di Satanasso.<sup>27</sup>

Ochino ribalta l'argomento cattolico e lo ritorce contro la chiesa romana, offrendo al lettore una spiegazione politica dei divieti e delle minacce, che hanno lo scopo di mantenere il popolo nell'ignoranza per conservare intatto il potere della curia:

Ma io credo che li capi del regno di Antechristo, con sottile et diabolica astutia, si sono sforzati di occultarle, per esser tanto più adorati come persone divine, et tali che soli infra li altri, habbiano lume de divin secreti. Si sonno anco ingegnati di occultar così la verità, per non essere scoperti, che se le persone havessero lume delle Sacre Scritture, vedrebbero la dottrina d'Antechristo non solo essere inutile et vana, ma falsa, impia, contraria et ripugnante a Christo et al suo Evangelio.<sup>28</sup>

Nella battaglia contro l'Anticristo si affianca a Ochino il piemontese Celio Secondo Curione, esule in Svizzera come il connazionale dal 1542. Il suo dialogo intitolato *Pasquino in estasi*, pubblicato intorno al 1545, ha una larghissima diffusione e conosce diverse edizioni e rielaborazioni.<sup>29</sup> Il dialogo tra la statua romana di Pasquino e il cattolico di nome Marforio ha per oggetto la descrizione del viaggio di Pasquino in cielo. Il cielo di Pasquino è distinto in due: «in uno dei quali è asceso Christo, partendo dal mondo dal quale descenderà accompagnato dagli Angeli a giudicare il mondo. L'altro è stato di poi fabbricato per man de Papi e d'huomini: che havevano poca architettura».<sup>30</sup> La descrizione del cielo *de Papi* è una satira pungente della dottrina e dei costumi cattolici, costruita con sapienti e originali allegorie. La paradossale immagine del paradiso

---

<sup>27</sup> B. OCHINO, *La terza parte delle prediche di M. Bernardino Ochino, non mai più stampate, nelle quali si tratta, della Fede, Speranza et Carità, tanto divinamente, quanto si possi da ogni pio Christiano desiderare, a utilità di quelli i quali cercano intendere la verità dell'Evangelio*, s.l., s.a, c. Ccc5v. Sul pensiero di Ochino cfr., oltre ai rinvii biografici nel cap. 1, anche B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli 1935; B. NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli 1939; R.H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento*, cit.; R.H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna 1963 (ed. or. 1951), pp. 147-174; e M. FIRPO, «Boni christiani merito vocantur haeretici». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, (a cura di) H. MÉCHOULAN, Firenze 2001, pp. 161-244.

<sup>28</sup> B. OCHINO, *La terza parte delle prediche*, cit., cc. Ccc 10r-v.

<sup>29</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi. Ragionamento di Marforio e di Pasquino*, Roma, Pasquino; [ca. 1545], cc. 7v-r. Cfr. A. BIONDI, *Il «Pasquillus extaticus» di C. S. Curione nella vita religiosa della prima metà del '500*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CXXVIII (1970), pp. 29-38; L. RAGAZZINI, *La cultura della memoria nelle polemiche confessionali del Cinquecento italiano: la «Tragedia del libero arbitrio» di Francesco Negri*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2000), pp. 101-132 e D. DALMAS, *Satira in progress. Una lettura del «Pasquino in estasi» di Celio Secondo Curione*, in *Ex marmore: pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna. Atti del colloquio internale, Lecce Otranto, 17-19 novembre 2005*, (a cura di) C. DAMIANAKI, Manziana 2006, pp. 379-394.

<sup>30</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 13r.

da una parte sgomenta Marforio e dall'altra stimola la sua curiosità: Marforio è inevitabilmente spinto a domandare spiegazioni e ad addentrarsi in una conversazione religiosa. *L'ignorantia* predicata dalla curia romana è stigmatizzata da Curione nelle prime battute:

M. Pasquino, tu cerchi di saper troppo. Ei farebbe meglio, che tu credessi semplicemente; come fo io, havendomi insegnato un valente frate.

P. Che chiami tu creder semplicemente?

M. Questo, non si faticar troppo ne le cose sacre; e lasciar tutte queste cose ai gran Teologi.

P. Questo è un creder ignorantemente, e non semplicemente.<sup>31</sup>

Curione ridicolizza l'atteggiamento difensivo cattolico e mostra come il disinteresse per le questioni religiose non assicura le persone dalle eresie, anzi, le espone a un maggior pericolo:

Dove s'ei serà ignorante; ei sarà in preda a tutte le heresie, et a tutti gli inganni. Imperoché acconsentendo la ignorantia a tute le cose, e mancando di giuditio; in un punto ella al vero, et al falso s'appiglia, senza mai distinguere cosa alcuna, e di qua sono nate tante eresie, e sette tra Christiani. Perché essendo ignoranti sono stati ingannati da astuti cicalloni; massimamente sotto coperta di religione.<sup>32</sup>

Le parole di Curione si configurano come un appello a una conoscenza critica e consapevole della propria fede:

Ma io ti dico; che bisogna che'l Christiano sia dottissimo, et esercitatissimo ne la sua legge; che così non potrà esser mosso da argomento alcuno, essendo ben fondato sopra quella salda pietra.<sup>33</sup>

Il racconto di Pasquino permette a Marforio di scoprire le disastrose conseguenze del disinteresse religioso e di riconoscere nella chiesa romana il regno dell'Anticristo. In conclusione al dialogo Paquino può esclamare: «Mi piace molto il vedere; che per questo nostro ragionamento, tu ti si risentito, e' riscosso da quel sonno; che tanto tempo ti ha tenuto come morto».<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., cc. 7v-r.

<sup>32</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 8v.

<sup>33</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 8v.

<sup>34</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., cc. 46v-47r.

Nel *Dialogo* Aconcio adotta la stessa strategia di rovesciamento del *Pasquino in estasi*: da un'iniziale situazione di indifferenza religiosa a un'acquisita consapevolezza della necessità di possedere una fede critica. Al centro dell'opera si trova ancora la finalità propagandistica protestante e l'attacco alla *ignorantia* religiosa propria delle *Prediche* ochiniane. Nonostante la differenza della cornice letteraria e della tecnica argomentativa, la condivisione di queste caratteristiche legittima l'accostamento del *Dialogo* agli scritti della fuga di Curione e di Ochino. Il confronto dell'opera del trentino con la letteratura della propaganda riformata permette di scoprire numerose vicinanze intellettuali e, soprattutto, di sottolineare gli apporti originali di Aconcio.

Il dialogo scritto da Aconcio si svolge durante una cavalcata tra il cattolico Mutio e il cripto protestante Silvio. L'argomento del dialogo è proposto da Silvio, che confida al compagno le sue preoccupazioni sulla vita dopo la morte e in questo modo conduce Mutio, quasi inavvertitamente, a discutere di questioni religiose.<sup>35</sup> La prima parte del *Dialogo* è dedicata, quindi, al superamento della diffidenza nei confronti delle discussioni teologiche ma, a differenza di Ochino e Curione, Aconcio nasconde il carattere filoprotestante della propria opera fino all'ultimo. Il trentino non si scaglia direttamente contro i cattolici ma, usando una strategia più sofisticata, recupera il giudizio negativo sulla diffidenza religiosa cattolica a partire da un generico confronto tra gentili, giudei e turchi, accomunati dalla condizione di infedeli.

Silvio invita il compagno Mutio a considerare come «in tutte le età la sincera cognitione d'Iddio et della legge sua è stata in pochissimi, rispetto alla moltitudine de gl'idolatri» e perciò «per uno, che nel giorno del giudizio ne sarà alla destra del Signore, et che avrà da esser chiamato a godere il regno de' cieli, ne saranno centomila alla sinistra, per essere condannati al fuoco eterno»<sup>36</sup>. L'immagine dell'immensa moltitudine dei dannati spaventa Mutio, tanto da lasciarsi sfuggire un'espressione di compassione per quelli che saranno dannati, apparentemente, senza colpa, essendo vissuti prima dell'annuncio del Vangelo.<sup>37</sup> L'iniziale compassione per il destino degli infedeli è però subito sostituita da un giudizio severo sulla loro colpevolezza: è risaputo che nessun

---

<sup>35</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 387.

<sup>36</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 388.

<sup>37</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 388: «in considerare adunque la dannatione di questi poveri semplici, che saranno stati privi della cognitione d'Iddio et della divina legge senza molta loro colpa, non ti senti toccar da non so che compassione?»

ebreo o turco sarebbe disposto ad ascoltare un missionario, e tanto meno a convertirsi alla religione cristiana; allo stesso modo si deve presumere che non lo sarebbero mai stati neppure gli antichi come «Socrate, Platone, Cicerone».<sup>38</sup> Attraverso l'analisi del naturale attaccamento alla propria religione Silvio giunge alla conclusione che nell'uomo è presente una «ferma e ostinata persuasione» che lo spinge a considerare «verissima et bonissima quella religione, nella quale fu ne' primi anni ammaestrato, et la quale ha veduto tenersi per buona da quelli, con i quali è cresciuto»<sup>39</sup>. Lo stesso argomento è presente in diverse opere di riformatori italiani, come nell'*Epistola di Bernardino Ochino alli molti magnifici signori, li Signori di Balìa della città di Siena*<sup>40</sup> e nel *Pasquino in estasi* di Curione:

M. Non te meravigliare; perché questa religione, ne la quale io son vissuto tanto tempo; mi ha di maniera acceccato; che anco ch'io volessi, non potrei, né arderei, far questo giudizio. Tu sai, quanto importa, l'esser nato et allevato in una religione e molte volte più importa, l'esserci allevato, che nato: come si vede ne i Lanizzeri da Costantinopoli, oltre che dubito se io dicessi contra di lei qualche cosa; che ella non se ne vendicasse senza indugio.<sup>41</sup>

Questa «perversa ostinatione» appare ad Aconcio una caratteristica propria della natura umana che si consolida negli anni e si radica così profondamente nell'animo da rendere quasi impossibile l'emancipazione dalla religione «bevuta con il latte della nutrice».<sup>42</sup>

Il pregiudizio religioso è talmente profondo, secondo Aconcio, che tutto il genere umano può essere considerato in qualche modo colpevole e perciò coloro che hanno vissuto prima di Cristo sono giustamente dannati:

Che differenza c'è adunque, che qualcuno sia nato et vivuto in parte ove non habbia mai avuto chi gli potesse dar notitia della buona et sincera religione? o che prima che havesse

---

<sup>38</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 390.

<sup>39</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 390.

<sup>40</sup> B. OCHINO, *Epistola di Bernardino Ochino alli molti magnifici signori, li Signori di Balìa della città di Siena*, Ginevra, [Jean Gérard], 1543, c. B3: «Non saranno anco scusati quelli che hora, non acceptano Christo, el qual di mostra in spirito, ne li giovava el dire, si chome molti dicano: noi voliamo credere secondo che ci hanno insegnato li nostri parenti, et secondo che haviamo trovato credere li altri, la nostra chiesa, et li nostri prelati non possano errare, et credan così, non voliamo saperne più di loro».

<sup>41</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 6v.

<sup>42</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 390.

alcun giudizio et discorso, gli sia stata impressa nell'animo una religione falsa et empia, et sì fattamente impressa, che poi non possa udir cosa buona in contrario?<sup>43</sup>

La raffigurazione del tragico destino degli infedeli insinua in Mutio il sospetto che ogni certezza religiosa sia solo apparente, che anche chi si crede al sicuro potrebbe, in realtà, trovarsi in pericolo. L'idea dell'inganno è approfondita da Aconcio attraverso la rievocazione dell'Anticristo, tema caratteristico della letteratura riformata. Per giustificare l'identificazione dell'Anticristo con la curia romana Lutero propone una figura dell'Anticristo che, priva dei connotati demoniaci tradizionali, risulta difficilmente riconoscibile e opera predisponendo ingannevoli congegni teorici e insinuando di nascosto falsi principi. L'immagine luterana dell'Anticristo riscuote un notevole successo tra i riformatori italiani e trova particolare fortuna tra Ochino e Curione:<sup>44</sup> ad esempio nell'*Imagine de Antichristo* Bernardino Ochino avverte che l'Anticristo «non sarà anco Gentile, Giudeo né Turco ò Morò, sarà Christiano in nome, nascerà infra di noi, che in altro modo non potrebbe così facilmente ingannare i Christiani».<sup>45</sup> Nel *Dialogo* Aconcio dimostra che anche i cattolici, al pari degli ebrei che non hanno riconosciuto Cristo, potrebbero sbagliarsi credendo «che quella lor fede antichristiana fusse la vera fede christiana»,<sup>46</sup> ingannati dall'Anticristo che diffonde errori camuffati sotto un velo di ortodossia:

Mu: Subito adunque che alcuno verrà il quale oppugnar voglia la fede di Christo et insegnarne un'altra (il che ad ogni Christiano sarà facil da intendere) conoscerassi ch'egli è l'Antichristo; potrà ben esser forse che a i popoli non christiani sarà difficil da conoscere.

Sil: O fratel caro, la cosa non istà così; quello che dici, sarebbe vero se l'Antichristo alla scoperta negasse Christo, ma la scrittura chiaramente dimostra il contrario in queste

---

<sup>43</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 390.

<sup>44</sup> A. ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi di un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Firenze 1991, pp. 19-164; ora in A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze 2008, 2 voll.; vol. 1, pp. 45-200.

<sup>45</sup> B. OCHINO, *Imagine di Anticristo*, in B. OCHINO, *Prediche di M. Bernardino Ochino di Siena, novellamente ristampate & con grande diligentia rivedute & corrette*, s.l., s.a., c. HH5r. Cfr. C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 6v:

«P. Oh, non sai tu, che l'antichristo con miracoli horrendi debbe mettere tutto il mondo in confusione?

M. L'ho udito dire, ma questo ancora s'aspetta: e verrà col messia de Giudei.

P. E s'ei ci fusse adesso; vorresti un poco considerar questi miracoli?

M. E come posso io sapere ch'ei ci sia adesso?

P. Per i segni che ci ha insegnati Christo, e per quel detto de l'evangelio. «Quando vedrete l'abominatione star nel tempio di Dio»».

<sup>46</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 393.

parole (*allhora diranno qui è Cristo, colà è Cristo*) et accennano, che anzi fengerà di esser Christiano, e d'insegnar dottrina christiana, ma la insegnerà talmente corrotta e guasta, che in sustanza non sarà christiana, ma antichristiana.

Aconcio mostra così i pericoli nascosti dietro a un'adesione incondizionata alla tradizione e invita il lettore ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della religione e a indagare le questioni teologiche. In questo modo si conclude il parallelo tra i gentili, giudei, turchi e cristiani, accomunati tutti dalla stessa renitenza verso le nuove opinioni religiose, «perversa ostinatione» che impedisce loro di scoprire quella vera:<sup>47</sup>

Non credi tu, che 'l maggior cordoglio, che sentiranno, sarà il conoscer d'esser caduti in quella perpetua et infinita calamità et miseria solamente per una così perversa ostinatione di voler havere in abhominazione una cosa, senza prima intender bene, qual si fusse?<sup>48</sup>

Il discorso tra Silvio e Mutio ha inizio a partire dalla constatazione che la dannazione delle persone è dovuta a «la ignoranza della vera legge d'Iddio» e di «quanto pestifera et quanto diabolica sia questa ignoranza».<sup>49</sup> Allo stesso modo, Ochino afferma che «la ignorantia, massime delle cose divine, è pessima, et infra tutte, l'ignorantia di Dio».<sup>50</sup> Aconcio, come Curione, ribalta l'argomento della propaganda cattolica e dimostra che l'indifferenza verso la religione, invece che tutelare gli uomini dall'errore religioso e dalla dannazione eterna, li espone a un maggior pericolo di essere ingannati. La scoperta di «quanto grand'errore sia et pericoloso, il viver in questa cieca ostinatione» è la prima importante conquista di Mutio. L'idea che l'«error comune» sia inevitabile è, quasi inaspettatamente, contraddetta da Mutio che dichiara di essere disposto ad ascoltare qualsiasi opinione religiosa. Si conclude così la prima parte dell'argomentazione dell'opera, che raggiunge il suo scopo infrangendo il pregiudizio e la diffidenza cattolica.

Nella seconda parte dell'opera Aconcio consegna al lettore, spogliato di tutte le sue convinzioni, gli strumenti necessari per svolgere una corretta indagine religiosa. Lo schema è lo stesso seguito da Ochino nella terza parte delle *Prediche*, nella quale dopo aver dimostrato la

---

<sup>47</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 393.

<sup>48</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 393.

<sup>49</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 389.

<sup>50</sup> B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche di M. Bernardino Ochino Senese*, in B. OCHINO, *Prediche di M. Bernardino Ochino di Siena, novellamente ristampate & con grande diligentia rivedute & corrette*, s.l., s.a., c. Aa2r.

necessità di mettere in discussione la propria fede, propone *Come potrebbe ciascheduno chiarirsi, se è in vera fede* (sermone VIII) e poi il *Modo per provare la verità della fede christiana* (sermone IX). Questo momento costruttivo manca, invece, nel *Pasquino in estasi*, nel quale Marforio si affida totalmente alla guida di Pasquino.<sup>51</sup>

L'argomentazione di Aconcio si dimostra, anche in questo caso, particolarmente sottile e raffinata. Di fronte alla dichiarazione di Mutio di voler ascoltare qualsiasi discorso religioso per «certificarsi la propria fede», Silvio lo mette in guardia dal pericolo dei falsi predicatori:

Ma se colui fosse una persona sagace et astuta, la quale ti sapesse prima dire alcune cose, che havessero di pietà et santità grande apparenza, et poi sotto quella bella coperta ti empiesse gli orecchi d'una dottrina velenosa et pestifera con tal arte, che la ti facesse parer santissima e sincerissima, a che ne saresti poi? Come al fine ti troveresti haver fatto bene ad ascoltarlo?<sup>52</sup>

Il nuovo dubbio paralizza Mutio gettandolo in un apparente vicolo cieco:

A dirti il vero in un labirinto mi veggio condotto, onde non so, s'io mi sapessi mai estrarre; imperocché dall'una e dall'altra parte mi si presentano dinanzi pericoli grandissimi. Camminare alla cieca, senza saper ove tu possa fermare il piede, è male; l'arrischiarsi ancho ad ascoltar persone, le quali tu non sappia, chi si siano, né che dottrina s'habbiano, par male.<sup>53</sup>

Aconcio invita il lettore a dubitare di qualsiasi persona, persino di se stesso. Il seguito del testo è breve e Aconcio chiude il discorso in pochi passaggi: l'uomo non deve affidare precipitosamente la propria salvezza a nessuna religione senza prima averla investigata a dovere, ma non può neppure basare il proprio giudizio solamente sulle sue forze perché il «giudicio» dell'uomo è «fermo, debole, corrotto et guasto».<sup>54</sup> Occorre quindi affidarsi a Dio, che è «benignissimo, clementissimo et pieno di somma bontà et d'amore» e, dal momento che riconosce nel cuore degli uomini il sincero desiderio di servirlo e di onorarlo, protegge e guida chi si mette sulla sua strada. Il *Dialogo* termina

---

<sup>51</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 8v: «Io conosco questi errori. Voglio che da qui innanzi tu sii il mio Gratiano».

<sup>52</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 394.

<sup>53</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 394.

<sup>54</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 396.

con alcuni suggerimenti per ricercare la verità senza timore di sbagliarsi e, in conclusione, Mutio può esclamare come Marforio:

Onde io ti certifico molto in su il saldo, che nell'avvenire non voglio viver così al buio, come insin qui ho fatto; anzi voglio usar ogni diligenza per intender queste controversie, che si agitan circa la religione con tanto strepito tra noi e Lutherani; et che oppenioni habbia l'una parte et l'altra et con che ragioni et autorità si pruovino.<sup>55</sup>

### *La riflessione religiosa nel «Dialogo»*

Questa prima stesura del *Dialogo*, nonostante la compiutezza formale e l'argomentazione esauriente, deve essere considerata non definitiva per via del carattere manoscritto e della presenza di una seconda più corposa versione a stampa. Tuttavia, non è illegittimo interrogare l'opera sulla religiosità e sulla fede di Aconcio. Le pretese di trovare risposte chiare e puntuali sono naturalmente ridimensionate alla luce della finalità propagandistica di questo genere letterario, lontano per sua stessa natura dalla sistematicità di una rigorosa trattazione teologica.

Il primo dato certo che emerge dall'analisi del *Dialogo* è la vicinanza culturale e religiosa di Aconcio con il pensiero di Celio Secondo Curione e Bernardino Ochino, dimostrata dal recupero del modello letterario e dai numerosi riflessi letterari. L'aderenza del trentino alle istanze rinnovatrici promosse dall'ambiente intellettuale degli esuli italiani rifugiati in Svizzera non permette, evidentemente, di inferire convinzioni teologiche. Il pensiero religioso di questi esuli è radicalmente personale, frutto di sintesi in continua rielaborazione, nate dal sincretismo di correnti culturali a volte contraddittorie e difficili da rintracciare. La loro adesione agli ideali della Riforma si fonda sul riconoscimento della centralità di Cristo, su una soteriologia basata sulla *sola fide* e sulla fiducia incondizionata nella misericordia di Dio. L'equilibrio tra questi elementi è flessibile e risente di influenze proprie di Calvino e della riflessione di Zwingli, ma anche dello spiritualismo di Valdés e dell'eredità umanistica di Erasmo. Come è stato recentemente affermato, gli eretici italiani si confrontano con la teologia dei riformatori e ne condividono «l'aspirazione al rinnovamento e

---

<sup>55</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 396.

spesso anche le dottrine, salvo poi modificarle con la propria riflessione critica».<sup>56</sup>

Aconcio non rappresenta un'eccezione. Nella sua opera si riconoscono diverse analogie ma anche profonde differenze con i testi di Curione e Ochino. Il trentino recupera istanze proprie del decennio precedente e temi caratteristici del momento della fuga e dell'abbandono della patria. La finalità propagandistica esclude perciò dal suo contenuto qualsiasi rimando alle discussioni interne al movimento riformato. In qualche modo Aconcio elimina la distanza temporale che separa il *Dialogo* dal *Pasquino in estasi* ignorando, forse intenzionalmente, gli sviluppi della riflessione della comunità italiana in esilio.

A differenza di Curione e Ochino, nell'opera di Aconcio non si trova un attacco esplicito, denigratorio, alla chiesa romana, identificata esplicitamente con l'Anticristo nel *Pasquino in estasi* e nell'*Imagine dell'Antechristo*. Nel *Dialogo* la figura dell'Anticristo è evocata come possibilità, come pericolo venturo e non come realtà già in atto. Nella descrizione del regno dell'Anticristo compaiono i tratti propri della polemica degli esuli italiani: ricorso a profezie bibliche, uso dell'inganno per infiltrarsi nella chiesa, azione corruttrice lenta e impercettibile, interpretazione dell'Anticristo come «una successione o un grado, o una setta d'huomini».<sup>57</sup> Solo nella seconda versione del *Dialogo* Aconcio abbandonerà le personali precauzioni e attaccherà apertamente la curia romana.

La mancanza di una critica antiromana non rappresenta però l'unica distanza tra Aconcio e i suoi compagni. Nel *Dialogo* si trovano alcune questioni irrisolte e apparentemente contraddittorie, che rivelano una riflessione religiosa non ancora matura: la condanna senza appello degli infedeli convive con l'abbandono alla misericordia di Dio e questa con il riconoscimento dell'iniziativa personale dell'uomo nel processo di salvezza. Il tentativo di sintesi di queste tradizioni caratterizzano la riflessione religiosa di Aconcio.

L'*incipit* dell'opera suggerisce una “teologia degli eletti” che riserva la salvezza a pochissimi uomini rispetto alla massa dei dannati, uno scenario che appare quindi molto distante dalla successiva immagine di difensore della tolleranza religiosa che contraddistingue la fama di Aconcio:

Bisogna adunque dire, che per uno, che nel giorno del giudizio ne sarà alla destra del

---

<sup>56</sup> L. FELICI, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo»*, in S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, Torino 2011, pp. 385-403; p. 386.

<sup>57</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 392.

Signore, et havrà da esser chiamato a godere il regno de' cieli, ne saranno centomila dalla sinistra, per esser condannati al fuoco eterno.<sup>58</sup>

Il problema della salvezza degli infedeli e del numero dei salvati è al centro di una vivace discussione tra gli esuli italiani e gli esponenti dell'ortodossia calvinista, scossi dai giudizi di Calvino su Francesco Spiera.<sup>59</sup> Nell'opera di Aconcio tuttavia non si trovano echi della disputa che coinvolge a metà del Cinquecento Curione, Pier Paolo Vergerio e Matteo Gribaldi Moffa.<sup>60</sup> La condanna degli infedeli pronunciata da Silvio appartiene a un contesto profondamente diverso: Vergerio, Curione e Calvino discutono dell'apostasia, di chi rinnega la fede per paura, mentre Aconcio si occupa dei non cristiani, di coloro che si rifiutano di convertirsi. Il tema di Aconcio si avvicina piuttosto alla questione *Se alcuno si salva senza Christo*, discussa da Ochino nel sermo XV della seconda parte delle *Prediche*.<sup>61</sup>

La questione della salvezza degli antichi, vissuti prima di Cristo, pone alla coscienza dei riformatori il problema della responsabilità umana e della giustizia di Dio. Il principio riformato della *sola fide* conduce Ochino a negare la speranza di salvezza ai non cristiani e a confutare la costruzione cattolica di un Limbo riservato a coloro che non hanno abbracciato la fede cristiana ma si sono comportati virtuosamente nel rispetto della legge naturale.<sup>62</sup> L'idea di un Dio ingiusto e crudele, prodotta dall'immagine della dannazione di uomini apparentemente innocenti,<sup>63</sup> è mitigata da Ochino dalla considerazione della corruzione della natura umana in seguito al peccato originale e dalla partecipazione di tutto il genere umano alla colpa dei progenitori. Nella dottrina riformata tutti gli uomini sono responsabili del peccato originale e senza la grazia di Dio e il dono della fede non possono salvarsi. Nella letteratura protestante riservata alla penisola italiana si trova continuamente

---

<sup>58</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 388.

<sup>59</sup> Per una panoramica sul caso Spiera si rinvia a M. BIAGIONI - L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 100-111.

<sup>60</sup> Cfr. P. P. VERGERIO, *La historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1551 e C.S. CURIONE, *Francisci Spirae, quiquod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, quatuor summis viris, summa fide conscripta*, Basilea 1550, p. 2.

<sup>61</sup> B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., cc. Gg1r-Gg4v.

<sup>62</sup> B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., c. Gg1r: «se non hanno fede in Christo, non è per loro colpa, e perciò possono essere salvati in virtù di quella osservantia della legge naturale».

<sup>63</sup> B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., c. Gg3r: «Vuoi che gl'huomini si dannino, per l'ignorantia invincibile? [...] Gli pare anco cosa crudele, che Dio danni tutti li Turchi, massime quelli che vivano virtuosamente. [...] Hor che tutti si dannino, infin'a piccolini, che non sentirno mai parlare di Christo, gli pare impossibile. [...] Et che niuno Hebreo si salvi, ne alcuno heretico».

il riferimento all'incapacità dell'uomo di guadagnarsi la propria salvezza. La dottrina luterana, quella calvinista, così come lo spiritualismo valdesiano, affermano con forza l'insufficienza dell'iniziativa umana nel processo soteriologico che dipende esclusivamente dalla volontà divina di donare gratuitamente la fede.

Nel giudizio di Aconcio non si trovano riferimenti teologici precisi alla dottrina della salvezza per *sola fide*. La descrizione della dannazione degli infedeli sembra rispondere soprattutto a una finalità propagandistica, che mira a scuotere la coscienza del lettore per liberarlo da un rassicurante immobilismo religioso. L'origine della *perversa ostinatione* potrebbe essere ricondotta alle conseguenze del peccato originale, rientrando così nell'ortodossia calvinista dell'*Institutio*, ma Aconcio preferisce spostare l'attenzione sulla responsabilità dell'uomo. La ragione della perdizione del genere umano è ricondotta alla *cieca e ostinata presuntione* piuttosto che alla partecipazione alla colpa del peccato originale: in questo modo si sottolinea la colpa insita nella superbia dell'uomo piuttosto che il motivo predestinazionistico dell'elezione divina, lasciando al lettore una più concreta speranza di salvezza. Non è un caso, infatti, che il passo riguardante la dannazione degli antichi sia eliminato nell'edizione a stampa del *Dialogo*. La contraddizione tra la misericordia di un Dio premuroso e massimamente buono, capace di riconoscere nel cuore degli uomini il sincero desiderio di salvezza, e la condanna degli innocenti non sfuggerà a un Aconcio più maturo.<sup>64</sup>

L'uscita dal labirinto della *presuntione* e dell'*humana imbecillità* prospettato al Mutio è individuata nella misericordia di Dio. L'abbandono fiducioso a Dio non è, però, garanzia di salvezza, ma solamente del buon esito di una personale e incessante ricerca della verità che inizia dalla lettura della *Bibbia*:

non dobbiamo noi lasciare d'andar investigando la verità per tutti quei modi che c'insegna la scrittura, per dubio d'esser sedutti. Ma nello 'investigarla dobbiamo sempre invocar di cuore Iddio, et pregarlo che ci apra gli occhi, collocando in quell'aiuto tutta la speranza nostra.<sup>65</sup>

Nel *Pasquino in estasi* Curione ironizza sul costume dei cattolici di discutere di teologia senza aver letto il *Vangelo*, facendo dire a Marforio di non aver mai aperto la *Bibbia* «ma ho atteso

---

<sup>64</sup> La lettura proposta da Diego Pirillo (in D. PIRILLO, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma 2010, pp. 74-75) del *Dialogo* appare poco convincente. La versione a stampa è in realtà meno restrittiva rispetto al manoscritto, e non viceversa, perché non coinvolge direttamente coloro che sono nati prima di Cristo. L'interpretazione dell'incredulità in chiave relativistica, «per mettere in dubbio la validità dei dogmi teologici» (p. 75), non trova riscontri testuali.

<sup>65</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 395-396.

alle Clementine e alle decretali di papa Malefacio [Bonifacio]». <sup>66</sup> Per Aconcio i «modi, che per investigar la verità ci ‘insegna la scrittura» <sup>67</sup> sono due: leggere attentamente la Bibbia e «addimandarne» con chiunque. In questi due strumenti si può riconoscere il nucleo di tutta la riflessione aconciana che rimarrà stabile nelle successive opere: la Bibbia è l’unico strumento a disposizione dell’uomo per conoscere la volontà di Dio e la sua corretta interpretazione nasce dal confronto e dal dialogo fraterno illuminato dallo spirito di Dio:

Et perciò è scritto in Jeremia: «State sopra le strade, vedete et dimandate dei sentieri antichi; per saper qual sia la via buona, et caminate in quella, che sentirete refrigerio all’anime vostre». Et Paulo dice: «Provate tutte le cose et appigliatevi alle buone». Et Chrisostomo: «Fa’ di bisogno che ‘l popolo vada in volta cercando tutti i dottori et investigando ove ‘insegna la sincera verità et ove la corrotta; imperoché non è vietato lo ‘ntender le confessioni di tutti et il far elettione della migliore». <sup>68</sup>

In queste poche righe emerge la profonda differenza tra lo spiritualismo di Ochino, per il quale la conoscenza della verità dipende esclusivamente dal dono divino del «lume soprannaturale» e la posizione di Aconcio. Ochino ripete più volte nelle *Prediche* che per comprendere il messaggio evangelico «non basta il nostro ingegno, i nostri studi, forze, industrie, discorsi, giuditij, né tutt’ il lume naturale: non bastano i libri, i dottori, gl’huomini, né gl’angeli. Bisogna Christo, luce del mondo». <sup>69</sup> La strada maestra proposta del senese per conoscere Dio è direttamente Cristo: «Et io dico, che senza tante fatiche, in breve tempo, si può diventare dottissimo, et che basta un libro solo, cioè è Christo in su la croce, nel quale come in un compendio, sonno tutte le verità».

Nel difficile compito della ricerca della verità Aconcio non rinuncia all’assistenza divina ma propone anche un atteggiamento di ricerca dialogica. La necessità di una lettura diretta del testo biblico acquista un ruolo predominante rispetto alla preghiera e alla conoscenza interiore di Cristo, senza naturalmente sostituirle. Questa opzione per la ricerca è confermata indirettamente anche dall’uso delle citazioni bibliche. Il versetto che precede la citazione della prima lettera ai Tessalonicesi è l’invito paolino a non disprezzare le profezie, uno dei principali argomenti adoperati dagli esuli per affermare l’universalità della pratica profetica, ma Aconcio preferisce citare soltanto

---

<sup>66</sup> C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 19r.

<sup>67</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 396.

<sup>68</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 396.

<sup>69</sup> B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., c. 5v.

il suo conseguente che rimarca l'esigenza del confronto: «Provate tutte le cose et appigliatevi alle buone». <sup>70</sup> Una volta in Inghilterra, anche Aconcio ricorrerà alla profezia come argomento in favore della tolleranza religiosa, ma al tempo della fuga il trentino è innanzitutto interessato a garantire la personale ricerca religiosa.

In conclusione, il *Dialogo* aconciano appare un'opera ben inserita nel panorama culturale della propaganda protestante italiana e presenta allo stesso tempo alcuni interessanti spunti originali. In un momento caratterizzato ancora da una fede religiosa segreta, Aconcio compone un'opera che si distingue per la sua strategia sottile e intelligente, priva dell'attacco esplicito alla chiesa romana e dell'uso di un tono polemico. Le parole di Silvio sono un sincero invito a una libera e indipendente riflessione religiosa, presentata in opposizione alla cieca ostinazione propria della natura umana e identificata nel divieto cattolico di leggere la Scrittura e di interessarsi di teologia: l'antitesi *presunzione* umana e atteggiamento di ricerca costituisce un caposaldo della riflessione religiosa aconciana e un importante presupposto della futura proposta di tolleranza religiosa. La posizione di Aconcio è comunque fortemente ancorata agli ideali della Riforma e in questa prima stesura dell'opera non si riconoscono elementi che rimandano alla critica del calvinismo e degli strumenti persecutori messi in atto a Ginevra. L'aspirazione alla libertà religiosa rappresenta un ideale proprio della riforma protestante e, in questa fase, non sembra possa essere fraintesa con una compiuta riflessione sulla tolleranza religiosa.

## 2.2. L'EDIZIONE DEL «DIALOGO DI GIACOPO RICCAMATI»

La pubblicazione nel 1558, in forma anonima e senza caratteri tipografici, del *Dialogo di Giacopo Riccamati ossanese nel qual si scoprono le astuzie con che i lutherani si sforzano di 'ngannare le persone semplici & tirarle nella loro setta; e si mostra la via, che harebbero da tenere i prencipi e magistrati per estirpare de gli stati loro le pesti delle eresie* rientra nel complessivo

---

<sup>70</sup> 2 *Ts*, 5,19-21: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono».

movimento di propaganda protestante rivolto ai ceti sociali più umili, ai cosiddetti *semplici*.<sup>71</sup> La letteratura riformata utilizza sia opere che propongono un'alternativa alla dottrina cattolica senza entrare in conflitto con essa, come il *Beneficio di Cristo* e la *Medicina dell'anima*, sia un «robusto manipolo di opere polemiche, non di rado estremamente aggressive, rivolte contro il papato, la gerarchia, le istituzioni cattoliche»<sup>72</sup> come l'*Imagine di Antehristo* di Bernardino Ochino e il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione. La maggior parte di questi testi, in seguito al rafforzamento dei controlli sul commercio librario e sull'editoria italiana negli anni '40 del Cinquecento,<sup>73</sup> è pubblicata in Svizzera o in Francia e circola in modo anonimo e senza le indicazioni tipografiche. Il *Dialogo di Giacopo Riccamati* utilizza quindi una strategia già consolidata per trarre in inganno tanto i censori quanto i lettori diffidenti, nascondendo il contenuto filoprotestante dell'opera dietro a un titolo ironicamente antiluterano.<sup>74</sup> Grazie a questi accorgimenti il *Dialogo* e la *Somma* non compaiono nel catalogo dei libri proibiti stilato nel 1559 dall'Inquisizione romana.<sup>75</sup> I testi non sfuggono invece all'attenzione di Pier Paolo Vergerio, che nella sua sarcastica replica all'*Indice dei libri proibiti* scrive:

---

<sup>71</sup> Silvano Cavazza ricostruisce minuziosamente le principali fasi della circolazione della letteratura protestante in Italia, con particolare attenzione al caso di Venezia in quanto detentrica dell'indiscusso primato nel campo dell'editoria in S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena 1987, pp. 9-28; p. 9: «D'altra parte proprio in questi anni [anni '40 del Cinquecento], pur tra sconfitte e disorientamenti, assistiamo al tentativo del movimento riformatore in Italia di estendere la propria influenza a più ampi strati della popolazione attraverso una fitta letteratura religiosa in volgare, sia che si tratti di opere originali, sia che a tal fine vengano adattati o tradotti testi provenienti dall'estero, in qualche caso libri ormai classici del pensiero protestante. [...] Negli anni '40 il cambiamento fu improvviso e di ampia portata: come se una regia avesse disposto che quanti non sapessero il latino dovevano venir resi partecipi delle nuove idee religiose».

<sup>72</sup> Cfr. S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, cit., p. 105: «Alla fine degli anni venti e soprattutto nel corso degli anni trenta, il mercato editoriale italiano offriva in effetti una nutrita gamma di testi anonimi in lingua volgare che altro non erano che traduzioni (spesso parziali) di testi luterani camuffati dietro titoli apparentemente innocui. L'appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* per esempio era diventato il pio *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*, mentre la *Libertà del cristiano* aveva assunto le cattolicissime sembianze dell'*Opera divina della christiana vita*». Cfr. anche S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», n.s., XVII, 1977, pp. 31-108, in particolare p. 40 e sgg. e D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, VI, *Il Seicento*, Milano, 1967, pp. 7-53.

<sup>73</sup> La mole di libri eterodossi che venivano pubblicati e commercializzati nella città lagunare intorno al quarto decennio del Cinquecento aveva spinto le autorità veneziane ad aumentare i controlli sull'attività di tipografi e librai. Il provvedimento del 12 febbraio del 1543 intimava che ogni libro stampato a Venezia dovesse essere munito di una licenza rilasciata dai Capi del Consiglio dei Dieci. Cfr. ancora S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, cit., p. 9.

<sup>74</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, cit., pp. 31-108.

<sup>75</sup> *Index Avctorvm, Et Librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. & Vniuersalis Inquisitionis caueri ab omnibus et singulis in uniuersa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros proihibitos in Bulla, quae lecta est in Coena Domini expressis, et sub aliis poenis in Decreto eiusdem Sacri officij contentis*, Roma, Antonio Blado, 1559.

Voi facete mention d'alcuni nuovi scrittori e soldati di Giesu Cristo, il che con molta letizia veggiamo, aspettandone ogni dì di nuovi, et intra gl'altri nuovi voi sbandite M. Francesco Betti Romano, il qual soleva esser Segretario dell'Illustrissimo Signor Marchese di Pescara e non potendo più sofferire le vostre abbominazioni, e' venuto a congiungersi con le chiese nostre fervente spirito, prudente e buon gentile huomo, al quale in ciò voi fate torto, che havendol condannato perché egli abbia dato fuori la confession della sua fede indirizzandola al detto Signor Marchese, non gl'abbiate posto a lato e dato per suo compagno il suo Acate, ovvero il suo Scipione, cio è M. Giacobbo Riccamati Ossanese fatto di nostri ancor'egli e di così bei doni ornato, che è ben degno d'esser individuo compagno e come il Lelio del buon Betti e ha pur scritto ancor'egli e pubblicato qualche libro in latino e in volgare, tra gl'altri, uno che ha il titolo *Somma brevissima della dottrina Christiana*, onde non è possibile, che almeno nel primo catalogo e come nella prima risegna (come tante volte dico) nol facciate venir oltre.<sup>76</sup>

La fortuna del *Dialogo di Giacopo Riccamati* non sembra essere stata significativa. Aconcio riferisce che la *Somma della dottrina christiana* è conosciuta nella Svizzera di lingua italiana,<sup>77</sup> ed essendo le due opere stampate in un unico volume si può estendere questa diffusione anche al *Dialogo di Giacopo Riccamati*. L'unico riferimento specifico all'opera si trova nella lettera di Antonio Zurletta, esule in Valtellina, al notaio trentino Leonardo Colombini.<sup>78</sup>

### *Il confronto con il manoscritto*

Il testo pubblicato da Pietro Perna nel 1558 presenta notevoli differenze rispetto alla versione manoscritta, anche se la struttura complessiva dell'opera e il suo messaggio non subiscono stravolgimenti. Il personaggio di Silvio è sostituito da Giacopo Riccamati, autore e protagonista della conversazione, nome che permette una più facile identificazione con Jacopo Aconcio. La cornice del *Dialogo* rimane immutata nelle sue linee essenziali, con la presenza di due cavalieri che, durante un viaggio, decidono di sottoporre il loro giudizio universale. La nuova versione risulta più

---

<sup>76</sup> P.P. VERGERIO, *A gl'inquisitori che sono per l'Italia. Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'anno presente*, s.l. 1559, cc. 26v-27r.

<sup>77</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 393: «Ed esiste una *Somma della religione cristiana*, scritta da me in lingua italiana, nota universalmente a tutti coloro che comprendono l'italiano nella chiesa di Zurigo, e in quella di Ginevra e in quelle Retiche: *Somma* che non si discosta nemmeno di una parola dai dogmi accettati nelle dette chiese».

<sup>78</sup> Cfr. *supra* cap. 1.

completa: mentre nella prima stesura il discorso tra Silvio e Mutio rimane sospeso, aperto alla richiesta finale di Mutio di approfondire subito la religione protestante,<sup>79</sup> il dialogo tra Riccamati e Mutio è ora formalmente concluso, con l'arrivo di altri cavalieri che li interrompono definitivamente.<sup>80</sup> Anche il tono della conversazione appare meno occasionale, più pacato, con Mutio che ricopre in questa nuova versione un ruolo più attivo e partecipa allo sviluppo del discorso con argomentazioni meno scontate.<sup>81</sup>

Il *Dialogo di Giacomo Riccamati* riprende la struttura bipartita della versione manoscritta, con una prima parte dedicata a insinuare il dubbio e a minare le certezze religiose di Mutio, seguendo esattamente la stessa strategia già adottata da Silvio, mentre nella seconda parte si giunge alla formulazione di alcuni strumenti utili per scoprire la vera religione e non farsi ingannare dai falsi profeti. Lo scopo di Riccamati è ancora quello di convincere il compagno di viaggio ad affrontare una discussione sulla religione *lutherana*. Riccamati è consapevole della grandissima diffidenza nei confronti dei protestanti e sa che se esponesse liberamente le sue opinioni, Mutio sarebbe «scandalizzato grandemente, ne 'havrei possuto ascoltare»<sup>82</sup>, perciò lo inganna con «si acconci e astuti modi, ch'io ne resto sommamente stupefatto».<sup>83</sup> L'obiettivo del dialogo è quindi convincere Mutio che «fusse bene ascoltar coloro, che sono comunemente per grandissimi heretici tenuti».<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 393: «Che c'impedisce adunque, perché subito tu non incominci a farmi intendere a me anchora, che dottrina sia questa?».

<sup>80</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 210: «Ma vedete come a tempo habbiamo dato fine al ragionamento nostro, imperoché questa compagnia che ci sopraggiunge altrimenti ci harebbe sturbati».

<sup>81</sup> Aconcio sembra mettere qui in pratica una critica che, qualche anno più tardi, muoverà ai dialoghi platonici nel confronto con quelli di Francesco Patrizi: «Effettivamente, se c'è qualche differenza tra l'uno e l'altro, essa consiste in questo, che Platone fa moto spesso rispondere l'interlocutore come nessuno, che non fosse sciocco, risponderebbe; e il Patrizi discute soltanto quelle affermazioni che sarebbero potute sfuggire anche a uomini forniti di un medio acume ed equilibrio. Dalla qual cosa, se non altro, si può certo trarre questo grandissimo frutto, che così è palese in quante tenebre debbano necessariamente trovarsi coloro che in tutte le cose reputano di poter usare un criterio superficiale e grossolano. Poi, Platone, in persona di Socrate, confuta soltanto - e non sembra mai che costruisca qualcosa. Il Patrizi distrugge le false opinioni per sostituire e stabilire le vere: e fa questo così accuratamente che diresti non sia stata lasciata l'occasione di cavillare nemmeno al sofista più impudente e più astuto» in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 353-55.

<sup>82</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 197.

<sup>83</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 197.

<sup>84</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 197.

L'inganno ordito da Riccamati ha buon esito, ma alla fine viene smascherato da Mutio,<sup>85</sup> il quale, riconoscendo l'efficacia della tattica usata, suggerisce a Riccamati di trascrivere il loro ragionamento e di pubblicare un libretto propagandistico, a vantaggio di tutti:

Pertanto a me pare che voi fareste opera molto utile, se riducendo tutto questo ragionamento, che meco avete fatto, in iscritto, il faceste stampare con un titolo, appunto quale l'artificio del ragionamento il ricercerebbe: ciò è tale, che non pure non ispaventasse gli uomini scrupolosi, ma gl'invitasse a leggerle.<sup>86</sup>

Dietro l'immagine della finzione letteraria è possibile immaginare le varie discussioni di Aconcio con i protestanti ad Augusta, oppure, data l'omonimia, la conversazione con Mutio d'Avalos descritta nella *Lettera* di Betti.<sup>87</sup>

La prima edizione del *Dialogo* porta ancora il titolo della redazione manoscritta, con solamente una piccola aggiunta che recita: «si mostra la via, che harebbero da tenere i Prencipi e Magistrati per istirpare de gli stati loro le pesti delle heresie». La seconda edizione vede invece il titolo modificato sostanzialmente: *Dialogo di Giacopo Riccamati Ossanese nel quale in proposito del Giorno del Giudicio alcune cose si considerano che chiunque non le ha dinanzi à gli occhi et molto bene impresse nell'animo in evidentissimo pericolo sta della salute sua, et sopra tutti gli altri Prencipi e Magistrati*. In questa nuova formulazione scompaiono i termini più sensibili all'Inquisizione (*astutie dei lutherani*) e l'uso dell'ironia; al centro dell'attenzione è posto l'argomento del dialogo (il *Giorno del Giudicio*) che presume quindi nel lettore un interesse più specifico. Anche la sostituzione, graduale, dell'originario destinatario del *Dialogo* (i *semplici*), affiancato e poi definitivamente sostituito dai *prencipi e magistrati*, suggerisce un componimento

---

<sup>85</sup> Mentre nella versione manoscritta Mutio non scopre l'inganno, nell'edizione del *Dialogo* Mutio solleva il dubbio di essere stato tratto in inganno dal suo compagno di viaggio: «Che voi ben debbiate sapere, che humori si sian questi Lutherani, che openioni s'habbiano et con che ragioni s'ingegnin di provarle, imperoché non senza qualche fine avete voi cercato per tanti giri di parole di tirarmi al passo, ove pian piano mi avete tirato, né con altro fine che 'l possiate haver fatto, che per volermene dir qualche cosa» in ACONCIO, *Opere*, I, p. 197. Riccamati confessa a Mutio in conclusione al dialogo: «Anzi, lo intento mio in tutto questo ragionamento non è stato altro, di quello che voi appunto indovinaste» in ACONCIO, *Opere*, I, p. 208.

<sup>86</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 209. L'invito che Mutio rivolge a Riccamati richiama quello di Marforio a Pasquino in C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 8v:  
«M. Ma tu dovresti predicar questo per le contrade.  
P. A chi? A i facchini? Ben che questo non mi dispiacerebbe perché Dio si elegge a punto le cose basse».

<sup>87</sup> Cfr. F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti romano*, cit., p. 64: «Si come mi parve di conoscere specialmente in Augusta, quando raccontandole una sera Mutio d'Avalos alcune di quelle cose, che facevano coloro, che sono chiamati Luterani et alcune altre cose, che per coscienza lasciavano di fare Vostra Eccellenza mi domandò, che ragione essi allegassero, per mostrare, che in far l'une, et in cessar l'altre faccessero bene».

più articolato. Queste modifiche non cambiano, comunque, l'appartenenza al genere propagandistico protestante e la destinazione al pubblico italiano, il che impedisce di avvicinarsi al testo alla ricerca di un trattato sistematico di teologia e delegittima qualsiasi lettura dogmatica.

La ripresa letterale di due ampie sezioni della prima stesura suggerisce un lavoro di revisione direttamente sul testo manoscritto, che Aconcio deve aver tenuto con sé per tutto l'intervallo di tempo trascorso tra la prima redazione e la pubblicazione dell'opera, e una sostanziale coerenza con le proprie intuizioni iniziali. Le modifiche riflettono invece la nuova situazione esistenziale di Aconcio: da una parte la condizione di esule e dall'altra una più matura riflessione filosofico-religiosa.

### *La nuova condizione di esiliato*

La fuga dall'Italia nell'estate del 1557 è l'epilogo di un travaglio personale durato diversi anni segnati dalla pratica religiosa nicodemitica, come descrive brevemente Francesco Betti nella sua *Lettera*. Nella nuova versione del *Dialogo di Giacomo Riccamati* affiorano i ricordi di quegli anni. Mutio replica alle provocazioni di Riccamati ricordando i pericoli che minacciano chi si avvicina alle opinioni *lutherane*:

Se per sorte io venissi a creder che la fede lutherana fusse la buona, et abbracciando quella, io lasciassi questa in ch'io vivo, e non sapessi star segreto, sì come conviene a molti; non vedete che conviene poi, o ricantando in pubblico diventarne uno infame, sì che altri non ardisca comparire infra la gente, o volendo essere pertinace, andare igniominiosissimamente al fuoco, o fuggendo abandonar la patria, i parenti, gli amici, le facultà et ogni cosa?<sup>88</sup>

Le tre alternative descritte da Mutio (l'abiura, il rogo e l'esilio) rimandano a eventi vicini alla storia personale di Aconcio e al principato vescovile tridentino: la repubblica di Venezia conosce il caso di Francesco Spiera e il rogo dell'antitrinitario Benedetto del Borgo nel 1551; Trento vede diversi cittadini prendere la via dell'esilio. Per chi ha già compiuto il passo della fuga, come Aconcio, la risposta ai dilemmi di Mutio è semplice: «Tutti questi pericoli ci sono in effetto, né si può negare; et sì fatti pericoli alla imbecillità della carne nostra mettono (se l'huomo non

---

<sup>88</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 200.

guarda più oltre) uno spavento grandissimo».<sup>89</sup> Riccamati invita a guardare oltre i pericoli immediati, alle conseguenze per la salvezza eterna, ripetendo le considerazioni più diffuse tra i riformati contro la dissimulazione religiosa.

Non tutti i riformatori, però, ricusano la pratica di Nicodemo. Nella lettera *A fratelli i quali per tutto il Regno di Babilonia sono sparsi*, ad esempio, Curione, dopo aver ricordato che il timore non dovrebbe arrestare il processo di conversione in quanto la dannazione eterna è sicuramente un male peggiore di qualsiasi punizione corporale, conclude lo scritto consigliando agli indecisi di aspettare di possedere una fede matura prima di intraprendere una strada faticosa:

a costoro io consiglio che essi non tentino cosa alcuna, né si movino facilmente, ma che a guisa di Nicodemo vadano di notte al Signore (che qui tal esempio vale) e si tratenghino tra i limiti de la fede loro, imparino a casa, legano la scrittura santa, dimandino, odino la parola del'Evangelio con gran desiderio di crescere ne la cognition di Christo, a ciò non siano sempre fanciulli.<sup>90</sup>

Le parole di Curione sono piene di comprensione per il dramma interiore dei nuovi adepti della Riforma. La risposta di Riccamati, al contrario, appare in contraddizione con l'esperienza personale del trentino. In realtà, nella replica di Mutio è possibile scorgere lo spazio anche per i meno coraggiosi e meno sicuri: la precisazione «e non sapessi star segreto, sì come conviene a molti» apre uno spiraglio alla professione segreta della religione riformata e giustifica il lungo periodo di Aconcio prima dell'esilio. Il racconto di Francesco Betti contribuisce a chiarire il significato delle parole di Mutio:

A me non è mai caduto nel pensiero, che il vivere in Zuricco, ne qua in Argentina, o il altro luogo di questi paesi più che in Italia, o in qualsi voglia luogo, che al Papa renda obbedienza, facesse lo huomo santo: ma si bene lo honorare Dio in quel modo, che egli stesso ha comandato. Et questo non ho io tardato né cinque, né sei anni a fare: benché molto imperfettamente; dopo che dalla singular sua bontà, et misericordia mi furono

---

<sup>89</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 200: «Ma rappresentatevi un poco dinanzi a gli occhi la sorte de' dannati, et considerate, che cosa sia, vedersi in uno stato, assai più di quello che alcuno imaginare si potrebbe, infelicissimo, non pur senza speranza di poter mai più haver bene, ma con certissima certezza di dover perseverare in quelle indicibili miserie in eterno, senza veder la fine già mai, non anchora dopo molti e molti milioni di anni, et fate conto poi, se per assicurarvi di non perder questa vita, et gli honori di questo mondo, et la patria, et le facultà, et gli amici, e i parenti, e quanti commodi haver può l'huomo in questo mondo [...] è bene che voi vi stiate in pericolo di cadere in quell'altro precipitio sì horrendo, et di perder quella sempiterna beatitudine, che Iddio a' suoi eletti ha preparata».

<sup>90</sup> C.S. CURIONE, *Quattro lettere Christiane, con uno paradosso, sopra quel detto Beati quegli che piangono: e un sermone, o ver discorso del'orazione, e uno de la giustificatione, novamente posti in luce*, Bologna [i.e. Basilea], [1552], pp. 47-48.

aperti gli occhi: ma incontamente incomincia.[...] Domandisi egli un poco a quanti con esso me alcuna congiuntione di amicitia havevano; quante volte in cinque e sei anni mi han veduto andare alla Messa, o partecipare alle idolatrie Papistiche?<sup>91</sup>

Nella personale riflessione di Betti la conversione alla religione riformata non costringe immediatamente all'esilio. L'adesione alla nuova fede è soprattutto una rivoluzione interiore, indipendente dai luoghi e non è in contraddizione con la convivenza con i cattolici. Il discrimine tra l'«onorare» Dio e il disonorare i suoi precetti è posto invece nella simulazione: Betti precisa di non aver mai partecipato alle solennità cattoliche dopo la sua conversione. La scelta definitiva della partenza è determinata unicamente dall'inasprimento della politica repressiva cattolica:

hollo fatto, perché allungo andare io vedeva bene, che i diligenti ministri di Satanasso, non havrian potuto lasciar di havere della mia fede certa notitia; et di eccitarmi per ciò contro; come è loro solito; delle persecutioni.<sup>92</sup>

Non è inverosimile che anche Aconcio abbia mantenuto lo stesso atteggiamento del compagno d'esilio e abbia condiviso l'idea che la nuova fede non sarebbe stata rinnegata fino al momento in cui non avesse partecipato ai rituali cattolici. La posizione di Aconcio, riletta alla luce dell'esperienza di Betti, appare molto vicina a quella di Curione.

Rispetto alla versione manoscritta del *Dialogo*, quella a stampa riflette in modo più realistico la difficoltà di instaurare un dialogo religioso. Negli anni che seguono la prima redazione del *Dialogo* Aconcio fa senz'altro esperienza di discussioni religiose e raccoglie un maggior bagaglio di argomentazioni. La conversazione tra Riccamati e Mutio è quindi più articolata rispetto a quella tra Silvio e Mutio e, soprattutto, la nuova condizione di esiliato permette ad Aconcio sia di essere più esplicito nella critica alle istituzioni cattoliche sia di fare un uso più ampio delle posizioni luterane. Il riferimento generico alle *historie*, che nella versione manoscritta apre il discorso sulla difficoltà degli uomini di mettere in dubbio la propria religione, diventa ora un rinvio significativo: per dimostrare la facilità con cui gli uomini errano nelle questioni religiose, Aconcio ricorda alcuni episodi biblici della storia degli ebrei e dei romani.<sup>93</sup> Accanto all'*ostinata persuasione* che condanna tutti gli uomini alla dannazione nella versione manoscritta, Aconcio individua nella storia

---

<sup>91</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 75.

<sup>92</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 75.

<sup>93</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 186-188.

biblica altre due cause dell'incapacità dell'uomo di riconoscere la verità: l'egoismo e la superstizione. Gli effetti del primo sono esemplificati nella categoria dei sacerdoti, i quali «eccecati da gl'interessi propri, per non perder le loro dignità, ricchezze et commodi, furono i più ostinati, i più stupidi et scelerati di tutti; et essi furono i primi, a giudicar quello innocente agnello degno della morte».<sup>94</sup> Il potere della superstizione riesce invece a far credere agli uomini cose «così sciocche, così goffe et così ridicole pazzie, che hora considerandole noi con il giudicio libero dalla superstitione, ci pare impossibile».<sup>95</sup>

Nel *Dialogo di Giacopo Riccamati* la metafora più utilizzata rimane, come nella precedente versione, quella del cieco: l'ignoranza, la superstizione e gli interessi personali, che hanno impedito agli ebrei di riconoscere Cristo, rendono ugualmente gli uomini incapaci di riconoscere l'Anticristo. Mentre nella prima redazione l'Anticristo rappresenta solo uno spunto di riflessione, Aconcio può ora identificarlo con il papato:

Sappiate che a di nostri ci sono huomini, che dicono e s'offeriscono di chiaramente provare, che l'Antichristo già è nel mondo e che già sono molti anno che regna [...]. Et se volete ch'io vi dichiarì la cosa meglio, dicovi che questi son e' Lutherani; i quali contendono che l'Antichristo, che venir dovea, sia il papa con la sua chiesa romana.<sup>96</sup>

Un ulteriore elemento della riflessione protestante che Aconcio fa proprio è la critica al Concilio. La sfiducia di Aconcio in una risoluzione delle controversie grazie alle sessioni conciliari riflette un maturo realismo. Aconcio ha, se non proprio assistito, almeno vissuto da vicino la prima sessione tridentina del Concilio e sa che una riunione tra cattolici non può che confermare la stessa dottrina cattolica; viceversa, un concilio protestante non potrebbe concludere «se non quello stesso che ne i loro libri e prediche insegnano».<sup>97</sup> L'unica vera alternativa per risolvere le dispute religiose sarebbe quindi un accordo tra le due chiese, ma Aconcio è consapevole che tale desiderio equivale a sperare «che per una volta sian per esser d'accordo insieme Iddio et il diavolo, et per essere una

---

<sup>94</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 187.

<sup>95</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 188: «In somma, la forza della superstitione è quasi infinita. Niuna cosa, credete certo, può essere tanto assurda, né tanto impossibile, che la superstitione non sia atta a farla parere non pur vera, ma infallibilmente vera».

<sup>96</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 192.

<sup>97</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 201.

cosa stessa il bene et il male».<sup>98</sup> Non resta quindi che proseguire sulla strada della propaganda intrapresa dallo stesso Aconcio e dai compagni in esilio: «Questo concilio sapete come convien farlo? In molti pezzi: hoggi farem la parte nostra voi et io, doman faranno la sua due o tre altri amici, et così anderanno facendo tutti quelli, che stimano l'honore et la gloria d'Iddio».<sup>99</sup>

I ripetuti e mal celati attacchi alla chiesa romana svelano presto l'appartenenza filoprotestante dell'opera e rendono la strategia del *Dialogo di Giacomo Riccamati*, in un certo qual modo, meno sottile rispetto a quella della versione manoscritta. L'obiettivo principale di Aconcio è evidentemente quello di guadagnare nuovi adepti alla causa della Riforma. La tecnica usata ripete quella di Silvio: consapevole della diffidenza dei cattolici ad ascoltare le ragioni dei protestanti, Riccamati insinua in Mutio il dubbio di non possedere una fede certa e quindi di non essere al sicuro dagli inganni dell'Anticristo; in questo modo lo convince ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della religione che si traduce immediatamente in un vivo desiderio di conoscere la dottrina riformata. L'invito al confronto e al dialogo religioso che chiude la versione manoscritta è ripetuto con le stesse citazioni di Paolo, di Agostino e di Crisostomo, anche se in un altro luogo dell'opera. La conclusione dell'edizione è riservata a un approfondimento del tutto nuovo sul tema della responsabilità umana nel processo di salvezza.

### *L'evoluzione del pensiero religioso di Aconcio*

Nell'edizione del *Dialogo di Giacomo Riccamati* si trovano due importanti elementi di innovazione che evidenziano un processo di maturazione della riflessione filosofico-religiosa di Aconcio e che avranno un ruolo decisivo negli *Stratagemata Satanae*: ovvero il problema dell'intelligibilità della Bibbia e il concetto di verità.

Subito dopo la discussione sul ruolo attivo dell'uomo nella ricerca della verità (identica a quella del manoscritto), Mutio solleva una nuova obiezione: «Ma un altro scrupolo anchor mi resta: dubito non forse queste cose della fede sian tanto alte, che 'l giudicio mio non possa esser bastante a discernere le spositioni sincere della scrittura dalle cavillose et sofistiche.» Riccamati rincuora il suo compagno affermando che «alla intelligenza delle cose, che necessarie sono alla salute, non si

---

<sup>98</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 201.

<sup>99</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 202.

perviene però con molta difficoltà, per esser elle scritte tutte chiaramente». Il breve inciso, che sembra richiamare il dibattito sui *fundamenta fidei* e gli *adiaphora* del movimento riformato, deve essere compreso all'interno della critica al divieto cattolico di leggere le Scritture, ritenute incomprensibili ai *simplici* senza l'intermediazione sacerdotale. La risposta di Riccamati è una riaffermazione del principio protestante dell'intelligibilità delle Scritture, disponibile a chiunque purché sostenuto dall'aiuto divino. Aconcio ripropone qualche passo biblico per dimostrare che la Bibbia è stata scritta non «per i dotti et perciò oscuramente» ma per «i popoli, et perciò per modi sì chiari et aperti che potessero intender tutti». <sup>100</sup>

La nuova redazione del *Dialogo* dedica un maggior spazio al ruolo dello «spirito di Dio» e sottolinea che non si può comprendere la Scrittura solamente «con le forze di human intendimento». L'interpretazione della Scrittura è negata a quelli «che essendo increduli» non si affidano a Dio ma «si sforzano di farle dire a lor modo». Il risultato di un'esegesi biblica senza l'ispirazione divina è la moltiplicazione «di dubbi, di difficoltà et di tenebre». <sup>101</sup> In questo modo Aconcio inserisce nel suo *Dialogo* un attacco diretto contro i commentari biblici, che invece di «accettar il senso che alle scritture è proprio» distorcono il significato del messaggio evangelico, tema molto diffuso nella propaganda protestante. Anche Ochino, sostenitore dell'intelligibilità della Bibbia, si scaglia a più riprese contro i teologi e i commentatori, che «essendo senza spirito, studiano et intendono le scritture sacre secondo il proprio loro giuditio» <sup>102</sup> e fondano la teologia «sopra la filosofia, et sopra le scienze humane». Il messaggio evangelico non «habbi bisogno del lume d'Aristotele»; il moltiplicarsi dei libri non serve a chiarire il senso del testo ma solamente a «insuperbirsi, presumere di sé, et a litigare et a ingannare il cieco vulgo». <sup>103</sup> La rapida critica aconciana contro la proliferazione di commentari *cavillosi et sofisticati* rimanda al problema della difficoltà dell'esegesi biblica e al conflitto delle «spositioni», affrontato in maniera più organica nella successiva *Somma della dottrina christiana*.

L'accento sull'importanza dell'ispirazione divina per la comprensione della Scrittura è subito mitigato dal seguito dell'opera. Nel primo *Dialogo* Silvio dimostra la necessità del confronto

---

<sup>100</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 196.

<sup>101</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 197.

<sup>102</sup> Cfr. B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., c. bb3v: «Le litere sacre non bastano per havere lume di Dio a sufficienza, imperò, ch'el portrebbe essere una persona, la qual per la sua felice memoria, havesse le scritture sacre a mente, et per forza d'humano ingegno, l'intendesse humanamente, et fusse senza fede, spirito et vivo lume di Dio».

<sup>103</sup> B. OCHINO, *La terza parte delle prediche*, cit., c. 2v.

descrivendo i rischi che corrono coloro che si negano agli altri e le obiezioni di Mutio mirano a smascherare i finti pericoli che i cattolici dipingono per allontanare i *semplici* dalla religione. Nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* il disinteresse per la religione non espone solamente gli uomini al pericolo di credere ingenuamente a una religione falsa, ma costituisce sempre un peccato, anche se si professa la vera fede. La critica aconciiana si sposta dalla dottrina cattolica per rivolgersi a qualsiasi genere di fede superficiale:

Vedete adunque che come nelle cose di grande importanza non basta conseguir l'effetto, che dalle nostre attioni si ricerca, ma è necessario che l'uomo, per satisfar al suo debito, sappia al sicuro, che quel che fa, è ben fatto.<sup>104</sup>

La casualità non può in nessun caso rappresentare il principio dell'agire umano, soprattutto in questioni importanti per la vita e la salvezza degli uomini. Il tema della responsabilità umana accompagna il trentino, a partire da quest'opera, per tutta la sua produzione religiosa e scientifica. Nelle discipline scientifiche questo atteggiamento implica la ricerca costante, l'osservazione della realtà e il ricorso agli esempi degli antichi. La storia rappresenta a tal proposito un ottimo strumento perché consente di superare il breve limite dell'esistenza umana e di acquisire una maggiore consapevolezza grazie al confronto con il passato.<sup>105</sup> Anche nel *Dialogo di Giacomo Riccamati Aconcio* si affida, come è stato sottolineato, agli esempi delle *historie*.

La necessità di un impegno personale nella ricerca della verità è esemplificata nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* con due immagini metaforiche:<sup>106</sup> quella di un medico che dà all'ammalato

---

<sup>104</sup> ACONCIO, *Opere*, I p. 203. Cfr. anche p. 202: «Ma chi in tal modo nelle cose divine non procura di certificarsi del vero, credete certo che non solo egli sta in pericolo d'andare allo inferno, ma di più vi dico ch'egli non può quasi non andarvi».

<sup>105</sup> J. ACONCIO, *Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel leger delle historie*. LONDRA, Record Office, *State Papers Domestic, Elizabeth 34, n. 53* (manoscritto autografo). In ACONCIO, *Opere*, I, pp. 303-313.

<sup>106</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 202: «Se un principe, avendo un figliol unico gravemente infermo, comandasse al medico suo, che per risanarlo gli desse alcun rimedio, e il medico senza diligentemente considerar la qualità e le circostanze della infermità, se n'entrasse nella spicieria, et pigliando la prima medicina, che gli venisse alle mani, senza mirar che medicina si fusse, di che semplici, di che qualità et di che virtù composta, solamente perché gli fusse detto da alcuno, che fusse al proposito, senza essere certo che colui conoscesse bene il male et la virtù della medicina, et ch'egli fusse huomo quanto alla sincerità sua da fidarsene, in effetto la desse così temerariamente al figliuol del principe, ancorché la medicina facesse buona operazione, sì che lo infermo ne recuperasse la salute, nondimeno risapendo il principe quanto alla cieca fusse proceduto quel medico, et considerando che, sì come gli venne prima alle mani quella medicina ch'era al proposito, così poteva dare in un'altra, che subito gli avesse fatto morire il figliolo, come credete voi ch'egli di lui si contentasse?» Cfr. anche V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra*, cit., pp. 336-337: «Et certe si cuius filius gravem ac difficilem in morbum incidisset: malletque ipsemet ab artis medicae professione alienus suo iudicio medicamenta decernere, quam medicos accersere: magno periculo exponeret vitam filij. sin etiam accersivisset ille quidem medicos, atque illis circa aegroti curationem inter se dissentientibus vellet ipse auditis omnium rationibus eorum se aliena in artem iudicem facere: idem ipsum accideret».

una medicina senza essersi assicurato delle sue proprietà terapeutiche e quella di un ambasciatore che non segue le dettagliate istruzioni del suo re ma agisce in modo autonomo.<sup>107</sup> I due esempi chiarificano come, indipendentemente dal successo delle operazioni, per Aconcio sia indispensabile un approccio alla religione critico e consapevole. O'Malley suggerisce una vicinanza tra l'episodio dell'ambasciatore e quello presentata da Castellione in apertura al *De haereticis an sint persequendi*.<sup>108</sup> In realtà, il significato delle immagini appare profondamente diverso. Quella di Castellione ricalca la parabola evangelica dei "servi che vegliano"<sup>109</sup> ed esorta alla vigilanza durante l'attesa del nuovo avvento del Messia. Il significato di quella del *Dialogo di Giacomo Riccamati* è invece l'invito ad agire con cognizione di causa e a non lasciare le cose al caso; è un avvertimento a non guardare solo al risultato ma soprattutto al modo in cui questo è stato conseguito. Francesco Betti, che condivide la stessa fiducia in una fede critica e responsabile, si serve di un esempio pratico che mostra alcune somiglianze con quello di Aconcio e contribuisce a evidenziarne la peculiarità.<sup>110</sup> Nelle pagine di Betti chi non si interroga sulla propria fede è come colui che è nominato erede di un grande regno ma non si interessa delle condizioni poste per entrare in possesso dell'eredità e si affida incautamente a coloro che tentano di ingannarlo. Betti condanna quindi il disinteresse religioso per spronare gli uomini ad avvicinarsi alla religione riformata e a non farsi ingannare dai cattolici: l'attenzione è ancora posta sul risultato. La critica di Aconcio, invece, è diretta a qualsiasi comportamento privo di coscienza critica, compresa la fede protestante.

---

<sup>107</sup> Cfr. ancora ACONCIO, *Opere*, I, p. 203: «Similmente se un re, havendo da trattare un negotio che importasse un grande stato, perciò mandasse un servitor suo, dandogli istruttione in iscritto di tutto ciò, che egli havesse da fare, et commandandogli, che avvertisse di leggerla molto bene, et di reggersi a punto secondo quella, senza far pure uno iota di suo cervello, et quel servitor andasse et senza considerar né legger la istruttione, guidasse tuto il negotio a modo suo, et come il suo proprio capriccio gli dettasse, o stesse a detto di alcuno, del cui sapere, giudizio et sincerità non havesse certezza niuna, benché il negotio havesse buon effetto, sapendo nondimeno il re, che 'l servitor si fusse governato così a caso, credete che di lui si contentasse?».

<sup>108</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 92.

<sup>109</sup> Mc 13,33-37. Cfr. S. CASTELLIONE, *De haereticis an sint persequendi*, Magdeburg, per Georgium Rausch[Basilea, Oporinus 1554]; cfr. la traduzione italiana di Stefano Visentin: S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, (a cura di) S. VISENTIN, Torino 1997, p. 7: «Se tu, Principe illustrissimo, avessi detto in precedenza ai tuoi sudditi che saresti venuto da loro un tal giorno, non meglio definito, ed avessi dato ordine di preparare tutti le veste bianche, e di venirti incontro sulla strada, il giorno in cui tu saresti giunto, vestiti di bianco, che cosa faresti se, al tuo arrivo, scoprissi che essi non si sono affatto preoccupati delle vesti bianche, ma che stanno soltanto discutendo tra loro, alcuni dicendo che tu sei in Gallia, altri che sei partito per la Spagna; chi sostenendo che tu saresti arrivato a cavallo, chi in carrozza; chi in pompa magna, chi senza alcun seguito? Gradiresti un simile comportamento?».

<sup>110</sup> Cfr. F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti*, cit., p. 78: «Hor io non dubito punto, che V. Ecc. riputerebbe disavveduto, sciocco, et degno di gran riprensione colui, che essendo per autorevole et publico testamento stato costituito da un gran re herede del suo reame, et insieme di grandissime ricchezze con alcune ragionevoli conditioni egli se stesse al detto, o al rapporto di chi, con disegno d'ingannarlo, gli dicesse, tu sei herede del tal re et per tal detto egli se ne stesse lieto, et quieto, senza procurar di vedere, et di considerar diligentemente il testamento, per saper le conditioni, che vi contenessero, et per adempierle a suo potere tutte».

Nell'economia della salvezza, Aconcio opera un deciso sbilanciamento a favore dell'impegno dell'uomo rispetto alla provvidenza divina.

La discussione sulla responsabilità umana nel processo soteriologico rappresenta l'occasione per esprimere alcune considerazioni sui principi e magistrati. Sulla base delle ragioni appena esposte, Aconcio critica il comportamento dei governanti che prestano passivamente il loro braccio armato al potere religioso:

Hor io vorrei pur che considerassero un poco i principi et magistrati come si pensino essi di poter dar buon conto al Signore di questo lor sì fatto procedere. Siano i lutherani grandissimi eretici, et molto peggio che heretici, dirà il Signore: come sapevate voi che volesse Iddio, che in tal modo si perseguitassero gli heretici?<sup>111</sup>

La condanna della persecuzione religiosa, anche se limitata allo schieramento cattolico, ha suggerito ad alcuni studiosi di attribuire ad Aconcio una presa di distanza consapevole da Calvino e dai suoi metodi coercitivi già nel 1558. In realtà questa supposizione non trova conferme definitive. La critica all'uso della violenza da parte dei cattolici, comune a tutto il fronte degli esuli italiani, può difficilmente indicare una frattura del trentino con il pensiero della Riforma. Da queste poche righe dedicate ai magistrati<sup>112</sup> emerge invece una vicinanza alla dottrina politica protestante, nella quale il potere temporale è subordinato direttamente a Dio e non all'autorità religiosa. Questa stessa filosofia politica, che rappresenta il presupposto per la giustificazione dell'intervento dell'autorità civile contro l'eresia religiosa, suggerisce ad Aconcio un rimprovero ai governanti che prestano la spada alle richieste dei vescovi invece di approfondire personalmente la lettura della Bibbia e di agire in osservanza della legge evangelica.

La seconda riflessione propria del *Dialogo di Giacomo Riccamati* riguarda la concezione della verità. Anche in questo caso si tratta soltanto di uno spunto, nascosto nella discussione con Mutio, ma le poche parole pronunciate da Riccamati lasciano intravedere importanti sviluppi. Nella discussione sul significato della scomunica (anche questa ripresa letteralmente dalla versione

---

<sup>111</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 205.

<sup>112</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 205-206: «Dove trovaste voi, che i principi e magistrati havessero in tali cose da stare a detto di questi o di quello, o che doveste seguir per norma i vostri padri? A voi fu comandato, che leggevate il volume della legge d'Iddio, et da quello (non dalla relatione altrui), da quello (dico) imparaste ad osservare et far osservare la legge sua. Non havendo voi adunque in ciò ubidito al comandamento d'Iddio et essendo caminati a ventura, et alla cieca, se heretici furon quei, che voi perseguitaste, se ben vi 'nsegnaron i preti e i frati, et se nella via della verità erano caminati i vostri padri, ciò, quanto a voi, tutto fu caso. [...] Cosa certa è, che Iddio ha comandato particolarmente a i precipi, che leggano tutti i giorni della loro vita il volume della legge sua».

manoscritta), Riccamati aggiunge un'osservazione che ha attirato l'attenzione degli studiosi in quanto molto vicina al messaggio degli *Stratagemata Satanae*:

Ric: Che concetto fate voi della romana chiesa, che in questa parte imita tutti gl'idolatri che sono stati mai? Vietando anch'essa sotto pene gravissime, che non si leggan libri lutherani, et che dell'openioni loro non si parli parola?

Mu: Certamente, a dirvi il vero, non molto buono; perciocché se la dottrina sua è conforme alla parola d'Iddio, che pericolo ci può essere? A me parebbe che la verità, posta al paragone con la bugia e falsità, dovrebbe diventar sempre più chiara et più lustre.<sup>113</sup>

L'aspetto più interessante della risposta di Mutio non riguarda la sua presunta critica al calvinismo<sup>114</sup> ma il ruolo centrale che l'idea di verità occupa nella riflessione del *Dialogo di Giacopo Riccamati*. Nella versione manoscritta del *Dialogo* la garanzia del successo della ricerca della verità è riposta nella misericordia di Dio e nella tenacia umana. Nell'edizione a stampa Aconcio trova un nuovo argomento a favore della discussione: l'inganno e la violenza sono contrari alla verità:

Perciò a mio giudizio, in tutti quelli, che molto aborriscono, o con grande affanno vietano altrui l'ascoltar, chi voglia con l'autorità delle scritture contradire alla dottrina loro, è grandemente da sospettar, che non ci sia qualche errore di momento, conciosiacosaché non può quasi nascer questo, se non oda manifesta impietà et malignità, o almeno da una certa carnal prudenza suggerita dal diavolo, a fine di voler tenere alcuna importante verità sepolta.<sup>115</sup>

Questa nuova idea è presente fin dalle prime pagine del *Dialogo di Giacopo Riccamati*. Aconcio critica le violenze contro la verità e, in uno sfogo contro gli oppressori, afferma con forza il suo valore: «troverà pure al fine la verità luogo, ove possa tranquilla e sicura riposarsi, anzi ove postisi sotto e' piedi tutti e' suoi persecutori et nemici, possa tutta lieta et felice regnare et trionfare». L'idea che l'uso della violenza rappresenti un segno dell'ascesa del male e del rovesciamento della verità sarà accolta nella futura proposta di tolleranza degli *Stratagemata*

---

<sup>113</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 199.

<sup>114</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 87: «Così l'Aconcio non deve aver simpatizzato con le tendenze alla persecuzione delle chiese protestanti riconosciute, le quali, a mano a mano che i loro dogmi si irrigidivano, si erano volte alla persecuzione quale mezzo di conservazione».

<sup>115</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 200.

*Satanae*. La forza della verità è superiore alla menzogna e quindi non occorre temere il confronto e il dibattito con le eresie religiose. Nel *Dialogo* non è ancora presente, invece, la consapevolezza che anche il confronto può degenerare, se non regolato da opportune direttive e da un'efficace *ars disserendi* che garantisca a tutti l'esercizio della propria libertà.

La presenza nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* di importanti riflessioni alla base della proposta degli *Stratagemata Satanae* ha spinto diversi studiosi a leggere, già in quest'opera, una dottrina della tolleranza religiosa compiuta e a sostenere che Aconcio avesse, al momento della sua fuga dall'Italia, maturato quell'ideale di concordia religiosa che presenterà sette anni dopo. I temi del manoscritto, come la critica alla *presunzione* umana, le affermazioni sulla necessità della ricerca religiosa e del confronto non esauriscono il problema della tolleranza, ma rappresentano un approfondimento personale su temi propri della propagandistica protestante, condivisi dal movimento riformato e da alcuni esuli italiani. I nuovi argomenti introdotti nella versione a stampa richiamano invece maggiormente il dibattito sulla tolleranza, come l'accenno alla presenza di «verità necessarie alla salute», la condanna dell'uso della violenza e l'affermazione della forza della verità. Nella presentazione del testo si è tentato di mostrare, però, che anche questi temi possono essere compresi all'interno di una riflessione che ha ancora come orizzonte solamente la conquista della libertà religiosa dal giogo della chiesa romana e non si interroga propriamente sulla liceità dell'esecuzione capitale dei dissidenti religiosi né si confronta con lo *status* ontologico dell'eretico, come invece Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellione fanno a partire dal 1553 con il *De haereticis an sint persequendi*. Nelle due versioni del *Dialogo di Giacomo Riccamati* si possono individuare i tratti tipici della spiritualità del trentino, come l'affermazione della necessità della ricerca della verità divina e del dialogo religioso, la convinzione che la verità non teme il confronto con l'errore e il rifiuto dei divieti e degli anatemi umani: la somma di questi caratteri costituiscono il presupposto della futura riflessione sulla tolleranza religiosa.<sup>116</sup>

*Francesco Betti e Jacopo Aconcio*

Un interessante contributo alla comprensione della riflessione religiosa di Aconcio è offerto

---

<sup>116</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 95. O'Malley riconosce la profonda vicinanza tra la versione manoscritta e l'edizione a stampa ma conclude che «nel manoscritto vi sono pochissimi accenni ai mali della persecuzione religiosa e ai problemi attinenti alla tolleranza religiosa; d'altra parte, il libro dedica molto spazio a quest'argomento e, come vedremo, ci dà una forte impressione che si tratti di una difesa della tolleranza in senso proprio».

dalla *Risposta di m. Girolamo Mutio iustinopolitano ad una lettera di Francesco Betti romano* di Francesco Betti, compagno e amico di Aconcio prima e dopo la fuga dall'Italia. Girolamo Muzio stampa nel 1558 una confutazione puntuale della breve *Lettera* che Betti scrive al marchese di Pescara per spiegare le ragioni del suo esilio. La provocazione di Muzio spinge Betti a replicare nel 1560 con un lungo testo di oltre cinquecento pagine: l'immediata *Risposta* contiene un'argomentazione articolata e approfondita delle convinzioni religiose di Betti. Il confronto dei temi del *Dialogo di Giacopo Riccamati* con quelli della *Risposta* evidenzia una vicinanza intellettuale tra i due amici e invita ad accostare le due opere alla ricerca di nuovi approfondimenti.

Il proemio della *Risposta* è interamente dedicato alla critica della censura e dell'Inquisizione romana.<sup>117</sup> Betti ripete le argomentazioni di Aconcio e di altri esuli italiani sul pericolo di non chiarirsi la propria fede,<sup>118</sup> a iniziare dalla rievocazione degli errori degli antichi di fronte al Vangelo,<sup>119</sup> per concludere con il riconoscimento della necessità di un confronto religioso libero dalle «persuasioni»:

Et quelli anchora quanto meglio havrebbero fatto, se pensato solamente havessero di poter false essere quelle loro persuasioni; et con giudicio libero applicato havesser l'animo a confrontar tutte le cose.<sup>120</sup>

Betti recupera il valore positivo del dubbio e riafferma la forza della verità di fronte alle falsità: «solamente il cominciare a dubitare non sarebbe egli un conoscer più che mezzo il vero?»; «Che pericolo ci può essere nel cercare di chiarirsi?» e ancora «Ecci forse pericolo, che la verità posta al paragone della bugia, divenir possa oscura, et tenebrosa? Niuna cosa meno: anzi diviene

---

<sup>117</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., proemio: «Et perciò non è punto da meravigliarsi, che i Papi, et i suoi ministri con tante minaccie, bandi, et altre male arti si sfrozino di fare, che gli scritti de nostri letti non sieno. Consiacosa che essi si avvegono molto bene che tantotosto che alcuno si risolve a volere intendere come le cose stanno; egli non può non conoscere, che la Romana Chiesa altro non è, che una scuola di errori, et un tempio di heresia; et quella grande Babilonia madre di fornicazioni, et delle abominazioni della terra, che nell'Apocalisse è descritta».

<sup>118</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., proemio: «Ma considerino un poco tutti quelli, che indegna cosa reputano lo starsi in guisa di secchi tronchi, et si ricordano di essere huomini, er di haver da Dio havuto quegli eccellentissimi doni del conoscimento, et della ragione per servirsene ad honore, et gloria sua; considerino, dico, un poco, se pare lor ben fatto di tenere una cosa per certa, prima che di lei certezza alcuna essi ne habbiano: essendo massimamente la cosa tale, che importi o perpetua, et infinita felicità; o perpetua, et infinita miseria».

<sup>119</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., proemio: «quasi una infinita moltitudine di huomini dal principio del mondo insino a nostri tempi si sono miseramente ingannati non per altro, che per volere tener certe quelle cose, delle quali nessuna certezza havevano. I Gentili per ciò lasciarono di venire alla notizia del vero Dio».

<sup>120</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., proemio.

ella sempre più chiara, et vie più lustre».<sup>121</sup> L'accurata difesa della libertà religiosa rientra nella logica dello scontro con la dottrina cattolica e Betti si dilunga nella critica delle scomuniche, attraverso gli stessi argomenti di Curione e di Aconcio, e ritorna sulla denuncia della curia romana come regno dell'Anticristo.

Riconoscendo la centralità della Scrittura Betti, come Aconcio, afferma che «nel Vangelo sieno contenute tutte le cose alla nostra salute necessarie»<sup>122</sup> e precisa che, anche se la Bibbia contiene alcuni passi oscuri, «i luoghi chiari, et aperti, non hanno essi questo bisogno [di essere interpretati]: et quelli, come dice Agostino, contengono tutta la fede, et le regole del vivere»<sup>123</sup>. Betti condivide la distinzione tra *fundamenta fidei* e *adiaphora* e sembra quasi rinviare alla *Somma brevissima della dottrina Christiana* di Aconcio per dimostrare che il cristiano non deve credere a tutto il Vangelo, ma solamente al «vero culto di Dio»:

Che io non voglio per ciò dire, che per esse obligato sia ciascuno Christiano di intender tutte le cose, che nel vecchio, et nel nuovo testamento sono scritte: che ben so io esservene molte assai difficili da intender, le quali ad ogni fedele necessario non sono da sapersi. Ma quello che dico io, che di sapere ogni fedele è obligato, è la somma della dottrina Christiana, et il vero culto di Dio.<sup>124</sup>

Nella *Risposta* di Betti si trova non solo una condivisione totale delle tematiche più diffuse tra gli scritti propagandistici degli esuli italiani, ma anche una corrispondenza quasi letterale con i testi di Aconcio. Per sottolineare la necessità della ricerca Aconcio si richiama soprattutto alla metafora del cieco e a alle lettere di Paolo, ripetuti pari passo nell'opera di Betti, ma la coincidenza più curiosa è la citazione dall'*Opus imperfectum in Matthaëum* dello pseudo Crisostomo,<sup>125</sup> una fonte marginale e incerta, la cui attribuzione era già stata messa in discussione da Erasmo nella sua edizione critica delle opere di Crisostomo del 1530.<sup>126</sup> La presenza degli stessi brani del *Dialogo di*

---

<sup>121</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., proemio.

<sup>122</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 63.

<sup>123</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 437.

<sup>124</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 485.

<sup>125</sup> Sull'*Opus imperfectum in Matthaëum* cfr. soprattutto J. VAN BANNING, *Opus imperfectum in Matthaëum*, Turnhout 1988.

<sup>126</sup> J. CRISOSTOMO, *D. Ioannis Chrysostomi archiepiscopo Constantinopolitani opera: quae hactenus versas sunt omnia, ad Graecorum codicum collationem multis in locis per utrisque linguae peritos emendata, Erasmo interprete*, Basilea, Froben, 1530.

*Giacopo Riccamati* costituisce un forte indizio di dipendenza del pensiero di Betti dai testi aconciari e questa vicinanza tra i due esuli spinge a ricercare nel testo di Betti alcuni spunti per chiarire l'appartenenza religiosa di Aconcio e il suo giudizio sugli eretici, che manca nel *Dialogo di Giacopo Riccamati*.

La professione di fede di Betti è una aperta dichiarazione di libertà di pensiero e di fedeltà alla Sacra Scrittura:

Perciòche quello che io credo, nol credo, perché così insegnato habbiano o Zwinglio, o Luthero o altri di questi; ma perché essi lo mi hanno con la certissima verità delle Scritture dimostrato.<sup>127</sup>

e ancora:

Primariamente, né io faccio professione della dottrina di alcun huomo; né piglio a difendere quanti in Germania predicato, o scritto hanno della religione. Di una dottrina sola faccio io professione; et di essa ho scritto in quella mia lettera, che è quella del Vangelo.<sup>128</sup>

La ferma e orgogliosa affermazione della propria indipendenza non significa però un rifiuto della riforma magisteriale. Gli esuli italiani raramente professano la loro appartenenza a una corrente particolare della Riforma prendendo le parti di Lutero, Zwingli o Calvino, perché quello che maggiormente inseguono è la libertà dalle costrizioni religiose. Betti recupera la citazione paolina già presente in Aconcio («Provate tutte le cose, ritenendo ciò che è buono») per affermare la necessità di una libera ricerca della verità non limitata dalle tradizionali categorie di eresia. Betti, come Ochino, relativizza l'uso cattolico della categoria dell'eretico, riconoscendone la strumentalizzazione politica attuata dalle autorità religiose per conservare il proprio potere:

tutti sogliono chiamare Heretici gli avversari loro: et non tanto fanno quelli che hanno sana dottrina; quanto coloro che l'han falsa. Se adunque ci fosse questa regola, che non dovesser leggersi libri de gli heretici, sarebbe un dare occasione a quelli, che son fra gente veramente heretica, di non leggere i buoni, et santi libri, per sentire, che Heretici

---

<sup>127</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 35.

<sup>128</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 123.

fossero quelli nominati.<sup>129</sup>

Da questi considerazioni, però, non si deve dedurre un'approvazione di tutte le opinioni religiose. Di fronte alle accuse dei cattolici Betti è pronto a distinguersi dagli eretici:

Con Settarij poi, quali per Alemagna, sì come per Italia, per Francia, et per altre contrade si ritrovano; io vi dichiaro, che non habbiamo noi che fare alcuna cosa. Percioché danniamo veramente, et abhorriamo noi non meno le loro diverse et istravaganti openioni, di quello che ci faciano le molte heresie vostre.<sup>130</sup>

Il riconoscimento della presenza di gruppi ereticali non implica l'esigenza della censura o l'uso della forza. Betti sostiene che, contrariamente ai cattolici, i riformati contrastano le «diverse sette di fantastichi cervelli, che la Europa hanno infettata, et infettano» usando solamente la Parola di Dio:

Cosa che da voi veramente né si fa, né si pensa: parendovi di fare assai, se per mantenere con tirannica forza le vostre mondane grandezze, voi attendete ad usare ogni sorte di crudeltà ne veri seguaci di Gesù Cristo.<sup>131</sup>

L'affermazione della libertà religiosa e la condanna dell'uso della violenza pone il problema sull'esecuzione di Serveto. All'accusa di Muzio di condividere le sue opinioni, Betti esprime un giudizio negativo sull'eresia antitrinitaria :

Voi raccogliete qui in un fascio herbe, che non sono di una sorte. Percioché il Serveto non fu di questi paesi; ne fu da queste Chiese accettata giammai la sua dottrina.

Betti sembra quasi condividere la condanna del medico spagnolo e le sue parole, dopo le affermazioni in favore della libertà, giungono inaspettate. Nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* non c'è spazio per tali considerazioni ma la vicinanza intellettuale tra i due amici potrebbe far pensare a una visione analoga sull'eresia difesa da Serveto. Tuttavia, è indubbio che la presa di distanza dall'eresia antitrinitaria non implichi anche l'approvazione della pena inflitta, sulla quale nemmeno

---

<sup>129</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 124.

<sup>130</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 124.

<sup>131</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p.124.

Betti si esprime.

In conclusione, nella *Risposta* si trovano le stesse argomentazioni di Aconcio, rielaborate e arricchite da numerosi esempi che dimostrano come la preparazione di questi esuli non fosse affatto superficiale. Al contrario di Aconcio, Betti fa un largo uso di fonti, cita per esteso le brevi sentenze riportate nel *Dialogo* e si dilunga nell'esamina delle critiche di Muzio. Lo scritto di Aconcio ha uno scopo diverso da quello di Betti ma si possono non impropriamente accostare i due testi. Il quadro che risulta dalla lettura di queste opere è un profondo desiderio di liberazione dall'oppressore identificato esclusivamente con la Chiesa romana. L'esperienza della persecuzione personale spinge questi amici a mettere in discussione il concetto di eretico e a respingere l'uso della violenza, senza però giungere a una completa ridefinizione del valore dell'eresia che apparirà solo negli *Stratagemata Satanae*. L'adesione consapevole ai principi della religione riformata e la difesa delle sue istanze innovatrici non implica una sudditanza nei confronti di qualche personalità ma coesiste con lo spazio per una personale coscienza critica. La misura di questo spazio è quanto emerge dalla sintesi religiosa che Aconcio presenta nella *Somma brevissima della dottrina Christiana*.



### 3. LA «SOMMA BREVISSIMA DELLA DOTTRINA CHRISTIANA»

La *Somma brevissima della dottrina Christiana di Giacomo Riccamati ossanese*<sup>1</sup> si presenta come un compendio della religione riformata ed è il proseguo ideale del *Dialogo di Giacomo Riccamati*. Il dialogo tra Riccamati e Mutio termina infatti con l'offerta di un «picciol libretto, il quale spero che sarà atto a farvi discener il frumento dalla zizzania»: <sup>2</sup> il *Dialogo* costituisce quindi una sorta di introduzione alla sintesi teologica presentata nella *Somma*. La preminenza teologica della *Somma* rispetto al *Dialogo di Giacomo Riccamati* è indirettamente confermata anche dal richiamo di Pier Paolo Vergerio in *Agli inquisitori che sono per l'Italia*, nel quale il vescovo di Capodistria sceglie di citare la *Somma brevissima della dottrina Christiana*, piuttosto che il *Dialogo di Giacomo Riccamati*, per riferirsi ad Aconcio.<sup>3</sup>

Nonostante la precedenza attribuita alla *Somma* dallo stesso Aconcio, gli studiosi delle opere aconciane lo hanno trascurato.<sup>4</sup> Accanto al movimentato e interessante *Dialogo di Giacomo Riccamati*, la *Somma* appare meno innovativa e, soprattutto, distante da un ideale irenico di tolleranza religiosa. I tentativi di trovare al suo interno elementi di continuità con la successiva riflessione sulla libertà di coscienza non hanno dato risultati significativi e perciò le scarse analisi del testo sono relegate nelle monografie dedicate ad Aconcio. L'approccio al testo è stato per lo più guidato dal tentativo di rinvenire, nella professione di fede aconciana, un'adesione a qualche corrente riformatrice oppure una dichiarazione di indipendenza dal magistero calvinista, ma le aspettative non sono state pienamente soddisfatte: per Hassinger la teologia esposta a grandi linee nella *Somma* non presenta elementi di novità ed è affine in ogni sua parte a posizioni calviniste o luterane, con una prevalenza delle prime.<sup>5</sup> La condivisione del patrimonio religioso delimitato dalla *Confessio Helvetica prior* non è sufficiente, come sottolinea Cantimori, a ricondurre tutta la riflessione del trentino all'ortodossia calvinista e porlo accanto a emigrati italiani come Pier Martire

---

<sup>1</sup> [J. ACONCIO], *Somma brevissima della dottrina christiana di Giacomo Riccamati ossanese*, [Basilea, Pietro Perna], 1558; edizione critica in Aconciana, pp. 28-74 e in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 211-283.

<sup>2</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 208.

<sup>3</sup> P.P. VERGERIO, *A gl'inquisitori che sono per l'Italia*, cit., cc. 26v-27r.

<sup>4</sup> Le poche analisi complessive del testo si trovano in E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, cit., pp. 54-70; G. RADETTI, *Introduzione*, cit., pp. 33-36; e C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 100-112.

<sup>5</sup> E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, cit., p. 60 e sgg.

Vermigli e Girolamo Zanchi, difensori della dottrina calvinista e oppositori delle istanze della riforma radicale.<sup>6</sup> Le analisi di Radetti e O'Malley evidenziano come alcune affermazioni di Aconcio mal si accordano con il dogma della predestinazione calvinista e la discussione sui sacramenti rivela piuttosto un'influenza zwingliana.<sup>7</sup> In un recente studio Caravale avanza, per la prima volta, l'accostamento del testo aconciano alla letteratura di propaganda protestante italiana, in particolare al *Beneficio di Cristo*, e, a conferma della distanza di Aconcio dal magistero calvinista, sottolinea come nella *Somma* ci sia «molto *Beneficio di Cristo* e poca predestinazione».<sup>8</sup> Il giudizio sull'opera appare, in ogni caso, mai del tutto positivo e se da una parte O'Malley esprime un vago apprezzamento sull'originalità di Aconcio,<sup>9</sup> dall'altra sminuisce il valore della *Somma* ricordando che è un'opera scritta per le persone semplici, senza la pretesa «di spaccare in quattro il capello o di entrare in una discussione polemica di teologia».<sup>10</sup>

La maggior parte della critica tende perciò a tralasciare la *Somma* in quanto priva di caratteri innovativi, riservandole un ruolo marginale nel *corpus* aconciano. L'analisi qui proposta, invece, intende dimostrare che la *Somma* costituisce un momento fondamentale per la comprensione dello sviluppo della pensiero aconciano, nella sua dimensione storica e soprattutto in quella teologica. Come lucidamente ricorda Radetti: «la totalità, si può dire, degli eretici della Riforma italiana hanno presentato le loro dottrine come perfettamente in accordo con quelle dei grandi riformatori, almeno nella loro ispirazione fondamentale, che era del resto il terreno comune su cui sorgeva la loro esperienza religiosa personale; ma è proprio alle diverse sfumature che le dottrine ortodosse andavano assumendo, con l'accentuazione di uno o di un altro motivo, che deve appuntarsi l'attenzione dello storico, che voglia effettivamente rendersi conto della portata rivoluzionaria (sempre nell'ambito del mondo riformatore, s'intende) del pensiero di questi eretici, avvertiti come tali da quelli stessi uomini la cui dottrina essi affermavano di rispettare e di difendere da eventuali deviazioni».<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 329.

<sup>7</sup> Cfr. G. RADETTI, *Introduzione*, cit., p. 35: «Quanto alla dottrina della Cena, il tono dell'Aconcio, non che ricordare la posizione calvinista della comunicazione reale del corpo e del sangue di Cristo, è piuttosto sulla linea dell'interpretazione zwingliana».

<sup>8</sup> G. CARVALE, *Storia di una doppia censura*, cit., p. 34.

<sup>9</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 111-112.

<sup>10</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 100.

<sup>11</sup> G. RADETTI, *Introduzione*, cit., pp. 34-35.

In questo breve testo si trova innanzitutto l'applicazione della proposta metodologica sviluppata nel *De methodo*<sup>12</sup> sia nell'organizzazione del discorso sia nello sviluppo di un metodo esegetico. La breve esposizione dei principi della religione riformata contiene una forte, anche se implicita, presa di posizione nel dibattito sulla trinità e si dichiara sulla predestinazione, allontanando significativamente Aconcio dalla dottrina calvinista. L'ultima parte del testo, dedicata alla critica della chiesa romana, rivela infine una deviazione dell'interesse di Aconcio dai modelli riformatori italiani, che caratterizzano il *Dialogo di Giacopo Riccamati*, verso le discussioni sviluppate nel continente. La *Somma brevissima della dottrina christiana* è il primo scritto propriamente religioso di Aconcio, il più completo dopo gli *Stratagemata Satanae* e, anche se distante dal dibattito sulla libertà religiosa, rappresenta l'espressione di una personale adesione ai principi della Riforma.

#### *Il genere letterario della «Somma»*

L'edizione della *Somma* condivide le stesse caratteristiche tipografiche del *Dialogo di Giacopo Riccamati* e si inserisce, come lo scritto che la precede, nel genere della pubblicistica anticattolica. Il suo carattere propagandistico è confermato dall'uso del volgare e dalla struttura bipartita, con una prima parte dedicata all'esposizione della religione riformata seguita da una più lunga critica della dottrina cattolica. Al contrario del precedente *Dialogo di Giacopo Riccamati*, quest'opera non tenta di ingannare il lettore e di aggirare la sua diffidenza occultandone il carattere filoprottestante, ma presenta fin dall'inizio i tratti distintivi della religione riformata: la *Somma* prosegue il percorso compiuto dal *Dialogo di Giacopo Riccamati* e si rivolge a chi ha già superato i pregiudizi verso la dottrina *lutherana* ed è interessato ad approfondire la sua conoscenza religiosa.

La maggior parte degli studiosi si è avvicinata al testo dimenticandosi che la *Somma* non vuole essere semplicemente una confessione di fede. La breve esposizione aconciana ha un accentuato intento propagandistico poiché mira a difendere la religione riformata rovesciando le accuse della dottrina cattolica. Aconcio consegna al lettore uno strumento per aiutarlo a superare i pregiudizi nei confronti dei protestanti, a separare «il frumento dalla zizania»:

---

<sup>12</sup> J. ACONCIO, *Jacobi Acontii Tridentini De methodo, hoc est de recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione*, Basilea, Pietro Perna, 1558, in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 75-180.

Imperocché quantunque de' Lutherani si dica, che negano le opere, che aprono la porta ad una vita licentiosa et carnale, che levano dell'animo a gli uomini tutto il timore d'Iddio, et simili altre cose, havete nondimeno da considerare, che a simili calornie sono sempre stati soggetti quelli c'han voluto riprender gli errori, le idolatrie, et i mali portamenti de i popoli [...]. Laonde non è maraviglia, che de' Lutherani anchora si sparli; ma come inteso harete, la dottrina loro, quale ella sia, altra cosa (credete certo) di gran lunga la ritroverete esser di quello ch'ella suole de' loro avversari esser dipinta.<sup>13</sup>

Le peculiarità della *Somma*, rispetto al *Dialogo di Giacompo Riccamati*, sono quindi una dichiarata adesione alla Riforma e un aperto tono anticattolico, che sfociano in una lunga perorazione contro il papato identificato con l'Anticristo.

Nell'introduzione al sommario Aconcio accosta il suo testo ai numerosi «brevi compendi» della dottrina cristiana, ovvero ai catechismi che circolavano in Europa a metà del Cinquecento. Nel mondo riformato il genere catechetico gode di una notevole diffusione, segnata dalla pubblicazione dell'*Enchiridion* e del *Grande catechismo* di Lutero nel 1529, e preceduta dagli scritti di Melantone, Zwingli e Brenz.<sup>14</sup> In seguito all'impulso di Lutero i maggiori protagonisti della Riforma preparano un catechismo per sintetizzare la propria dottrina e istruire i fedeli. I catechismi protestanti seguono per lo più la struttura definita da Lutero e discutono innanzitutto il Credo, poi i dieci comandamenti, il *Padre nostro* e infine i sacramenti; in alternativa, il *Padre nostro* può anticipare il decalogo. Questa schematizzazione degli argomenti distingue le opere protestanti dai catechismi cattolici rilanciati dal Concilio di Trento, nei quali la trattazione dei sacramenti segue immediatamente l'esposizione del Credo, ed è seguita dal decalogo e dalle preghiere.

Le opere catechetiche riformate sono in breve affiancate dalle sintesi teologiche degli esuli italiani, dedicate all'istruzione dei propri compatrioti: nel 1546 Pier Martire Vermigli pubblica un *Catechismo, ovvero esposizione del symbolo apostolico per istruire i propri compatrioti*, nel 1549 Curione stampa la *Christianae religionis institutio*, e così anche Francesco Negri e Bernardino

---

<sup>13</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 208.

<sup>14</sup> Cfr. la voce *Katechismus* in *Theologische Realenzyklopädie*, (a cura di) G. KRAUSE - G. MÜLLER, Berlino - New York 1977, pp. 710- 742; e ancora F. Ferrario, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Il piccolo catechismo; Il grande catechismo (1529)*, Torino 1998; H. FILSER, *Die literarische Gattung "Katechismus" vor Petrus Canisius*, in P. CANISIUS, *Der Grosse Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*, Regensburg 2003, pp. 25-32.

Ochino.<sup>15</sup> Queste opere sono rivolte soprattutto alle comunità italiane in cui gli esuli vivono e si prefiggono raramente il compito di diffondere la religione riformata nella penisola. La dottrina protestante penetra in Italia attraverso le traduzioni italiane dei testi dei riformatori, nascosti dietro a pseudonimi, oppure attraverso brevi compendi anonimi, che mascherano l'appartenenza protestante dietro a titoli generici, come il *Beneficio di Cristo* e il *Sommario della Sacra Scrittura*.

Questi testi, meno strutturati dei catechismi, difendono una religione riformata senza connotazioni confessionali. Il problema della giustificazione per fede, fulcro di tutta la religione riformata, domina questi trattati propagandistici nei quali è sottolineata la gratuità della riconciliazione con Dio per mezzo di Cristo, in opposizione alla dottrina della salvezza per le opere. Le questioni trinitarie, sacramentarie ed ecclesiologiche trovano invece raramente spazio. Il protestantesimo dissimulato di queste opere non permette un attacco aperto contro la dottrina cattolica, che si trova invece in scritti dichiaratamente polemici come le *Prediche* di Ochino oppure il *Trattato dell'unica, et perfetta satisfattione di Christo* di Agostino Mainardo,<sup>16</sup> nei quali l'esposizione della dottrina protestante è accompagnata da una puntuale critica al cattolicesimo, soprattutto riguardo al problema della giustificazione, dei sacramenti e del primato pontificio.

Il libro di Aconcio non è propriamente assimilabile a nessuno di questi esempi letterari. La *Somma* richiama i catechismi riformati per la presentazione dei capisaldi della religione: il simbolo apostolico, il decalogo, il problema della giustificazione e la discussione sui sacramenti. La brevità che caratterizza questa esposizione suggerisce inoltre un parallelo con le numerose confessioni di

---

<sup>15</sup> P. M. VERMIGLI, *Catechismo, ovvero esposizione del symbolo apostolico per istruire i propri compatrioti*, 1546; C.S. CURIONE, *Christianae religionis institutio*, s.l., 1549 (tradotta in italiano col titolo *Una familiare et paterna institutione della Christiana religione piu copiosa, & piu chiara che la latina del medesimo, con certe altre cose pie, come mostra la sequente pagina*, Basilea [1549]; F. NEGRI, *Brevissima somma della dottrina christiana recitata da un fanciullo, in domanda e risposta*, s.l. 1550; B. OCHINO, *Il Catechismo, o vero institutione christiana di M. Bernardino Ochino da Siena, in forma di dialogo*, Basilea 1561.

<sup>16</sup> A. MAINARDO, *Trattato dell' unica, et perfetta satisfattione di Christo, nel qual si dichiara, & manifestamente per la parola di Dio si pruova, che sol Christo ha satisfatto per gli peccati del mondo, ne quanto a Dio cè altra satisfattione che la sua, o sia per la colpa, o sia per la pena, composto per M. Agostino Mainardo Piamontese*, s.l. 1551. Agostino Mainardo (1482-1563), membro dell'Ordine agostiniano, in sospetto di eresia fin dagli anni '30, è amico di Celio Secondo Curione, Giulio della Rovere e di Ortensio Lando. Nel 1547 fugge a Chiavenna e presto ottiene l'incarico di pastore della comunità. L'attività di Mainardo, difensore della confessione calvinista, è segnata dallo scontro su questioni trinitarie e sacramentarie con diversi esponenti della Riforma italiana come Camillo Renato, Francesco Stancaro, Francesco Negri e Pier Paolo Vergerio. Cfr. S.A. BRACCESI e S. FECCI, *Mainardo, Agostino (Mainardi)*, in DBI, vol. 67 (2007).

fede che circolano Oltralpe.<sup>17</sup> Diversamente però dalle sintesi teologiche, Aconcio divide il testo in due parti e fa seguire alla discussione della religione riformata una lunga confutazione della dottrina cattolica e delle obiezioni contro la salvezza per *sola fide*, che occupa quasi quattro quinti dell'opera. La separazione tra l'esposizione dei principi protestanti e la discussione del cattolicesimo rappresenta un'innovazione all'interno del genere e permette di conciliare, in uno stesso testo, la discussione dottrinale con quella controversistica.

Nell'*incipit* dell'opera Aconcio giustifica il suo scritto richiamando la diversità delle intelligenze degli uomini («la capacità di coloro a' quai si scrive, essere più di quel che dire si potrebbe varia») e quindi la necessità di possedere libri diversi sullo stesso argomento («la qual diversità di 'ingegni chiaramente dimostra la varietà de gli scritti non pur non essere dannosa nella chiesa, ma et utile sommamente et necessaria»)<sup>18</sup> Aconcio sente di poter contribuire alla diffusione della Riforma grazie a «quel picciol talento»<sup>19</sup> donatogli da Dio, lo stesso che lo spinge negli stessi anni a comporre il *De methodo*. In questa espressione si percepisce la sua consapevolezza di proporre un testo nuovo, diverso soprattutto nella struttura e nella disposizione degli argomenti, che permette una trattazione concisa, efficace e non tradizionale della materia.

### *I presupposti metodologici della riflessione religiosa*

Tanto i *Loci* melantoniani quanto l'*Institutio* calviniana inaugurano l'esposizione della dottrina cristiana con il richiamo diretto ai *principia* impressi nella natura umana o nel cosmo: la perfezione della creazione rimanda alla conoscenza della bontà e dell'onnipotenza di Dio e permette a tutti gli uomini, compresi gli *Ethnici* e gli *ignari Evangelii*, una generica conoscenza della verità

---

<sup>17</sup> In modo particolare l'ordine e della discussione ricorda la confessione di fede di Ginevra. Cfr. P. SCHAFF (a cura di), *The Creeds of Christendom*, 3 voll., Michigan 1977; in particolare vol. 3: *The Evangelical Protestant Creeds*; e R. FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna 1996; e A.C. COCHRANE, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, Louisville 2003. La Confessione di Ginevra del 1536, attribuita da alcuni studiosi a Calvino e da altri a Guillaume Farel, è pubblicata prima in francese e poi tradotta in latino da Calvino nel 1538. Rispetto alla *Confessio helvetica*, questa confessione non premette considerazioni sulla tradizione o l'esegesi biblica, ma affronta la dottrina a partire dalla centralità della Bibbia per poi affermare l'unicità di Dio e della legge, la condizione corrotta della natura umana e la redenzione per mezzo del sacrificio di Cristo.

<sup>18</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 213.

<sup>19</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 213: «poiché non alcun vano appetito di gloria, ma vero desiderio d'operare alcuna cosa nella vigna del Signore et non tener sepolto quel picciol talento che egli mi diede, a ciò fare non senza speranza d'alcun frutto mi ha spinto».

divina.<sup>20</sup> Tuttavia, nella prefazione ai *Loci*, Melantone riconosce la diversità epistemologica della teologia rispetto alla filosofia, in quanto utilizza un diverso ordine investigativo, ovvero una diversa *methodus*. Mentre la *Philosophia* procede «ab iis, quae sensui subiecta sunt» utilizzando la «methodus demonstrativa», la «doctrina Ecclesiae» trae la sua scienza direttamente dalla «revelatio Dei».<sup>21</sup> Aconcio condivide i presupposti filosofici di Melantone e, in modo più rigoroso dello stesso riformatore tedesco, inizia la spiegazione della dottrina cristiana immediatamente dalla Scrittura che costituisce, come già affermato nel *Dialogo di Giacomo Riccamati*, l'unico strumento indiscutibile per assicurarsi la vera fede. Nella scelta di accostarsi direttamente alla Bibbia Aconcio rivela, oltre alla vicinanza con i principi epistemologici melantoniani, un'affinità espositiva con i testi divulgativi come il *Beneficio di Christo* e il *Sommario della Sacra Scrittura*, che assumono espressamente il proposito di spiegare la religione cristiana ai semplici a partire direttamente dal testo biblico.<sup>22</sup>

Nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* Aconcio sostiene la centralità della Sacra Scrittura per la conoscenza della volontà divina e si affida genericamente alla misericordia di Dio quale garante per la sua corretta interpretazione. Nella *Somma* scompare il ricorso all'ausilio della misericordia divina per l'interpretazione del messaggio evangelico, compito che appare ora assegnato unicamente alle capacità umane: l'assenza del riferimento al «lume soprannaturale» come guida nella comprensione del testo sacro e la preminenza della Scrittura sull'illuminazione interiore pone una notevole distanza tra Aconcio e la corrente spiritualista di matrice valdesiana.

---

<sup>20</sup> Cfr. I. CALVINI, *Institutio religionis christianae* (1559) in CO, vol. 2, pp. 36-38 e F. MELANCHTHON, *Loci theologici*, in CR, vol. 21, coll. 607-605. Per l'*Institutio* cfr. la traduzione italiana G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, (a cura di) G. TOURN, Torino 1983 (ed. or. 1971) 2 voll.

<sup>21</sup> F. MELANCHTHON, *Loci theologici*, cit., CR, vol. 21, coll. 603-604: «Ita conditi sunt homines a Deo, ut numeros et ordinem intelligent et in discendo multum utraque re, numeris et ordine, adiuventur. Quare in artibus tradendis singulari cura monstratur ordo partium et indicantur initia, progressiones et metae. Hanc explicandi formam in Philosophia vocant Methodum, sed haec in iis artibus, quae demonstrationibus extruuntur, aliter quam in doctrina Ecclesiae instituitur. Nam demonstrativa methodus progreditur ab iis, quae sensui subiecta sunt, et a primis notitiis, quae vocantur principia. Hic in doctrina Ecclesiae tantum ordo quaeritur, non illa methodus demonstrativa. Nam haec doctrina Ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit».

<sup>22</sup> Cfr. l'*incipit* di BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, cit., p. 13: «La scrittura santa dice [...]» e quello del *El summario dela Sancta Scriptura et l'ordinario deli Christiani qual demostra la vera Fede Christiana mediante la quale siamo iustificati. Et de la virtù del baptismo secondo la doctrina del Evangelio et deli Apostoli: cum una onformatione come tutti li stati debbeno vivere secondo lo Evangelio*, s.l., s.a., in S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il Sommario della Sacra Scrittura", un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze 1997, p. 281: «Perché tutti non sano legere o intendere tutti li libri, adioché ogniuno possi sapere quale è el fundamento de la Scriptura et quello che essa ci insegna, io ho compreheso in questo libreto el fundamento et el summario de la divina Scriptura, de la quale el capo et el principale è la fede, dala quale fede procede speranza et charità».

L'originalità dell'approccio di Aconcio emerge soprattutto dall'organizzazione del discorso, che rispetta fedelmente le regole generali esposte nel trattato metodologico, pubblicato da Pietro Perna a Basilea nel 1558.<sup>23</sup> Nel *De methodo* Aconcio indaga i modi del conoscere e dell'insegnare e sintetizza in diciotto brevi precetti le regole per un'efficace riduzione delle discipline *in artem*. Tale riflessione metodologica, che affonda le sue radici nella logica aristotelica e nella retorica classica rilette alla luce di una nuova sensibilità per le scienze pratiche, si distingue per la preminenza assegnata all'analisi del fine rispetto alle altre *causae* e la centralità dell'esperienza su qualsiasi tipo di sapere libresco.<sup>24</sup> A differenza di molti protagonisti del dibattito cinquecentesco sulla *methodus* che, seguendo la riflessione di Galeno adottano nei loro trattati una struttura espositiva basata sulla *definitio*, Aconcio elegge il metodo «risolutivo» (quello che parte dalla nozione di fine) a strumento privilegiato del momento investigativo ed espositivo. Gli strumenti della conoscenza sono innanzitutto la *divisio*, che consente di analizzare nello specifico ogni parte di una nozione e la *definitio*, che permette di sintetizzare efficacemente il significato di un concetto. Aconcio avverte che una buona definizione deve essere chiara, facilmente comprensibile e, soprattutto, contenere solamente l'essenziale. Questo procedimento logico trova nella sintesi teologica della *Somma* un nuovo esempio della sua versatilità e produce interessanti risultati nella trattazione della dottrina cristiana.

---

<sup>23</sup> Sul riflessione metodologica di Aconcio si rinvia a N.W. GILBERT, *Renaissance concepts of method*, New York 1960, pp. 180-187; C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968, pp. 536-548; e C. VASOLI, *Il De methodo di Jacopo Aconcio*, in *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit., pp. 37-74.

<sup>24</sup> Sul *De methodo* cfr. anche gli studi di P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952, pp. 39-64; C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 113-120. Aconcio presenta diversi esempi di applicazione della sua *methodus*. Lo scritto dove appare più evidente la griglia del metodo risolutivo è senza dubbio il *Delle osservazioni et avvertimenti che si debbono avere nel leggere delle storie*. Il testo si apre con l'individuazione di «quei fini che a scrivere muover debbono gli storici, de' quali a me certamente i principali paiono essere tre». Il primo è mostrare la provvidenza di Dio; il secondo dare esempi di azioni prudenti; il terzo «perché a virtuosamente adoperar c'infammino, et dal contrario ci ritraggano». La storia viene così suddivisa rispetto ai vari effetti che può avere sugli uomini. Cfr. J. ACONCIO, *Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel legger delle historie*, in A. GALANTE (a cura di), *Il saggio di Jacopo Aconcio, "Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel leggere le historie"*, «Pro Cultura» II (1911), p. 325 e sgg; e in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 305-13. Sul testo si veda soprattutto G. SPINI, *I trattatisti dell'arte storica nella Controriforma italiana*, in *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, Firenze, 1948; J. JACQUOT, *Les idées de Francesco Patrizzi sur l'histoire et le rôle de Acontius dans leur diffusion en Angleterre*, «Revue de Literature Comparee» XXVI (1952), pp. 333-345; C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 169-80; G. COTRONEO, *I trattatisti dell'ars historica*, Napoli 1971; e G. FERRANDI, *Jacopo Aconcio e lo studio delle Historie*, in *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit., pp. 109-22. Anche il trattato sulle fortificazioni, noto come *Ars muniedorum oppidorum*, rappresenta un ottimo esempio dell'applicazione della proposta metodologica aconciana: in base alla considerazione del fine delle fortificazioni si distinguono due diverse esigenze di difesa: difendere soltanto il territorio circondato dalla fortezza, oppure anche il territorio circostante, come una città o il confine di un regno. In generale, si possono poi distinguere quattro requisiti specifici delle opere di difesa: sopportare un assedio e resistere alla forza del nemico, durare nel tempo senza andare in rovina, essere comode e funzionali, infine, non essere eccessivamente costose. Una volta stabilite le caratteristiche imprescindibili di una fortezza, la trattazione prosegue nell'indagine degli strumenti di difesa. Cfr. J. ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, cit.

Nel rispetto della regole metodologiche Aconcio inizia la discussione a partire dalle cause finali e da queste alle cause più remote, scomponendo il tutto, dal complesso al semplice, nelle sue molteplici parti. Aconcio individua tre finalità del testo sacro: la conoscenza di Dio; la descrizione della sua volontà; l'indicazione della via per la salvezza.<sup>25</sup> Questi tre ambiti corrispondono ad altrettante sezioni dei catechismi: la conoscenza di Dio rinvia alla discussione della professione di fede condotta attraverso l'esamina del simbolo apostolico; la descrizione della volontà di Dio non è altro che l'analisi dei dieci comandamenti; la via per la salvezza corrisponde alla discussione della dottrina soteriologica e della sua rivelazione nei sacramenti. In questo modo si distinguono i nuclei fondamentali della riflessione dogmatica protestante che Aconcio intende discutere e si escludono quelle sezioni che appartengono solamente al genere catechetico e non alla letteratura di propaganda, come ad esempio la presentazione delle preghiere. Le religioni presentate nel testo, come già sottolineato da Hassinger e confermato da Radetti, non si discosta molto dai principi dall'ortodossia calvinista, ma ci sono almeno quattro questioni fondamentali sulle quali il pensiero di Aconcio si presenta diverso dalla posizione di Calvino. Il confronto della *Somma* con la dottrina riformata permette di comprendere meglio la religione professata da Aconcio e di cogliere quelle sfumature che contraddistinguono il pensiero dell'esule all'interno del variegato panorama protestante.

### *Trinità, predestinazione ed euarestia*

Nei catechismi del mondo riformato, da Lutero fino a Calvino, l'espressione della fede più antica e autentica è naturalmente il *Simbolo* degli apostoli, custode dei dogmi fondamentali della religione cristiana.<sup>26</sup> Il *Credo* apostolico rappresenta l'essenza della fede in quanto contiene l'affermazione dell'unicità di Dio, dell'incarnazione di Gesù Cristo e del potere salvifico della sua morte e la definizione del dogma della trinità. Nell'esposizione della concezione di Dio anche Aconcio riprende il *Simbolo* apostolico ma ne presenta una sintesi personale, che sottolinea il

---

<sup>25</sup> Nella sua *Lettera* anche Francesco Betti propone, come l'amico Aconcio, una sintesi dei principi della religione riformata a partire dai "fini", individuandone però soltanto due: «Et accioche della dottrina et della credenza de nostri V. Ecc. intenda alcuna cosa, per poterne poi far diritto giudizio, ella dee sapere, che, non riguardando la christiana dottrina ad altro, che due fini, cioè alla gloria di Dio et alla nostra salute [...]» in F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti*, cit., p. 45.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio il *Catechismo* di Lutero (in M. LUTERO, *Il piccolo catechismo ; Il grande catechismo (1529)* cit.; il dialogo *Inquisitio de fide* di Erasmo (in D. ERASMUS, *Inquisitio de fide: a colloquy by Desiderius Erasmus Roterodamus 1524*, (a cura di) C.R. THOMPSON, Hamden 1975) e i catechismi di Calvino fino al 1545 (cfr. CO, vol. 2).

carattere spirituale di Dio senza soffermarsi sull'incarnazione di Gesù e omettendo anche le successive considerazioni ecclesiologiche.<sup>27</sup> Per i riformatori, inoltre, l'esposizione del *Credo* rappresenta l'occasione per chiarire il dogma della trinità; Aconcio invece elude totalmente la questione e dedica solamente qualche riga a sottolineare la preminenza della misericordia sull'onnipotenza di Dio.

L'omissione di una precisazione sulla trinità rappresenta il primo indizio significativo di discontinuità con il magistero calvinista. Aconcio confessa la fede nello Spirito Santo ma non aggiunge le indispensabili considerazioni sull'*omousia* e sulla distinzione delle tre persone in un unico Dio, così come esemplificato in tutti i catechismi e le sintesi teologiche dei riformatori. La mancanza dell'approfondimento trinitario, comune a molti scritti degli esuli italiani e riscontrabile anche nel catechismo di Curione e in quello di Ochino, era sufficiente a insospettire l'autorità ecclesiastica, come nel caso di Lelio Sozzini, costretto nel 1555 a sottoscrivere una confessione di fede trinitaria che chiarisse la distinzione ipostatica delle tre persone nella loro unità sostanziale.<sup>28</sup> Il problema trinitario, al centro anche del processo a Serveto nel 1553, impensierisce ancora la Ginevra di Calvino negli stessi anni in cui Aconcio è in Svizzera nei casi di Matteo Gribaldi Moffa, Giovanni Paolo Alciato, Giorgio Biandrata, e Valentino Gentile.<sup>29</sup> Questi italiani, in contatto epistolare con l'autorità calvinista, provocano discussioni su temi controversi con richieste personali di chiarimento e approfondimento, nel tentativo di spingere Calvino a formulazioni dottrinali meno intransigenti. Il loro comportamento li espone inevitabilmente ai provvedimenti dell'autorità ecclesiastica.<sup>30</sup> Nel 1558 il magistero ginevrino decide di dichiarare la semplice professione del simbolo apostolico insufficiente e inserisce nelle successive confessioni di fede il

---

<sup>27</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 214: «Quanto alla prima parte ci 'nsegnano che Iddio è spirito, e che ci è un solo Iddio, padre onnipotente, creator del cielo e della terra, et un Giesù Christo, unico figliol suo, nacque di Maria vergine, et fu nel modo che poi dirò la salute nostra. Et così ci 'nsegnano ci è uno spirito santo».

<sup>28</sup> Cfr. L. SOZZINI, *Opere*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Firenze 1986.

<sup>29</sup> Cfr. A. ROTONDÒ, *Calvino e gli antitrinitari*, cit., pp. 297-321; e M. BIAGIONI - L. FELICI, *Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 116-124.

<sup>30</sup> Cfr. *Confessio fidei edita in italica ecclesia Genevae 18 Maii 1558* in CO, vol. 9, coll. 385-386: «Ancor che la confession de la fede contenuta nel Simbolo de gli apostoli dovrebbe bastare per la semplicità del popolo christiano: Nondimeno perciocché alcuni essendosi per la loro curiosità disviata da la pura e vera fede, hanno turbato l'unione e concordia di questa chiesa, e seminato de le opinioni false et erronee: Per ovviare a tutte le astuzie di Satana et essere muniti e provisti contra quelli che ci volessero sedurre, e mostrare che noi crediamo di un solo cuore e parliamo d'una bocca, e similmente rifiutiamo e detestiamo tutte le heresie contrarie a la pura fede, la quale infino a qui habbiam tenuta e vogliamo seguire in sino a la fine, habbiam risoluto di fare la dichiarazione, che qui appresso segue, quanto a la unica e semplice Essentia di Dio e la distintione de le tre persone».

credo di Nicea e quello di Atanasio.<sup>31</sup> Giorgio Biandrata, Giovanni Paolo Alciati e Valentino Gentile protestano vigorosamente: Biandrata ritiene il dogma trinitario una speculazione filosofica indifferente per la salvezza e critica la divinità di Cristo; Gentili sostiene che i termini *ipostasi*, *persona*, ed *essenza* sono frutto di disquisizioni filosofiche e non compaiono nella Bibbia. Giorgio Biandrata e Giovanni Paolo Alciati lasciano Ginevra dopo ripetuti ammonimenti, Valentino Gentili è invece condannato a morte. Il silenzio aconciano sulla definizione del dogma trinitario e il suo ricorso al solo *Simbolo* degli apostoli rivela senz'altro una vicinanza al sentimento religioso dei suoi compatrioti che si oppongono all'inclusione, nella definizione della fede cristiana, di espressioni e concetti non scritturistici.<sup>32</sup> La posizione di Aconcio, al contrario di quella di Alciati e Gentile, è marginale e inserita in un contesto di propaganda anticattolica, perciò difficilmente avrebbe potuto attirare l'attenzione dell'autorità ecclesiastica di Zurigo.

Nella breve presentazione del decalogo Aconcio riprende l'interpretazione protestante, che lega l'incapacità naturale dell'uomo di rispettare i comandamenti agli effetti del peccato originale e la sua redenzione alla grazia giustificante di Dio donata per fede. Aconcio professa la giustificazione per fede propria del mondo riformato: la natura corrotta dell'uomo «non solo non lo invita a far quello che la legge comanda, ma più tosto lo spinge a far tutto il contrario [...] e la cagione di questo vizio ch'è nella natura dell'huomo, fu il peccato di Adamo»<sup>33</sup>. La *Legge* perciò è intesa non

---

<sup>31</sup> Cfr. ad esempio la *Confession de foi* francese preparata da Calvino nel 1559, art. III: «Et suivant cela, nous avouons les trois symboles, savoir: des Apôtres, de Nicée, et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu» in P. SCHAFF (a cura di), *The creeds of Christendom*, cit., p. 364. Anche la controversia trinitaria tra il pastore di Chiavenna Agostino Mainardo e un gruppo di esuli italiani antitrinitari che difendono l'adozione del *Simbolo apostolico* è significativa del valore riconosciuto al *Credo*: «In questo periodo a Chiavenna il numero dei fedeli protestanti stava crescendo, tanto che Agostino Mainardo decise di regolamentare più rigidamente la situazione. Il 2 gennaio 1561 il Concistoro emanò infatti la *Definitio Clavennensis Ecclesiae*, che imponeva per tutti gli appartenenti alla Chiesa la sottoscrizione della confessione di fede dello stesso pastore, pena la scomunica. Conseguentemente, nel febbraio successivo alcuni oppositori di Mainardo, tra i quali l'antitrinitario M. Florio, Pietro Leone (allievo di Renato e autore di un libello contro Mainardo), l'anabattista e antitrinitario Lodovico Fieri, lo costrinsero a chiedere a Bullinger se per gli "idiotae et simplices" fosse sufficiente la confessione del simbolo apostolico, come loro avrebbero desiderato, o al contrario fosse necessario includere anche riferimenti alla confessione dei simboli di Nicea, Atanasio e Damaso, come Mainardo, determinato a scongiurare ogni tentazione antitrinitaria, sosteneva fermamente. Un'ambasceria di cinque pastori dei Grigioni presentò il 24 maggio 1561 a Bullinger una lista di 26 articoli che, oltre a varie altre questioni disciplinari, vertevano in particolar modo su quella dei simboli. Quest'ultimo, pur riconoscendo a Mainardo la ragione in questa disputa, lo invitò alla moderazione» in S. ADORNI BRACCESI e S. FECCI, *Mainardo, Agostino (Mainardi)*, cit., p. 589.

<sup>32</sup> Cfr. anche F. BETTI, *Lettera di Francesco Betti*, cit., p. 43: «Et quantunque tanti peccati et sceleratezze ci siano attribuite pur la verità è, che noi non seguiamo, non approviamo, et non riceviamo per buona, et per salitufera altra dottrina cristiana, che la contenuta ne sacri libri del vecchio et del nuovo testamento da gli antichi santi per divini et autorevoli conosciuti, ricevuti, et numerati et specialemnte que punti principali di fede, che sono compresi in quel brive racconto, o pur confessione appellata comunemente Simbolo degli apostoli».

<sup>33</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 219.

come cosa che l'huomo può adempiere, ma più tosto come per uno specchio, nel qual possa conoscer et quel che tuttavia è ubligato a fare, et quanta sia la depravatione della natura sua, la qual è inclinata a far tutto il contrario di quello che la legge comanda; accioché conosciuto il suo male et la sua imbecillità, cerchi il mediator Christo.<sup>34</sup>

Solamente grazie all'incarnazione, alla morte e alla resurrezione di Cristo tutti i peccati sono rimessi e, attraverso questo «beneficio», gli uomini sono nuovamente «netti e mondi, come se né Adamo né noi, che da lui siam discesi, havessimo mai peccato, ma sempre perfettissimamente osservata la divina legge».<sup>35</sup> La giustizia è gratuita e imputata all'uomo per la bontà di Dio; ma tale dono di salvezza, come per tutti i protestanti, è riservato a quelli soltanto che possiedono la fede in Cristo:

Ma questo beneficio di Cristo non appartiene già a tutti gli huomini, perciocché non tutti si salvano; ma questa grazia et favore a quelli solamente è promesso che credono (intendi qui bene), che credono, dico, non la historia dei fatti di Cristo, ma credono fermamente d'esser nel numero di quelli, per li quali Christo è morto, et che credono per Christo essergli perdonati i lor peccati.<sup>36</sup>

Il tema del dono della fede rappresenta la seconda questione rilevante nel confronto tra Aconcio e il calvinismo. Calvino sostiene che mentre l'annuncio del perdono e della salvezza è universale, il dono della fede che salva è riservato soltanto agli eletti. L'elezione alla salvezza, cuore della teoria della predestinazione, è interpretata come un decreto di Dio pronunciato dall'eternità e immutabile, totalmente indipendente dal comportamento dell'uomo in quanto privo del libero arbitrio. La salvezza non è appannaggio di molti ma è riservata solamente a pochi eletti prima della loro nascita.

Anche Aconcio sostiene che la fede è dono di Dio<sup>37</sup> e, come è stato detto, non difende una dottrina della salvezza universale. La concessione del dono della fede, per la quale il credente è salvato, appartiene anche per Aconcio esclusivamente a Dio:

---

<sup>34</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 263.

<sup>35</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 220.

<sup>36</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 220.

<sup>37</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 222: «Ma che qualcuno creda essergli perdonati i peccati per Christo, et per gratia, non è opera humana, ma divina».

poco giova l'ascoltar la parola d'Iddio o il leggerla (che tanto vale) se Iddio intrinsecamente non insegna egli, et non apre all'huomo il cuore, sì che sia fatto capace della parola sua, et conosca che quelle promissioni dell'evangelio appartengono anchora a lui, et egli è un di quelli per li quali Christo è morto.<sup>38</sup>

Il sapore di questo passo e di altri simili, così come la ricorrenza nella *Somma* del termine “eletto”, ha suggerito a Hassinger di comprendere Aconcio nella cerchia di coloro che aderiscono alla dottrina della predestinazione, ma in realtà è necessario intendere l'uso di “eletto” in un'altra accezione, poiché alcuni passi della *Somma* appaiono inconciliabili con il dogma predestinazionista.

In primo luogo, Aconcio afferma che «a quelli a quali Iddio dà questa fede, non la dà immediatamente, ma per far che alcuno creda essergli in Christo perdonati i peccati, procede per mezzi a ciò da lui ordinati et accomodati»<sup>39</sup> ovvero, il dono della fede è un'azione progressiva. Nella dottrina riformata, invece, anche se il fedele non ha immediata coscienza della sua elezione e scopre la fede nel tempo, questa rimane comunque un dono decretato fin dall'eternità e mai un'elargizione graduale. In secondo luogo, Aconcio afferma che la fede non è una concessione definitiva ma dipendente dall'impegno morale dell'individuo. Lutero era stato accusato di *solarismo* e di elusione dell'impegno morale dal processo di salvezza per aver posto, all'inizio del suo discorso soteriologico, la giustificazione e aver insistito sulla salvezza per la sola fede, considerando le opere non causa della salvezza ma conseguenza della fede e segno della propria relazione e adesione a Cristo. Calvino, come Lutero, considera le buone opere parte integrante della giustificazione e quindi senza alcun valore salvifico: le opere dell'uomo non acquisiscono merito perché la remissione dei peccati e la salvezza sono concesse gratuitamente all'uomo peccatore dalla misericordia di Dio. Aconcio, sulla scia dei riformatori, considera le buone opere frutto della presenza dello Spirito Santo nel cuore degli uomini:<sup>40</sup> sono quindi irrilevanti ai fini della giustificazione e rappresentano solamente un segno della presenza dello Spirito, come la bontà dei

---

<sup>38</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 222.

<sup>39</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 222.

<sup>40</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 225-226: «Et lo spirito non può stare otioso, ma ov'egli è, opera, et le opere sue sono, come testimonia Paolo, charità, allegrezza, pace, tolleranza, benignità, bontà, fede, mansuetudine, temperanza; le quali virtù et opere essendo frutti dello spirito santo donato a i credenti, ne segue evidentemente che le buone opere che facciamo, non siamo veramente noi che le facciamo, ma è Iddio che le fa in noi».

frutti rispetto all'albero.<sup>41</sup> Tuttavia, all'uomo è riconosciuta una qualche partecipazione alla grazia divina, determinante nel processo di santificazione:

Noi diciamo, che questa fede, per la quale l'huomo crede essergli perdonati i peccati, non è come un cappello, che l'huomo si può metter in capo, e levarselo quando gli piace, ma è un dono d'Iddio, et ch'egli il dà a chi, quando, et come piace a lui. Diciamo che quando ad alcuno Iddio scuopre un poco della sua gratia, et ch'egli poi si dia alle opere della carne, gli sottrahe quella gratia, s' come fece a Saulo, primo re d'Israel.<sup>42</sup>

Il paragone della fede con il «cappello» introduce un elemento assolutamente estraneo alla religione riformata perché lascia intuire uno spazio di autonomia per la volontà umana, ovvero la capacità dell'uomo di collaborare all'azione salvifica di Dio attraverso l'osservanza, ancorché imperfetta, dei suoi comandamenti.<sup>43</sup> Affermare che la grazia può essere prima concessa e poi ritirata, a seconda del comportamento dell'uomo, significa negare i principi sui quali si fonda la dottrina della predestinazione. La giustificazione non è attribuita alle opere, che continuano a rimanere prive di qualsiasi valore salvifico perché frutto dell'azione dello Spirito Santo, tuttavia all'uomo viene richiesto un impegno personale, soprattutto morale, di cui è direttamente responsabile.

All'interno dell'impianto concettuale presentato nel *De methodo*, all'individuazione dei fini segue la definizione dei *mezzi* e poi dell'ordine. Mentre l'ascolto della parola di Dio conserva la funzione d'impiantare il seme della fede nel cuore dell'uomo, secondo la definizione di Lutero, i sacramenti, i miracoli, i martiri e l'esempio dei santi assumono la funzione di strumenti di Dio, finalizzati allo sviluppo della fede e al raggiungimento della vita eterna:

altri mezzi usa anchora Iddio oltre alla predicatione della parola sua, non già per principiare in noi la fede, ma per istabilirla et più efficacemente imprimerla nei nostri cuori. De' quali mezzi i principali sono il battesimo e la cena del Signore, che chiamano

---

<sup>41</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 226. Anche Aconcio si richiama alla diffusissima similitudine dell'albero per spiegare gli effetti dello Spirito nell'uomo. Cfr. *Mt.* 7,16-20: «Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere».

<sup>42</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 272-273.

<sup>43</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 227: «et non è già per tutto ciò da intender che l'huomo in questa vita consegua tanta forza di spirito, che perfettamente osservi la legge d'Iddio, restando sempre ne i santi gagliarde reliquie del vecchio Adamo, ciò è del vitio della natura per lo peccato corrotta - le qual reliquie van producendo tuttavia qualche mal frutto».

sacramenti.<sup>44</sup>

La presentazione del battesimo e dell'eucarestia, ai quali Aconcio dedica un maggior spazio rispetto agli altri «mezzi», costituisce un passaggio decisivo per definire la collocazione religiosa del trentino all'interno del vario panorama protestante. Il confronto sul valore dell'eucarestia, aveva contrapposto Lutero a Zwingli e coinvolto in seguito anche Calvino. A metà del Cinquecento la questione eucaristica è ancora al centro dei dissidi tra protestanti e riformatori, tra le chiese sassoni e i *sacramentari*, in quella che viene ricordata come seconda disputa eucaristica. A solo tre anni dalla formulazione del *Consensus Tigurinus* (1549), il pastore luterano di Amburgo Joachim Westphal pubblica la sua *Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini* (1552), che rappresenta un giudizio di condanna globale dell'accordo tra le chiese svizzere, promosso da Calvino e Bullinger, sulla Cena del Signore, riaffermando la presenza reale di Cristo nella comunicazione eucaristica.<sup>45</sup>

La disputa che lacera il mondo protestante è motivo di dissidi ed espulsioni anche all'interno della chiesa italiana dei rifugiati in Svizzera. Nell'attività pastorale di Agostino Mainardo, preposto alla comunità italiana a Chiavenna, è ben visibile le difficoltà di conciliazione delle diverse interpretazioni. Nel 1547 Mainardo si scontra con il siciliano radicale Camillo Renato, sostenitore di un'accezione del sacramento che nega non solo la la presenza reale del corpo di Cristo nell'eucarestia ma anche il suo significato simbolico.<sup>46</sup> L'anno seguente Mainardo deve combattere la tesi luterana del valore giustificante dei sacramenti, sostenuta dal mantovano Francesco Stancaro e dal bassanese Francesco Negri, mentre la contesa con Renato prosegue e si conclude solo nel 1549. Nel 1553 il pastore di Chiavenna è nuovamente chiamato a fronteggiare la dottrina luterana, promossa questa volta dall'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio. Le diverse dispute coinvolgono anche altri esuli italiani, come Curione e Ochino, che intervengono nel tentativo di rappacificare i connazionali, ma gli scontri si risolvono solo grazie all'intervento di Heinrich Bullinger, autorità ecclesiastica di Zurigo, sostenitore della posizione zwingliana.

---

<sup>44</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 223.

<sup>45</sup> G. CALVINO, *Il Piccolo trattato sulla S. Cena nel dibattito sacramentale della Riforma*, (a cura di) G. TOUR, Torino 1987. Cfr. E. CAMPI - R. REICH, *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden - Wertung - Bedeutung*, Zurigo 2009; e F.D. TOSTO, *Calvino punto di convergenza: simbolismo e presenza reale nella santa cena*, Roma 2003.

<sup>46</sup> C. RENATO, *Opere. Documenti e testimonianze*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago, 1968, pp. 91-108.

Nella prima riflessione degli esuli appena sfuggiti all'Inquisizione, come Francesco Betti, queste fratture del mondo protestante tendono a sfumare. Nei loro scritti propagandistici, rivolti alla penisola, non si trova lo stesso approfondimento della dottrina eucaristica dei trattati teologici dedicati alla questione, ma piuttosto una generale adesione ai principi sanciti nel *Consensus Tigurinus*. Nella *Risposta* di Betti l'opposizione tra luterani e *sacramentari* è in qualche modo attenuata e relegata a questione secondaria:

Ben vi dico anchora, che et il Luthero, et il Zvinglio, et lo Ecolampadio, et moltissimi altri il medesimo fine hanno havuto: quantunque in alcune cose, non per ciò delle principali, et particolarmente nella intelligenza di quelle parole, *Questo è il mio corpo*; sia stata fra loro differenza: la quale non in tante parti si è divisa, come voi cianciate. Che il Zvinglio, et lo Ecolampadio tanto furono fra loro congiunti, che maggior unione fra due veri fratelli desiderar non si potrebbe.<sup>47</sup>

Il giudizio positivo dell'accordo tra Zwingli ed Ecolampadio è sicuramente indice di una condivisione della posizione religiosa zwingliana ed è altrettanto significativo che, in difesa di Betti, un anonimo spedisca a Girolamo Muzio una copia dell'*Anatomia della messa* di Agostino Mainardo, testo caratterizzato da una forte impronta zwingliana.<sup>48</sup>

Aconcio, al contrario, nell'esposizione della dottrina sacramentaria evita accuratamente una presa di posizione esplicita tra le diverse confessioni, omettendo qualsiasi richiamo a nomi autorevoli. La discussione, anche se non approfondita, permette di evidenziare una profonda distanza dalla dottrina luterana e una vicinanza all'accordo di Zurigo. I sacramenti sono paragonati da Aconcio a «segni visibili»: «come nella predicatione la buona nuova della redemption nostra per Christo ci vien espressa con le parole, così ne i sacramenti ci vien rappresentata per segni visibili»<sup>49</sup>. Attraverso la somministrazione dei sacramenti non viene donata o trasmessa al fedele la remissione dei peccati o la giustificazione davanti a Dio; la cerimonia è in sé «vana et di niun momento».<sup>50</sup> Lo spirito di Dio produce nell'uomo gli effetti del sacramento, sia in coloro che

---

<sup>47</sup> F. BETTI, *Risposta di M. Girolamo Muzio iustinopolitano*, cit., p. 123.

<sup>48</sup> Cfr. G. MUZIO, *A Proteo*, Pesaro 1559 in G. MUZIO, *Delle lettere catholiche del Mutio Iustinopolitano*, cit., pp. 296-313; p. 297: «A quello veramente, che mandandomi il libro, il cui titolo è *Anatomia della messa*, mi invitate a rispondergli».

<sup>49</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 223.

<sup>50</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 223.

partecipano sia in coloro che solamente assistono (nel caso del battesimo). Tali effetti sono il risvegliare la fede «mezzo addormentata», far sentire la sua grazia, confermare i credenti nel perdono dei peccati e nella speranza della vita eterna. A rimarcare la distanza della prospettiva aconciana da quella luterana, la *Somma* sottolinea che l'acqua, il pane e il vino sono «memoria» e «commemoratione», il sacramento «per se stesso niente ci giova», ovvero non contengono la presenza reale di Gesù. La brevità della trattazione e l'aderenza terminologica al *Consensus Tigurinus* non consente una collocazione della riflessione aconciana più precisa, se tra i calvinisti o gli zwingliani, ma la mancanza di riferimenti alla presenza spirituale di Cristo o alla partecipazione del suo corpo suggeriscono di avvicinare Aconcio ai secondi piuttosto che ai primi.

L'esposizione dei fondamenti della religione riformata termina con la descrizione dell'*ordine*, continuando così a seguire le prescrizioni del *De methodo*. L'applicazione delle categorie logiche alla descrizione della processo soteriologico distingue la riflessione aconciana da quella dei suoi connazionali e produce un'attenzione particolare all'*ordo salutis*. Aconcio individua chiaramente gli effetti dell'azione divina nell'uomo proponendo una breve eziologia della carità cristiana:

L'ordine che tiene Iddio per produrre in noi frutti delle buone opere è questo: che ci fa con lo spirito suo conoscere com'egli ci è propitio, et è verso di noi pieno di misericordia, bontà et amore; inquanto che per grazia si perdona in Christo tutti e' nostri peccati, et con farci sentir questo ci libera dal timore del castigo, et da' tormenti della coscienza, et ci muove ad amarlo. All'amore seguitan poi tutte le altre buone opere.<sup>51</sup>

La duplice grazia della giustificazione, ovvero la riconciliazione con Dio per mezzo di Cristo e la santificazione per opera dello Spirito di Cristo, rappresentano nella *Somma* momenti distinti del processo di salvezza. Dapprima l'uomo è giustificato con il dono della fede, poi la certezza della bontà di Dio lo spinge ad amarlo e infine al buon operare. Anche per Lutero la santificazione è una conseguenza della giustificazione, prodotta in questo caso dall'innesto del credente in Cristo, un *verum matrimonium* tra l'anima del credente e Cristo, che rende il credente partecipe di Cristo stesso e di tutti i suoi beni. Calvino, invece, pospone la giustificazione alla santificazione, o meglio, le unisce così intrinsecamente da assimilarle, sottolineando in maniera più forte l'effetto dell'incorporazione del credente in Cristo. Aconcio, al contrario, rifiuta la metafora

---

<sup>51</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 226-227.

del matrimonio spirituale tra il fedele e Cristo, presente in maniera diffusa anche nelle *Prediche* di Ochino, e affida la sua concezione della grazia giustificante all'immagine del vestito: il credente è *vestito* per grazia della giustizia e della santità di Cristo, ma non partecipa essenzialmente dei beni Cristo.<sup>52</sup> Il processo di santificazione sembra, per Aconcio, una conquista quotidiana attraverso la pratica delle buone opere e l'imitazione di Cristo.

### *L'interpretazione della Sacra Scrittura*

La seconda parte della *Somma* è interamente dedicata alla critica della chiesa romana. La polemica non interessa gli aspetti etico-morali che riguardano i costumi e i comportamenti del papa e della curia pontificia, propri della letteratura protestante vicina all'invettiva del *Passional Christi et Antichristi*,<sup>53</sup> ma si concentra esclusivamente su questioni dottrinali. L'autorità acquisita dai papi nei secoli ha distorto il messaggio evangelico fino a snaturarlo, introducendo numerosi falsi dogmi come la dottrina della giustificazione per le opere; il culto dei santi; il potere giustificante dei sacramenti e la loro moltiplicazione; il primato pontificio sulla Scrittura e il dogma dell'infalibilità della Chiesa. Tutti questi errori hanno la loro origine in un'interpretazione erronea della Scrittura: per riportare la religione cristiana all'originario messaggio evangelico si rende quindi necessaria una rilettura fedele della Bibbia.

Nel *Dialogo di Giacomo Riccamati*, in seguito all'osservazione di Mutio sulle difficoltà insite nel testo biblico, Aconcio aveva indirettamente ammesso la presenza nella Bibbia di luoghi di difficile comprensione, ma sosteneva al tempo stesso che i luoghi necessari alla salvezza fossero

---

<sup>52</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 220: «Et questi così credendo vengono ad essere giusti in cospetto d'Iddio, non perché rispetto alle loro opere, ciò è alla giustitia sua propria, sieno giusti, ma perché, vestiti et arricchiti per grazia della giustitia e santità di Christo» e p. 227: «Et non è già per tutto ciò da intender che l'huomo in questa consegua mai tanta forza di spirito, che perfettamente osservi la legge d'Iddio, restando sempre ne i santi gagliarde reliquie del vecchio Adamo, ciò è del vitio della natura per lo peccato corrotta». Cfr. al contrario la XII predica di Ochino *Del matrimonio spirituale infra Christo e l'anima* in B. OCHINO, *Prediche di M. Bernardino Ochino di Siena*, cit.; e anche la personale sintesi del *Beneficio di Christo* in BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, cit., p. 25: «[Dio] ha donato cotal sodisfattione a tutti i suoi membri, cioè, a tutti i veri Christiani, di modo che possono comparere sicuramente al tribunale di Dio, essendo vestiti della giustitia del suo Christo, et liberati, per lui dalla maleditione della legge»; e p. 27 «Tanto opra questa fede santa et viva, che colui il quale crede che Christo habbia tolto sopra di se li suoi peccati, diventa simile a Christo et vince il peccato, la morte, il Diavolo et lo Inferno. Et questa è la ragione che la chiesa, cioè ciascuna anima fidele è sposa di Christo, et Christo è sposo di lei» e ancora «Veramente si può dire che'l Christiano è stato fisso in croce, et sepolto, et resuscitato, et ascaso in cieli, et fatto figliolo di Dio, et fatto partecipe della divina natura».

<sup>53</sup> M. LUTERO, *Passional Christi und Antichristi*, Wittenberg 1521. Cfr. l'edizione critica M. LUTERO, *Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo. Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo*, (a cura di) L. RONCHI DE MICHELIS, Torino 1989.

intelligibili a tutti. Nella *Somma* Aconcio approfondisce il problema dell'esegesi biblica e dei suoi pericoli:

Ma questo prima è necessario di stabilire, che, trovandosi nella scrittura luoghi che paiono tra lor contrari, come si trovano, non deve una parte haver l'occhio solamente a quelli che paion provar la causa sua et degli altri non tener conto, come se non ci fussero. Ma si debbano ugualmente bilanciar tutti, et talmente intepretar questi, che a quelli anchora luogo si lasci da potergli commodamente interpretare, sì che bisogno non sia di dargli spositioni, che non gli possan in conto niuno convenire, et che subito per altri luoghi della scrittura si convincano essere false.<sup>54</sup>

Il fraintendimento del messaggio evangelico deriva dall'imposizione al testo della volontà dell'interprete. Per la soluzione dei luoghi contraddittori della Bibbia Aconcio si appoggia a tecniche esegetiche umanistiche:

et se tutti non si possono esporre apunto come così alla scorza delle parole parebbe si convenisse, senza indur nelle scritture contrarietà (il che non è in conto niuno da esser mai ammesso pur in un iota), laonde sia necessario violentar alquanto in alcun luogo le parole, è ufficio di chi ama la verità di considerar quai luoghi son quelli, che senza gran violenza non si possan intender se non in un modo, et quali son quelli che non con tanto incomodo si possan in più modi interpretare, acciò questi habbian da ceder a quelli, et non quelli a questi. Oltre a ciò è da veder diligentemente quali spositioni sono aiutate da molti testimoni della scrittura conformi, quali si fan chiare dalle parole precedenti et seguenti, dalla intentione, ove appar che miravano gli scrittori, et dalle lunghe dispute, et quali mancan di questi aiuti, et son sentenze dette più tosto incidentalmente.<sup>55</sup>

Il confronto interno alla Bibbia permette di chiarire i passi incerti, attraverso la corretta comprensione del significato delle parole e la distinzione tra significato letterale e intenzionalità dello scrittore. Accade non raramente, secondo Aconcio, che nel testo biblico si usino figure retoriche, come la metonimia, e l'antropomorfizzazione di Dio:

Perché nelle scritture si trova anchora allo 'ncontro nominato spesso quel che precede in luogo di quel che segue; et non pur quel che veramente precede, ma anchora che

---

<sup>54</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 257.

<sup>55</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 257.

veramente non precede, ma pare all'huomo che preceda. [...] Così le scritte attribuiscono a Dio ire, et affetti che veramente in lui non cadono, havendo rispetto al punire che Dio fa, et ad altri effetti, i quali quando l'homo gli fa, gli suol far per ira, per odio, per amore, o per alcun altra di quelle passioni che a Dio attribuiscono. Et questi modi popolari di parlare s'usano per accomodarsi alla capacità dei semplici; ma i sofisti piglian da quelli occasione di cavillare et di difender le loro impie dottrine.<sup>56</sup>

Nella discussione sui luoghi biblici incerti Aconcio si mantiene estraneo al dibattito in corso, in quegli stessi anni, tra Castellione e Calvino sull'oscurità della Bibbia riguardo a dogmi controversi come la trinità e l'incarnazione di Gesù Cristo. Nella *Somma* Aconcio non è preoccupato di individuare quali siano i *fundamenta fidei* o di spiegare i misteri dei dogmi cristiani: il suo intento è esclusivamente quello di opporsi alle interpretazioni fuorvianti dei cattolici riguardo al problema della giustificazione per fede. La lettura ermeneutica e il rilievo sulle difficoltà esegetiche proposti da Aconcio richiamano la riflessione di Erasmo, affidata rispettivamente al *De libero arbitrio*, che procede «mettendo a confronto le Scritture e gli argomenti teologici»,<sup>57</sup> e alla *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. In quest'ultima opera Erasmo si dilunga nell'analisi del contributo delle *artes liberales* per uno studio proficuo della teologia e per la comprensione della Bibbia:

Una buona parte della difficoltà si trova nel linguaggio stesso col quale ci sono tramandate le Sacre Scritture. Infatti esso è quasi tutto pieno di tropi e allegorie e similitudini, o parabole, ed è ambiguo, spesso oscuro come un enigma: forse perché a Cristo [...] gli piace in modo particolare questo genere di discorso che, mentre è efficacissimo nella persuasione, è anche accessibile e familiare ai dotti come agli indotti, ed è naturale in massimo grado.<sup>58</sup>

Nella *Ratio* di Erasmo si trovano le medesime indicazioni recuperate poi da Aconcio riguardo l'uso di tropi, di figure retoriche e delle similitudini, proprie del linguaggio biblico che vuole riuscire comprensibile anche ai semplici. Erasmo ammonisce il lettore del pericolo di

---

<sup>56</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 261.

<sup>57</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, in ERASMO DA ROTTERDAM., *Scritti religiosi e morali*, (a cura di C. ASSO), Torino 2004, pp. 367-431; p. 370.

<sup>58</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Il metodo per giungere alla vera teologia*, in ERASMO DA ROTTERDAM., *Scritti religiosi e morali*, cit., pp. 137-248; p. 212.

interpretazioni distorte «ad uso delle proprie passioni»<sup>59</sup> e propone una lettura ermeneutica della Bibbia basata sull'analisi complessiva del testo («spesso, infatti, il senso di questo o quel passo dipende da ciò che è stato detto prima») e sul confronto interno:

il migliore metodo per interpretare le lettere sacre è di chiarire un passo oscuro confrontandolo con altri passi: così è la mistica a spiegare la mistica, ed il sacro a spiegare il sacro. E in questo modo non solo si ha il vantaggio di capire il senso che altrove non si è compreso, ma gli si aggiunge anche autorità.<sup>60</sup>

L'opera di Erasmo sviluppa queste questioni in maniera approfondita, addentrandosi anche in problematiche linguistiche e legate al restante *curriculum studiorum* del teologo, che nel breve testo aconciano non trovano spazio. Accanto all'uso di tecniche retoriche il trentino fa ricorso anche alla «filosofia», intesa più propriamente come logica, non richiamata nella disamina della *Ratio* erasmiana. Gli strumenti logico-filosofici messi a punto nel *De methodo* ritornano utili nella discussione riguardo a sottili questioni teologiche, come ad esempio lo spinoso rapporto tra «fede» e «charità», ed evidenziano il grado d'indipendenza dell'approccio aconciano rispetto al dibattito coevo. Nella polemica protestante per l'affermazione della giustificazione per fede, i teologi cattolici fanno ricorso alla distinzione scolastica, recuperata direttamente dalla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino e dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo,<sup>61</sup> tra fede «informe» e fede «formata» e distinguono il credere vuoto dell'intelletto dalla fede che spinge all'azione caritatevole, rilanciando in tal modo la preminenza delle opere nel processo di salvezza. La discussione, che si apre a un gran numero di contributi, ruota intorno alla definizione di «charitas», intesa dai cattolici come fede viva, resa attiva dalla carità, e dai riformati come distinta e successiva alla fede. Mentre Betti, ad esempio, risponde alle accuse di Muzio su questo punto ricorrendo a passi biblici, Aconcio preferisce soffermarsi sull'analisi del concetto di *forma*, per verificare se possa essere attribuito alla *charità*:

Imperocché (sì come è notissimo a ciascuno che inteso habbia solamente i primi disgrossamenti della filosofia) tutte le cose che sono et delle quali si può parlare o pensare, o sono composte di materia e forma, o sono solamente forma. Composte di

---

<sup>59</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Il metodo per giungere alla vera teologia*, cit., p. 212.

<sup>60</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Il metodo per giungere alla vera teologia*, cit., p. 237.

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 4, a. 4.

materia e forma sono tutte le sustantie che hanno corpo. Quelle che sono solamente forma, son di due sorti, perciocché altre son separate da ogni materia, e posson stare senz'aiuto di alcuna cosa che le sostenti; come sono gli angeli e tutte le sustantie che non hanno corpo; altre son tali, che non posson stare senza qualche materia e soggetto che le sostenti, come sono gli accidenti tutti, ciò è la quantità, la qualità, e gli altri.<sup>62</sup>

Questo piccolo saggio di logica è la premessa per comprendere il ragionamento del trentino. La *charità* non può essere intesa come «fede formata» perché la fede e la carità sono forme senza materia, di quel genere che non può sussistere senza un soggetto. Poiché ogni forma non può avere altra forma che se stessa, affermare che la carità è la forma della fede comporta o una contraddizione o un'identificazione. Aconcio non può ammettere la coincidenza tra fede e carità, tra credere e amare, perché le cause dell'uno sono diverse dall'altro: a credere in Dio «c'induce il considerar che Iddio ha promessa la remissione de' peccati per Christo, et il considerar che Iddio è osservatore delle promesse sue», ad amarlo «c'induce il conoscer le meravigliose eccellentie della natura sua».<sup>63</sup>

L'incursione di categorie logico-scolastiche contrasta con il generale biblismo della *Somma*. La digressione su fede e carità avvicina Aconcio, negli strumenti e nei metodi, alle sottili critiche terminologiche che diversi esuli italiani inviano a Calvino e all'autorità ecclesiastica. Il parziale recupero della proposta di Erasmo e l'utilizzo di strumenti logici, mediati probabilmente dagli studi giuridici, confermano una vicinanza intellettuale di Aconcio agli ambienti umanistici e confermano un'indipendenza di pensiero da schemi esclusivamente riformati.

### *Il papa e l'Anticristo*

La critica alla dottrina cattolica e al papato è introdotta con il pretesto che il credente debba conoscere diverse religioni prima di abbracciarne una, «acciò, fatti i diligenti paragoni, giudicar possa chi ha ragione o torto».<sup>64</sup> In questo atteggiamento liberale Aconcio è fedele ai presupposti

---

<sup>62</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 260-271.

<sup>63</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 267.

<sup>64</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 228.

enunciati nel *Dialogo*, nel quale difendeva l'esigenza di formarsi criticamente una coscienza religiosa. L'esposizione dei principi del cattolicesimo non è tuttavia imparziale.

La critica aconciana si fonda sull'accusa al pontefice e alla chiesa romana di sostituirsi alle Scritture: «Insegna essa che l'uomo è ubligato a far non solamente quello che ha comandato Iddio, ma quello anchora che ha comandato e comanda essa».<sup>65</sup> I falsi dogmi hanno la loro origine in una lettura parziale della Scrittura, sono frutto del potere esclusivo, rivendicato dal pontefice, di giudicare, correggere, cancellare e aggiungere nuove leggi. Il papato d'altronde si è attribuito nei secoli il ruolo di vicario di Cristo e quindi l'autorità di essere l'unico interprete legittimo del messaggio evangelico. Diversamente da una certa critica anticattolica, gli argomenti di tipo morale legati all'istituzione chiesa e ai suoi comportamenti sono estranei alla discussione aconciana. Aconcio si scaglia nell'ordine: contro la presunzione cattolica che «l'autorità della lor chiesa sia maggior di quella della scrittura»;<sup>66</sup> contro l'idea che la Scrittura non contenga tutte le verità necessarie alla salvezza; contro il titolo di vicario di Cristo arrogatosi dal papa; infine contro l'infallibilità della chiesa. Nella discussione Aconcio utilizza la tradizione, in particolare l'autorità di Agostino, la Bibbia e l'insegnamento della storia, per poi approfondire la critica alla giustificazione per le opere, alla dottrina sacramentaria e all'idea del purgatorio. Il lungo attacco alla chiesa cattolica si conclude con l'identificazione del papato con l'Anticristo.

Le tematiche e le argomentazioni utilizzate da Aconcio in questa parte della *Somma* sono molto simili a quelle presenti nelle opere dei suoi compatrioti, come Mainardo e Betti, tranne che per la sezione dedicata all'accusa del papato di essere l'Anticristo. Le immagini riprese da Aconcio si discostano nettamente dagli esempi più illustri della propaganda anticattolica italiana, come l'*Imagie de Antichristo* di Bernardino Ochino, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione o la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri e avvicinano la discussione della *Somma* alle esegesi dell'apocalisse del centro Europa.<sup>67</sup>

Nella *Somma* non si trovano le descrizioni sarcastiche dei costumi lascivi e immorali della curia pontificia ma s'incontra un'esegesi personale della letteratura apocalittica, che manca totalmente negli scritti di Ochino, Curione e Negri. Il punto di partenza è naturalmente l'idea di un Anticristo difficilmente riconoscibile, mascherato sotto spoglie cristiane per ingannare i fedeli e per

---

<sup>65</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 228.

<sup>66</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 230.

<sup>67</sup> Sulla fortuna e diffusione in Italia dell'identificazione papato-Anticristo si rinvia ad A. ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana*, cit.

corrompere inesorabilmente il messaggio evangelico: «era necessario che fusse tenuto per un buon pastore, il quale non potesse errare, sì come da tutto il mondo era tenuto il papa». <sup>68</sup> L'ammissione di questo carattere nascosto, comune a Ochino, Curione, e anticipato anche nel *Dialogo di Giacopo Riccamati*, pone il problema di come individuarlo. Mentre Curione indica come segno dell'Anticristo i miracoli e l'usurpazione del nome di Cristo, <sup>69</sup> Aconcio si affida agli indizi della Bibbia:

Conciosiacosaché le profetie che di lui trattano, copertamente e con molti veli ne trattano. E i segni, onde conoscer si doveva, non sono raccolti tutti insieme, ma sono sparsi in molti luoghi [...]. Per tanto questi segni che la scrittura ci dà perché potessimo conoscere l'Antichristo, si debbono diligentemente raccogliere insieme e molto ben considerare. <sup>70</sup>

La riflessione di Aconcio si basa sull'*Apocalisse*, in particolare i capitoli 13 e 17, sulla seconda *Lettera* di Paolo ai Tessalonicesi e sui capitoli 7 e 11 di Daniele. Questi sono i luoghi tradizionali per lo studio dell'Anticristo a cui ricorrono, seppur con interpretazioni e sfumature diverse, Lutero, Melantone, Mattia Flacio Illirico e molti altri. <sup>71</sup> Aconcio, al pari di Lutero, Bullinger e Gwalter, riconosce nell'«uomo del peccato» della seconda *Lettera ai Tessalonicesi* il papato e allo stesso modo individua nella visione del settimo capitolo di Daniele il regno degli Assiri, dei Persiani, dei Greci e infine dei Romani. <sup>72</sup> Alla luce di queste considerazioni, l'attribuzione ad Aconcio dell'opera *Antichristus sive Prognostica finis mundi*, proposta da Paolo Cristofolini sulla base di un'analogia di temi sviluppati negli *Stratagemata Satanae*, appare

---

<sup>68</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 276.

<sup>69</sup> Cfr. C. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 6v:

«P. Oh, non sai tu, che l'antichristo con miracoli horrendi debbe mettere tutto il mondo in confusione?

M. L'ho udito dire, ma questo ancora s'aspetta: e verrà col messia de Giudei.

P. E s'ei ci fusse adesso; vorresti un poco considerar questi miracoli?

M. E come posso io sapere ch'ei ci sia adesso?

P. Per i segni che ci ha insegnati Christo, e per quel detto de l'evangelio. “Quando vedrete l'abominatione star nel tempio di Dio”.

M. Che vuol perciò dir questo?

P. Vuol dire, che quando vederemo nel loco, ove Dio solo si debbe adorare essere adorati altri dei, quello è il tempo de l'Antichristo, è l'abominatione. Perciò che qual cosa può essere più contra Christo che scacciar Christo del suo tempio, è mettervi altri in luogo suo, a i quali sia attribuito il far miracoli, e tante altre belle prodezze».

<sup>70</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 277.

<sup>71</sup> Per una ricostruzione complessiva e puntuale delle diverse interpretazioni delle profezie apocalittiche durante il periodo della Riforma si rinvia all'esauriente E.F. LE ROY, *The Prophetic Faith of our Fathers*, Washington 1948-1950, 4 voll.; vol. 2, 1948.

<sup>72</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 277-278: «Si come le quatro bestie che vide Danielle furono figurate le quatro monarchie che dovevan esser sopra della terra: ciò è quella degli Assiri, quella de' Persi, quella de' Greci, et quella de' Romani».

infondata.<sup>73</sup> L'*Antichristus*, infatti, si distingue dalle opere dei riformatori e dalla *Somma* in quanto attribuisce questi stessi significati alla visione della statua nel capitolo 11 di Daniele (neppure presa in considerazione da Aconcio), ed esclude la metafora delle quattro bestie dai segni riferibili all'Anticristo.<sup>74</sup>

Tra i diversi passi biblici analizzati da Aconcio nella *Somma*, l'esegesi del numero 666 e l'interpretazione delle sette teste della bestia dell'*Apocalisse* risultano particolarmente interessanti per approfondire l'indagine delle fonti utilizzate.<sup>75</sup> Lutero aveva attribuito al numero 666 un valore temporale mentre Aconcio, attraverso l'uso della cabala, ricava dal numero il nome del papa:

Et perciò vuol dir san Giovanni che il nome della bestia sarebbe quello che, sommando quanto importassero le lettere ch'entrassero a scriverlo, facesse il numero seicento sessanta sei. Et qui si cerca il nome non di un huomo singolare, ma di una bestia, che significa regno. Somma adunque secondo la consuetudine de gli Hebrei quanto importa il numero delle lettere, che entrano in questa parola Romijth, che vuol dire Romano, e troverai che importa seicento sessanta sei.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Aconcio e l'Anticristo*, «Rinascimento» XXIV (1984), pp. 53-80. Al di là della condivisione di un genere di profetismo lontano dall'occulto e dell'interpretazione dell'apocalisse come un cambiamento radicale (comune tra il resto a numerosi riformatori ed esuli italiani), le differenze nell'impiego dei passi biblici, nel registro linguistico (l'autore dell'*Antichristus*, al contrario di Aconcio, adopera il greco e il tedesco, cfr. ad esempio p. 147) e nella dottrina sacramentaria (nella seconda parte dell'*Antichristus* è affermata una dottrina esplicitamente luterana della giustificazione eucaristica, cfr. in particolare pp. 141-142) invitano a non accogliere la proposta di Cristofolini.

<sup>74</sup> Tutti i riformatori presi in considerazione in *The Prophetic Faith of our Fathers*, concordano nell'interpretazione di *Dn*, 7 (Cfr. E.F. LE ROY, *The prophetic faith of our Fathers*, cit., pp. 530-531) mentre l'autore dell'*Antichristus sive Prognostica finis mundi* (Basilea s.a.) fornisce una versione personale. Cfr. p. 91: «Ne nobis fraudi hic quisquam fit, vindicanda igitur veritas est, et propheta sibi restituendus. Probabimus autem illud paruulum cornu huius capitis, ad Antiochum pertinere tantum, non etiam ad Antichristum: probabimus autem per ipsum et Danielem» e ancora pp. 94-95: «Quas autem quatuor bestias ponit: harum prima leana, regnum Babylonicum erat. Secunda, Ursus, Medorum: Tertia, Pardua, Persarum; Quarta informis illa bellua, Macedonicum figurabat imperium».

<sup>75</sup> Il riferimento al numero 666 è in *Ap* 13,18: «Qui sta la sapienza. Chi ha intelligenza calcoli il numero della bestia: essa rappresenta un nome d'uomo. E tal cifra è seicentosestantasei»; e l'immagine della bestia dalle sette teste in *Ap* 17,3-10: «L'angelo mi trasportò in spirito nel deserto. Là vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta, coperta di nomi blasfemi, con sette teste e dieci corna. La donna era ammantata di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle, teneva in mano una coppa d'oro, colma degli abomini e delle immondezze della sua prostituzione. Sulla fronte aveva scritto un nome misterioso: "Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra". E vidi che quella donna era ebba del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù. Al vederla, fui preso da grande stupore. Ma l'angelo mi disse: "Perché ti meravigli? Io ti spiegherò il mistero della donna e della bestia che la porta, con sette teste e dieci corna. La bestia che hai visto era ma non è più, salirà dall'Abisso, ma per andare in perdizione. E gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto nel libro della vita fin dalla fondazione del mondo, stupiranno al vedere che la bestia era e non è più, ma riapparirà. Qui ci vuole una mente che abbia saggezza. Le sette teste sono i sette colli sui quali è seduta la donna; e sono anche sette re. I primi cinque sono caduti, ne resta uno ancora in vita, l'altro non è ancora venuto e quando sarà venuto, dovrà rimanere per poco. Quanto alla bestia che era e non è più, è ad un tempo l'ottavo re e uno dei sette, ma va in perdizione».

<sup>76</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 282.

La soluzione proposta da Aconcio ripete un'annotazione marginale di Melantone<sup>77</sup> e coincide con le riflessioni di un altro riformatore tedesco, Andreas Osiander.

Admonui autem te lector supra in Daniele, ut numerum hebraei nominis quartae bestiae diligenter considerares, nam omnes litterae hebraeorum certos numeros designant, nec habent ullas notas numerorum nisi litteras tantum. Itaque apud illos omnis scriptura, et omnis dictio est numeros quidam. Porro cum haec bestia vulgatissimo nomine, in hebraea lingua dicatur Malchuth Romiith, id est regnum Romanum, sitque hoc nomen Malchuth, id est regnum, illi cum reliquis bestiis commune manifestum est omnibus; verum ac proprium nomen huius bestiae esse, Romiith, id est Romanum. Iam vero in hac dictione Romiith, praecise invenies numerum sexcentorum sexaginta sex. Nam littera Resch, denotat ducenta, vaff, sex, mem, quadraginta, ioth decem, altera ioth, etiam decem, et Tau, quadringenta.<sup>78</sup>

L'interpretazione del capitolo 17 dell'*Apocalisse*, le sette teste della bestia, suggerisce un rapporto ancora più stretto tra Aconcio e il teologo luterano Osiander. Nel suo *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris* pubblicato a Norimberga nel 1548, Osiander riprende le due spiegazioni dell'angelo: le sette teste della bestia possono essere interpretate come sette colli, identificati con quelli romani, oppure come sette cariche politiche che si sono succedute a Roma.<sup>79</sup> Aconcio, seguendo il passo biblico ma invertendo l'ordine, propone anch'egli le medesime interpretazioni:

l'una è, che rappresentassero sette re, per dimostrare le sette sorti delle signorie c'ha hauto Roma; [...] l'altra interpretatione de i sette capi è che significassero sette monti,

---

<sup>77</sup> Cfr. nota manoscritta in margine a *Erasmi in Novum Testamentum Annotationes*, Basilea 1542 nella quale Melantone riporta il calcolo di Ireneo sulla parola «lateinos» e affianca il suo sulla parola ebraica «Romiith». Cfr. l'indicazione in E. FROMM LE ROY, *The prophetic faith of our Fathers*, cit., p. 291 e la riprodotta in S. LEIGH SOTHEBY, *Observations upon the handwriting of Philip Melanchthon. Illustrated with fac-similes from his marginal annotations, his common place books, and his epistolary correspondance*, Londra 1839, Plate XIII.

<sup>78</sup> A. OSIANDER, *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris*, Norimbergae, apud Iohan Petrelum, 1548, p. G2v. Su Andreas Osiander (1498-1552) teologo riformato, in polemica con Melantone sostiene la dottrina della redenzione attraverso la «inhabitatio Christi» nell'uomo. Nel 1543 cura la stampa del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, testo conosciuto da Aconcio che in *Una essortatione al timor di Dio* dimostra di condividere la teoria copernicana. Cfr. *infra* cap. 4. Su Osiander cfr. G. SEEBAB, *Osiander, Andreas*, in NDB, vol. 19 (1999).

<sup>79</sup> A. OSIANDER, *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris*, cit., c. E2v: «Igitur septem capita duplicem habent interpretationem: Primo enim significant septem montes, sive colles, quos urbs Roma intra muros suos complexa fuit. Septem quae una sibi muro circumdedit arces, ut Virgilius inquit. Et haec est una de insignioribus notis urbis Romae, quod supra septem montes aedificata sit, quod quidem de nulla alia urbe totius mundi umquam fando auditum est. Secundo, septem capita significant septem reges».

sopra de' quali siede la donna ciò è quella gran città, che ha il regno sopra i re della terra. Le quali circostantie, chi non conosce che dipingono e mettono dinanzi a gli occhi Roma? Giacendo ella sopra sette colli, et essendo quella che al tempo di Giovanni aveva il regno sopra i re della terra.<sup>80</sup>

L'esegesi di Aconcio è più sintetica e meno articolata di quella di Osiander, ma entrambi individuano le «signorie» romane come «i re, i consoli, i decemviri, i dittatori, i tribuni che furono creati con dignità consolare, gli imperatori, et i papi».<sup>81</sup> Il riconoscimento del settimo re con il papato richiede un maggior sforzo esegetico, per giustificare l'oscura identificazione della profezia tra il settimo e l'ottavo. Aconcio e Osiander interpretano questa immagine richiamandosi alla doppia natura del potere pontificio, quella temporale e quella spirituale.<sup>82</sup> La conoscenza del testo di Osiander testimonia il vivo interesse di Aconcio per la letteratura sull'Anticristo e l'adesione convinta, ribadita più volte nella *Somma*,<sup>83</sup> a un modello interpretativo che qualche riformatore aveva già messo in discussione.<sup>84</sup>

Il recupero della letteratura apocalittica è funzionale, oltre all'identificazione della chiesa romana con l'Anticristo, anche al riconoscimento della Riforma protestante quale strumento contro l'Anticristo. Aconcio, come Curione, non ha dubbi sul fatto che il papato sarà presto sconfitto:

---

<sup>80</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 278-279.

<sup>81</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 278. Cfr. A. OSIANDER, *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris*, cit., c. E3r: «Principio enim reges constituunt primum caput, deinde consules secundum, postea Decemviri scribendarum legum causa cum summo imperio creati tertium, item Dictatores quartum, Triumviri vero post Iulii caedem quintum, Caesares monarchae sextum, tandem imperatores externi, qui de familia Caesarum non erant, septimum caput constituerunt».

<sup>82</sup> ACONCIO, *Opere*, I, pp. 278-279: «Ma perché i papi non erano per haver solamente la potestà ch'avevano havuto gli altri governatori di quel dominio, ciò è quella che chiaman temporale, anzi erano anchora per usurpar la spirituale, per accenar questo doppio imperio e signoria dice che l'Antichristo sarebbe l'ottavo re, et sarebbe uno dei sette, ciò è il settimo; ma perché queste due potestà non havevano da essere in due capi, ma in uno, la bestia apparve non con otto capi, ma con sette, acciò si 'ntendesse che l'ottavo si comprendeva nel settimo»; e A. OSIANDER, *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris*, cit., c. F: «Hic est mens quae habet sapientiam, septem capita septem montes sunt, super quos mulier sedet, et reges septem sunt, quinque ceciderunt, unus est, et alius nondum venit, et quum venerit, oportet illum breve tempus manere. Et bestia quae erat, et non est, ipse octavus est, et de septem est, et in interitum vadit. Hoc est, bestia illa, quae fuit, et non est, quando iterum emerget, nullum habebit illorum septem capitum, oportet enim ea omnia prius cadere, et sic bestiam penitus interire, antequam posterior dominatio Satanae excitante oriatur, neque enim in posteriore urbis dominatione, vel reges, vel consules, vel decemviri, vel dictatores, vel triumviri, vel Caesares Romae regnabunt, sed Octavus, id est Papa solus, qui tamen dicitur e septem esse, quia imperatoribus externis, qui ultimum caput inter septem fuerunt, multis in rebus valde similis est. Hoc uno autem maxime differt, quod cum illi civiliter regnarint, et verbum dei tantum armis impugnarint. Iste sub specie religionis regnat, et sub praetextu interpretationis doctrinam Christi adulterat, ac pervertit, sacramenta eius suis additionibus».

<sup>83</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 282: «Molti altri inditii harei possuto raccogliere dalle scritture per dimostrare che l'Antichristo sia il papato; ma non è stato lo intento mio di voler in questo libretto dir tutto ciò che dire si poteva, ma ho voluto solamente dar un picciol saggio di quella dottrina per la qual a questi tempi si fa tanto strepito, et con la molta brevità invitare a legger coloro che di queste cose ancora hanno poco gusto».

<sup>84</sup> Cfr. ancora A. ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana*. cit.

Dice Danielle et anchora Paulo, che l'Antichristo sarebbe distrutto con lo spirito della bocca del Signore, et con lo splendore del venimento di quello, ciò è con la sincera et chiara predicatione dello evangelio; il che nel papato molto bene si verifica. Conciosiacosaché homai in pochissimi anni gran parte de i paesi che al papa ubidivano si è de lui alienata. E 'l resto se ne va alienando tuttavia non con altre forze, che della predicatione.<sup>85</sup>

È interessante notare come Aconcio si soffermi a considerare i mezzi che Dio ha previsto per sconfiggere il regno dell'Anticristo. Le parole paoline della seconda *Lettera ai Tessalonicesi*: «il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca», richiamate anche da Ochino, sono interpretate da Aconcio letteralmente e identificate con la predicazione del Vangelo. Aconcio esclude che la restaurazione del regno di Cristo possa avvenire con le armi o con altri strumenti a eccezione della semplice Parola di Dio.

Nella *Somma brevissima della dottrina christiana* Aconcio sveste i panni dello scettico religioso e rivela l'altra faccia del propagandista anticattolico, dichiarando apertamente la sua fede protestante. Il *Dialogo di Giacomo Riccamati* e la *Somma brevissima della dottrina christiana* rappresentano due aspetti complementari della ricca personalità del trentino, alla ricerca di una identità religiosa ancora *in fieri*. L'adesione ai principi protestanti è evidentemente una scelta matura fondata sulla condivisione della dottrina della giustificazione per fede, della centralità della Scrittura e della negazione di qualsiasi mediazione nel rapporto con Dio, ma lascia al contempo ampio spazio a una riflessione personale su temi quali la predestinazione, la trinità e la dottrina eucaristica. L'analisi della struttura delle opere, delle argomentazioni impiegate, dello spazio e del valore dedicato ai diversi temi evidenziano le caratteristiche della visione religiosa di Aconcio. I silenzi su alcuni temi e le sfumature nell'esposizione della dottrina riformata rivelano delle riserve sull'insegnamento calvinista che avvicinano, in qualche modo, la vicenda di Aconcio alle travagliate esperienze dei suoi connazionali in Svizzera, ma non rappresentano vere e proprie fratture con il magistero e non sono occasione per spinte centrifughe. L'appartenenza di Aconcio alla Riforma si fonda anche sul comune vincolo del risentimento verso il nemico romano, identificato nell'Anticristo. La *Somma* appare il prodotto di una riflessione più articolata e matura

---

<sup>85</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 282. Cfr. anche C.S. CURIONE, *Pasquino in estasi*, cit., c. 14v.

rispetto al *Dialogo di Giacompo Riccamati*, che guarda oltre l'Italia, segnata dall'entusiasmo di una libertà appena raggiunta e piena di speranze, non ancora delusa dall'incontro con il nuovo «papa di Ginevra».



## PARTE II

CONTRO «I MACELLI DELLE COSCIENZE»



#### 4. JACOPO ACONCIO A LONDRA

Le notizie sugli spostamenti di Aconcio dopo il soggiorno in Svizzera sono più precise rispetto al periodo precedente, anche se ancora frammentarie. Aconcio si trova a Strasburgo con Betti nel settembre del 1558<sup>1</sup> e la successiva tappa, l'Inghilterra, presuppone la frequentazione del ricco gruppo di gentiluomini inglesi che in quegli anni sono presenti nella città.<sup>2</sup> Tra questi nobili ed ecclesiastici si trovano importanti personalità come John Cheke, Peter Carew, Thomas Wroth, Anthony Cooke,<sup>3</sup> Richard Morison, John Ponet, vescovo di Winchester, Edwin Sandys, futuro arcivescovo di York, Thomas Becon, e Thomas Sampson. Questi esuli ricoprono prestigiose cariche sotto il regno di Edoardo VI e diventano cospiratori all'ascesa al trono di Maria. Molto probabilmente questa colonia inglese servì come centro di propaganda politica, sempre in contatto con Londra e Parigi.<sup>4</sup>

Aconcio apprende della morte della regina Maria il 27 novembre e non esita a scrivere a un amico alla corte di Vienna, presso il quale inviava anche le lettere indirizzate a Massimiliano II, proponendo manovre politiche favorevoli alla casata degli Asburgo:

Dopo aver scritto a Vostra Signoria un'altra, è arrivato a un cavaliere inglese un servitore per posta, a nontiarigli la morte della regina d'Inghilterra et la proclamatione della nuova Regina Isabella, la quale è sorella della morta, et è da marito e pia, ciò che è il contrario della morta, di modo che quel regno ritornerà ad aver libera la predicatione

---

<sup>1</sup> Il 27 novembre 1558 Aconcio scrive all'amico Johannes Bechele, membro del consiglio imperiale a Vienna, probabile conoscenza degli anni passati a corte accanto al conte Francesco Landriano e accenna alla sua permanenza a Strasburgo che dura già da tre mesi. Cfr. *Lettera di Jacopo Aconcio a Johannes Baptista Pacheleb, 27 novembre 1558* in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 317-318.

<sup>2</sup> Cfr. soprattutto N.M. SUTHERLAND, *The Marian Exiles and the Establishment of the Elizabethan Régime*, in «Archive for Reformation History», LXXVIII (1987), pp. 253-284; e C.H. GARRET, *The marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge, 1938.

<sup>3</sup> La presenza di Thomas Wroth e Anthony Cooke a Strasburgo durante il soggiorno di Aconcio e il riferimento a loro nella lettera di Throckmorton rappresenta una conferma della frequentazione del circolo inglese da parte di Aconcio e un sicuro indizio dei canali percorsi dal trentino per guadagnarsi un impiego in Inghilterra. Cfr. *Lettera di Nicholas Throckmorton a William Cecil, 25 agosto 1559*; in J. STEVENSON (a cura di), *Calendar of State Papers, Foreign Series, of the Reign of Elisabeth, 1558-1559*, Londra 1863, vol. 1, p. 500; e L. WHITE JR., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, «American Historical Review» LXII (1967), 425-444; p. 431 (ora anche in ID, *Medieval Religion and Technology*, Berkeley-Los Angeles 1986). Su Thomas Wroth cfr. A.F. POLLARD, *Wroth, sir Thomas*, DNB, vol. 63 (1900); su Anthony Cooke cfr. S. LEE, *Cooke, sir Anthony*, in DNB, vol. 12 (1893).

<sup>4</sup> C.H. GARRET, *The marian Exiles*, cit., pp. 27-28.

dell'evangelio, sì come l'haveva prima. Se il serenissimo Arciduca Ferdinando, overo il serenissimo Arciduca Carlo si trovassero a quest' hora conosciuti per favorevoli all'evangelio, potria facilmente un d'essi guadagnar quel Regno, pigliando in matrimonio quella Regina; ma si tien per fermo che non piglierebbe marito, il quale non fusse evangelico.<sup>5</sup>

Nel gennaio del 1559 passa per Strasburgo anche John Jewel che, appresa a Zurigo la notizia della morte della regina Maria, parte nel giro di poche settimane per l'Inghilterra. Da Strasburgo scrive a Zurigo all'amico Pier Martire Vermigli riportando il saluto di Aconcio e Betti.<sup>6</sup>

L'arrivo di Aconcio in Inghilterra è annunciato in una lettera dell'agosto 1559 dell'ambasciatore inglese in Francia Nicholas Throckmorton, rivolta al segretario di stato William Cecil barone di Burghley.<sup>7</sup> Throckmorton sta lavorando segretamente per Cecil per assicurare all'Inghilterra i servizi di Giovanni Portinari, ingegnere militare fiorentino in quel momento al servizio della Francia.<sup>8</sup> A causa dell'indecisione di quest'ultimo, Cecil decide di estendere le trattative ad altri: Throckmorton scrive a Cecil proponendo Aconcio come eventuale alternativa a Portinari: Aconcio è a Parigi in quei giorni e Cecil potrebbe reperire informazioni su di lui da Anthony Cooke e Thomas Wroth. La fama di Aconcio come ingegnere è dovuta, senza dubbio, alla diffusione del suo trattato sulle fortificazioni, scritto prima in volgare e tradotto poi in latino.<sup>9</sup> Il trattato circola soltanto in copie manoscritte, ragione per cui forse non si è conservata alcuna copia, eccezion fatta per la traduzione inglese di Thomas Blundeville recentemente scoperta.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 321.

<sup>6</sup> R. HASTINGS (a cura di), *The Zurich Letters*, cit., pp. 54-58: «Maestro Francesco Betti e Aconcio sono ora a Strasburgo. Entrambi vi salutano»; anche in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 22.

<sup>7</sup> *Lettera di Nicholas Throckmorton a William Cecil, 25 agosto 1559*; cit. Cfr. la ricostruzione degli eventi ad opera di L. WHITE JR., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, cit., pp. 425-44; e di V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566)*, cit., pp. 309-340.

<sup>8</sup> Per le trattative tra Giovanni Portinari e la monarchia inglese, il ruolo degli ingegneri italiani nel secondo Cinquecento e gli interessi di William Cecil per l'arte delle fortificazioni, si rinvia a L. WHITE JR., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, cit., pp. 431-432.

<sup>9</sup> Sul trattato sulle fortificazioni di Jacopo Aconcio, noto come *Ars muniendorum oppidorum* si rinvia a R. GIACOMELLI, *Il mestiere dell'ingegnere nel Rinascimento*, cit., pp. 171-190 e R. GIACOMELLI, *Premessa storica*, in J. ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, cit., pp. 68-70.

<sup>10</sup> Cfr. la recente edizione critica del manoscritto J. ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, cit.

In una lettera di Jewel a Pier Martire Vermigli del 16 novembre 1559<sup>11</sup> e in una successiva del 27 maggio 1560<sup>12</sup> Aconcio risulta a Londra, col «sire di Bedford» Francis Russell,<sup>13</sup> suo protettore e futuro governatore di Berwick, dove Aconcio sarà impiegato nel 1564 come consulente tecnico per le fortificazioni. A Londra Aconcio stringe un forte legame con lo storico Emanuel van Meteren, presso la casa del quale risiede dal 1562,<sup>14</sup> e con Giovanni Battista Castiglione,<sup>15</sup> maestro di italiano della regina Elisabetta, che lo affiancherà sia nei suoi progetti economici sia nelle dispute religiose. Gli studiosi di Aconcio si sono soffermati a lungo su questo periodo della sua vita perché, nonostante la frammentarietà della documentazione, è ricco di notizie interessanti per comprenderne la multiforme personalità. Il soggiorno inglese si caratterizza infatti per un'intensa attività in ambito professionale e per la partecipazione attiva alla vita religiosa della comunità degli stranieri.

---

<sup>11</sup> Lettera di John Jewel a Pier Martire Vermigli, 16 novembre 1559 in R. HASTINGS (a cura di), *The Zurich Letters*, cit., pp. 54-58: «Ho consegnato all'Aconcio, in nome vostro, i cinque fiorini italiani che ho ricevuto per l'Ochino dalla compagnia di messer Bartolo»; anche in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 26.

<sup>12</sup> Lettera di John Jewel a Pier Martire Vermigli, 22 maggio 1560 in R. HASTINGS (a cura di), *The Zurich Letters*, cit., p. 78: «riguardo ai quei cinque fiorini, li ho consegnati sette mesi fa all'Aconcio, un italiano che è col sire di Bedford»; anche in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 26.

<sup>13</sup> Russell Francis, secondo conte di Bedford (1526/7-1585), unico figlio di John Russell, primo conte di Bedford, e Anne, figlia di sir Guy Sapcotes di Huntingdonshire. Già dal 1553 legato alla religione riformata, appoggia la successione di Jane Grey. Dopo una breve detenzione, prende parte anche alla ribellione di Wyatt e poi lascia il continente. È probabilmente in questo periodo che stringe amicizia con William Cecil. Alla morte del padre nel 1555 diventa secondo conte di Bedford. Trascorre gli 1555-56 viaggiando per l'Italia e nell'inverno 1556-57 è a Zurigo sotto la protezione di Heinrich Bullinger, col quale sviluppa una profonda amicizia. Nel 1557 torna in Inghilterra. Russell è tra quelli a cui la regina Elisabetta invia messaggi il giorno prima della sua ascesa al trono e il 21 novembre 1559 fa ingresso nel 'privy council'. Nel settembre 1563 è nominato conservatore delle marche orientali e governatore di Berwick. Muore nel 1585. W.T. MACCAFFREY, *Russell Francis*, in DNB, vol. 17 (1889).

<sup>14</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 28: «Quando essi ebbero cominciato a tener casa, un certo gentiluomo di Trento venne a vivere con loro; questo gentiluomo si chiamava Jacopo Aconcio. Egli aveva veduto, udito e sofferto molte cose ed era buon amico dell'imperatore Massimiliano. Emanuele imparò dai discorsi di questo colto uomo ad apprezzare molte belle cose» (tratto da Symon Ruytinck, *La vie et la mort de l'honorable et renommé historien Emanuel de Meteren*, in E. DE METEREN, *Histoire des Pays Bas*, L'Aja, 1618, p. 721).

<sup>15</sup> Giovanni Battista Castiglione, di famiglia mantovana o piemontese, si trasferisce in giovane età in Inghilterra durante il regno di Enrico VIII, che serve come militare. Attraversa un periodo difficile durante il regno di Maria Tudor: dal 1554 al '56 è tre volte incarcerato e torturato perché al servizio di Elisabetta. Diventa poi suo «maestro di insegnar la lingua italiana». Si può forse identificare con il Castiglione quel Johannes Baptista che a conclusione della vicenda dello Haemstede è scomunicato. Muore il 12 febbraio 1597. Cfr. M. FIRPO, *Castiglione, Giovanni Battista*, in DBI, vol. 22 (1979).

Nei quasi sette anni trascorsi in Inghilterra Aconcio dimostra uno spirito imprenditoriale moderno. Nell'autunno del 1559, qualche mese dopo il suo arrivo, Aconcio rivolge una petizione alla regina Elisabetta per richiedere un brevetto su alcune invenzioni meccaniche non ben precisate.<sup>16</sup> La richiesta, inizialmente respinta, ottiene una risposta positiva soltanto nel 1565 e nel documento di conferma si nominano macchinari che sfruttano la forza dell'acqua per la rettifica, lo schiacciamento e il taglio del legno.<sup>17</sup> A partire dal 1560 Aconcio ottiene una pensione annua di 60 sterline, senza specifica dei servizi prestati e l'8 ottobre 1561 ottiene la cittadinanza inglese.<sup>18</sup> Negli anni successivi Aconcio prosegue la sua attività tecnico-scientifica che purtroppo lo costringe a frequenti «a studiis avocationes».<sup>19</sup> Nel 1562 presenta una nuova petizione per recuperare alcuni terreni nei pressi della parrocchia di Plumstead inondata dal Tamigi<sup>20</sup> e, poiché Aconcio non può sostenere la spesa dei lavori da solo, intraprende il progetto di bonifica insieme ad alcuni soci con i quali si impegna a cedere la metà di ogni terreno recuperato. La richiesta, approvata il 30 marzo 1562 per un periodo quadriennale, è ripresentata al Parlamento più volte nel corso degli anni: una prima volta per chiedere l'autorizzazione all'assunzione di nuova mano d'opera e due anni dopo per la costituzione di una commissione di indagine sul procedimento dei lavori, che si pronuncia in modo soddisfacente.

Aconcio si occupa di fortificazioni solamente nel 1564, a Berwick upon Tweed,<sup>21</sup> invitato insieme ad altri ingegneri a riferire sui lavori di rafforzamento delle difese e ricostruzione delle mura della fortezza medievale.<sup>22</sup> Il parere di Aconcio sembra necessario per dirimere una questione

---

<sup>16</sup> Cfr. C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 26-28; e in L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, cit., pp. 158-60.

<sup>17</sup> LONDRA, Public Record Office, *Calendar of Patent Rolls, Elizabeth I, 1563-1566*, Londra 1960, n. 331; in L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, cit., p. 160.

<sup>18</sup> LONDRA, Public Record Office, *Calendar of Patent Rolls, Elizabeth I, 1558-1560*, Londra 1930, n. 254; in L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, cit., p. 159.

<sup>19</sup> *Lettera di Jacopo Aconcio a Johann Wolf, 10 giugno 1562* in J. ACONCIO, *Opere*, I, p. 349.

<sup>20</sup> L'impresa è ricostruita in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 48-50; e in L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, cit., pp. 160-61.

<sup>21</sup> Cfr. ancora C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 29-31; e L. WHITE JR., *Medieval Religion and Technology*, cit., pp. 162-65.

<sup>22</sup> Per la storia della fortezza di Berwick-upon-Tweed durante il regno della regina Elisabetta si rinvia soprattutto a I. MACIVOR, *The Elizabethan Fortifications of Berwick upon Tweed*, «Antiquaries Journal» LX (1965), pp. 64-96; H.M. COLVIN *et alii*, *The history of the King's Works, 1485-1660*, Londra 1982, vol. 4, pp. 613-664.

sorta tra i due ingegneri impegnati nel progetto, Richard Lee e Giovanni Portinari, il quale contesta all'inglese diverse scelte architettoniche. Assieme ad Aconcio è inviato un ulteriore esperto, William Pelham, e il 10 giugno 1564 i quattro ingegneri producono una deliberazione davanti al governatore di Berwick, Francis Russell. Portinari e Lee dissentono ancora su alcuni punti, il maggiore dei quali è rappresentato dalla parte di fortificazione che si trova verso il mare, chiamata *Snuke* o *Snowke*, e proprio a questo riguardo, il 22 giugno Aconcio scrive una prima relazione in italiano.<sup>23</sup> Poco dopo Aconcio invia alla regina un secondo memoriale in latino sulla stessa questione.<sup>24</sup> Nell'autunno del 1566 i seicento ettari di terreno recuperati dalla bonifica del Tamigi risultano nuovamente perduti in un'inondazione e Aconcio è costretto a cedere ai soci tutto il terreno recuperato come rimborso per il capitale investito nell'impresa.

### *La chiesa degli stranieri a Londra*

All'arrivo di Aconcio a Londra nel 1559, la chiesa degli italiani, costituita da Michelangelo Florio nel 1550 e soppressa durante la restaurazione cattolica di Maria Tudor, non è ancora riorganizzata, mentre quella francese e quella olandese chiedono l'approvazione della regina nel dicembre dello stesso anno e ottengono il riconoscimento nel febbraio del 1560.<sup>25</sup> Nella loro fase di ricostituzione, la regina Elisabetta priva le chiese degli stranieri di quella indipendenza totale di cui godevano sotto il regno di Edoardo VI, sottoponendole alla vigilanza del vescovo di Londra Edmond Grindal. La comunità francese guidata da Nicolas Des Gallars, uomo molto vicino a Calvino e inviato in Inghilterra dal concistoro ginevrino, trova nuova sede nella chiesa dell'ospedale di St. Anthony in Threadneedle Street, lasciando la chiesa di Austin Friars al culto

---

<sup>23</sup> *Il parere di Jacopo Acontio intorno alla fortificatione di Barwicco*, pubblicato in P. ROSSI, *Giacomo Concio*, cit., pp. 22-23 e in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 52-55.

<sup>24</sup> LONDRA, British Library, *Cotton Titus XIII*, ff. 232r-234v; pubblicato in V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra (1559-1566): i baluardi di Berwick e gli Stratagemmi di Satana*, cit., pp. 335-340.

<sup>25</sup> Per la storia delle chiese straniere a Londra si veda J. STRYPE, *The history of the life and acts of Edmund Grindal, to which is added an appendix of original MSS*, Oxford 1821, p. 161 e sgg.; ID., *Annals of the reformation and establishment of religion, and other various occurrences in the Church of England, during Queen Elizabeth's happy reign : together with an appendix of original papers of state, records, and letters*, Oxford 1824, vol. 1, p. 166 e sgg.; J.S. BURN, *The history of the French, Walloon, Dutch and other foreign Protestant refugees settled in England from the reign of Henry VIII to the revocation of the Edict of Nantes; with notices of their trade and commerce, copious extracts from the registers, lists of the early settlers, ministers, &c., and an appendix containing copies of the charter of Edward VI, &c.*, Londra 1846; F. DE STRICKLER, *Les églises du refuge en Angleterre*, Parigi 1892, vol. 1, p. 79 e sgg.; P. COLLINSON, *Godly People*, Londra 1983, pp. 213-244; A. PETTEGREE, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-century London*, Londra 1987; M.A. OVERELL, *Italian Reform and English Reformations, c.1535-c.1585*, Aldershot, 2008.

esclusivo della comunità olandese preposta ai ministri Adriaan Haemstede e Pierre Delenus. I ministri, i diaconi e gli anziani delle due comunità si riuniscono ancora nel *coetus*, l'assemblea chiamata a deliberare sulle questioni più importanti riguardo alla vita religiosa degli esuli residenti a Londra. Accanto alle due chiese riconosciute si organizza anche la comunità spagnola che si riunisce attorno all'esule Cassiodoro de Reyna e inizialmente si ritrova tre volte a settimana in una casa concessa dal vescovo di Londra.<sup>26</sup> In seguito, l'assemblea spagnola si vede assegnare la chiesa in disuso di St. Mary Axe e contestualmente il vescovo Grindal riconosce a Cassiodoro una pensione come predicatore.

La vita religiosa di Aconcio a Londra è segnata dalla relazione con il ministro della chiesa olandese, Adriaan Haemstede,<sup>27</sup> e con quello della comunità spagnola, Cassiodoro de Reyna, entrambi accusati di eresia, scomunicati dal vescovo Grindal e quindi espulsi dal paese. Il coinvolgimento di Aconcio nel caso Haemstede è stato interpretato come la ragione principale della stesura gli *Stratagemata Satanae*: il processo al fiammingo, abbondantemente documentato,<sup>28</sup> è stato attentamente ricostruito da O'Malley che ha evidenziato la relazione tra la vicenda personale di Aconcio e la sua opera sulla tolleranza religiosa. Il ruolo di Aconcio nel processo contro Haemstede ha ricevuto, inoltre, nuova luce dal ritrovamento di una lettera di Aconcio al ministro Nicolas Des Gallars, nella quale il trentino chiarisce la sua difesa dell'amico olandese, pubblicata da Philippe Denis nel 1976.<sup>29</sup> Nonostante siano passati più di trent'anni dall'edizione del documento, questo attende ancora un'analisi approfondita che sviluppi le numerose relazioni con il pensiero aconciano. Nella rilettura degli eventi, inoltre, è stato spesso trascurato il legame con Cassiodoro, eretico antitrinitario al centro di numerose discussioni. Nell'economia del pensiero aconciano, il rapporto tra il trentino e lo spagnolo non sembra meno significativo di quello con l'olandese.

### *Il caso Haemstede e la lettera di Aconcio a Nicolas Des Gallars*

---

<sup>26</sup> Su Cassiodoro de Reyna si veda soprattutto E. BOEHMER, *Bibliotheca Wiffeniana: Spanish Reformers of Two Centuries from 1520. Their Lives and Writings*, Strasburgo-Londra 1883, vol. II, pp. 163-321 e i vari contributi di Arthur Gordon Kinder tra cui la monografia G. KINDER, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the sixteenth century*, Londra, 1975.

<sup>27</sup> Su Adriaan Haemstede cfr. Cfr. W.G. GOETERS, *Adrian van Haemstede's Wirksamkeit in Antwerpen und Aachen*, «Theologisches Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein» (1906), pp. 50-95 e A.J. JELSMA, *Adriaan van Haemstede en zijn martellarsboek*, Middelburg 2008.

<sup>28</sup> I registri del concistoro olandese sono stati pubblicati da A.A. VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocolen der Nederduitsche Vluchtelingen-kerk te Londen 1560-1566*, Amsterdam 1921; in particolare pp. 445-466.

<sup>29</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie, la controverse entre Acontius et Des Gallars sur la question du fundament et des circonstances de l'église*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 28 (1976), pp. 56-66.

Il *coetus* delle chiese straniere è impegnato fin dall'estate del 1560 nella discussione del comportamento del ministro fiammingo Adriaan Haemstede, una questione che occuperà i concistori delle due chiese per diversi mesi. Il caso esplose ai primi di luglio all'interno del concistoro olandese che accusa Haemstede di aver offerto il proprio aiuto a un gruppo di anabattisti, nonostante un proclama ordinasse agli anabattisti di lasciare l'Inghilterra, e di essersi impegnato a difenderli davanti al vescovo e ai magistrati.<sup>30</sup> Il ministro fiammingo è accusato di averli accolti nella comunità e di non aver tentato di correggere i loro errori dottrinali. Nella sua difesa davanti al concistoro, Haemstede conferma il suo appoggio agli anabattisti in quanto «infirmiora corporis Christi membra»:<sup>31</sup> nonostante le loro opinioni eterodosse su diverse questioni, essi riconoscono che la giustificazione dei peccati si ottiene per mezzo della fede in Cristo e perciò, secondo Haemstede, saranno salvati.<sup>32</sup> Haemstede viene quindi accusato di condividere l'eresia cristologica ascritta agli anabattisti, ovvero la negazione dell'assunzione della natura umana di Cristo dal seme di Maria. Il concistoro della chiesa olandese, dopo alcuni tentativi di riconciliazione durante i quali Haemstede si rifiuta di condannare l'eresia anabattista, rimanda il caso alla giurisdizione del *coetus* delle chiese congiunte.

L'atteggiamento di Haemstede non cambia neppure di fronte all'assemblea riunita dei ministri e degli anziani della chiesa olandese e di quella francese, che lavorano per far ritrattare il fiammingo. La disputa sulla natura umana di Cristo, se questa provenga dal seme di Maria oppure derivi direttamente da Dio, equivale per Haemstede a «pro tunica ludere alea, relicto in cruce

---

<sup>30</sup> Cfr. in VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., pp. 7-8. Gli atti del concistoro olandese registrano le prime accuse contro Adriaan Haemstede il 3 luglio 1560, cfr. pp. 445-446: «1. Quod porrecta illis dextera suam cum illis fraternitatem postulasset, ipsique illi negassent manum fraternitatemque recusassent. 2. Quod suam apud illos ignorantiam agnovit et optare ut non rejiciatur ab illis, quemadmodum ille ob suam ipsos ignorantiam non rejicit. 3. Quod suum illis auxilium promiserit in suis aedibus apud episcopum, magistratum, nostram ecclesiam, quod non sint quod non Monasterienses: ex seditione monasteriensi; neque uxores haberent promiscuas sive communes; et quod bona non haberent communia. Hoc apud episcopum se acturum pro ipsis. Apud magistratum si posset. Apud nostram Londini ecclesiam: ut bene de ipsis sentiant et non tales, et nihil acerbius de ipsis dicant, haec se pro concionibus acturum illis Anabaptistis promisit. 4. Cum itaque Joannes Lamot disputare vellet cum quibusdam Anabaptistis, respondent ei, ipsum non bene didicisse lectionem Adriani Hamstedii, concionatoris ipsorum, qui nolit ob controversos articulos contendere».

<sup>31</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 447.

<sup>32</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., pp. 448-449: «Tandem Adrianus Hamstedius respondet ad accusationis schedulam; vide ipsius autographum illiusque versionem latinam. In hoc suo scripto agnoscit Anabaptistas quia - ut ipse scribit - agnoscunt Christum pontificem et mediatorem, et per Spiritum aspirant ad iusticiam exercendam. 1. Eos esse fundatos in Christo unico fundamento, de quibus bene sperat, ut de omnibus aliis suis charis fratribus in Christo fundatis. 2. Salvos quoque fore, etiam si suos super hoc fundamento errores aedificent, tanquam lignum, faenum et stipulas. 3. Idque illos ita salvos fieri propter magnam ipsorum ignorantiam in doctrina Christi. Hec summa ad prius accusationis caput. Ad posterius: non contendendum cum Anabaptistis describit, admittens placandam cum ipsis disputationem veritatis indagandae ergo. 1. Sed illicitum putat illos non recte credentes iudicare et cum sua impia doctrina condemnare, quod scribit opera esse carnis et prohibita, Gal. 5, Matth. 7».

corpore»<sup>33</sup> e il fiammingo afferma ancora che l'asserzione sull'incarnazione di Cristo «ex semine mulieris» non è un articolo fondamentale della fede cristiana ma solo una *circumstantia*. Su questo punto si organizza una disputa e il 2 settembre 1560 davanti al *coetus* Haemstede si presenta accompagnato da alcuni amici, tra cui Jacopo Aconcio.<sup>34</sup> Nell'interrogatorio Petrus Delenus chiede a Haemstede di giustificare la sua difesa e di chiarire in che modo si possa affermare che Cristo è il fondamento della salvezza e contemporaneamente negare che Cristo sia nato dal seme di una donna, ovvero sia la discendenza promessa a Eva. Il fiammingo non risponde e Aconcio interviene sottilizzando sul significato di *semen*, distinguendo tra «semen originale hominis futuri» e «semen hominum».<sup>35</sup> Poiché il *coetus* non apprezza l'intervento e gli toglie la parola, Aconcio mette per iscritto le sue ragioni e invia una lettera al ministro della chiesa francese Des Gallars.

La lettera di Aconcio al ministro della chiesa francese Nicolas Des Gallars rappresenta un documento fondamentale per la comprensione del pensiero di Aconcio perché svela un'attenzione per le questioni logico-retoriche e una dimestichezza con gli strumenti della logica che non emergono nei precedenti scritti.<sup>36</sup> Il *De methodo*, infatti, non è un compendio di tecniche retoriche o di sillogismi ma propone al contrario una semplificazione della logica tradizionale e lo sviluppo di una *methodus* meno artificiosa e più aderente alla realtà. La *Somma brevissima della dottrina christiana*, ad esempio, rappresenta un esempio dell'efficacia del metodo aconciano, evidente soprattutto nell'originale organizzazione del discorso e nella mancanza di approfondimenti dottrinali pedanti. La lettera, invece, proietta Aconcio in un ambito che il trentino sembrava aver rifiutato.

La difesa di Aconcio mira a chiarire il suo intervento al *coetus* tacciato impropriamente, a suo avviso, di essere sofisticato.<sup>37</sup> I verbali del concistoro olandese non registrano tutto il discorso aconciano ma riportano semplicemente che Aconcio «cavillationem aliquam quaerit in vocabilo

---

<sup>33</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 452: «Talemque concertationem pro veritate humanae in Christo naturae aliud non esse quam pro tunica ludere alea, relicto in cruce corpore».

<sup>34</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 459: «Venit et Adrianus Hamstedius cum Jacobo Acontio, doctore Gulielmo medico et Joanne Baptista».

<sup>35</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 460.

<sup>36</sup> Cfr. l'introduzione di Denis all'edizione del documento in P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., pp. 55-65.

<sup>37</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 67: «Re nondum ex toto audita et multo minus perpensa, statim obiecisti mihi me sophismata afferre et, cum coepissem dicere semen pluribus modis accipi, proprie quidem semen esse id ex quo aliquid fit quodque in foetum aut fructum transformatur mutaturque, alias semen (sed improprie) dici etiam foetum ipsum, ilico subiecisti pluries ut probarem proprie semen esse id quod dicebam. Dabo operam ut conognoas me nequaquam voluisse sophisma aliquod afferre sed voluisse sophisma detegere et diluere non captiosa sed vera et sincera distinctione quae possit eruditibus quibusque auribus plenissime satisfacere».

“seminis”, distinguens inter semen originale hominis futuri et semen hominum»<sup>38</sup> e una nota marginale di Des Gallars alla lettera precisa che Aconcio sottilizza sulla distinzione tra «semen promissum et semen exhibitum» e tra «semen ex quo fit et semen formatum et factum». <sup>39</sup> La reazione indispettita del concistoro concorda con quella del ministro francese che annota: «hanc distinctionem superfluum et sophisticam esse, quoniam semen promissum quod est Christus et semen exhibitum unum et idem semen est». <sup>40</sup> Dalla lettera a Des Gallars si può ricostruire più dettagliatamente la discussione e comprendere le accuse mosse a Haemstede e la strategia difensiva preparata da Aconcio.

Il fiammingo mette in discussione l'importanza di un articolo del dogma dell'incarnazione apertamente negato dagli anabattisti, che sostengono l'assunzione della natura umana di Cristo direttamente dal cielo e non dal seme di Maria. In difesa degli anabattisti, Haemstede ritiene che tale articolo sia una circostanza del fondamento della chiesa e che per appartenere alla chiesa di Cristo e essere salvati basti riconoscere Cristo come fondamento della chiesa, in quanto tutti i peccati sono rimessi per mezzo di Gesù. La dottrina cristiana, però, riconosce Cristo come fondamento della chiesa in quanto lo identifica con il messia nato dalla discendenza della donna, promesso in Genesi 3,15: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno». Per i membri del *coetus*, l'appartenenza del messia alla discendenza della donna è una condizione necessaria per il riconoscimento di Cristo come fondamento della chiesa e negare la nascita di Gesù dal grembo della donna equivale a negare che Gesù è il Cristo promesso e quindi che Gesù è il fondamento della salvezza. Il sillogismo trascritto nell'annotazione a margine della lettera da Des Gallars esemplifica il problema: «Nullum praeter Christum est fundamentum Ecclesiae; semen mulieris promissum Adae est Christi; ergo praeter semen mulieris promissi Adae non est fundamentum Ecclesiae». <sup>41</sup> La posizione di Haemstede contiene anche un'altra grave conseguenza per la dottrina della giustificazione, non ancora al centro della discussione del 2 settembre 1560 ma già *in nuce*: la negazione della generazione di Cristo dal seme umano esclude la presenza della natura umana in Cristo e quindi invalida, secondo la teologia cristiana, il sacrificio di Gesù Cristo per l'espiazione dei peccati degli

---

<sup>38</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 460.

<sup>39</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 70.

<sup>40</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 70.

<sup>41</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 71.

uomini, poiché la colpa del peccato originale commesso da Adamo deve necessariamente essere riparata da un altro uomo.

Nella sua lettera Aconcio tenta di difendersi dall'accusa di essere un "sofista" e cerca di risolvere la contraddizione presente nelle parole dell'amico Haemstede, che sembra affermare e negare allo stesso tempo Cristo come fondamento della chiesa. La controversia si riduce per Aconcio a un semplice malinteso linguistico, una *amphibologia*,<sup>42</sup> che ha dato luogo a un fraintendimento facilmente risolvibile con una corretta definizione dei termini *semen* e *circumstantia*. In primo luogo quindi il trentino giustifica la sua distinzione tra *semen proprie* e *semen improprie*, ovvero tra ciò che si trasforma nel frutto o nel feto (seme proprio) dal frutto stesso e dal feto (seme improprio). Secondo Aconcio, Haemstede utilizza due accezioni diverse della parola *semen* quando afferma che Cristo è il seme promesso e quando nega che Cristo è nato dal seme della donna: nella prima proposizione intende il seme improprio e nella seconda quello proprio. Cristo perciò è *semen promissum* nel senso che è il messia promesso; Cristo non è però *semen exhibitum* perché non può essere ridotto a ciò che si trasformerà nell'uomo Gesù Cristo.<sup>43</sup> In questa seconda accezione, come seme proprio, informe e non fecondato, Aconcio ammette la posizione di Haemstede e afferma che il seme della donna è semplicemente una circostanza e non il fondamento della chiesa: «Quae si semper mansisset in ea significatione, semen nunquam homo fuisset, numquam pro peccatis nostris satisfecisset in summa, numquam Ecclesia fundamentum fuisset».<sup>44</sup> In altre parole, si potrebbe con le categorie logiche sostenere che il seme proprio è

---

<sup>42</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 67: «Quid si etiam male usus fuisset Hadrianus verbo aliquo atque eius ego rei conscius animadverterem aliter illud interpretari atque ipsi intelligi voluisset et causam praebere contentioni, conatus fuisset amphibologiae obascuritatem tolerare ut palam fieret quatenus controversia in verbis esset quaeve in re!».

<sup>43</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 68: «Quum semen accipitur pro eo in quo semen vertitur quemadmodum semper fit in promissionibus de Christo tum quia semen promissum est ipse Christus, semen non intelligit Hadrianus esse circumstantiam ullam neque levem neque gravem sed esse ipsummet Ecclesiae fundamentum. Ubi autem dicit semen esse circumstantiam ibi eam rem intelligit quae in hominem Christum est conversa».

<sup>44</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 68.

*materia* mentre il seme improprio è *materiatum*; l'uno è l'elemento in potenza, ma solo il secondo, ovvero il feto, può essere considerato davvero il fondamento della chiesa.<sup>45</sup>

In un secondo momento Aconcio chiarisce il significato del termine *circumstantia* al quale i membri del concistoro avevano attribuito una valenza negativa, come se la definizione del *semen exhibitum* quale *circumstantia* sminuisse il suo valore. Aconcio si rifugia nella terminologia tecnica, asserendo che si tratta di un termine retorico che comprende i luoghi, i genitori, l'età e tutto quello che completa la descrizione di qualcuno.<sup>46</sup> L'uso del termine *circumstantia* non implica quindi una diminuzione del valore del dogma ma rappresenta solamente una categorizzazione oratoria. Aconcio però intuisce la difficoltà di sostenere la legittimità di questa posizione e concede una sorta di ritrattazione: «At si non placet circumstantia nomen, cum iam de re constet quid Hadrianus intelligi voluerit, invenite vos aptius, dummodo aliud materiam esse aliud materiatum agnoscatur».<sup>47</sup> Per dissipare ulteriormente i dubbi sull'ortodossia della sua posizione, Aconcio precisa che, se il concistoro avesse interrogato Haemstede sul valore che attribuiva alla circostanza della nascita di Cristo dal seme della donna, il fiammingo avrebbe risposto: «Necessariam hanc quidem fateor».<sup>48</sup>

La parte conclusiva della lettera è dedicata alla confutazione di un sillogismo di Petrus Delenus, riportato sinteticamente nei verbali del concistoro olandese, secondo il quale non riconoscere il *semen mulieris* come fondamento della chiesa equivale a sostenere che tutta la chiesa sia senza fondamento oppure che abbia solo la circostanza di qualcosa senza fondamento.<sup>49</sup> Aconcio

---

<sup>45</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 69. Cfr. anche P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., pp. 68-69: «Unde apparet longe aliam rem esse semen in altera significatione sumptum quam si sumpseris in altera, si quidem altera est causa, altera (ut sic dicam) causa, tum altera materia, altera materiatum. Ex suprascripta distinctione videre iam luce clarius potes non in mea distinctione sophisma ullum subesse, sed in eo syllogismo qui a Petro Hadriano obiiciebatur et sophisma est quod dialectici vocant aequivocationis siquidem aliud significatur verbo seminis in propositione, aliud in assumptione. Si passus fuisses me perficere explicationem meam intellexissetis omnes Hadrianum nequaquam in dubium revocare an Christus sit semen promissum vel Ecclesiae fundamentum, sed tantum negare id quod in Christum hominem est versum, quandiu mansit informe semen, fuisse cuncta Ecclesiae fundamentum, sed potentia interim facile ac libenter agnovisse, sed hoc ut posset Christus idoneum esse fundamentum oportuisse eum tali ex semine nasci».

<sup>46</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 69: «Quod si, probe intellecta eius sententia, circumstantiae nomen hic ferre non potuissetis, is profecto in controversia de ipsius nominis usu facile vobis cessisset. Attamen quo minus miremini eum circumstantiae usum esse vocabulo, certum est Rhetores (quorum hoc est vocabulum) inter personarum circumstantias recensere parentes quinam et quales fuerint».

<sup>47</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 69.

<sup>48</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 70.

<sup>49</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 460: «Quod Christus natus sit ex semine mulieris, ac nostre carnis nostrique generis particeps factus, non est fundamentum sed circumstantia illius quaedam. Ergo Adam, Eva et tota illa patriarcharum prophetarumque ecclesia circiter annos quater mille erat sine fundamento. Aut habebat toto illo tempore circumstantiam quamdam sine fundamento etc.».

si sofferma a distinguere la funzione logica svolta dalla parola *semen* nelle due proposizioni: «mulieris semen serpentis caput contrivisse» e «Christus semen esse». Nel primo caso svolge la funzione di soggetto mentre nel secondo è parte nominale del predicato.<sup>50</sup> Per Aconcio la negazione di *semen* come predicato di Cristo è distinta dall'assunzione del *subiectum* della prima proposizione: coloro che ascoltarono, udirono e crocifissero Gesù non lo riconobbero come *semen* ma conobbero Cristo come fondamento della chiesa.<sup>51</sup>

Il tentativo di Aconcio di inserire le parole di Haemstede all'interno di un discorso ortodosso attraverso l'uso di strumenti logici e retorici appare alquanto artificioso e il trentino ne sembra consapevole quando giustifica il suo ragionamento affermando che tali distinzioni sono concettuali e perciò anche più facilmente esposte all'errore. In ogni caso, l'esposizione di Aconcio dimostra una discreta padronanza e dimestichezza della dialettica: nonostante la difesa non risulti convincente, la sua argomentazione è formalmente corretta. Il ricorso alla definizione dei genitori tra le *circumstantiae* rimanda direttamente alla retorica e la distinzione tra *materia* e *materiatum* alla logica scolastica. La conoscenza dei fondamenti della logica conferma nuovamente l'influenza degli studi giuridici sulla formazione di Aconcio.

Le note marginali di Des Gallars trasmettono le impressioni che le sottigliezze logiche suscitano nei membri del concistoro, per niente interessati alla forma dell'argomentazione ma attenti alla sostanza delle sue implicazioni. Des Gallars riporta a questo proposito due importanti questioni.

La prima annotazione riguarda le conseguenze della posizione di Aconcio per la dottrina della salvezza. Adriaan Haemstede non condivide le idee eretiche sull'incarnazione sostenute dagli anabattisti, che ipotizzano una generazione divina della natura umana di Cristo, ma per ammetterli all'interno della chiesa di Cristo è disposto ad attribuire all'articolo dell'incarnazione un valore non discriminante e a definirlo *circumstantia* del fondamento. Il *fundamentum* della chiesa e della salvezza è, per Haemstede, la fede in Cristo e tutti gli altri articoli della dottrina, ancorché sbagliati,

---

<sup>50</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 69: «Nempe tametsi demus semen uno semper modo accipi, nihilo tamen magis sustineri posse Petri syllogismum quin vel ridicula insit fallacia in orationis forma. Nam cum dicitur mulieris semen serpentis caput contrivisse, tum semen pro subiecto illo accipitur quod est ipse Christus. Quum autem dicitur Christus semen esse, tum semen non est subiectum sed praedicatum quod de subiectum dicitur, et magna differentia est in oratione utrum aliquid accipiatur uti subiectum an uti praedicatum quod exemplis patebit».

<sup>51</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 70: «Si quidem acceptum semen pro subiecto ipso Christo, nemo ex iis qui eum audiverunt, viderunt et cruxiferunt potuit non eum tum agnovisse, acceptum autem semen, uti praedicabam, iidem non agnoverunt. Neque enim credebant praedicatum illud vere de subiecto quod ante oculos habebant dici. Quod igitur Hadrianus de semine dixerit quid sit circumstantiam, intellige semen ut praedicatum quod de Christo et fundamento dicitur tanquam de subiecto».

non impediscono l'accesso alla salvezza eterna: «Salvos quoque fore, etiam si suos super hoc fundamento errores aedificent, tanquam lignum, faenum et stipulas».<sup>52</sup> Nella difesa del fiammingo Aconcio non entra nel merito della questione dell'articolo dell'incarnazione, bensì fornisce gli strumenti logici per giustificare le asserzioni del suo amico. Des Gallars è consapevole che il rifiuto dell'incarnazione rappresenta un pericolo per la dottrina soteriologica poiché il dogma della doppia natura, divina e umana, nella persona di Cristo è il fondamento della giustificazione. La negazione della natura umana di Cristo implica necessariamente l'insufficienza del sacrificio espiatorio di Cristo. Des Gallars intuisce che la distinzione tra *circumstantia* e *fundamentum* rischia di creare lo spazio per ammettere nel novero dei salvati non solo coloro che rifiutano l'assunzione della natura umana di Cristo dal seme della donna, ma anche tutti quelli che negano la stessa forma umana di Cristo e quindi le diverse eresie cristologiche come il monofisismo o il nestorianesimo. Il valore del dogma dell'incarnazione sarà al centro del successivo dibattito tra Aconcio e il vescovo Grindal nel 1565.

La seconda questione riguarda l'ortodossia di Aconcio, che Des Gallars mette in dubbio a partire da una nota lessicale. All'inizio della lettera Aconcio si dilunga nella dimostrazione che il doppio significato di *semen*, così come il trentino aveva proposto nella riunione del *coetus*, è testimoniato anche nella Bibbia e adduce quindi tre passi veterotestamentari.<sup>53</sup> La precisazione di Aconcio risponde evidentemente a una precedente accusa di Des Gallars, che aveva rifiutato una terminologia estranea alla Bibbia. Nella replica Aconcio, utilizzando l'ironia, provoca Des Gallars ricordando le recenti e numerose discussioni sorte dalle critiche linguistiche intorno all'uso di termini come «sacramenta» e «personae Trinitatis».<sup>54</sup> Nel ministro francese si insinua immediatamente il sospetto antitrinitario: «Sed quid de Baptismo sentiat Acontius, item de trinitate

---

<sup>52</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 448. Haemstede si riferisce alla prima lettera ai Corinzi, 1 *Cor*, 3,11-15: «Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco».

<sup>53</sup> Cfr. P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., pp. 67-68. La distinzione tra seme proprio e seme improprio è recuperata da Aconcio attraverso il ricorso a *Gn* 1,11; *Lv* 12,2 e *Lv* 15,2.

<sup>54</sup> Cfr. P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 67: «Neque enim te eius sententiae arbitror esse ut non licere putes theologis divinis de rebus agentibus etiam aliquibus uti verbis quorum in sacris litteris nullus erit usus aut alio modo quam in sacris scripturis inveniuntur fuisse usurpatae, dum modo re ipsa nihil cum verbo Dei repugnans exprimere conetur, alioqui quam litem moturus sis iis qui Baptismum et Coenam dum appellant sacramenta quique trinitatis personae atque aliis multis utuntur vocabulis quorum in sacris literis nullus est usus ipse videris».

et personarum distinctione, si proferat, mens eius facile perspicietur». <sup>55</sup>

La lettera di Aconcio non ottiene l'effetto sperato e la causa passa, come minacciato dal *coetus*, alla giurisdizione al vescovo Grindal. L'esito dell'indagine è scontato, anche se un ulteriore scritto di Aconcio, purtroppo finora disperso, costringe il vescovo a rimandare di qualche giorno la sentenza di scomunica, prevista per il 4 novembre e pronunciata invece il 17 novembre 1560. <sup>56</sup>

### *L'intervento di Pier Martire Vermigli e lo scritto perduto di Aconcio*

Mentre Petrus Delenus lavora all'ennesimo fallimentare tentativo di riconciliazione, il malumore per le risoluzioni del *coetus* serpeggia tra i fedeli e i ministri sono obbligati a fronteggiare il dissenso. Il 3 dicembre del 1561, il *coetus* decide di scrivere alle chiese in Olanda per spiegare le ragioni del provvedimento assunto contro Haemstede. <sup>57</sup> In una lettera di Des Gallars a Calvino del gennaio seguente emerge tutto il disappunto del ministro francese per una vicenda che è esasperata dai sostenitori del fiammingo, in particolare da Aconcio, cospiratore sottile e subdolo che inganna diverse persone con vani pretesti e per questo motivo è escluso dalle riunioni della chiesa

---

<sup>55</sup> P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie*, cit., p. 70.

<sup>56</sup> Cfr. VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 68: «4 Novembris [1560]. Octiduo hinc statutus erat sententiae dies, sed differebatur in hunc ipsum Lunae diem. Hic rursum dies in proximum Jovis diem prorogatur, quandoquidem ingens episcopo scriptum obtulerat Jacobus Acontius Italus». Il documento di scomunica è pubblicato in J.H. HESSELS (a cura di), *Ecclesiae londino-batavae archivum*, Londra 1887, pp. 142-143. Cfr. i verbali della chiesa olandese in VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., pp. 72-73 e la registrazione nel verbale del concistoro francese in E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street. Vol. I, 1560-1565*, «Huguenot Society Quarto Series» 38 (1937), p. 16.

<sup>57</sup> Cfr. VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerads-Protocollen*, cit., p. 81 e sgg. e anche E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street.*, cit., pp. 17-18; e p. 25: «Ledyt jour mardy 14 janvier nous trouvant au consistoire des flamens selon lordre acoustume Nous proposirent scaouvoir mon sy nous trouuiesmes bon descripture aux Eglises les causes de la dejection dadriam hastedijs, ce que trouismes tres bon et fut acorde que on en Rescripuroit aussy a nostre Eglise francois de Edem, et aux aultres du pais bas».

francese.<sup>58</sup> Anche l'olandese Jan Utenhoven diffonde diffidenza verso Aconcio e Haemstede in una lettera a Bullinger, lamentando i disordini causati dall'affare Haemstede e dal suo sostenitore Jacopo Aconcio.<sup>59</sup> Sia la lettera di Des Gallars a Calvino sia quella di Utenhoven sono accompagnate dallo scritto perduto che Aconcio aveva inviato al vescovo Grindal. Il processo e la difesa di Aconcio suscitano un'attenzione apparentemente eccessiva vista la scomunica e l'interesse locale della faccenda, fino a stimolare un intervento diretto di Pier Martire Vermigli, membro autorevole della comunità italiana a Zurigo.<sup>60</sup>

La lettera di Vermigli del 15 febbraio 1561 è esplicitamente rivolta a confutare le idee di Adriaan Haemstede e a dissipare i dubbi sulla correttezza dei provvedimenti adottati dal *coetus* delle chiese straniere a Londra. Vermigli si sofferma a precisare l'utilità di discutere con gli eretici,

---

<sup>58</sup> Cfr. *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 25 gennaio 1561* in CO, vol. 18, pp. 340-342: «Scripseram ad Macarium nostrum paulo ante eius obitum ut inquireret ex D. Marchione et senioribus ecclesiae Italicae quisnam esset Tridentinus quidam Acontius, qui se inter ipsos aliquamdiu degisse dicit. Quod enim novarum opinionum fautorem se praebeat, veritus sum ne ex eorum numero esset qui illic ecclesiam Italicam turbarunt. Et sane mihi non parum adfuit Dominus quod id suspicans ipsum non protinus in coetum nostrum admittendum duxerim. Nihil rescipsit Macarius, nec scivi an ei literae meae redditae fuissent. Verum Acontius ipse satis postea sese suo indicio prodidit. Addidit enim se palam causae Hadriani Hamstedii, in qua veluti patronus subtilior et acutior caeteris videri voluit. Vanis enim et sophisticis argumentis tueri conatus est quod Hadrianus temere et fere nullo praetextu asserebat. Quum detegerentur fallaciae atque etiam convincerentur, sibi iniuriam fieri dicebat quod sophista vocaretur, ac se scriptis probaturum ea quae tunc negata fuerant minatus est. Scriptum protulit, mihiq̄ exhibuit, ut me scilicet respondendo occuparet. Ego vero, quod nihil aliud fere quam quod in disputatione nostra agitatum fuerat contineret, additis tantum vanis coloribus et mendaciis, ipsum contempsi. Id gravius hominem perculit. Nam ex eorum genere est qui verba sua pro oraculis haberi volunt, et quanvis aberrent vehementer tamen ab erroribus inanem gloriam captant, quasi fuerint caeteris oculatiores, et abstrusa quaedam arcana indagarint. Ut finem faciam, mihi videtur multa sub literarum et methodi quam profitetur fucō monstra alere».

<sup>59</sup> Cfr. *Lettera di Jan Utenhoven a Heinrich Bullinger e confratelli, 3 marzo 1561* in CO, vol. 18, pp. 391-392: «Satan nos hic toto fere anno, clarissimi viri, exagitavit per quendam Hadrianum Haemstedium, qui ministerium nostrae hic ecclesiae ante nostrum huc accessum occupaverat, nosque totos ita occupatos tenuit, ut vix otium scalpendis (ut aiunt) auribus fuerit, nedum ut ad amicos multa scribere per otium licuerit: quare vos rogatos velim, ut meum hoc diuturnum silentium aequi bonique consulatis. Is vero eo plus negotii nobis exhibuit, quod plerosque sequaces sibi acquisivit, quorum aures plausibili sua doctrina ferierat, regnum Christi Domini, satis alioqui angustum, ita ampliando, ut omnes pro fratribus membrisque corporis Christi Domini agnosceret, etiamsi circa naturas ipsius turpiter allucinarentur, modo ipsum pro summo ecclesiae Dei sacerdote agnoscerent. Is vero Hadrianus habuit hic quendam patronum causae suae apud R. Episcopum Londinensem, qui fertur multis calumniis gravare nostras peregrinas hic ecclesias, quae hic mutuas sibi operas tradiderunt, atque adeo scripsisse Genevam in eam sententiam. Quare coacti fuimus D. Calvino scriptum quoddam nunc transmittere, quod episcopus ipse Londinensis subsignavit ad nostram hac in parte innocentiam declarandam. Et quia veremur ne idem forte faciat isthic idem ille nomine Iacobus Acontius, operae pretium esse duxi et ad vos scriptum illud transmittere, quod adversus calumnias instructi esse possitis».

<sup>60</sup> *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561* in P.M. VERMIGLI, *Locorum Communium Theologicorum, ex ipsius diuersis Opusculis collectorum*, 3 voll.; vol. 3, coll. 129-140. Cfr. anche P.M. VERMIGLI, *Life, Letters and Sermons*, a cura di J.P. DONNELLY, Kirksville 1999, pp. 184-197.

negata da Haemstede ancora nelle prime riunioni del concistoro olandese,<sup>61</sup> e il valore del termine *circumstantia* utilizzato dal fiammingo negli interrogatori condotti dal *coetus*. Nella lettera di Vermigli si toccano ancora altri argomenti che non trovano però un riscontro preciso con le deposizioni del ministro fiammingo registrate nei verbali del concistoro olandese, bensì rivelano un legame stretto con la lettera di Aconcio a Des Gallars, con alcune parti degli *Stratagemata Satanae* e con una successiva lettera del trentino al vescovo Grindal del 1566.<sup>62</sup> Questa curiosa corrispondenza tra la lettera di Vermigli e i testi di Aconcio può essere spiegata ipotizzando o una condivisione totale della posizione di Haemstede da parte di Aconcio, e quindi una ripresa delle idee espresse dal fiammingo negli scritti aconciani, oppure una dipendenza delle argomentazioni di Haemstede dalle riflessioni del trentino.

Un ermetico inciso del verbale della chiesa olandese riferisce di uno «scriptum ex capitulis Adriani Haemstedii manu Aconciana exaratis»<sup>63</sup> e lascia intendere una partecipazione attiva di Aconcio nella preparazione della disputa di Haemstede; un successivo riferimento alla difesa di Vermigli in una lettera di Bullinger a un membro della chiesa olandese a Londra sembra confermare l'ipotesi: «dat Petrus Martyr op alle argumenten Jacobi Acontii van Adriani Hamstedii wegen tot hem gescreven, geantwoordt heeft ende die selven gheconfuteert».<sup>64</sup> L'attribuzione ad Aconcio di parte delle argomentazioni utilizzate dal fiammingo nella sua difesa potrebbe spiegare la presenza delle stesse negli scritti del trentino e suggerisce ancora, data la posteriorità delle lettere aconciane, di ipotizzare la presenza di queste argomentazioni nello scritto perduto rivolto al vescovo e spedito alle chiese elvetiche. Tale testo doveva necessariamente contenere anche i temi trattati da Vermigli nel 1561 e non presenti nelle deposizioni di Haemstede.<sup>65</sup> Attraverso l'analisi della lettera di

---

<sup>61</sup> Cfr. *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., coll. 130-131: «Hadrianus, qui alias adversatur anabaptistis, et ob vitae sanctimoniam, ut audivimus, laudatur, haec parum attente consideravit, ideo responsum putat illo suo dilemmate. Is cum quo agitur aut Deum timet, aut eius timore destituitur. Si Deum nequaquam timet, sed eum potius aspernatur, luditur opera, cum ob huius modi contemptum fit excaecatus. Sin vero Dei timore ornatur, recte monenti acquiescet. Sed utrunque cornu dilemmatis, facile retunditur, qui Deum non metuit et cum ei proponitur aeterna mortis poena, illum negligere pergit, sibi gravius iudicium et duriorem condemnationem accersit. Qui vero Dei timore ornatus est adhibitis vehementioribus calcaribus, ad veritatem magis citato cursu approperabit».

<sup>62</sup> *Lettera di Jacopo Aconcio a Edmund Grindal, s.d. [1566]*, in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 356-373. Tradizionalmente questa lettera è collocata nel 1564 ma come sarà dimostrato in seguito, questa è da considerarsi scritta non prima dell'estate del 1565. Cfr. *infra* cap. 6.

<sup>63</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 75.

<sup>64</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 340.

<sup>65</sup> Nei suoi scritti Aconcio dimostra una coerenza quasi ripetitiva delle proprie idee. Cfr. la ripresa, quasi letterale, di queste argomentazioni sia negli *Stratagemata Satanae* sia nella lettera di Aconcio al vescovo Grindal del 1566, cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 356-373.

Vermigli e il confronto con la lettera del 1566 è possibile quindi intuire quali idee Aconcio difendesse nel suo testo in aiuto a Haemstede.

Nella lettera Vermigli intende dimostrare che la negazione dell'assunzione della natura umana di Cristo dal seme di Maria non permette in alcun caso di partecipare alle promesse di salvezza. Il fulcro del dibattito è ancora se il rifiuto del concepimento di Cristo dal seme di Maria contraddica necessariamente anche la fede in Cristo come fondamento della chiesa. Tra i diversi argomenti proposti da Vermigli, appaiono particolarmente interessanti il riferimento a quello che Aconcio chiamerà "negazione implicita" e la discussione del significato di *circumstantia*.

Vermigli contesta la fede in Cristo degli anabattisti in quanto la loro idea di Cristo non rispetta quella rivelata nelle Sacre Scritture e anzi contraddice alcuni attributi di Cristo: la loro fede perciò è falsa e sono quindi esclusi dalla comunità della chiesa.<sup>66</sup> Vermigli non accetta la difesa basata sull'ipotesi d'ignoranza di alcuni articoli<sup>67</sup> poiché ritiene che nelle questioni religiose l'ignoranza dei dogmi non sia un'attenuante ma un castigo divino.<sup>68</sup> Vermigli rifiuta anche una seconda obiezione per cui «qui negant consequens, minime inficientur antecedens» in quanto se il conseguente e l'antecedente si contraddicono, giocoforza chi non ammette il secondo non afferma veramente il primo.<sup>69</sup> Il rapporto logico tra le due proposizioni, anche se implicito, non è eliminabile e perciò il rifiuto delle conseguenze logiche di un'affermazione sono imputabili come dolo. Al contrario, Aconcio sostiene nella sua lettera al vescovo Grindal che tale operazione, definita come "negazione implicita" è impropria perché attribuisce alle persone affermazioni non pronunciate coscientemente.<sup>70</sup> Aconcio, che riconosce lo stretto nesso logico tra conseguente e

---

<sup>66</sup> Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., col. 131.

<sup>67</sup> Cfr. Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., col. 131: «Opponitur, illos homines non videre nec intelligere talem a Deo propositum et promissum esse mediatorem, quem oportuerit carnem ex Maria sumere».

<sup>68</sup> Cfr. Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., col. 131: «Caecitas illa infligitur, ut priorum peccatorum iusta poena, quae cum legem et cancellos fidei transgrediatur, aeternam damnationem haudquaquam aufert, sed potius accersit».

<sup>69</sup> Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., coll. 131-132.

<sup>70</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 363: «E poiché nel vocabolo negare c'è qualcosa di ambiguo, bisogna spiegare pure questo. Esso è ambiguo, poiché non si dice soltanto che è negato ciò che si nega esplicitamente e nominativamente, ma anche ciò che non può esistere se non esiste un'altra cosa, che viene nominativamente negata. Gli scolastici chiamano implicito questo genere di negazione. Se qualcuno dunque, adoperando la negazione implicita, dice che coloro i quali negano l'articolo dell'incarnazione non negano Cristo, è come se dicesse che anche se Cristo non avesse ricevuto da sua madre la sostanza del suo corpo, avrebbe potuto nondimeno essere uomo, ed essere un nostro adatto mediatore, e si sarebbero potute attuare tutte le cose che furono promesse di Cristo e in Cristo. Donde seguirebbe che importa poco che abbia ricevuta la sua carne dalla madre o donde sia. Se Adriano avesse voluto ciò, riconoscerei che egli avrebbe parlato falsamente ed empivamente».

antecedente e condivide le conclusioni esposte da Vermigli, scagiona però Haemstede da qualsiasi responsabilità appellandosi a quel principio «secondo il quale non si dice con verità che qualcuno nega ciò che non sa di negare».<sup>71</sup> Poco importa, per Aconcio, se le due proposizioni sono in contraddizione: non si possono considerare come affermazioni pronunciate consapevolmente le conseguenze logiche di una dichiarazione, ovvero si può credere a due proposizioni in contraddizione sul piano logico.

La liceità di tale argomentazione, apparentemente astrusa a livello della logica formale, trova un riscontro nella realtà con l'esempio pratico già rievocato nella lettera a Des Gallars che dimostra come la falsa opinione degli ebrei riguardo a Cristo non modifichi Cristo stesso, ovvero «errores hominum res non immutare, non enim Dei natura ex falsis hominum opinionibus invertitur, ut quae semper eadem firma et inconcussa maneat».<sup>72</sup> Vermigli non condivide questa separazione tra piano logico e piano reale e introduce un distinguo. Alcune azioni umane non cambiano la natura delle cose ma altre la deformano:<sup>73</sup> nel caso degli anabattisti, la negazione dell'articolo dell'incarnazione non cambia il soggetto Cristo, ma li esclude dalla fede nel vero Cristo incarnato, portandoli a ipotizzare un Cristo del tutto diverso.<sup>74</sup>

La dialettica tra piano logico e realtà prosegue anche nella confutazione dell'interpretazione aconciana del termine *circumstantia*. Vermigli riprende l'indicazione di Aconcio di includere i genitori tra le circostanze<sup>75</sup> ma corregge il senso della categorizzazione retorica, sottolineando che

---

<sup>71</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, pp. 363-365: «Ma, a non interpretare così le sue parole mi spingeva quel principio secondo il quale non si dice con verità che qualcuno nega ciò che non sa di negare. Poiché infatti il negare è un dire qualcosa, e dire è esprimere con parole i concetti del proprio animo, ciò che uno non avverte non si può dire che lo dica, e perciò nemmeno che lo neghi: donde viene che negare implicitamente qualcosa non sia negare veramente e propriamente, ma in certo modo e impropriamente. Se quelle parole venissero interpretate in senso proprio, sarebbe come se fosse stato detto che chi nega l'articolo dell'incarnazione può tuttavia, per avventura, essere persuaso della verità di tutte le altre cose che sono state scritte di Cristo».

<sup>72</sup> *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., col. 132.

<sup>73</sup> *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., coll. 132-133: «Sed tamen distinguendae sunt hominum actiones: quaedam ita circa subiecta sua versantur, ut in ea nihil prorsus imprimant, nihil immutent aut innovent, ut est actio sciendi et credendi. Nam res quae sciuntur et creduntur, a credentibus et scientibus nihil omnino patiuntur. Alia vero sunt opera, quae suam circa quam versantur materiam deformant et convertunt, interdum in melius, nonnunquam vero in deterius».

<sup>74</sup> Cfr. *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., col. 131: «Id in primis non possumus non mirari, Anabaptistas asseri verum habere mediatorem, quamvis eius carnem de coelo allatam, non de Virgine sumptam credunt, certe mediator esse non potest, nisi et sit et fide comprehendatur, quemadmodum illum Deus constituit, et in suis promissionibus patefecit. At ille decrevit ut carnem ex hominibus haberet, et id verbis perspicuis et apertis in divinis literis testatus est. Quodcirca illi qui carnem coelestem affingunt, non a Deo propositum mediatorem habent, sed illum quem sibi ex invento et cerebro suo affinxerunt».

<sup>75</sup> Cfr. *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., col. 134: «Non ignoramus a Dialecticis et Retoribus parentes inter circumstantias collocari».

la famiglia rientra tra le circostanze in rapporto all'educazione di un bambino. Diversamente, il «semen» che genera un feto è da considerarsi non come circostanza ma come «substantia»: «addendum est hominis generationem potius ad eius efficientem causam, quam ad circumstantia spectare».<sup>76</sup> Anche Aconcio, nella sua distinzione tra le diverse accezioni di *semen*, riconosceva il *semen* come *materia* del feto e Vermigli approfitta di questa definizione per dimostrare che il *semen* appartiene all'essenza di Cristo piuttosto che a una sua circostanza.

Nella conclusione Vermigli è disposto ad ammettere, in via del tutto ipotetica, che si possa considerare il fatto che Cristo abbia assunto la propria natura umana da una donna come circostanza del fondamento e non fondamento stesso, solo se, precisa, tale circostanza è giudicata come necessaria.<sup>77</sup> Questa conclusione avvicina la riflessione di Vermigli ad Aconcio, che termina la sua lettera a Des Gallars allo stesso modo, ma rappresenta anche il pretesto per una nuova e più sottile frattura tra i due esuli italiani. Come emerge dalla lettera di Aconcio al vescovo Grindal, la questione in gioco non è solamente il valore attribuito all'articolo dell'incarnazione, che Aconcio riconosce come necessario al pari di Vermigli, ma anche il giudizio sul valore del dogma:

C'è un solo punto infatti in cui non sono riuscito a soddisfarlo, nel non ammettere che conoscere l'articolo dell'incarnazione del Signore sia così necessario da persuadermi che non possano essere partecipi della misericordia di Dio e della salvezza attraverso Cristo coloro i quali abbiano giudicato erroneamente intorno a quell'articolo.<sup>78</sup>

Aconcio si discosta dal magistero calvinista perché distingue tra dogma e giudizio sul dogma: riconoscere un articolo come fondamentale non implica per Aconcio considerare anche la sua conoscenza indispensabile. Haemstede basava la sua difesa degli anabattisti sulla convinzione che l'unico dogma necessario da conoscere fosse la fede nel sacrificio redentore di Cristo, il *fundamentum* della Chiesa, sufficiente ad assicurare la salvezza ai credenti. Vermigli non può

---

<sup>76</sup> Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., col. 135.

<sup>77</sup> Cfr. Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561, cit., col. 135: «Deinde si etiam daremus id ad circumstantias pertinere, inde non colligi, rem illam non esse creditu necessariam, quandoquidem pati, mori, sepeliri, surgere, in coelis regnare, cum sint Christi actiones, eius porro circumstantijs annumerantur, quas quicumque fideliter non credit et confitetur, a spe salutis, nisi respiscat, prorsus excidit».

<sup>78</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 371. Cfr. ancora p. 371: «Respingo forse qualche articolo di fede? Non lo faccio. Sia pure articolo di fede, e anche necessario, la dottrina dell'incarnazione del Signore: forse per questo diventerà articolo di fede anche che esso sia articolo di fede? Pure io accetto quello che è detto articolo necessario di fede, e sempre l'ho accettato seriamente e sinceramente. Soltanto affermo che non intendo che sia necessario conoscerlo».

accettare tale dizione<sup>79</sup> e ammettere una gerarchia di valore tra i dogmi, riservando ad alcuni la priorità soteriologica e ad altri un ruolo epistemologico secondario. La risposta di Vermigli ad Aconcio è la riaffermazione dell'uguale importanza di tutti i dogmi e l'inevitabile condanna di eresia per chi si discosta anche da uno soltanto.<sup>80</sup>

Il caso Haemstede ha lunghe ripercussioni nella chiesa degli stranieri di Londra. I membri delle chiese straniere appaiono talmente turbati dai provvedimenti del *coetus* che Des Gallars è indotto a tradurre in francese la sua *Forma polittiae ecclesiasticae* per paura che si diffondano versioni distorte.<sup>81</sup> Le autorità intervengono quindi con rigidi provvedimenti contro i cospiratori e sospendono e scomunicano i membri sostenitori di Haemstede, salvo poi concedere diverse possibilità di essere riammessi nella comunità: il 19 aprile si invia una circolare con alcune condizioni da sottoporre ai seguaci di Haemstede per revocare la scomunica; il 2 maggio è inviata agli anziani una confessione preparata da alcuni confratelli che chiedono di essere riammessi nella comunità; il primo luglio è sottoscritta un'altra confessione.<sup>82</sup> Alcuni amici di Aconcio, tra cui

---

<sup>79</sup> Cfr. *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., col. 135: «Et res mira est constituere, ut Hadrianus facit, sumptionem carnis ex Maria virgine, rem fuisse ad nostram salutem necessariam: et rem deinde sic elevari, ut credentes oppositum, dicantur salutis esse participes».

<sup>80</sup> Cfr. *Lettera di Pier Martire Vermigli alle Chiese straniere di Londra, 15 febbraio 1561*, cit., col. 136: «Nunc deveniendum est ad notas demonstrationes vel proprietates, cum inquit permultae fuerunt, si quis omnibus una duntaxat excepta consentiat, profecto absurdum est et inhumanum ab aeternae salute illum excludere, quod unam tantum illarum demonstrationum rejiciat, imo inquit, rationem potius esse habendam earum plurimarum quas admittit, quam illius unius, quam re pudiat et oppugnat. Ad hoc respondemus. Omnia verba Dei quatenus ab eo fluxerunt, pariter esse ponderis atque auctoritatis, atque idcirco nemini fas esse pro suo arbitrio istud recipere, aliud vero confutare, atque ut falsum aspernari. Iacobus audaciter dicit, Qui peccaverit in uno, factus est omnium reus. Id si locum habet quo ad mandatorum obedientiam, verum etiam erit quo ad credenda».

<sup>81</sup> Cfr. E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 39: «Item ledyt Jour [15 dapuril anno 1561] monsieur de solles nous proposyt scauoi mon, sil ne serroit pas bon de faire Imprimer le liure quil a fait en latin des ordonances de leglises, en la langue francois, a cause que il a entendu que aucuns des flamens qui tiennent la partye de monsieur adriam hastediuss dissent de la volloir faire eux mesmes, ce qui seroit dangereux a cause qui pouroit changer quelque motz en quelque aultre sens».

<sup>82</sup> I documenti sono raccolti in J.H. HESSELS (a cura di), *Ecclesiae londino-batavae archivum*, cit., pp. 149-153. Il primo presenta due condizioni da sottoporre a chi volesse evitare la scomunica: «Ut publice coram ecclesia confiteantur doctrinam Hadriani, qua asserit articulum de Christi incarnatione ex virgine non esse fundamentum sed circumstantiam, esse erroneam et Antichristianam». Il secondo documento è una professione di fede nella quale i sottoscrittori confessano che «Deus est atque homo, et suam naturam humanam per virtutem Dei absque cooperatione viri suscepit ex substantiali semine Mariae, quae fuit de progenie Davidis» ma si riservano di criticare il comportamento dei ministri della chiesa per aver agito non debitamente, secondo le indicazioni scritturistiche, nell'ammonimento dei confratelli. Anche la terza confessione, mentre da una parte verifica la rettitudine della dottrina sull'incarnazione, rinnova le critiche alle disposizioni ordinate dei ministri contro i sostenitori di Haemstede.

<sup>83</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkerdaads-Protocolen*, cit., p. 186.

Giovanni Battista Castiglione e Emanuel van Meteren, sono scomunicati il 4 maggio 1561,<sup>83</sup> mentre Aconcio deve aver ricevuto lo stesso provvedimento diverso tempo prima.<sup>84</sup>

Aconcio mantiene un rapporto epistolare con Haemstede,<sup>85</sup> salpato nel frattempo per Emden,<sup>86</sup> e riesce a convincerlo a tornare in Inghilterra. Il 1 luglio 1562 Haemstede sbarca a Londra e il giorno seguente è arrestato.<sup>87</sup> Il 31 luglio il vescovo Grindal sottopone una nuova formula di revoca al fiammingo nella quale sono riportati sette articoli eterodossi ricavati dagli scritti e dalle prediche di Haemstede, ma anche questa volta il ministro si rifiuta di sottoscrivere e perciò è deposto e bandito dall'Inghilterra.<sup>88</sup>

### *La comunità spagnola*

L'ombra del caso Haemstede coinvolge immediatamente anche la comunità spagnola. Il ministro Cassiodoro de Reyna si sente costretto a presentare, nell'autunno del 1560, una richiesta di confessione di fede pubblica per dirimere alcuni sospetti sull'ortodossia di alcuni suoi connazionali,

---

<sup>84</sup> Non ci sono documenti che attestino le misure contro Jacopo Aconcio. I ministri della chiesa francese e di quella olandese consideravano Aconcio tra i responsabili della controversia di Haemstede e quindi è alquanto improbabile che il trentino non sia stato oggetto di qualche misura restrittiva. L'unica indicazione a riguardo è riportata da Strype che afferma «But to proceed: the Bishop, as he had censured the aforesaid Hadrian, he did the like to another learned man of the same church, named Jacobus Acontius, a favourer and adherer to this man and his opinions; being withheld by the Bishop's sentence from receiving the holy Sacrament, forbidding both the Dutch or any other church to admit him. For wich he wrote a long expostulatory letter to the said Dutch church, wich is extant in the library of the said church of St. Augustin's». Nell'archivio della chiesa olandese non c'è traccia del documento nominato da Strype. In ogni caso, nel 1565, quando Aconcio chiede di essere ammesso nella chiesa francese, il ministro Cousin rimanda la decisione al vescovo Grindal, prova che su Aconcio pendeva ancora una qualche sospensione dall'eucarestia.

<sup>85</sup> *Lettera di Adriaan Haemstede a Jacopo Aconcio, 14 giugno 1561* in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 401-403.

<sup>86</sup> VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 90.

<sup>87</sup> Cfr. VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 331 e sgg.

<sup>88</sup> Cfr. VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocollen*, cit., p. 351.

messa in discussione da delazioni anonime che li accusavano di sostenere le idee di Serveto.<sup>89</sup> Il concistoro francese giudica però la *Confesión de fe christiana* insoddisfacente per quanto riguarda il battesimo dei bambini e il ruolo dei magistrati e la invia al concistoro della chiesa olandese per assumere una decisione congiunta sulla disciplina della comunità.<sup>90</sup> Nella riunione convocata per la discussione della confessione di fede il concistoro interroga Cassiodoro anche sulla vicenda Haemstede e, poiché Cassiodoro non risponde, lo richiama il 15 marzo per giustificare la sua accoglienza di membri esclusi dalla comunità religiosa, in particolare Jacopo Aconcio e Giovanni Battista Castiglione: anche senza prendere parte attiva nel processo è evidente che Cassiodoro appoggia la causa di Adriaan Haemstede e dei suoi sostenitori.<sup>91</sup>

La vicinanza tra Cassiodoro e Aconcio è attestata, oltre che da questo inciso del verbale del concistoro olandese in merito all'affare Haemstede, anche da una lettera di Antonio del Corro, amico del ministro spagnolo e futuro capo della comunità ispanica a Londra, e soprattutto dalla

---

<sup>89</sup> Cfr. E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 13: «Mardy 22 Doctobre 1560 ung nomme Casiodore espagnol Comparut deuant nostre consistoire Requerant au nom des aultres freres espagnol qui sont ycy en la ville De leur permettre de faire leur confesion de foy publiquement Deuant tout leglise, pour cause se dissoit il que il ont est suspeconne de tenere quelque erreurs, de seruetus. A quoy il luy fut dit et demande sy cestoit generalment que on eut telle suspecon ou sy cestoit quelqung particulier a quoy il nous dit que luy estant a frangfort on luy en Rescriuoit lestre de cest ville, et de geneue, Lequel toutfois ne nous volut dire ceulx qui cestoit quy auoient escript mais bien nous dit quil auoit entendu que telle. Supetion estoit venu a cause dung de leur frere qui auoit Dit que quant au mot, de trinite, que lon ne trouue point tel motz en la Sainte Escripiture, Requerant que on ne le Requerit point de dire son nom, car il ne le dira point veu que la chose est passe et tenu pour morte et assopie et que la confesion quil feront pourra satisfaire quant a cela Dont apres aiant tout ouy ses dyts alegations luy fut Respondu que lon desiroit bien scouir celuy qui a dit ce mot touchant de de la trinite, et puis celuy qui a eut telle suspecon de eulx, sur quoy ne et que quant a faire leur confesion que on ne leur volloit Refuser sur quoy nous dit que il sauisera auec ses freres».

<sup>90</sup> Cfr. E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 26: «Ledyt mardy [21 januier] fut aduise touchant de la confesion des espagnols qui nous ont presente pour visiter et desirent que sy nous la trouuons pure, que nous la veullions subsigner sur quoy fut trouue bon quil pourroient bien vng peu plus esclarcire touchant l'article des petitz enfans, et du magistrat» e ancora p. 29: «Item [4 february] fut aussy traite a ladyt assemble touchant de la Confesion Des espagnol, et trouue bon que les ministres des flamens le vissitent a celle fin de ne faire Riens que par commun consentement pareillement nous proposirent quil seroit bon pour les deux eglises de tenere toute vne faschon de faire en Rechepuant les freres en leglise, a celle fin deviter les murmures qui pouroient suruenire par cela, dissant les vng sont plus Rigoreulx que les aultres a causes des denisons que lon Espere Dauoir et de laquelle nulz ne pourra Jouire ny obtenir que les eglises ne Redent bon tesmoignage a monsieur leuesque de londres nostre superentendant et luy au chancelier».

<sup>91</sup> Cfr. E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., 35: «Item [11 de mars] les flamens nous proposirent scauoir sil ne seroit pas bon dapeller a ladyt assemble Le ministre des Espagnol et desiroient aussy de voire leur Confesion de foy quil ont mis par Escrip a cause que ceulx qui se Retirent des deux Eglises sont Receu auec eulx, qui est chose a considerer et mesmes quant il ont presente audyt ministre espagnol les articles et affaires quil ont eut a lencontre de maistre adrian hastedius, il ne les a point volu voire dissant quil auoit des aultres affaires asses pour soeuper pour lors fut aReste que dedens 15 jours lon se Retroueroit encoire ensemble pour ladyt affaire»; e anche VAN SCHELVEN (a cura di), *Kerkeraads-Protocolen*, cit., p. 137.

nomina di Aconcio a capo del concistoro spagnolo nel 1562.<sup>92</sup> Questi elementi suggeriscono che, al suo arrivo a Londra, Aconcio si fosse avvicinato immediatamente alla comunità spagnola, probabilmente a causa della padronanza della lingua ma anche per una condivisione di idee con il ministro spagnolo.<sup>93</sup> La confessione di fede della comunità spagnola è al centro delle indagini promosse dal vescovo Grindal in seguito alla fuga nella primavera del 1563 di Cassiodoro de Reyna, accusato di comportamenti immorali e di opinioni eretiche.<sup>94</sup> Dalle deposizioni rese ai commissari del vescovo di Londra emergono diverse questioni controverse: la mancanza di dichiarazioni esplicite sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo e sulla sua generazione eterna; la critica all'uso della parola trinità; la diffidenza sulla pratica di somministrare il battesimo ai bambini.<sup>95</sup>

In effetti, la professione di fede spagnola non corrisponde, come ha recentemente sottolineato Carlos Gilly, «en absoluto al tipo de confesión de fe usual entre los reformados».<sup>96</sup> Il primo sospetto proviene dall'epilogo dedicato alla sintesi della fede cristiana e individuata nel *Simbolo apostolico* piuttosto che nel *Credo niceno* o nel *Simbolo atanasiano*. Il valore attribuito da Cassiodoro al *Simbolo apostolico* ricorda quello riservato da Aconcio nella *Somma brevissima della dottrina christiana* e allontana lo spagnolo della riforma magisteriale, attenta soprattutto alla definizione della trinità. Nello svolgimento della confessione la questione trinitaria, ancorché esposta in maniera ortodossa con la distinzione di «tres personas en la misma substancia, naturaleza y essencia de un Dios, de tal manera distinctas, que el Padre no sea el Hijo, ni el Espíritu Sancto; ni

---

<sup>92</sup> Cfr. la *Lettera di Antonio del Corro a Cassiodoro de Reyna, 1563* in E. BOEHMER, *Bibliotheca Wiffeniana*, cit., vol. 3, pp. 78-81, p. 80: «Desidero abs te intelligere quo pretio sint apud vos Velsius et Acontius Italus» e la deposizione di Balthasar Sanchez ai commissari del vescovo Grindal del 13 settembre 1563 in E. BOEHMER, *Bibliotheca Wiffeniana*, cit., vol. 3, p. 11: «il a esleu pour estre cheff de nostre consistoyre Aconcio»; anche in G. KINDER, *Casiodoro de Reina*, cit., pp. 95-98 e p. 102.

<sup>93</sup> L'ipotesi, suggerita da O'Malley (in C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 35) non è accolta da Denis che ricorda un passaggio della lettera di Des Gallars a Calvino dal quale si deduce che Aconcio è stato membro della chiesa francese (*Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 25 gennaio 1561*, in CO, vol. 18, p. 341). Del resto anche Cassiodoro afferma di essere stato membro della chiesa francese al suo arrivo a Londra (E. BOEHMER, *Bibliotheca Wiffeniana*, cit., vol. 2, p. 166) ed è proprio al concistoro di questa chiesa che richiede, nell'ottobre del 1560, l'approvazione ufficiale della propria professione di fede: non appare quindi contraddittorio affermare che Aconcio abbia frequentato la comunità spagnola fin dal suo arrivo a Londra mentre formalmente fosse un membro della chiesa francese.

<sup>94</sup> Cfr. G. KINDER, *Casiodoro de Reina*, cit., p. 34.

<sup>95</sup> Per l'analisi della confessione spagnola si rinvia a C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana, the spanish protestant confession of faith (London 1560/61)*, a cura di G. Kinder, Exter 1988 e a C. GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, Basel-Frankfurt am Main 1985, pp. 360-368; e ID., *Erasmus, la riforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII/XVIII* a cura di T.M. Romero, Caltellò de la Plana 2005, pp. 225-376, in particolare pp. 335-341.

<sup>96</sup> C. GILLY, *Erasmus, la reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, cit., p. 336.

el Hijo sea el Padre, ni el Espíritu Sancto; ni el Espíritu Sancto sea el Padre, ni el Hijo»,<sup>97</sup> è seguita da una precisazione che rimanda alle considerazioni di Aconcio a Des Gallars sull'uso di termini non presenti nella Bibbia:

Y aunque entendemos que todo hombre fiel se deve conformar con las maneras de hablar de que Dios en ella [Sancta Palabra] usa, mayormente en la manifestación de mysterios semejantes a éste, donde la razón humana ni alcança, ni puede: empero por conformarnos con toda la Iglesia de los píos, admittimos los nombres de Trinidad, y de Persona, de los quale los Padres de la Iglesia antigua usaron, usurpándolos (non si gran necesidad) para declarar lo que sentían contra los errores y heregías de sus tiempos acerca de este artículo.<sup>98</sup>

Il valore attribuito al *Simbolo apostolico* e la concessione terminologica sui termini «Trinidad» e «Persona» rappresentano un forte legame tra Cassiodoro e Aconcio, che sembrano avvalorare l'ipotesi avanzata da Briggs di una partecipazione diretta di Aconcio alla stesura della confessione spagnola.<sup>99</sup> Non esistono elementi sufficienti per una definitiva conferma né tantomeno per una chiara smentita. I passi della *Confesión* che sembrano contraddire questo legame, come la concezione luterana dell'eucarestia adottata da Cassiodoro rispetto a quella velatamente zwingliana della *Somma*, sono facilmente risolti nei successivi *Stratagemata Satanae*, nei quali trova riscontro anche l'enfasi che Cassiodoro riserva alla profezia universale, alla libertà di parola e all'importanza pratica dell'etica cristiana.

Il terzultimo capitolo della confessione di fede è infatti dedicato alla descrizione «de algunas señales por las cuales la externa Iglesia puede ser conocida en el mundo».<sup>100</sup> Per Cassiodoro, non basta una professione di fede per riconoscere i membri della «verdadera y espiritual Iglesia del Señor», poiché i membri della chiesa dell'Anticristo potrebbero facilmente ingannare i cristiani aderendo alla dottrina solo esteriormente; e al contrario qualche vero cristiano potrebbe essere escluso dalla chiesa «aviendo en ellas algunas faltas tolerables por la humana

---

<sup>97</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., p. 7.

<sup>98</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., p. 8.

<sup>99</sup> E.R. BRIGGS, *An Apostle of the Incomplete Reformation: Jacopo Aconcio (1500-1567)*, «Huguenot Society Proceedings», 22 (1976), pp. 481-495.

<sup>100</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., pp. 32-36.

flaqueza».<sup>101</sup> La questione in gioco e la terminologia evocano la recente discussione del caso Haemstede e giustificano la posizione assunta dal ministro spagnolo. Cassiodoro afferma che i membri della vera Chiesa sono coloro che professano e rimangono «en el fundamento, que es el Christo» e descrive sette segnali che individuino i membri della vera chiesa: la santità di vita e di discorsi, lo studio della Bibbia, la misericordia, l'amore per i nemici, la carità e la sofferenza nel mondo.

L'evidente preminenza dell'etica sulla teologia ha in Cassiodoro profonde radici erasmiane.<sup>102</sup> Senza aprire apertamente la polemica con Calvino, lo spagnolo inserisce diverse espressioni che ammettono nel processo soteriologico il giudizio sulle opere («según sus obras») e che rivalutano l'importanza del comportamento umano: «al qual Evangelio y eterna aliança generalmente son lhamados todos los hombres, y admittidos los que lo recien con biva y eficaz Fe».<sup>103</sup> Il rifiuto di Cassiodoro della dottrina della predestinazione non rappresenta un ritorno alla cattolica giustificazione per i meriti delle opere poiché anche per lo spagnolo queste sono frutto dell'azione dello Spirito Santo.<sup>104</sup> La dialettica tra libero arbitrio e determinismo è anche in Cassiodoro, come in Aconcio, instabile e avvicina il ministro spagnolo alle riflessioni che Aconcio affida al suo *Una essortatione al timor di Dio*.

---

<sup>101</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., p. 32.

<sup>102</sup> Cfr. C. GILLY, *Erasmus, la reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, cit., p. 340.

<sup>103</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., p. 15.

<sup>104</sup> Cfr. soprattutto le indicazioni di C. GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, cit., p. 366.



## 5. «UNA ESSORTATIONE AL TIMOR DI DIO»

Il breve opuscolo intitolato *Una essortatione al timor di Dio*, opera a carattere edificante pubblicata postuma a Londra dall'amico Giovanni Battista Castiglione, costituisce un nodo di difficile risoluzione sia per l'impossibilità di una datazione precisa sia per la corretta comprensione del suo contenuto. Negli studi dedicati ad Aconcio il testo è solitamente relegato alla parte conclusiva, considerato come frutto maturo, ma poco interessante, del suo pensiero religioso e quindi da ritenersi composto negli ultimi anni della sua vita. Infatti, la distanza tra i primi due libricini stampati da Perna nel 1558 e quest'opera è notevole: sono del tutto assenti il tono propagandistico e la polemica anticattolica, tratti distintivi del *Dialogo di Giacopo Riccamati* e della *Somma*, e il libro appare rivolto a un destinatario che appartiene già alla religione riformata. Allo stesso modo, il testo sembra lontano anche dal periodo delle dispute teologiche con la chiesa degli stranieri a Londra che connota la produzione inglese di Aconcio di un tono difensivo e controversistico. *Una essortatione al timor di Dio* presenta invece qualche somiglianza, almeno negli elementi stilistici, con il piccolo testo dedicato alla storia e scritto in Inghilterra tra il 1562 e il 1564, il *Delle osservationi et avvertimenti che aver si debbono nel legger delle historie*.<sup>1</sup> La scelta del volgare, che riduce significativamente gli ipotetici destinatari dell'opera, rappresenta senz'altro un elemento di vicinanza tra i due testi, così come la pubblicazione postuma e l'esplicito riferimento alla disciplina storica nell'*incipit* di *Una essortatione al timor di Dio*.

Nel proemio dell'opera Aconcio ricorda che la lettura delle *historie* suscita nei lettori amore e ammirazione per i protagonisti del passato, e tenta di riprodurre questo stesso effetto attraverso la descrizione del mondo.<sup>2</sup> In *Una essortatione al timor di Dio*, breve ammonimento alla conversione morale, Aconcio vuole riaccendere nel fedele l'amore per Dio a partire dall'osservazione delle meraviglie del mondo e delle creature viventi. Il procedimento utilizzato corrisponde a quello individuato, nel *Delle osservationi*, come il primo *fine* dello studio della storia: conoscere «la provvidenza del grande Iddio nel governo di tutte le cose». Il riconoscimento della storia quale strumento privilegiato per la conoscenza di Dio è quindi un'asserzione comune ai due testi e ciò

---

<sup>1</sup> [JACOPO ACONCIO], *Vna essortatione al timor di Dio. Con alcune rime Italiane, novamente messe in luce*. Londra, John Wolf, [1567]. In *Aconciana*, pp. 76-85 e in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 305-313. Per la datazione dell'opera si veda C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 169-172.

<sup>2</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 289: «Hor se la eccellenza d'un uomo da noi non mai veduto, stato al mondo dinanzi noi tante età, questo può ne' nostri animi, che dovremmo fare, quando miriamo et contempliamo le cose ha create Iddio?».

potrebbe far supporre una composizione ravvicinata. È evidente, inoltre, che entrambe le opere appartengono a un momento apparentemente tranquillo della vita londinese di Aconcio, durante il quale gli è possibile dedicarsi alle *humanae litterae*.

Nella struttura compositiva di *Una essortazione al timor di Dio* si riflette la proposta metodologica aconciana. Nel *De methodo* Aconcio distingue i procedimenti logici in base alle discipline e al loro oggetto:

Nelle cose matematiche il miglior ordine è quello descritto da Euclide, che procede dalle cose più comuni a quelle meno comuni. Intorno a Dio, agli spiriti e alle sostanze di tal genere, si può acquistare qualche conoscenza solo se si esaminano gli effetti.<sup>3</sup>

*Una essortazione al timor di Dio* procede quindi dall'esame dell'opera divina, la perfezione della creazione e la bontà dell'azione salvifica di Cristo, per trarne la conoscenza delle caratteristiche di Dio. Gli *effetti* dell'azione divina presi in considerazione sono la creazione del mondo, l'uomo e la giustificazione per mezzo di Cristo, da cui Aconcio deduce l'onnipotenza divina, la sua bontà e misericordia. Non si tratta di un procedimento opposto o sostitutivo rispetto a quello utilizzato nella *Somma*, che si basa esclusivamente sulla lettura della Sacra Scrittura, ma di un'integrazione. Aconcio reinterpreta in modo personale quanto viene proposto in diverse sintesi teologiche del Cinquecento, che iniziano la trattazione dimostrando l'esistenza di Dio a partire dalla perfezione del mondo per poi analizzarne le caratteristiche con l'ausilio del testo biblico. Aconcio distingue il momento della conoscenza della dottrina cristiana da quello della conoscenza della natura di Dio. La Bibbia contiene infatti la rivelazione di un Dio onnipotente e buono, ma permette soprattutto agli uomini di conoscere la sua volontà, ovvero di comprendere i comandamenti e il disegno salvifico realizzato in Cristo. Lo sguardo alla creazione, la considerazione della bellezza del mondo, della varietà degli esseri viventi che lo abitano, dell'uomo e del *beneficio* di Cristo, sono invece la dimostrazione che il Dio rivelato non è estraneo alla vita degli uomini ma partecipa al divenire del mondo, come dichiarato nella *Somma*:

Et mentre ci è mostrato Dio essere onnipotente, non habbiamo da intender, che con quella sua infinita potenza egli sia ozioso, ma che anzi continuamente la usa con bontà parimenti infinita; la quale benché sopra modo dimostrata si sia nel creare il mondo et tutte le cose, et si mostra tuttavia nel conservarle, il che tutto ha fatto e fa per nostro beneficio;

---

<sup>3</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 13.

nondimeno in Christo ce l'ha data più che in altro magnificamente da conoscer.<sup>4</sup>

La scelta del tema dell'opera ne rivela anche lo scopo: nella *Somma brevissima della dottrina christiana* il trentino afferma che le *cagioni* dell'amore per Dio si devono ricercare nell'osservazione dei suoi doni e della sua creazione; quelle del credere in Dio nella considerazione della fedeltà al suo popolo:

Ad amar Iddio c'induce il conoscer le maravigliose eccellentie della natura sua, et principalmente la sua infinità bontà, benignità et misericordia verso di noi, in quanto che in luogo di castigarci conforme a' nostri meriti, ce 'l sentiamo esser propitio et disposto a volerci donar per gratia la vita eterna.<sup>5</sup>

In una recente analisi, Diego Pirillo propone di accostare questo testo alla *Informatione di una repubblica christiana* di Francesco Pucci, in quanto entrambe le opere condividono le idee erasmiane sull'infinita misericordia di Dio, in opposizione alla dottrina calvinista sulla predestinazione.<sup>6</sup> Pirillo ritrova nel testo aconciano l'affermazione di un cristianesimo interiore ridotto alla sua essenza morale e, come nell'*Informatione*, la difesa di posizioni apertamente pelagiane. L'accostamento è già suggerito nello studio di O'Malley, il quale sottolinea la vicinanza della riflessione di *Una essortatione al timor di Dio* con quella presentata da Erasmo nel *De misericordia Dei concio*. In effetti, *Una essortatione al timor di Dio* contiene una lunga sezione dedicata alla descrizione dell'amore di Dio, manifestato nel dono del figlio unigenito per la giustificazione e salvezza dal peccato originale, che dovrebbe spingere l'uomo a ricambiarlo incondizionatamente. Ciononostante, lo scopo dell'opera non appare soltanto celebrativo.

Il titolo indica chiaramente che l'intento di Aconcio è quello di richiamare gli uomini al «timor di Dio», ovvero alla conversione e all'osservanza dei comandamenti. La compresenza, nello stesso testo, dell'esaltazione della misericordia di Dio accanto all'affermazione della severità del suo giudizio potrebbero sembrare in contraddizione, ma convivono in un'idea di fede riformata che non è soltanto aconciana. Nelle prime pagine dell'*Institutio* di Calvino si trova la definizione della vera e pura religione, «cioè la fede unita ad un vivo timore di Dio in modo che il timore comprenda

---

<sup>4</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 214. Negli *Stratagemata Satanae* Aconcio ribadisce l'importanza della natura per conoscenza di Dio; cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 77: «Di tale sua natura testimoniano le sue opere, la creazione del mondo e di tutte le cose che sono contenute nel mondo».

<sup>5</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 267.

<sup>6</sup> D. PIRILLO, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*, cit., pp. 70-75.

una venerazione volontaria e comporti un servizio degno». Per Calvino tale fede nasce solamente dalla corretta conoscenza di Dio:

sapendo che egli governa ogni cosa, l'anima confida di essere sotto la sua guardia e protezione affidandosi completamente a lui; conoscendolo autore di ogni bene, quando si sente oppressa dall'afflizione o dalla distretta, ricorre a lui, aspettando il soccorso; conoscendolo come pieno di umanità e di misericordia, si rifugia in lui piena di fiducia [...]; riconoscendolo giusto giudice, munito di giusto rigore per punire le malvagità e i peccati, essa ha sempre davanti agli occhi questa funzione e si sente frenata dal timore di offenderlo.<sup>7</sup>

Le coordinate tracciate dalle parole di Calvino contribuiscono a comprendere il percorso proposto in *Una essortazione*: dall'ammirazione per il creato alla fiducia nella misericordia divina per concludere con il timore per il giudizio finale. La necessità di scritti esortativi che indirizzino i fedeli a condotte di vita cristiana è affermata negli *Stratagemata Satanae*, in cui si sottolinea come questi testi, particolarmente adatti agli uomini semplici, siano più efficaci e utili di qualsiasi provvedimento disciplinare.<sup>8</sup>

### *Potenza, bontà e giudizio di Dio*

Aconcio prende spunto, com'è già stato detto, dal sentimento di ammirazione che lo studio della storia suscita verso le grandi personalità del passato e lo trasporta in ambito religioso. L'osservazione del creato dovrebbe produrre negli uomini lo stesso effetto e accrescere i sentimenti di riverenza e gratitudine e infine di timore nei confronti di Dio. La riflessione di Aconcio segue infatti un rigoroso filo logico: la considerazione delle cose create e della *providenza* divina è motivo di ammirazione e amore; l'*infinita misericordia* divina svelata nel dono del figlio unigenito è motivo di gratitudine; l'esame dell'inevitabile giudizio universale dovrebbe infine suscitare negli uomini paura e spingerli a un'immediata conversione morale.

---

<sup>7</sup> I. CALVINI, *Institutio religionis christianae* (1559) in CO, vol. 2. Traduzione italiana in G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. 1, p. 142.

<sup>8</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 325: «Di quale rimedio avrebbero bisogno tutti questi se non di essere frequentemente scossi dal sonno ed ammoniti quanto sia breve la fruizione di questa vita, quali pene dovranno subire per la loro ignavia, incuria e indifferenza, se non avranno, con animi intenti meditato giorno e notte la legge del Signore e regolato prudentemente la propria vita secondo la sua norma?».

La descrizione delle meraviglie del creato segue, secondo il modello classico di *Genesis*, un movimento discendente dal generale al particolare, dalle realtà più grandi verso quelle più piccole, per concentrarsi infine sull'uomo. Questa prima parte della riflessione si distingue dai modelli coevi per la modernità che lascia trasparire una sensibilità attenta soprattutto all'aspetto scientifico della natura. Nella presentazione delle meraviglie della *stupenda fabrica del mondo* Aconcio ricorre a riflessioni scientifiche:

Imperocché noi veggiamo pur questa terra, che noi habitiamo, esser grandissima, sì come la moltitudine et l'ampiezza di tanti regni et paesi, che dentro vi sono, lo dimostrano, et nondimeno si prova con evidentissime dimostrazioni da' mathematici, che comparato tutto questo globo della terra al cielo, non è però se non un picciol punto in mezzo d'uno spatioso circolo.<sup>9</sup>

Tra queste, stupisce l'uso di alcuni principi della teoria copernicana, come l'affermazione della grandezza del *supremo cielo* rispetto alla Terra e al Sole e della centralità del Sole, «essendo egli collocato nel mezzo di tutti i pianeti». Inoltre, Aconcio si sofferma sulla molteplicità delle specie animali, vegetali e minerali, «che prima vi perderai il cervello, che tu possa finire di notarvi tutto ciò che da notare vi sarebbe».

Il termine successivo è l'immagine dell'*uomo*, che acquista in *Una essortazione al timore di Dio* una dimensione del tutto diverso da quello dell'antropologia riformata. Aconcio non evidenzia le debolezze della natura corrotta ma si sofferma sulle incredibili capacità conoscitive dell'uomo, sul «lume della ragione [col quale] possiamo l'uno all'altro i nostri concetti scoprire»,<sup>10</sup> messe in evidenza anche nel *De methodo* e nel *Trattato sulle fortificazioni*:

Che dirò io poi di quelli che supera tutte l'altre meraviglie, della creazione dell'huomo stesso? In cui si vede tanta intelligenza et discorso, che sa conoscere i principi et le cagioni delle cose, et il lor procedere; sa far comparazioni di cose simili, discernere quelle che sono tra loro diverse l'una dall'altra, dalle cose passate antivede sovente le future, vede il corso della vita sua; si sa per tempo preparar le cose necessarie et con l'ali della ragione s'inalza ad intender ancora, in qualche modo, lo stesso Dio.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 290.

<sup>10</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 293.

<sup>11</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 290.

Il valore eccezionale dell'uomo accresce l'ammirazione per Dio. L'idea della sapienza e della potenza di Dio è rafforzata infine dall'immagine della *providenza* con la quale «quel sapientissimo maestro governa e conserva questo mondo»,<sup>12</sup> ovvero dalla convinzione che Dio non sia *ozioso*. In modo particolare, Aconcio è attratto dalla regolarità dei moti celesti, dalla ciclicità della natura e dalla fertilità degli esseri viventi. Il breve inciso sulla prodigiosa generazione delle specie ricorda i termini della disputa con Des Gallars sul *semen*: «Oh, come noi veggiamo dal seme d'una pianta nascer sempre in tutto simili! Da una spezie d'animali procrearsi sempre altri di quella spezie medesima, et tutte poi per questo grado et vicissitudine de la corrottione et generatione mantenersi sempre et conservarsi».<sup>13</sup> La considerazione «della sapienza e della potenza di un tanto artefice» dovrebbe suscitare nell'uomo un'immensa meraviglia: «Qual potrebbe essere tanta riverenza, qual tanto sviscerato amore, che non fusse infinitamente scarso, rispetto a quello che portare a cosa sì degna si dovrebbe!»<sup>14</sup>

Il secondo momento dell'argomentazione, dedicato alla descrizione della bontà divina, ha l'obiettivo di dimostrare la profonda inadeguatezza e incapacità dell'uomo di ricambiare l'amore sproporzionato di Dio. Mentre nel *De misericordia Dei concio* di Erasmo il ricordo del dono della vita e del beneficio di Cristo serve a rassicurare i deboli e gli infermi e a placare la paura umana per il giudizio universale, in *Una essortatione al timore di Dio* mira specificatamente a sancire il debito e l'obbligo umano nei confronti della generosità divina e a rivelare così l'insufficienza di qualsiasi sentimento di riconoscenza.

Per spiegare l'incommensurabilità dell'amore divino, Aconcio ricorre alla similitudine, a lui cara negli scritti della fuga, tra l'azione di Dio e il comportamento di un re. Se un monarca fosse così buono da prendersi cura di tutti i suoi sudditi, con regali per i bisognosi e medicine per gli infermi, senza trascurare nessuno, sarebbe senza dubbio celebrato come il migliore principe del mondo e amato e riverito da tutti.<sup>15</sup> Aconcio si chiede quindi quali affetti dovrebbe suscitare la considerazione della benevolenza divina che ha creato il mondo e donato all'uomo l'*esser*:

Se noi non sapevamo con che amore e con che gratitudine si potesse a la bontà di quel principe corrispondere, che faremo noi con quella d'Iddio, che senza veruna

---

<sup>12</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 290. Cfr. anche p. 214.

<sup>13</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 291.

<sup>14</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 291.

<sup>15</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 291.

comparatione è maggiore? Che dovremmo noi fare per non esser di tanti benefici con somma scelerità ingrati?<sup>16</sup>

La misericordia divina non ha bisogno, nell'esposizione di *Una essortazione al timor di Dio*, dei numerosi esempi raccolti da Erasmo per dimostrare l'infinita capacità di perdonare di Dio. Non è infatti in questione la fiducia nell'amore di Dio e Aconcio non si rivolge a chi dispera di essere salvato. L'immensità della bontà divina è abbondantemente dimostrata dal dono del figlio unigenito, gratuitamente sacrificato per giustificare gli uomini. La dottrina dell'incarnazione e la storia di Gesù Cristo costituiscono il dono d'amore più grande che si possa immaginare. In considerazione di tanto amore, Aconcio non può che scagliarsi contro l'indifferenza religiosa e i comportamenti immorali diffusi tra gli uomini:

Questa gratitudine adunque mostriamo verso lui di tanti benefici che ci ha fatto di continuo? Che ci scordiamo di lui? Che noi non ci curiamo né de' suoi comandamenti, né de la parola sua? Hor se non basta né tanta grandezza, né tanta eccellentia, né tanta maestà, né tanta bontà, com'è in Dio, per fare che tu ritenga di offenderlo, è egli possibile che non ti metta al quanto di freno la vergogna?<sup>17</sup>

Questa sezione si conclude con l'accusa d'ingratitude e l'introduzione di un marcato sentimento di colpa nell'animo del lettore che segna l'inizio dell'ultima parte del testo. Per innescare il processo di conversione Aconcio usa, come già nel *Dialogo di Giacomo Riccamati*, la paura del giudizio universale.

In conclusione al *De misericordia Dei concio* Erasmo interrompe la declamazione dell'amore divino e, improvvisamente, svela al lettore il limite della misericordia di Dio: «In vari modi Iddio ci riprende per correggerci. Alla fine, poi che la nostra durezza e pertinacia supera e vince tutti i rimedi, ci abbandona come disperati, lasciandoci nel nostro proprio arbitrio».<sup>18</sup> L'invito pacato e benevolo di Erasmo è una supplica al lettore affinché assuma un comportamento caritatevole e attento ai bisognosi:

---

<sup>16</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 292.

<sup>17</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 292.

<sup>18</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De misericordia Dei concio*, citato nella traduzione italiana di F. MONOSINI, *Trattato della grandezza delle misericordie del Signore di Erasmo Roterodamo di latino tratto in volgare per Francesco Monosino da Prato Vecchio*, Venezia 1551, in ID., *Scritti religiosi e morali*, cit., pp. 309-366; p. 354.

Il dì del giudicio ne aspetta tutti, poi che avranno abandonato questa vita, la quale mentre dura c'è speranza della misericordia. Adunque, mentre che tu vivi, chiama la misericordia del Signore - perché coloro che sono in estremo, o che sono venuti nell'ultima vecchiezza, hanno quodammodo mancato di vivere.<sup>19</sup>

La terza parte di *Una essortatione al timor di Dio* subisce una svolta simile al testo erasmiano, con la presentazione della minaccia del castigo eterno e l'esortazione a una conversione morale, ma i toni sono totalmente diversi. I tratti del giorno del giudicio evocati da Aconcio sono minacciosi e terrificanti:

Ma che farai tu in quel spaventevol giorno del giudicio? Allhora tu vedrai pure il figliol d'Iddio seder per giudicare il mondo, né il vedrai in istato basso, vile et abietto, sì come volse esser quando venne a patir morte per noi, ma 'l vedrai in quella maestà che a sì glorioso Signore si converrà. Ministerannogli le legioni de gli angeli, havrà da la destra sua una moltitudine de' suoi eletti innumerabile, i quali tutti adorni de la gloria di lui risplenderanno maravigliosamente.<sup>20</sup>

Aconcio non si accontenta di spiegare al lettore l'obbligo di riconoscenza imputato a ogni cristiano ma, come *extrema ratio*, tenta di spingerlo a una rivoluzione morale prospettandogli le severe pene infernali. La tecnica è la stessa adoperata nel *Dialogo di Giacopo Riccamati* ma, mentre in questo Aconcio voleva convincere i cattolici ad avvicinarsi alla religione riformata, in *Una essortatione al timor di Dio* Aconcio si rivolge ai riformati per obbligarli all'osservanza dei precetti evangelici.

Aconcio riprende quindi le caratteristiche del giorno del giudicio del *Dialogo di Giacopo Riccamati* e carica l'immagine di particolari forti e terrificanti. Innanzitutto Aconcio si sofferma a ricordare al lettore l'impossibilità di mascherare la propria vita e l'inevitabilità del giudicio, in seguito si dilunga nella spiegazione delle pene riservate ai dannati e dei premi promessi agli eletti. Come nel *Dialogo*, l'immagine dell'inferno è accompagnata dal richiamo degli infedeli, necessariamente condannati poiché non hanno conosciuto il Vangelo. Anche questa volta, la rievocazione del destino dei pagani e dei turchi serve ad accrescere la disperazione dei cristiani che hanno ignorato i comandamenti divini:

---

<sup>19</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De misericordia Dei concio*, cit., p. 356.

<sup>20</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 297.

Nel che starai ancora a molto peggior termine che qual si voglia gentile, Turco, o altro idolatra. Conciosiacosaché quelli, non havendo de la vera religione havuto lume niuno et però trovandosi tra' dannati, non sentiranno almeno quel pungentissimo rimordimento de l'animo, che crucierà te crudelissimamente; il quale con gli occhi aperti da te stesso ti sarai precipitato in tanti mali.<sup>21</sup>

La differenza più significativa tra le due descrizioni è il riferimento al numero dei dannati e dei beati: mentre nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* i dannati erano cento mila volte i beati, in *Una essortatione al timor di Dio* Aconcio precisa che i beati saranno una moltitudine «innumerabile».<sup>22</sup>

Aconcio proietta il lettore al momento della deliberazione del giudizio collocandolo all'interno di un racconto coinvolgente e commovente, caratterizzato da severità, da sentimenti di paura e di abbandono. Il risultato è una sensazione di smarrimento e disperazione che spinge il lettore nel rifugio dei comandamenti cristiani.

### *Elezione e predestinazione*

Le poche pagine di *Una essortatione al timor di Dio* si inseriscono armoniosamente nel quadro complessivo della teologia aconciana. La permanenza di alcuni temi conferma una sostanziale coerenza del suo pensiero che negli anni, come è stato evidenziato, si definiscono in modo sempre più preciso. Tra questi occorre sottolineare innanzitutto i tratti propri dell'Umanesimo, come l'interesse per la scienza, la fiducia nella razionalità umana e l'importanza della riflessione metodologica. Riguardo invece ai problemi religiosi *Una essortatione al timor di Dio* contribuisce a chiarire la posizione di Aconcio nei confronti della dottrina della santificazione e della predestinazione.

L'urgenza di una svolta morale auspicata in *Una essortatione al timor di Dio* è rivolta, come è già stato ricordato, al mondo riformato. La lunga difesa della morale riformata contro le accuse cattoliche di lassismo, presente nelle pagine della *Somma*, prosegue in questo testo con un'accentuazione del ruolo delle opere nel processo soteriologico. Nella *Somma* il valore salvifico delle opere era decisamente negato a favore della dottrina di una giustificazione per fede, tuttavia Aconcio riservava alle azioni umane un importante ruolo per la salvezza. Le opere sono

---

<sup>21</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 300.

<sup>22</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 297.

come frutto della giustificazione, conciosiacosaché l'huomo, che per fede e per spirito santo è rigenerato, incomincia subito ad amare Iddio et procurar di far le buone opere della legge, e se ciò non fa è segno che la fede giustificante non è in lui, et che non sente vivamente essergli perdonati i peccati.<sup>23</sup>

Questa valorizzazione delle opere gettava un'ombra di ambiguità sulla riflessione aconciana, che presentava lo spirito divino, dono gratuito di Dio, come elargizione progressiva e in qualche modo subordinata al comportamento morale dell'uomo. Le azioni non acquisivano merito soteriologico ma erano un segno delle sincere intenzioni dell'uomo. La similitudine del cappello era appunto proposta per evitare che qualcuno affidasse la propria salvezza a una fede semplicistica, superficiale ed esteriore: «Et perché non dica alcuno: “Bene, io attenderò a darmi buon tempo; di poi, quando sarà al punto di morte, chiederò perdono a Dio, crederò che sia per perdonarmi, e sarò salvo».<sup>24</sup>

Questa arringa contro la fede sterile e la svalutazione dell'agire morale prosegue nelle pagine di *Una essortatione al timor di Dio* con un'incalzante serie di domande:

Chi ti fa sicuro che poi al fine Iddio sia per operare in te che tu ti penta? Che tu ti converta? Che tu dimandi perdono de' tuoi falli? Che tu accetti le promesse sue con viva fede? Et non più tosto irato sia per levar da te in tutto la mano de l'aiuto et de la gratia sua? Et senza, com 'l potrai levar da te? Come chi non ha potuto reggersi in piedi stando, si potrà levar da sé caduto in terra? Chi ti fa sicuro, che tu sia per preveder la soprastante morte tanto per tempo, che tu sia per havere spatio da poterlo fare? Chi ti fa sicuro d'una brevissima hora?<sup>25</sup>

L'ultima parte di *Una essortatione al timor di Dio* vuole scuotere il lettore e gli presenta la certezza della pena invece che la rassicurante immagine dell'immensa misericordia di Dio:

Ma tu se non ti converti di core a Dio, se non ti sciogli delle reti nelle quali le lusinghe de la carne, il mondo, et Sathana involto ed intricato ti tengono, che parole, che nuova udirai per te? Certo che la sentenza, che per te si publicherà, non conterrà clemenza, ma severità, non favore, ma ira, non gratia, ma orrendissima giutizia.

---

<sup>23</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 271.

<sup>24</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 272.

<sup>25</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 301.

In queste pagine si riconosce nuovamente il doppio momento della giustificazione e della santificazione, distinte e lontane: la giustificazione per fede gratuita ricevuta con il dono della fede non produce necessariamente la santificazione dell'uomo; anzi, un comportamento contrario alla legge di Dio può privare l'uomo della fede e della grazia ricevuta e condannarlo alla dannazione. Il rapporto istituito tra opere e salvezza contraddice la dottrina dell'eterna predestinazione calvinista.

L'importanza che Aconcio attribuisce alle opere in *Una essortatione al timor di Dio* avvicina la riflessione del trentino alla posizione di Cassiodoro, il quale riconosce come tratto distintivo del cristiano il comportamento moralmente giusto. Le «lusinghe de la carne, del mondo et di Satana» sono altrimenti identificate con «honor, dignità, grandezze, ricchezze», sono opposte alla «cognitione de la legge et de la volontà d'Iddio» e impongono al cristiano una conversione morale. Le opere, ancorché prive di qualsiasi valore salvifico, sono sufficienti a determinare la dannazione eterna: «qual si voglia opera contra la legge d'Iddio ti farà ivi dishonorato et ignominoso».<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 298: «Sarai privo de la tua portione de l'heredità, che 'l Signore guadagnò col proprio sangue a' suoi eletti».



## 6. GLI «STRATAGEMATA SATANAE»

L'atteggiamento di Aconcio nell'affare Haemstede diffonde antipatie e diffidenza per il trentino che, prima del suo arrivo in Inghilterra, è praticamente sconosciuto.<sup>1</sup> Le lettere che partono da Londra per Ginevra contengono giudizi severi sul suo comportamento e influenzano l'opinione dei ministri protestanti nel continente.<sup>2</sup> Queste testimonianze suggeriscono la reazione dei

---

<sup>1</sup> Cfr. *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 13 settembre 1560* in CO, vol. 18, p. 181.

<sup>2</sup> Cfr. il giudizio di Des Gallars nella *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 25 gennaio 1561*, in CO, vol. 18, cit.; nella *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 14 febbraio 1561*, in CO, vol. 18, pp. 366-368: «Nunc fuco pestilenti liberata est Belgarum ecclesia. Si lupum nominem, nullam me ei inuriam facturum puto. Lupis enim et praedatoribus dextram porrigebat. Et quamvis non profiteretur Anabaptismum, tamen eius professoribus ita favebat ut damnandos esse non censeret. Detracta est homini larva: nihil vero praeter audaciam habuit et impudentiam, solidae doctrinae parum. Argutias quasdam tenebat, sed alienas a vera ratiocinatione, ita ut vel iudicio carere, vel ὑπεστραμμένος esse videretur. Atque hi fructus ex Franci cuiusdam Flandri farraginibus prodierunt et Castalionis Coeliique somnis, qui novam Academiam, ampliandi regni Christi praetextu, invexerunt. Sed de his satis»; e ancora nella *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 14 aprile 1561*, in CO, vol. 18, pp. 424-425: «Non frustra de Acontio quodam ad vos scripseram qui vestro meoque nomini quantum potest detrahit. Sed is quoque tandem impudentiam suam prode: multis enim iam innotescere coepit». Cfr. anche il giudizio di Utenhoven nella *Lettera di Jan Utenhoven a Heinrich Bullinger e confratelli, 3 marzo 1561*, cit.; e quello di Theodore Bèze nella lettera a Antonio del Corro in T. BÈZE, *Epistolarum theologiarum*, Ginevra, Eustathius Vignon, 1573, p. 276: «Vis etiam rescire quae sit de Velsio, quae de Acontio existimatio, quorum alterius vel nihil vidisti, vel apertam insaniam vidisti, commiseratione digniorem quam infectatione; alterius vero mirum ni sententiam idcirco probaris, quod plena est paradoxum». Tra le diverse voci che si pronunciano sulla vicenda di Adriaan Haemstede si levano anche parole di conforto e di approvazione: cfr. le lettere di Carl Utenhoven a suo fratello Jan Utenhoven in J.H. HESSELS (a cura di), *Ecclesiae londino-batavae archivum*, cit., pp. 162-164: «Hoc incitatus magis, quod intellexissem Hadrianum Hamstedium, a vobis isthic proscriptum, vel certe e vestro cetu, hoc est Ecclesia eiectum, idque ob causas parum idoneas, ne dicam frivolae, ut quidam hic iudicant. Mirum id omnino nobis visum est cum is videatur vobiscum prorsus sentire, aut si quid dissentit id adeo exiguum est ut nihil esse videri possit, si vos placidi magis et indulgentes esse malletis quam rigiduli. Parum diliquit profecto, vos torquete rem ut vultis. Imo rectius ac sanius iudicare videtur (venia id sit dictum vestra) quam tota adversariorum illius phalanx. Sic enim hic iudicant qui sanioris iudicij sunt omnes. Vos parum perpensis videmini qualem personam hic sustinuerit iste. Quid putas dicturam promiscuam turbam auditorum illius, in qua infirmi plurimi cum audient eiectum illum, qui Antwerpiae duo milia hominum eduxit et tanto cum applausu ibi ad annos aliquot ecclesiastem egit? Rursum quid nunc hostes? Certe habent quod rideant, et iacent. Vos certe volentes auferre offencilum summum omnino praeuistis. Crede amico ac consanguineo, qui (tametsi neque prudentia nec eruditione fortassis) certe aetate te superat. Factum omnino male est et quod tam temere accusatus sit, et tanta ilico severitate eiectus, clamant omnes indignum esse facinus, quid? Licet ne homini iniquum libere quae sentit proloqui dummodo nullum erroneum sustineat dogma? An quis cogitur suo damnare calculo quem conscientia non condemnat, presertim cum errori non assentiatur? Et dominus dicat, nolite condemnare et Paulus Ne ante tempus quicquam iudicetis, donec venerit dominus, qui illustraturus est occulta tenebrarum: Perpendite ista diligenter queso et iudicate rectum iudicium, cum misericordia. Nam inquit Iacobus iudicium absque misericordia erit illi, qui non prestiterit misericordiam et gloriatur Misericordia adversus iudicium, inquit. vos scio (quibus nunquam desunt argumenta) habetis quae pro vobis afferatis non pauca. Ego cum vestris ingenijs conflitari nolo. Nos inquit Paulus huiuscemodi consuetudinem non habemus, neque ecclesiae Dei. Ea quae a me dicta sunt ab animo libero, candido, sincero ac amico, proficiscuntur, quare ut ea in partem suscipias bonam praecamur. Nisi ita de tuo candore fuissem persuasus, ut tantum mihi apud te licere putarem, tanta libertate, haud quaquam fuissem usus. Novi enim quam sit hodie prumptum, in altercationes, lites, iurgia, bella, odia, incidere, sed apud te putavi nihil non mihi licere. Sperabam enim certoque confidebam te ut soles nostram in dicendo parresiam boni consulturum, quae ne me spes fallat da operam queso. Reliquum est ut tibi comendem eum qui has fert qui mihi iam pridem inservivit liberaliter» e p. 206: «De Hamstedio quae scribis, qualia sint nescio. Si e domo (quam Amoris vocant) erat, nihil est quod respondeam, sed id ut credam aegre animum queam inducere. Tibi facile persuadetur huiuscemodi, qui ex hominum autoritate mihi pendere semper visus es, non rem ipsam proprius examinare, quod iudicium vocamus. Sed quisque suos patimur manes (ut inquit ille). Hamstedi causam haud coepi diffendendam, sed ex actis causae, quae ego quidem vidi, nihil dignum tanto (ut sic loquar) hyatu comisit. Sed de hoc baste, ut loquuntur Itali».

contemporanei agli interventi di Aconcio, ma sono soprattutto i provvedimenti del vescovo Grindal a riflettere il significato attribuito all'atteggiamento del trentino: a distanza di quattro anni dalla pronuncia della scomunica, il vescovo di Londra rifiuta ad Aconcio l'ammissione sia alla chiesa francese sia a quella italiana l'anno successivo. L'ironica risposta di Grindal alla domanda di Aconcio, riportata dal nuovo ministro della chiesa francese Jean Cousin, è eloquente: «leuesque Respondit quil seroit Joieulx que ledyt Aconcus se volloit emploier a defendre leglise et la vray religion aussy bien quil sest emploies a defendre ceulx quy la troubloient».<sup>3</sup>

Tra i diversi giudizi sull'episodio colpiscono soprattutto due considerazioni del ministro francese Des Gallars. La prima è il sospetto che Aconcio sia appartenuto al gruppo di italiani presenti a Ginevra che «illic ecclesiam Italicam turbarunt»,<sup>4</sup> intendendo evidentemente la comunità di esuli italiani accusati da Calvino di diffondere le idee antitrinitarie di Serveto, tra cui si trovano nel 1558 gli antitrinitari Giorgio Biandrata, Giovanni Paolo Alciati e Valentino Gentile. Aconcio dichiara, a detta di Des Gallars, di essere stato qualche tempo presso la comunità a Ginevra. Gli italiani si distinguevano «per l'acume critico, l'antidogmatismo, l'inclinazione alla libertà di ricerca, in virtù della loro formazione imperniata sul razionalismo o sullo spiritualismo valdesiano»<sup>5</sup> e, secondo Des Gallars, per essere fautori «novarum opinionum».<sup>6</sup> La vicinanza di Aconcio agli antitrinitari italiani, intravista dal ministro francese, potrebbe essere fondata sulla condivisione degli stessi strumenti di critica al dogmatismo, piuttosto che su un'esplicita negazione del dogma antitrinitario, sul quale comunque Aconcio nutriva qualche riserva.

Una seconda considerazione di Des Gallars suggerisce l'accostamento di Jacopo Aconcio a altri tre oppositori della svolta autoritaria della Riforma: Sebastian Franck, Sebastiano Castellione e Celio Secondo Curione, «qui novam Academiam, ampliandi regni Christi praetextu, invexerunt».<sup>7</sup> Il titolo di *novi Academici* richiama chiaramente il *De haereticis a civili magistratu puniendis*,<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. gli Atti del concistoro francese (E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 108.) e la *Lettera di Jacopo Aconcio a Edmund Grindal*, cit. Per la datazione della lettera si rinvia a *infra*. E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 108.

<sup>4</sup> *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 25 gennaio 1561*, in CO, vol. 18, col. 341.

<sup>5</sup> M. BIAGIONI - L. FELICI, *Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 121.

<sup>6</sup> *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 25 gennaio 1561*, in CO, vol. 18, col. 341.

<sup>7</sup> *Lettera di Nicolas Des Gallars a Giovanni Calvino, 14 febbraio 1561*, in CO, vol. 18, col. 367.

<sup>8</sup> T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicorum sectam, Theodoro Beza Vezelio auctore*, Robertus Stephanus, Ginevra 1554, cf. anche T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis Libellus, aduersus Martini Bellii farraginem, & nouorum Academicorum sectam*, rist. anast., Francoforte sul Meno 1973.

l'opera che Theodore Bèze compone in risposta alla raccolta preparata da Sebastiano Castellione, il *De hereticis, an sint persequendi*:<sup>9</sup> il sottotitolo del testo di Bèze recita «adversus Martini Belli farraginem, et novorum Academicorum sectam». In tal modo Des Gallars inserisce Jacopo Aconcio nel complesso dibattito sulla tolleranza religiosa esploso in seguito al rogo del medico spagnolo antitrinitario Michele Serveto, nel 1553.

L'esecuzione di Serveto accende un'intensa discussione sulla legittimità di uccidere gli eretici. Il siciliano Camillo Renato, esule a Chiavenna, diffonde in quello stesso anno un lungo carme latino che esprime la sua disillusione per il nuovo rigore dogmatico della chiesa riformata, troppo simile a quello da cui gli esuli italiani sono appena fuggiti.<sup>10</sup> Per Renato la pena inferta a Serveto nega la libertà cristiana inizialmente difesa dai riformatori, contraddice la correzione fraterna comandata dal Vangelo e quindi deve essere interpretata come ispirazione satanica. A difesa della libertà religiosa si schiera anche l'anonimo autore dell'*Apologia pro M. Serveto*, che accusa l'autorità ecclesiastica di dogmatismo e formalismo cerimoniale. L'*Apologia* non si limita a criticare il provvedimento contro Serveto, ma si schiera apertamente in difesa delle dottrine antitrinitarie del medico spagnolo, supportate da un rigoroso scritturismo. L'autore condivide la confessione di fede di Serveto: «unum solum Deum esse dicebat, patrem illum Domini Iesu Christi a quo sunt omnia»<sup>11</sup> e riconosce nella fede nella redenzione per mezzo di Cristo «totius christianae religionis fundamentum».<sup>12</sup> La libertà religiosa rappresenta per l'autore dell'*Apologia* un valore indiscutibile. Il precetto paolino di non disprezzare la profezia, concessa a tutti gli uomini, e di informarsi bene prima di dare il proprio assenso a qualche opinione è un invito a non ostacolare la libera ricerca.

La pubblicazione del *De hereticis, an sint persequendi* di Castellione nel 1554 rappresenta la prima aperta condanna della persecuzione religiosa. L'opera raccoglie estratti di padri della Chiesa e di opere moderne in difesa della libertà religiosa, tra cui parti del *Chronica*, *Zeytbuch und*

---

<sup>9</sup> S. CASTELLIONE, *De haereticis an sint persequendi*, Magdeburg, per Georgium Rausch[Basilea, Oporinus 1554]; cfr. la traduzione italiana di Stefano Visentin: S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, (a cura di) S. VISENTIN, Torino 1997. Su Sebastiano Castellione e tolleranza religiosa cfr. F. BUISSON, *Sébastien Castellion*, cit.; H. R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio (1515-1563)*, cit.; M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino 2008 e S. SALVADORI, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'«ars dubitandi» fra conoscenza umana e «veritas» divina*, Milano 2009.

<sup>10</sup> C. RENATO, *In Io. Calvinum de iniusto Michaelis Serveti incendio* (1554) in CO, vol. 15, coll. 239-245. Cfr. anche C. RENATO, *Opere. Documenti e testimonianze*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Chicago 1968.

<sup>11</sup> *Alphonsi Lyncurii Tarraconensis, Apologia pro M. Serveto*, in CO, vol. 15, coll. 52-63; col. 55. Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani nel Cinquecento*, cit., ad indicem.

<sup>12</sup> *Alphonsi Lyncurii Tarraconensis, Apologia pro M. Serveto*, in CO, vol. 15, col. 56.

*Deschychtbibel* di Sebastian Franck, dell'*Oratio pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate* di Curione, probabile coautore della silloge, e inoltre diversi contributi personali di Castellione nascosto dietro agli pseudonimi Martinus Bellius, Basilus Monfort e Gerg Kleinberg. La maggior parte dei contributi discutono la liceità della pena capitale per gli eretici, sia attraverso esegesi bibliche sia attraverso considerazioni giuridiche e storico-pratiche. Nella prefazione a firma di Martinus Bellius si trova invece una critica di più ampio respiro, che si scaglia contro le dispute teologiche, additate come la causa principale delle guerre religiose. Castellione individua il motivo delle innumerevoli controversie nella deviazione dell'interesse religioso dalla carità alla curiosità per futili disquisizioni:

Non si discute della via da seguire per giungere a Cristo, di come emendare la nostra vita, ma della condizione e della funzione di Cristo stesso, dove mai Egli sia ora, che cosa stia facendo, come possa sedere alla destra del Padre e come sia tutt'uno con Lui; ed anche della trinità, della predestinazione, del libero arbitrio, di Dio, degli angeli, della condizione delle anime dopo questa vita, e di tutti gli argomenti di tal genere, la conoscenza dei quali non è necessaria a raggiungere la salvezza per fede.<sup>13</sup>

L'interpretazione etica del cristianesimo si basa su una riduzione del numero dei dogmi considerati essenziali per il processo soteriologico dell'uomo con l'esclusione dai *fundamenta fidei* della questione trinitaria, del dibattito sacramentario e della dottrina eucaristica. Le controversie sull'eucarestia e sulla trinità nascono per Castellione da difficoltà interpretative, dovute all'oscurità del testo biblico. Le speculazioni teologiche sui misteri divini sono frutto di un'erudizione perversa che produce un male nefasto: «inorgogliiti da questa scienza, o piuttosto da questa supposta scienza, guardano con disprezzo e superbia gli altri che trovano dinanzi, ed alla superbia seguono poi la ferocia e la persecuzione»<sup>14</sup> contro chi è riconosciuto come eretico. La proposta di Castellione per contrastare la deriva sanguinaria si articola in due momenti: innanzitutto una nuova revisione del concetto di eresia, (affinché non «si ritenga eretico chi non lo è» e non «si pecchi nel giudicare»)<sup>15</sup> e una definizione dell'intervento contro l'eretico (affinché non «si punisca più severamente, o in

---

<sup>13</sup> S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, cit., p. 8.

<sup>14</sup> S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, cit., pp. 8-9.

<sup>15</sup> S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, cit., p. 9: «Io odio gli eretici, ma scorgo in tale questione due grandissimi pericoli. Primo, che si ritenga eretico chi non lo è: ed il fatto che sia già accaduto fino ad ora (infatti persino Cristo e i Suoi discepoli furono uccisi perché considerati eretici), non è motivo da poco [...]».

modo diverso, da come prevede l'insegnamento cristiano»<sup>16</sup>. Il risultato dell'opera è un fermo rifiuto della pena capitale per i dissidenti religiosi in quanto contraria al cristianesimo e al principio dell'inviolabilità delle coscienze.

L'onere di rispondere alla critica di Castellione è assolto da Theodore Bèze, teologo ginevrino molto vicino a Calvino, che compone in quello stesso anno il *De haereticis a civili magistratu puniendis* per confutare minuziosamente gli argomenti di Martin Bellius. Da parte sua Castellione tenta di difendersi scrivendo due opere che, nell'immediato, circolano solo in forma manoscritta: la prima rivolta a Calvino, il *Contra libellum Calvinii* (pubblicato solo nel 1612),<sup>17</sup> la seconda contro il libro di Bèze, il *De haereticis a civili magistratu non puniendis*,<sup>18</sup> la cui pubblicazione è impedita dalle autorità di Basilea.

Nel giudizio del ministro francese Des Gallars riecheggia, oltre alle opere di Castellione e di Bèze, anche il *De amplitudine beati regni Dei* di Curione,<sup>19</sup> nel quale l'esule italiano afferma la possibilità di salvezza anche per i membri infermi della Chiesa. Curione scardina le ragioni di Calvino a favore della pena capitale per gli eretici, fondata sul dovere di difendere l'onore di Dio dalle eresie, affermando che l'immensa bontà di Dio dona la salvezza anche a coloro che, pur non conoscendo i dogmi, vivono rettamente e secondo i comandamenti divini. La coercizione nelle questioni religiose è negata perché impedisce la libertà, condizione necessaria per la manifestazione della verità religiosa che si chiarisce nel corso della storia attraverso l'intervento dello spirito divino. Il *De amplitudine beati regni Dei* non rappresenta però l'unica espressione di dissenso di Curione dal magistero calvinista: quattro anni prima, Curione aveva preso posizione contro il duro attacco che Calvino aveva mosso alla vicenda di Spiera. Nella prefazione alla raccolta *Historia Francisci Spierae*, Curione confessa amaramente:

---

<sup>16</sup> S. CASTELLIONE, *La persecuzione degli eretici*, cit., p. 9: «L'altro pericolo è che, qualora si abbia a che fare con un vero eretico, lo si punisca più severamente, o in modo diverso, da come prevede l'insegnamento cristiano».

<sup>17</sup> S. CASTELLIONE, *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse*, s.e., s. l., [1612]; cfr. anche la traduzione francese S. CASTELLIONE, *Contre le libelle de Calvin, après la mort de Michel Servet*, (a cura di) E. BARILIER, Ginevra 1998.

<sup>18</sup> S. CASTELLIONE, *De haereticis a civili magistratu non puniendis, pro Martini Bellii farragine, adversus libellum Theodori Bezae, libellus. Authore Basilio Monfortio*; pubblicato con la traduzione francese in S. CASTELLIONE, *De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis*, eds. M. VALKHOFF - B. BECKER, Ginevra 1971 e in traduzione italiana in M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 6-221.

<sup>19</sup> C.S. CURIONE, *De amplitudine beati regni Dei, dialogi sive libri duo: ad Sigismundum Augustum Poloniae regem potentissimum, et clementissimum*, [Basilea] 1554. Sul *De amplitudine beati regni Dei* cfr. soprattutto L. FELICI, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo»*, cit. e L. FELICI, *L'immensa bontà di Dio: diffusione e adattamento dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in *Politica e religione in Erasmo*, (a cura di) E. BALDINI e M. FIRPO, Roma, 2012.

Nam non in sola Italia est Sathan, non in sola Italia est Antichristus, non in sola Italia est omnium scelerum, omnis impietatis, et malorum autor Papatu: sed ubicumque sunt homines, quoniam ex eadem argilla et luto facti, et eodem afflati veneno, iisdem cupiditatibus ducuntur, ibi Sathanam, ibi Antichristum, ibi Papatu esse dubitari non debet.<sup>20</sup>

Dopo questo intenso dibattito, immediatamente successivo all'esecuzione di Serveto, il tema della persecuzione religiosa è ripreso nel mondo riformato da Castellione nel 1562 nell'opera *Conseil à la France désolée*, dedicato alle guerre di religione in corso in Francia,<sup>21</sup> e l'anno successivo interviene anche Ochino, sostenitore dell'illegittimità della pena capitale per gli eretici nei suoi *Dialogi triginta*, tradotti in latino dallo stesso Castellione.<sup>22</sup> Nei due volumi dell'opera, Ochino offre una trattazione dei temi più attuali nel dibattito teologico del secondo Cinquecento che può essere interpretata come una lunga requisitoria contro la svolta autoritaria delle chiese riformate. Il problema dell'eresia è affrontato nei dialoghi sul peccato contro lo spirito santo e in quelli sulla trinità, che escludono dai dogmi necessari alla salvezza nuovi articoli imposti dall'autorità religiosa e riducono il nucleo dei *fundamenta fidei* al *Simbolo* apostolico: «Credo christiano ad salutem satis esse si vivide in Christo credit». Ochino individua nell'uso delle armi e della violenza l'origine della corruzione della chiesa e dedica il dialogo XXVIII, *Quo pacto tractandi, et quando occidendi sint haeretici*, alla negazione della coercizione religiosa.

Des Gallars intuisce la vicinanza tra Aconcio nel processo contro Haemstede e la reazione degli esponenti della riforma radicale all'esecuzione di Serveto, tra l'apertura della promessa salvifica agli anabattisti e l'idea di una salvezza universale sostenuta da Curione. I testi di Castellione e di Curione, pubblicati anni prima dell'esilio di Aconcio, potevano difficilmente essere sconosciuti al trentino, tuttavia nei suoi primi scritti propagandistici contro la chiesa romana non si trovano indizi di questa critica al dogmatismo riformato. Il problema della riduzione dei dogmi

---

<sup>20</sup> C.S. CURIONE, *Francisci Spirae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, quatuor summis viris, summa fide conscripta*, Basilea 1550, p. 2.

<sup>21</sup> S. CASTELLIONE, *Conseil à la France désolée auquel est montrée a cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, s.e., s.l. 1562; edizione critica in S. CASTELLIONE, *Conseil à la France désolée*, ed. M. VALKHOFF, Droz, Ginevra 1967; e la traduzione italiana di Maria D'Arienzo in M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 222-259.

<sup>22</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX. In duos libros diuisi, quorum primus est de Messia, continetq[ue] dialogos XVIII. Secundus est, cum de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate. Bernardini Ochini Senensis Dialogorum liber secundus, cum alijs de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate*, Basilea, Pietro Perna, 1563, in particolare il dialogo XXVIII «Quo pacto tractandi et quando occidendi sint haeretici». Cfr. soprattutto M. FIRPO, «*Boni christiani merito vocantur haeretici*», cit., pp. 161-244.

fondamentali per la salvezza, dell'estensione della salvezza ai "membri infermi", dell'insofferenza per le sottigliezze teologiche è invece presente nella discussione tra il trentino e il ministro francese. Des Gallars non poteva comunque immaginare quanto profetico si sarebbe rivelato il suo giudizio: a distanza di tre anni quell'italiano avrebbe composto uno dei principali trattati sulla tolleranza del sedicesimo secolo e avrebbe affiancato Castellione, Curione e Ochino nella storia della lotta per la libertà religiosa.

### *La pubblicazione degli «Stratagemata Satanae»*

Gli *Stratagemata Satanae*, pubblicati con il millesimo 1565 ma già disponibili nell'autunno del 1564 alla fiera di Francoforte, sono un trattato sistematico in difesa della libertà religiosa<sup>23</sup>. Aconcio consegna il testo personalmente a Pietro Perna, come rivelano i frequenti interventi dell'autore durante la stampa, o poco prima.<sup>24</sup> Le copie di questa edizione si esauriscono in breve tempo e l'anno successivo è pronta una seconda edizione, corretta e rivista in alcune parti,<sup>25</sup> seguita a breve distanza da una traduzione francese.<sup>26</sup>

Nel testo di Aconcio si ritrovano rielaborati in maniera personale i principali temi del dibattito sulla tolleranza religiosa del precedente decennio, ovvero l'attacco al dogmatismo, alla limitazione della libertà di discussione, alla coercizione delle coscienze e alla pena di morte. La critica alla repressione del dissenso corrisponde alla difesa del principio di libertà di discussione, dell'atteggiamento di costante ricerca, dell'esigenza del confronto e del dialogo religioso. I temi affrontati nei primi scritti della fuga ritornano negli otto libri sugli stratagemmi di Satana in una prospettiva del tutto diversa. Aconcio dimostra di condividere le medesime aspirazioni di Castellione e Ochino e di perseguire la realizzazione delle istanze rivoluzionarie della prima Riforma. La riflessione aconciana nasce, in modo analogo a quella degli altri esuli, dall'esperienza

---

<sup>23</sup> La prima edizione dell'opera, *Satanae Stratagemata Libri Octo. Jacobo Acontio Authore. Accessit eruditissima Epistola de ratione edendorum librorum, ad Johannem Vuolfium Tigurinum eodem authore*, Basilea, Pietro Perna, 1565, in 4°, è già in vendita nell'autunno del 1564 come testimoniano la lettera di Weissenburg a Bullinger del 6 novembre 1564 (in ACONCIO, *Opere*, I, p. 44) e quella di Ramo all'Aconcio del 14 gennaio 1565 (in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 409-410). Edizione critica in ACONCIO, *Opere*, II.

<sup>24</sup> G. RADETTI, *Introduzione*, cit., p. 45.

<sup>25</sup> *Stratagematum Satanae Libri Octo. Jacobo Acontio Authore. Accessit eruditissima Epistola, de ratione edendorum librorum, ad Johannem Vuolfium Tigurinum eodem authore*, Basilea, Pietro Perna, 1565, in 8°.

<sup>26</sup> *Les Ruzes de satan recueillis et comprinses en huit liures Par Jaques Aconce*, Basilea, Pietro Perna, 1565.

personale: nel testo sono facilmente riconoscibili diversi riferimenti al processo ad Adriaan Haesmtede, alle calunnie contro Cassiodoro da Reyna e, più in generale, all'ordinamento delle chiese riformate scritto da Des Gallars. Nell'opera Aconcio conserva anche uno sguardo sulle vicende europee, ha presente i violenti scontri religiosi in Francia e dimostra di essere informato sugli scritti di Calvino e dei suoi collaboratori.<sup>27</sup>

Dopo due secoli di oblio, agli inizi del ventesimo secolo, gli *Stratagemata Satanae* hanno risvegliato l'interesse della critica per Aconcio. I diversi contributi dedicati al pensiero religioso del trentino hanno evidenziato la vicinanza di Aconcio ai protagonisti del dibattito sulla tolleranza religiosa, ma ne hanno anche sottolineato gli elementi di discontinuità. Nell'analisi di Hassinger Aconcio si differenzia profondamente dalla coeva riflessione perché la sua proposta non rientra nel movimento razionalistico-moralistico dell'Umanesimo, bensì è caratterizzata da un forte spiritualismo.<sup>28</sup> O'Malley, invece, riconosce come Cantimori l'impronta razionalistica dell'opera e individua la peculiarità di Aconcio nel suo realismo pratico, che lo porta a sviluppare «l'idea di un gruppo di articoli fondamentali comuni, che costituisce il suo contributo maggiore alla teoria della tolleranza».<sup>29</sup> Anche Radetti e Rossi affermano che la riduzione dei dogmi fondamentali per la salvezza rappresenta una delle caratteristiche principali degli *Stratagemata Satanae*, ma negano che la proposta di tolleranza nasca «da motivi razionalistici» e la riconducono piuttosto a «un pratico motivo di rinnovamento etico del credente».<sup>30</sup>

Indipendentemente dal dibattito sull'appartenenza a correnti filosofiche, la tradizione critica ha riconosciuto l'importanza della *pars contruens* degli *Stratagemata Satanae*, costituita dalla proposta di uno specifico metodo per la realizzazione di una concordia tra le confessioni religiose.

---

<sup>27</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, pp. 581-583: «L'oceano settentrionale non è mai stato tanto agitato, che certe volte lo stato della chiesa non sembri molto più tempestoso. Qui vediamo alcuni dei nostri fratelli sottoposti ai più crudeli supplizi, altri che cedono al nemico malvagio e fanno per paura tutto ciò che vuole. [...] Mi colpì straordinariamente però ciò che accadde or non è molto, mentre la Francia miseramente ardeva per la guerra civile nata dalle controversie religiose»; e p. 557, dove cita la *Vie de Calvin* di Nicolas Colladon (1564). Nell'uso dell'espressione «versipellis» riecheggia infine il titolo dell'opera di Calvino *Responsio ad versipellem quendam mediatorem, qui pacificandis specie rectum evangelii cursum in Gallia abrumpere conatus est* (1561) in CO, vol. IX, pp. 525-560; cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 97: «Donde le espressioni: “non si vergognò l'impurissimo maiale di blaterare questo e quello; il furbissimo versipelle non tralascia nulla per rovinare i semplici con il suo veleno».

<sup>28</sup> E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, cit., pp. 94-96.

<sup>29</sup> C. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 161; cfr. anche D. CANTIMORI, *Aconcio*, cit.

<sup>30</sup> P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 65; cfr. anche G. RADETTI, *Introduzione*, cit., p. 46: «l'ispirazione fondamentale del pensiero religioso dell'Aconcio [è] ridurre ai minimi termini il contenuto dogmatico, “teologico”, del Cristianesimo, per farne risaltare il motivo pratico, della trasformazione interiore, del rinnovamento morale del credente nella Parola di Dio, al di là delle dispute dei teologi, ispirate da Satana».

Per Ruffini Avondo, Aconcio «insegnò un metodo piuttosto che una dottrina»;<sup>31</sup> Jacquot sostiene esplicitamente che gli *Stratagemata Satanae* «is concerned with the ways of acquiring knowledge»;<sup>32</sup> Rossi si sofferma sulla descrizione della «metodica della convivenza» e della «metodica della persuasione».<sup>33</sup> Il legame tra gli *Stratagemata Satanae* e il *De methodo* è recuperato da Mauro Hausbergher che sottolinea come la riflessione del trentino si distingua nel proporre un metodo per la realizzazione della tolleranza religiosa<sup>34</sup> e Pietro Adamo individua l'originalità del testo nell'approccio metodologico "fallibilista".<sup>35</sup>

La presente analisi degli *Stratagemata Satanae* si propone di approfondire queste intuizioni e definire le caratteristiche della riflessione aconciana. Il confronto tra la premessa al testo e la lettera di Aconcio a Johann Wolf, stampata in apertura agli *Stratagemata Satanae*, permette di individuare gli elementi formali del testo e lo stile argomentativo, di chiarire l'intenzione dell'autore e lo scopo dell'opera. Nella presentazione dei contenuti si è scelto di organizzare la trattazione in due momenti principali, tralasciando l'ordine espositivo dell'opera.

Il primo è dedicato alla definizione del processo gnoseologico dell'uomo in ambito religioso. Aconcio procede analizzando l'origine dell'eresia, ovvero Satana, per spostare immediatamente l'attenzione sull'uomo, perché è nell'uomo che Satana agisce ed è solamente a causa di una natura umana corrotta che Satana riesce a ottenere qualche vittoria. A partire dall'analisi dell'antropologia è possibile recuperare le caratteristiche del processo gnoseologico nelle scienze religiose. Aconcio individua nel giudizio e nel desiderio di sapere i mezzi a disposizione dell'uomo per indagare la Bibbia, libro della rivelazione e fondamento di ogni conoscenza teologica. Questi strumenti si rivelano, al vaglio della storia, esposti all'errore e incapaci di garantire la veridicità dei propri risultati. La constatazione della fallibilità del giudizio umano suggerisce quindi di non affidarsi esclusivamente alla capacità del singolo, ma di aprirsi all'ispirazione divina in un libero dialogo religioso affinché la verità emerga attraverso il confronto. Il dialogo religioso si configura quindi come il luogo ideale per la manifestazione della verità, grazie al coinvolgimento spontaneo di tutti gli uomini interessati all'approfondimento delle

---

<sup>31</sup> E. RUFFINI AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, cit., pp. 134.

<sup>32</sup> J. JACQUOT, *Les idées de Francesco Patrizzi sur l'histoire et le rôle de d'Acontius dans leur diffusion en Angleterre*, cit., p. 193.

<sup>33</sup> P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 99-108.

<sup>34</sup> Cfr. M. HAUSBERGHER, *Metodo e fede nell'opera di Jacopo Aconcio*, cit.

<sup>35</sup> Cfr. P. ADAMO, *Le ambiguità della tolleranza: proposte ireniche ed ecumeniche nel Cinquecento e nel Seicento*, «Il Pensiero Politico», XXV (1992), pp. 77-95.

questioni religiose e all'ascolto dell'ispirazione divina.

Il confronto religioso, però, è esposto al pericolo dell'introduzione delle eresie, dell'accendersi di liti e risse che spesso degenerano in scismi e fratture all'interno della chiesa. Il secondo momento dell'analisi riguarda quindi la definizione delle norme per regolare il dibattito e intervenire contro l'eresia. Aconcio elabora un'*ars disserendi* del dialogo religioso, in grado di garantire il corretto svolgimento delle discussioni, l'individuazione delle eresie e la loro adeguata confutazione. La *methodus* si compone di un criterio per il riconoscimento delle questioni la cui conoscenza è fondamentale per la salvezza e da una serie di regole per evitare che il confronto diventi controversia. Le caratteristiche dell'*ars disserendi* sono il rigore argomentativo, il tono pacato e la capacità di adattare il discorso all'uditorio. In conclusione, Aconcio definisce le prerogative del magistero ecclesiastico e i limiti dell'intervento dell'autorità politica. L'interessante esegesi della parabola della zizzania permette un confronto particolareggiato con il contemporaneo dibattito sulla tolleranza religiosa.

Gli «Stratagemata Satanae» e la lettera a Johann Wolf

Gli *Stratagemata Satanae* rappresentano un testo complesso e articolato, sia per quanto riguarda il contenuto sia per quanto attiene alla forma. Il primo elemento caratteristico della filosofia aconciana che si presenta negli *Stratagemata Satanae* è l'attenzione alla *dispositio* degli argomenti: anche quest'opera, ricca di definizioni e distinzioni, è costruita seguendo i precetti del *De methodo*. Non a caso l'*incipit* del testo è dedicato alla descrizione del *fine* di Satana,<sup>36</sup> la più importante tra le cause secondo il *De methodo*, per poi addentrarsi nella suddivisione delle diverse situazioni e modalità attraverso cui questo fine è perseguito. Aconcio distingue in seguito la realtà nella quale la vera dottrina è conosciuta e rispettata da quella realtà nella quale il Vangelo è oscurato da eresie: nel primo caso gli strumenti di Satana mirano all'introduzione dell'errore, mentre nel secondo tendono alla sua conservazione.<sup>37</sup> I primi tre libri dell'opera sono dedicati alla descrizione

---

<sup>36</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 15: «Noi potremo nel modo più facile conoscere le arti di Satana, se considereremo quale sia il fine di tutte le sue deliberazioni».

<sup>37</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 23: «Due, in tutto, sono gli stati in cui è necessario che il popolo sia, sempre: o nella luce della verità, o circondato dalle tenebre degli errori e dell'ignoranza. Ed abbiamo già visto che non ci può essere tanta luce che restino alcune nubi d'errore. È necessario osservare ciò affinché, se parlando del tempo della luce facciamo qualche cenno dell'errore, questo non sembri fuori posto. Quando il popolo gode della luce, Satana si sforza di spargere le tenebre; se ci sono le tenebre egli cerca che rimangano in perpetuo».

delle cause che generano le eresie e di come queste indeboliscano il messaggio evangelico all'interno della chiesa. Questo accade soprattutto a causa delle controversie religiose e perciò, dopo aver descritto la natura dell'uomo e individuato le debolezze che lo espongono così facilmente alle tentazioni diaboliche (libro I), Aconcio si sofferma sull'analisi di come le discussioni dovrebbero essere gestite (libro II) e di come dovrebbero essere trattati i dissidenti (libro III). Gli altri cinque libri si occupano dell'individuazione degli strumenti che impediscono alla verità evangelica di emergere e sconfiggere la falsa religione: la corruzione della dottrina (libro IV); la degenerazione dei costumi (libro V); le diverse forme di controllo dell'opinione religiosa (libro VI e VII). L'ultimo libro degli *Stratagemata Satanae* è dedicato alla descrizione di Satana e ai mezzi da lui utilizzati per insinuarsi nel cuore degli uomini.

Questa ripartizione degli argomenti, apparentemente molto rigorosa, non impedisce il ripetersi di alcuni temi all'interno del testo. Mentre O'Malley afferma che l'ordine degli *Stratagemata Satanae* è impeccabile, Briggs sottolinea le numerose ripetizioni e De Groot arriva a giudicare l'opera «a loose composition».<sup>38</sup> La reiterazione degli argomenti, più che essere indice di una composizione affrettata, rappresenta una chiave di lettura importante per comprendere la struttura del testo. Un'analisi attenta svela la presenza di una duplice discussione degli argomenti più decisivi, esposti una prima volta nella descrizione della generazione delle eresie e una seconda nella presentazione degli strumenti che impediscono alla verità religiosa di manifestarsi. In altre parole, gli strumenti satanici individuati nella realtà incorrotta coincidono con quelli utilizzati per mantenere lo stato di ignoranza nella realtà corrotta. Ne sono un esempio la discussione riguardo le dispute religiose (nei libri II e IV), la definizione dei dogmi fondamentali (nei libri III e VII) e la critica al potere coercitivo impiegato dall'autorità politica nelle questioni religiose (nei libri III e VII). La riproposizione di questi argomenti sembra rispondere a una precisa tecnica argomentativa.

In effetti, nella prefazione Aconcio riconosce che l'argomento del suo trattato impone una cautela particolare. Gli *Stratagemata Satanae* intendono contribuire alla difesa della religione cristiana svelando le astuzie e le macchinazioni messe in atto da Satana, che tenta di disturbare la diffusione del messaggio evangelico e il processo soteriologico dell'uomo. L'opera è rivolta

---

<sup>38</sup> Cfr. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 127: «I *Satanae Stratagemata*, lo scritto più importante dell'Aconcio, non hanno gran bisogno di essere riordinati prima di essere esaminati»; E.R. BRIGGS, *An Apostle of the Incomplete Reformation*, cit., p. 488: «The book is also longer and more repetitive than would please modern tastes»; e A. DE GROOT, *Acontius's Plea for Tolerance*, in R. VIGNE AND C. LITTLETON (a cura di), *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, Brighton 2001, pp. 48-54; p. 49: «In my view, however, *Satan's Stratagems* is a loose composition. Its chapters are full of repetitions and Acontius's remarks about Satan's strategy and stratagems are spread out over the different chapters. The author himself had to admit his short-comings in style and the inadequacy of his argumenta, which he ascribed to lack of time».

esplicitamente «a quelli che sono i primi per autorità nelle chiese», ovvero i ministri e i pastori della comunità religiosa. Satana infatti indirizza i suoi sforzi «quasi soltanto ad essi» e fa «di tutto per contaminarli, corromperli e perderli» perché «tutto deve andar bene se essi stanno al loro dovere, e, se decadono, il loro decadimento coinvolge tutte le altre cose».<sup>39</sup> Le accuse che muove rischiano di esporlo all'ostilità dell'autorità ecclesiastica,<sup>40</sup> ma il trentino non vuole fare polemica né intende nascondersi dietro a uno pseudonimo.<sup>41</sup> Per evitare lo scontro con il magistero Aconcio utilizza quindi alcune strategie retoriche. L'omissione volontaria di riferimenti espliciti a persone e a eventi facilmente riconoscibili risponde all'esigenza di non esporre i responsabili ai giudizi negativi dell'opinione pubblica ed evitare risentimenti.<sup>42</sup> L'uso «della massima dolcezza» e l'insistenza sull'origine diabolica delle azioni che rovinano la chiesa, la cui responsabilità è fatta ricadere direttamente su Satana, scagiona i ministri e i pastori. Anche la divisione dell'argomentazione in due parti sembra rispondere a un principio di cautela: la prima sezione, dedicata alla descrizione delle astuzie di Satana tra i popoli che già conoscono il Vangelo e devono perciò difendersi dall'eresia, richiama direttamente il magistero religioso calvinista; la seconda, rivolta invece a indagare gli strumenti satanici finalizzati al consolidamento dell'eresia e al soffocamento della verità, appare riferibile solo al regime cattolico. In questo modo si evita un'identificazione generalizzata della chiesa riformata con quella in cui opera Satana, come talvolta era proposto nelle opere dei riformatori radicali.

L'attenzione a non giungere a uno scontro apertamente polemico contro l'autorità ecclesiastica è riconoscibile anche in altri espedienti retorici. Le diverse parti propositive del testo sono caratterizzate da espressioni come: «Intorno a tale questione avrei preferito assai sentire il parere di altri»<sup>43</sup> oppure «tuttavia tenteremo: forse alla fine il Signore darà qualcuno che lo rifinisca

---

<sup>39</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 5.

<sup>40</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 5: «Tutti possono pensare quanto ciò sia pieno di odiosità; poiché all'uomo è sempre antipatico qualsiasi biasimo, ed esso è particolarmente acerbo se è insolito e inaspettato. E che cosa ci può essere di più insolito e inaspettato del riprendere coloro che i migliori massimamente ammirano e venerano, e sembra non debbano ricevere ma dare leggi, non imparare da chichessia ma insegnare tutti?!».

<sup>41</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 7: «In ogni caso non c'è mai stata la volontà di offendere nessuno né apertamente né copertamente - e me n'è testimone colui cui nulla può essere nascosto».

<sup>42</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 7: «In queste circostanze, del resto, ho fatto in modo di usare massima mitezza: ho risparmiato i nomi, ed ho combattuto sole quelle cose stesse in cui ho compreso celarsi le insidie»; e p. 11: «Alcuni argomenti, non illustrati da esempi potrebbero apparire oscuri: ma noi abbiamo tralasciato tali esempi poiché quelli che erano a disposizione non sembravano potersi adoperare senza che alcuni si urtassero».

<sup>43</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 173.

e lo completi».<sup>44</sup> Tali perifrasi rispondono a un preciso stile retorico e si identificano come affermazioni di prudenza, presentate in forma ipotetica e sempre sottoposte al vaglio del lettore. Nell'analisi dello scetticismo erasmiano, recentemente apparsa nel volume *Renaissance Scepticism*, Irene Backus dimostra che le diverse espressioni di cautela che Erasmo inserisce nel *De libero arbitrio* («io non ho intenzione»; «mi sembra», «io non intendo discutere») sono l'applicazione di un preciso stile retorico, che mira da una parte a conquistarsi la fiducia del lettore e dall'altra a evitare uno scontro con Lutero.<sup>45</sup> Senza alcun dubbio, questo è anche lo scopo dello stile *pacato* adottato da Aconcio negli *Stratagemata Satanae*.

La complessità del testo non dipende solo dagli accorgimenti formali, utilizzati per rendere la critica meno invisa all'autorità ecclesiastica, ma è dovuta anche al desiderio di Aconcio di nascondere le divergenze teologiche che lo contrappongono al magistero calvinista. La partecipazione di Aconcio al caso Haemstede, ancorché limitata alla critica degli aspetti procedurali, rivela una significativa distanza teologica, riscontrabile anche nella vicinanza al ministro spagnolo Cassiodoro. Nell'analisi della *Somma* sono state evidenziate alcune questioni che opponevano il trentino all'ortodossia calvinista, aspetti che nel corso degli anni sono stati probabilmente approfonditi, che tuttavia negli *Stratagemata Satanae* non vengono apertamente dichiarati perché Aconcio non è interessato a proporre una personale sintesi teologica. Lo scopo del testo non è fare una proposta teologica forte, ma trovare uno spazio per la concordia e la tolleranza di opinioni diverse. Egli tenta di dissimulare le proprie opinioni religiose perché non vuole che queste compromettano lo scopo dell'opera: la rivendicazione della libertà di pensiero.

L'attenzione per la struttura e la forma, la consapevolezza della difficoltà del compito intrapreso e il tema di denuncia che contraddistinguono gli *Stratagemata Satanae* coincidono con alcuni suggerimenti che Aconcio invia in una lettera all'amico Johann Wolf, non casualmente anteposta a tutte le edizioni dell'opera.<sup>46</sup> Nell'epistola al pastore del Fraumünster di Zurigo, Aconcio suggerisce qualche accorgimento per la composizione di libri che siano veramente utili, contribuiscano alla diffusione della verità evangelica e mirino alla salute della chiesa. Il risultato è la definizione di un'*ars disserendi*, un breve manuale per le discussioni religiose, che presenta non

---

<sup>44</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 523.

<sup>45</sup> I. BACKUS, *The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio did or did not know*, in *Renaissance Scepticism*, (a cura di) G. PAGANINI - J. MAIA NETO, Dordrecht-New York, 2008, pp. 61-90.

<sup>46</sup> *Lettera di Jacopo Aconcio a Johann Wolf, 20 novembre 1562* nota come *De ratione edendorum librorum* in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 325-357.

pochi aspetti in comune con i principi enunciati nella prefazione degli *Stratagemata Satanae*, ovvero evitare l'uso di offese, adattare il discorso alla sensibilità del destinatario, ridurre le occasioni di scontro e i motivi di liti. Nella premessa Aconcio dimostra di aver composto il testo seguendo gli stessi suggerimenti inviati a Wolf e in tal modo conferma la sua sincera intenzione di voler evitare qualsiasi disputa inutile e di voler contribuire effettivamente al bene della chiesa.

Il confronto tra l'*Epistola* a Wolf e gli *Stratagemata Satanae* non permette solamente di comprendere lo stile dell'opera, ma fornisce qualche indicazione anche sul contenuto. Le indicazioni retoriche della lettera sono dedicate agli «scritti coi quali ci sforziamo di trarre alla conoscenza del vero coloro che errano e ci avversano».<sup>47</sup> Gli *Stratagemata Satanae* analizzano proprio i mezzi adatti a togliere l'uomo dallo stato di ignoranza. L'opera non solo rispetta i suggerimenti stilistici della lettera, ma li sviluppa alla ricerca di un modo, una via, una *methodus* grazie alla quale gli uomini possano affrontare una discussione religiosa. Gli *Stratagemata Satanae* sottolineano che il momento più pericoloso per la chiesa è quello della denuncia delle «astuzie di Satana», ovvero quello in cui si tenta di avvertire qualcuno che è in errore e di ricondurlo sulla strada giusta. La relazione tra l'*Epistola* e gli *Stratagemata Satanae* suggerisce quindi un'interpretazione nuova della proposta contenuta nell'opera, non riducibile a un atteggiamento religioso, come suggerisce Rossi, né limitata alla definizione dei modi per acquisire la conoscenza religiosa, come afferma Jacquot. L'*ars disserendi* proposta dagli *Stratagemata Satanae* è uno strumento per «trarre alla conoscenza del vero coloro che errano», garantire la conservazione della dottrina religiosa ed evitare che si impongano strumenti di controllo del dialogo religioso che impediscano la conoscenza della verità e favoriscano il moltiplicarsi degli errori.

## 6.1 VERITÀ E ERRORE

Nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* e nella *Somma*, Aconcio individua nell'uso della violenza e della forza nelle questioni religiose la dimostrazione che la chiesa romana è il regno dell'Anticristo, incapace di contrastare la forza della verità evangelica con altri mezzi se non «'l ferro e 'l fuoco»,<sup>48</sup> come testimoniato dalle recenti persecuzioni dei riformati. La relazione tra

---

<sup>47</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 337.

<sup>48</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 230.

violenza e Satana, tra uso della forza e regno dell'Anticristo, rappresenta un *topos* proprio nella letteratura protestante della prima metà del Cinquecento e, dopo la svolta autoritaria di Lutero, si conserva quasi esclusivamente negli scritti dei rappresentanti della riforma radicale. Coerentemente con le premesse della loro vocazione religiosa, la maggior parte dei riformatori radicali rifiuta di sostituirsi alla curia romana nella persecuzione dei dissidenti religiosi ed estende all'analisi dell'atteggiamento repressivo dei calvinisti l'immagine della propagandistica anticattolica di un Anticristo nascosto, difficilmente riconoscibile e mescolato tra i cristiani. L'uso della violenza, la limitazione della libertà di parola, l'imposizione di un sistema dogmatico rigido sono per Ochino indice di una pericolosa trasformazione delle chiese riformate in regno dell'Anticristo, come egli denuncia apertamente nel dialogo *De ratione estruendi regni Christi, et destruendi Antichristi*.<sup>49</sup>

Il dialogo di Ochino esemplifica l'atteggiamento degli esuli di fronte ai provvedimenti presi dall'istituzione ecclesiastica calvinista non solo contro i dissidenti interni ma anche contro i cattolici. L'argomento del dialogo tra *Christophorus*, "maschera" di Ochino, e *Ochinus*, sostenitore della posizione riformata, è la liceità di usare le armi per diffondere il Vangelo. *Christoforus* non condivide la gioia di *Ochinus* per una recente vittoria dei calvinisti sui cattolici in Francia e intavola una discussione con il compagno.<sup>50</sup> Mentre *Ochinus* difende il comportamento dei riformati, *Christophorus* riflette sul messaggio evangelico e l'esempio di Cristo, sostenendo che il regno dell'Anticristo si sconfigge predicando il Vangelo e che la religione non può essere imposta con le armi, poiché la costrizione produce una fede falsa e sterile, professata con le parole ma non condivisa nel profondo.<sup>51</sup> Nel discorso di *Christophorus* il regno dell'Anticristo e il regno di Cristo perdono il riferimento storico alla contrapposizione tra cattolici e riformati e riflettono due modi diversi di intendere il messaggio missionario cristiano: *Christoforus* suggerisce che l'imposizione violenta della religione equivalga all'instaurazione di una nuova chiesa dell'Anticristo e istituisce un'equivalenza tra l'azione dei riformati e quella della chiesa romana, che affidano alla forza delle armi la diffusione del Vangelo.<sup>52</sup> Nella conclusione del dialogo, *Christoforus* avverte che i riformati rischiano di instaurare una tirannide peggiore della precedente: lo spettro dell'accusa è immediatamente allontanato dall'interlocutore che, punto sul vivo, non può che avanzare una

---

<sup>49</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX*. cit., pp. 315-328. Cfr. soprattutto M. FIRPO, "Boni christiani merito vocantur haeretici". *Bernardino Ochino e la tolleranza*, cit.

<sup>50</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX*. cit., p. 315.

<sup>51</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX*. cit., pp. 318-322.

<sup>52</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX*. cit., p. 326.

debole assicurazione che questo non sia mai accaduto tra i riformati.<sup>53</sup>

L'Anticristo ha scavalcato i confini della curia romana e minaccia la restaurazione del Vangelo iniziata con la Riforma. Curione avverte questo pericolo molto prima di Ochino: ancora nel 1550 afferma «non in sola Italia est Antichristus». Il piemontese non intende semplicemente affermare che la chiesa cattolica abbia epigoni nel resto del continente, ma la sua considerazione ha un significato più profondo: Satana non è identificabile con una chiesa o un'istituzione ma piuttosto si rivela connaturato alla natura umana: «sed ubicumque sunt homines, quoniam ex eadem argilla et luto facti, et eodem afflati veneno, iisdem cupiditatibus ducuntur, ibi Sathanam, ibi Antichristum, ibi Papatum esse dubitari non debet».<sup>54</sup> L'individuazione del male nella natura stessa dell'uomo comporta una totale rivalutazione della lotta contro l'Anticristo, che non si traduce più in uno scontro con un'istituzione particolare ma diventa una questione personale. Questa idea è ripresa da Aconcio negli *Stratagemata Satanae*: «il papato non è nato a Roma per la prima volta, ma trae la sua origine fin dai primi parenti. Non c'è nessuno di noi che non porti il papato dentro il petto».<sup>55</sup>

La lotta presentata negli *Stratagemata Satanae* non riguarda valori metafisici e non si riduce all'opposizione tra chiese, ma assume una dimensione intima e individuale, con tipici connotati psicologici. Per Aconcio l'azione di Satana, in quanto spirito, è invisibile: «egli muove e tocca gli animi in modo che tuttavia non avvertano che è un altro essere che quasi parla ad essi. Anzi, non sembra altro che i loro pensieri stessi».<sup>56</sup> La maggior parte degli uomini compie azioni diaboliche senza accorgersene, come i primi artefici del regno dell'Anticristo che «portarono un contributo qualsiasi a quella istituzione, senza nessuna cattiva intenzione, ma soltanto con una buona intenzione, stimando di agire rettamente e santamente».<sup>57</sup> L'azione di Satana è quindi subdola e non risparmia nessuno, perché «ottiene molti successi anche con gli uomini più santi».<sup>58</sup> La riflessione di Aconcio non si ferma però a queste considerazioni. Il trentino prosegue trasferendo la responsabilità del peccato da Satana all'uomo stesso: «anche per sua natura l'uomo pensa e fa male,

---

<sup>53</sup> B. OCHINO, *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX*. cit., p. 328.

<sup>54</sup> C.S. CURIONE, *Francisci Spiraie historia*, cit., p. 2.

<sup>55</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 597.

<sup>56</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 551.

<sup>57</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 565.

<sup>58</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 567.

senza nessuno stimolo, e persegue proprio gli stessi fini che Satana massimamente vuole». <sup>59</sup> Negli *Stratagemata Satanae*, come afferma Ruffini Avondo, «la *humilitas* e la *superbia* non sono più incancellabili attributi di quello che viene da Dio e di quello che viene da Satana, ma bensì una virtù e un vizio, che si contrastano nel cuore di ogni uomo». <sup>60</sup> L'indagine sulle arti di Satana corrisponde quindi, per Aconcio, a una riflessione sulla natura umana.

### *L'antropologia aconciana*

Nell'*Epistola* introduttiva Aconcio ripropone, in un contesto totalmente diverso, un tema già affrontato nel *Dialogo di Giacomo Riccamati*: la «stolta certezza di sé» propria dell'essere umano. Aconcio scrive all'amico Wolf che «alla natura umana è unita la tendenza a favorire sé e i propri più di quanto sia giusto»<sup>61</sup> e perciò gli suggerisce di essere molto prudente nel momento della valutazione delle proprie opinioni, poiché l'uomo è di solito portato a esprimere a un giudizio troppo benevolo sulle proprie azioni. Nel dialogo del 1558, la *cieca ostinatione*, detta anche *ostinata presuntione*, è la causa di un errore ben più grave, ovvero dell'*ignorantia* della legge di Dio che porta alla dannazione eterna. In entrambi i casi, l'unica soluzione possibile per sfuggire all'errore suggerito dalla propria arroganza è la messa in discussione delle proprie certezze e il confronto con gli altri.

Negli *Stratagemata Satanae* il discorso riprende dalle stesse considerazioni sulla natura umana, caratterizzata da un'insopprimibile arroganza e presunzione, che Aconcio colloca questa volta all'interno di una riflessione antropologica completa, attenta all'individuazione dell'origine della *cieca ostinatione* e delle sue conseguenze in ambito religioso. Il peccato adamitico ha prodotto trasformazione della natura umana da «buona, retta, perfetta in tutte le sue parti» in «corrottissima e schiava di ogni vizio». <sup>62</sup> Aconcio riprende gli aspetti fondamentali della descrizione della natura

---

<sup>59</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 553. Cfr. anche: «Ma l'uomo è soggetto per sua natura agli errori, anche se non interviene nessun'opera di Satana a ingannarlo. Per cui, essendo molto simili tra loro i pensieri propri dell'uomo e quelli che provengono da Satana, è tanto più difficile per l'uomo riconoscere Satana quando egli parla (per dir così) nel suo cuore».

<sup>60</sup> E. RUFFINI AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, cit., p. 135.

<sup>61</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 331.

<sup>62</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 15. Cfr. anche: «E da ciò viene che ami se stesso oltre modo, di un amore cieco e intemperante, e spinto da esso si allontani dal suo vero bene, e segua ciò che è nocivo».

umana affidata alla *Somma* e si sofferma a precisare gli effetti del peccato originale sulla psiche umana, ovvero il sorgere di sentimenti egoistici, come l'arroganza, la superbia, l'avidità e l'invidia che stravolsero il rapporto tra gli uomini, rendendoli diffidenti e invidiosi.<sup>63</sup> Negli *Stratagemata Satanae* le conseguenze del peccato di Adamo sono tali da rendere la natura umana «poco dissimile dalla natura degli impuri demoni»:<sup>64</sup> l'uso di un tono così forte per denotare la caduta dell'uomo richiama le espressioni dell'*Institutio* di Calvino e del *Beneficio di Cristo*.

Tra le diverse passioni, «proprietà costitutive dell'essenza dell'uomo»,<sup>65</sup> Aconcio dedica particolare attenzione alla superbia: «se conquista un tanto di sapienza, subito pensa di saper tutto e di saper solo lui, sì che l'universo mondo debba essere governato dalla sua saggezza, e farà tutto perché questa sia l'opinione nei suoi riguardi, né potrà comprendere di non agire così giustamente, o se lo comprenderà, non se ne curerà molto».<sup>66</sup> Nel corso dell'opera Aconcio ritorna diverse volte su questa diabolica passione, che si impone come la principale causa della rovina della religione. Questa natura non è però un «peso inerte che grava sull'uomo, fatalità cui egli non si può mai sottrarre, come finiva per concludere la dottrina protestante».<sup>67</sup> Nonostante l'irreparabile corruzione della natura umana, nell'animo dell'uomo sopravvivono ancora alcuni «residui di senso del bene»:<sup>68</sup>

una certa oscura nozione del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto e che alle azioni buone sono dovuti dei premi, alle malvage delle pene. Sembra nato con la passione del conoscere e del sapere e c'è in lui una facoltà di passare dalle cose percepite coi sensi alla conoscenza di quelle che non possono essere percepite per mezzo del senso, a tale punto che questa attività si eleva fino ad una certa conoscenza della divina natura. Ha qualche sospetto dell'altra vita, vita che durerà in eterno, beata per i buoni, piena, per i

---

<sup>63</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 19: «L'uomo interpreta facilmente i fatti altrui in senso cattivo, ed è sommamente sospettoso; ma se una volta comincia a confidare in un uomo (specialmente in ciò che si riferisce alle cose divine), oltrepassa ogni limite della giusta ragione e vuole farsene un dio: o viceversa, vuole avere lui solo il bene, lui solo la gloria più alta. E così se un altro acquista qualche vantaggio o qualche lode, lo invidia, e, se può, impedisce che ne acquisti; diminuisce le azioni lodevoli dell'altro, ne esagera gli errori, calunnia; se qualcuno gli resiste minimamente a qualsiasi proposito, è prontissimo all'ira e agli odi, né può facilmente deporre le offese, e anzi eccita più e più al sangue, allo sterminio, ad ogni immane genere di vendetta».

<sup>64</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 19.

<sup>65</sup> F. MELI, *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, Firenze 1934, p. 88.

<sup>66</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 15.

<sup>67</sup> F. MELI, *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, cit., p. 89.

<sup>68</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21: «Questi residui di senso del bene sono oppressi da tanta e così molteplice forza della corrotta natura, che in molti svaniscono del tutto, in altri resistono anche contro la viziosità della natura».

malvagi, di dolori e sofferenze.<sup>69</sup>

L'aspirazione al bene e l'intuizione dell'al di là, comune a tutti gli uomini e presente perfino nelle favole dei poeti, accendono nell'uomo un desiderio di salvezza che lo spinge a cercare Dio e a osservare i suoi precetti:<sup>70</sup> questa è l'unica ma fondamentale differenza tra l'uomo e Satana, che mantiene viva la speranza della redenzione: «Soltanto c'è di mezzo questo, che l'uomo è dominato da un no so quale desiderio di salvezza».<sup>71</sup> In questa interessante prospettiva antropologica che riconosce nell'uomo potenzialità positive e che differenzia Aconcio dall'*Institutio* di Calvino, il processo soteriologico non è delegato esclusivamente all'intervento divino, ma all'uomo è riconosciuta la capacità di acquisire una, seppur imperfetta, conoscenza della vera dottrina. Aconcio ribadisce, però, che la salvezza non dipende dal merito acquisito dall'uomo ma deve essere attribuita a Dio,<sup>72</sup> che invia all'uomo profeti per rivelare la dottrina della salvezza:

Ciò che travaglia Satana è il fatto che Dio, amando, per la sua somma bontà, il genere umano, di grande amore, si sceglie dei servi nello stesso genere umano per dare ad essi la conoscenza della sua legge e per mandarli ad insegnare ai popoli.<sup>73</sup>

Il “desiderio di sapere”, il “giudizio” e “l'invio di profeti” costituiscono gli strumenti a disposizione dell'uomo per sconfiggere l'*ignorantia* della volontà divina.

In questo contesto è interessante notare la rinnovata fiducia di Aconcio nella ragione. Nella sua riflessione antropologica, infatti, mentre la natura umana subisce una corruzione generalizzata, la ragione non presenta alcuna alterazione e rimane estranea agli effetti del peccato originale. Nelle sue diverse opere si trovano molti apprezzamenti alla capacità cognitiva umana, capace di cogliere il simile e distinguere il dissimile, operazione prettamente logica alla base di qualsiasi sviluppo delle arti e delle scienze.<sup>74</sup> Aconcio ha fiducia nel progresso del sapere e guarda con ottimismo al

---

<sup>69</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21.

<sup>70</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21: «Con questo debole sospetto di un'altra vita è legato anche un certo desiderio di salvezza, e, spinto da questo desiderio, l'uomo cerca i mezzi per conciliarsi il volere divino e per adorare Dio».

<sup>71</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 553.

<sup>72</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21: «tuttavia questa forza non è mai tale che possa avere un qualche peso per la salvezza, senza un'assistenza divina».

<sup>73</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21.

<sup>74</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 293.

futuro, affidando ai posteri le speranze di uno sviluppo delle scienze per il bene comune. La fiducia aconciiana nella capacità razionale dell'uomo deve però essere compresa all'interno della sua riflessione metodologica, che distingue rigorosamente gli ambiti di indagine e afferma che nelle scienze religiose l'uomo può conoscere qualcosa solo a partire dagli effetti dell'azione divina e dalla Bibbia.<sup>75</sup>

Anche in questa attività, comunque, le facoltà guida della conoscenza risentono dell'influsso di passioni negative:

E poiché l'uomo è nato col desiderio di sapere e vale qualcosa per il giudizio col quale può non raramente conoscere il vero - e il desiderio di sapere e il giudizio possono sia aumentare che diminuire - interessa senza dubbio a Satana che queste attività siano quanto più deboli è possibile.<sup>76</sup>

Le passioni oscurano la capacità di giudizio dell'uomo, deviano il suo desiderio di sapere e gli impediscono di riconoscere i servi di Dio, ingannandolo con la presunzione di una falsa autosufficienza e l'illusione di conoscenza perfetta:

intorno alla conoscenza di Dio e della sua volontà e intorno alla conoscenza del vero bene e del male, il quale è tutto riposto nella grazia o nel disfavore di Dio, esso [l'uomo] è al tutto cieco; ma in se stesso si crede di vista acutissima. In queste cose asserire alla verità e il respingere gli errori ripugna alla sua natura quanto ad un grave salire in alto; non che abbia in odio il vero in quanto vero o si diletta del falso per se stesso, ma perché in queste cose si serve di un giudizio corrotto, sicché accetta le cose false per vere e quelle vere per false.<sup>77</sup>

La riflessione antropologica appena proposta permette ad Aconcio di giustificare le difficoltà interpretative del testo biblico, strumento della rivelazione divina. I problemi esegetici non dipendono dall'oscurità del Bibbia, ma sono riferibili alla debolezza della natura umana che disturba in parte il giudizio.

---

<sup>75</sup> Cfr. M. HAUSBERGHER, *Metodo e fede nell'opera di Jacopo Aconcio*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 75-108.

<sup>76</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 415-17.

<sup>77</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 17.

Nella *Somma* Aconcio sottolineava come le diverse confessioni e sette religiose, partendo dalla stessa fonte biblica, giungessero a differenti conclusioni a causa di letture scorrette. Il problema della comprensione della dottrina si riduceva a una questione puramente logico-esegetica. Negli *Stratagemata Satanae* Aconcio amplia questa interpretazione e, esaminando attentamente la variegata casistica di errori, li riconduce a due cause principali: i *falsa argumenta* e le passioni.<sup>78</sup>

I *falsa argumenta* sono gli errori logico-deduttivi dell'esegesi biblica, in parte già discussi nella *Somma brevissima della dottrina christiana*. La corruzione del messaggio evangelico e l'introduzione di interpretazioni eterodosse sono causate da un fraintendimento della verità rivelata contenuta nella Sacra Scrittura, non sempre immediatamente visibile a causa della molteplicità di dogmi di cui è composta la religione cristiana. Aconcio paragona la dottrina a un «mucchio di molti e diversi granelli, di modo che può effettuarsi un mutamento per piccolissime parti» perché se «ogni giorno da un mucchio di granelli si tolgono alcuni granelli e in loro vece si sostituiscono e si confondono nel mucchio altrettanti altri, chi potrà accorgersi di tale mutamento?»<sup>79</sup> Qualsiasi cambiamento, che può avvenire sia nelle proposizioni fondamentali sia in quelle marginali, produce effetti disastrosi. Aconcio, semplificando alcune regole dialettiche, ricorda quattro generi di sillogismi che portano a conclusioni errate: quando entrambe le premesse sono false; quando una delle due premesse è falsa; quando le premesse sono vere ma non toccano la questione; e infine quando si usano argomenti sofisticati che giocano con termini polisemantici.<sup>80</sup> Altri cambiamenti si introducono aggiungendo o togliendo qualche proposizione; sostituendo proposizioni con altre apparentemente simili ma nella sostanza contrarie; introducendo sinonimi che hanno uno spettro di significati più ampio o più ristretto del termine sostituito; interpretando letteralmente discorsi metaforici e viceversa; omettendo o aggiungendo eccezioni, condizioni, circostanze e commenti.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 23: «Le cause per cui si passa dalle vere opinioni religiose alle false sono: gli argomenti falsi, le passioni degli animi, come la cupidigia, l'ira, l'odio, la stima per coloro che hanno cattivi sentimenti, e la disistima per coloro che insegnano dottrine vere, e i segni bugiardi o i falsi miracoli».

<sup>79</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 265.

<sup>80</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 25. Particolarmente interessante risulta il confronto, suggerito da Rotondò, tra gli esempi ripostati da Aconcio negli *Stratagemata Satanae*, riferibili alla chiesa romana, e quelli impiegati da Johann Sommer nel suo compendio dell'opera aconciana, riferibili al dogma trinitario. Cfr. A. ROTONDÒ, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, «Critica storica» VIII (1969), pp. 363-400; ora in A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, cit., I, pp. 349-401.

<sup>81</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 267-273.

Il ricorso a termini e soluzioni propri della tradizione logica e vicini alla riflessione dell'umanesimo giuridico è indiscutibile.<sup>82</sup>

Un'altra fonte di difficoltà proviene dalla lingua. Aconcio è consapevole che le traduzioni non sono mai neutre: «E si aggiunga poi, altra causa di oscurità, il fatto che a noi è necessario impararla in altre lingue, diverse da quelle nelle quali è stata trasmessa, nelle quali, è stata, poco abilmente in gran parte, tradotta».<sup>83</sup> Il desiderio di rinnovamento filologico e le operazioni di traduzione delle Scritture che hanno coinvolto numerosi umanisti nel Cinquecento sono realtà presenti ad Aconcio, che tuttavia non vi partecipò in prima persona. Aconcio si sofferma poi su alcuni esempi di come l'imperizia logica abbia introdotto dei cambiamenti nella dottrina ma, nel rispetto della prudenza dichiarata nella prefazione, la maggior parte dei casi sono tratti dalle controversie con la chiesa cattolica e non da quelle tra le chiese riformate.

Il giudizio umano può essere ingannato non soltanto dagli errori logico-deduttivi o logico interpretativi, ma anche dalle passioni. Il ruolo delle passioni nella generazione di errori è molteplice e Aconcio presenta, nel corso dell'opera, diversi approfondimenti. Nel libro I afferma che «le passioni che possono causare un mutamento delle opinioni, da vere a false, sono diverse: alcune si riferiscono a coloro che professano le dottrine vere, altre a coloro che professano quelle false, altre infine riguardano la dottrina, sia vera che falsa»<sup>84</sup>. Altrove, nel libro IV, sono distinte le passioni di chi insegna da quelle di chi apprende e in altri luoghi ancora le passioni che interferiscono nel momento in cui compare l'errore da quelle che scattano nel contrastare la verità. Le categorie di Aconcio possono essere brevemente sintetizzate distinguendo tra passioni legate al contenuto della religione da quelle in rapporto con le persone. Le passioni spingono gli uomini a sostituire la dottrina rivelata con altre proposizioni che si accordano meglio con la propria natura degenerata, scambiando il comandamento divino che «vieta quelle cose di cui egli ha desiderio, con quelle che fa volentieri».<sup>85</sup> Il giudizio su una dottrina è disturbato dalla reputazione delle persone sia in senso positivo che in senso negativo: il prestigio della carica di qualcuno spinge verso un

---

<sup>82</sup> Cfr. V. PIANO MORTARI, *Dogmatica e interpretazione. I giuristi medievali*, Napoli 1976; V. PIANO MORTARI, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Napoli 1978; D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano 1972 (ed. or. 1956).

<sup>83</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 275: «E se anche qualcuno si sarà dedicato allo studio di quelle lingue, cioè l'ebraica e la greca, poiché, tuttavia, esse non vivono più nell'uso di alcun popolo, non le intenderà mai tanto pienamente che non gli sfugga la forza propria di molti vocaboli e locuzioni e il loro molteplice uso. Tale oscurità tuttavia non è sì grande che non possano chiarirsi facilmente, se assista una qualche ispirazione, almeno nelle cose necessarie alla salvezza».

<sup>84</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 25.

<sup>85</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 25-27.

assenso acritico delle sue lezioni mentre la cattiva reputazione getta discredito su qualsiasi sua asserzione.<sup>86</sup> Le passioni umane rappresentano quindi la causa più comune del diffondersi dell'errore e la loro forza è tale da riuscire a oscurare "i residui di senso di bene".

Infine, Aconcio non dimentica di ricordare l'importanza dello «spirito»<sup>87</sup> per la corretta comprensione del Vangelo: «E la dottrina cristiana si oscura prima di tutto poiché tratta delle cose dello spirito e non si possono intendere senza lo spirito».<sup>88</sup> Risulta impossibile individuare le opinioni eterodosse senza l'ausilio divino, l'atteggiamento di ascolto e il desiderio di conoscere.

### *L'esercizio del dubbio*

L'antropologia pessimista di Aconcio e la definizione dei pericoli insiti nei processi gnoseologici getta un'ombra di sospetto su qualsiasi affermazione umana:

poiché è tanto proprio dell'uomo l'errare, bisogna che nessuno, che sia uomo, sia tanto sicuro di sé da essere persuaso di non poter errare, e da pensare, qualunque problema venga in discussione, che gli sia inutile sentire in proposito le parole di chicchessia.<sup>89</sup>

Le infinite controversie religiose del passato e quelle in corso nel presente, sia tra il *volgo* sia tra i teologi, testimoniano l'esposizione all'errore delle capacità interpretative dell'uomo. Anche nel *Dialogo di Giacopo Riccamati* la constatazione che in ogni tempo si trovano diverse e opposte dottrine religiose suggeriva a Mutio il sospetto di essere in errore. La storia dimostra che nessun uomo è immune da questo pericolo e può vantarne un'assoluta indipendenza. L'esperienza quotidiana conferma che qualsiasi affermazione umana contiene sempre una, seppur piccola, probabilità di errore:

poiché vediamo che su tutte le cose nella vita ci sono dissensi, e sulle cose divine e su

---

<sup>86</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 279: «Se coloro che insegnano corrompono qualche istituzione, il fatto soprattutto che siano in grande opinione di pietà, di santità e di erudizione, e siano creduti ottimamente disposti verso la dottrina ricevuta impedisce che ciò sia palese».

<sup>87</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 272.

<sup>88</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 273.

<sup>89</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 55.

quelle umane, sulle pubbliche e sulle private, in pace e in guerra e insomma in tutte, e che tuttavia una sola è, in tutte le cose, la verità, è fatale che molti sbagliano. E poiché sono molto in disaccordo tra loro anche coloro che sono stimati superiori per saggezza agli altri, è necessario che errino anche molti di quelli che sono ritenuti saggi. E poiché uno erra in una cosa e uno in un'altra, e sono moltissime le cose in cui ciascuno erra, nessuno è tanto saggio che non gli accada ogni giorno ciò che agli uomini accade, senza che se ne accorga.<sup>90</sup>

La constatazione dell'impossibilità per l'uomo di sottrarsi al pericolo dell'errore non rappresenta un giudizio negativo sui suoi strumenti conoscitivi né una condanna della ragione quale strumento inadeguato e insufficiente per acquisire una conoscenza certa. La *ratio* dell'uomo è uno strumento sorprendente se segue un rigoroso procedimento metodologico, altrimenti rischia di giungere a conclusioni false. La responsabilità dell'insuccesso è da attribuirsi, come già anticipato, all'influsso dei sentimenti, dei pregiudizi e della disattenzione che possono, occasionalmente, disturbare l'esercizio della facoltà razionale. La conclusione di Aconcio non è quindi un rifiuto della ragione umana ma soltanto la presa di coscienza che, nell'esercizio del giudizio, alcuni fattori esterni possano inserirsi e pregiudicare la validità di un ragionamento o spingere la ragione oltre i limiti definiti dal *De methodo*.

L'irriducibile margine di fallibilità del giudizio umano, dimostrato con esempi storici e fondato su una rigorosa antropologia riformata, suggerisce ad Aconcio la messa in discussione delle certezze possedute su qualsiasi materia. Anche nell'*Epistola* introduttiva Aconcio si sofferma sull'osservazione che «è molto frequente l'errore», e quindi:

per questa sola ragione sembra che si possano richiamare tutti alla modestia, solo col considerare quanto sia stato grande, in ogni età, il numero di coloro i quali, dopo essersi ripromessi da sé tutte le cose più grandi, sono riusciti oltre modo ridicoli. E che altro segue da ciò se non che alla natura umana è unita la tendenza a favorire sé e i propri più di quanto sia giusto? Dunque, a chiunque si ricordi di essere uomo, anche se non può avvertire in quali cose e a quale proposito sia troppo sicuro di sé, venga in mente, al tempo stesso, che anche lui è soggetto ad un morbo simile.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 145.

<sup>91</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 331.

L'esito della riflessione di Aconcio è quindi l'introduzione di una sorta di dubbio metodico, da esercitare su qualsiasi asserzione, sia altrui sia propria: «sarebbe ottimo consiglio, a mio parere, che ognuno avesse qualche volta in grande sospetto il proprio giudizio».<sup>92</sup> Ognuno dovrebbe innanzitutto dubitare di se stesso, della presunzione di possedere la verità e mettersi alla prova attraverso il confronto con l'altro: «a me sembrano vere le cose che ho credute finora col volgo, ma, e se mi accadesse ciò che suole accadere a molti, e cioè che io mi sbagliassi, e proprio in ciò che mi sembra più certo di tutto?»<sup>93</sup> Aconcio ricorda alcuni «uomini dottissimi» che «rammentandosi di essere uomini e di potersi ingannare quanto ogni altro (anche se non sanno di sbagliare, ma come se potessero sbagliare), ascoltano attentamente coloro che professano di poter insegnare cose migliori, e fanno in modo da non accettare tuttavia nulla senza avere fatto un diligente esame».<sup>94</sup> L'atteggiamento promosso da Aconcio significa «deporre tutti gli abiti mentali e i preconcetti acquisiti, anzi proprio allora dubitare ed indagare, quando si crede di possedere la verità» poiché la verità è il frutto di «dubbio costante» e «fecondo».<sup>95</sup>

L'esercizio costante del dubbio e la conseguente situazione di incertezza sulle questioni religiose potrebbe suggerire una pericolosa deriva scettica, già duramente attaccata da diversi esponenti della Riforma. I cosiddetti «novi Accademici» e coloro che invitavano a sospendere il giudizio sulle questioni religiose erano stati al centro della critica sia di Filippo Melantone sia di Theodore Bèze, indignati dall'uso dell'argomento scettico per legittimare la molteplicità delle interpretazioni della Scrittura. Nella prefazione ai *Loci communes theologici* Melantone attacca duramente coloro che abbracciano il «mos Academicorum et Scepticorum» nelle questioni religiose, che «vetant asserere quicquam, et iubent dubitare de omnibus rebus seu suspendere assertiones».<sup>96</sup> Il dubbio è ammesso da Melantone solamente nella filosofia, che procede per dimostrazioni, mentre la religione si fonda sul verbo rivelato, sul quale non è ammesso alcun

---

<sup>92</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 331.

<sup>93</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 53.

<sup>94</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 55 e p. 145.

<sup>95</sup> F. MELI, *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, cit., p. 89.

<sup>96</sup> F. MELANCHTHON, *Loci communes theologici*, CR, vol. 21, coll. 603-604.

dubbio.<sup>97</sup> L'incertezza religiosa equivale a mettere in discussione la veridicità della Rivelazione e perciò è aspramente condannata.<sup>98</sup> L'introduzione del dubbio in teologia porterebbe, per Bèze, a confondere la verità con la menzogna e a distruggere i fondamenti stessi della religione.<sup>99</sup> Le incomprensioni e le dispute religiose, lungi dal dimostrare che la teologia sia una materia incerta, rivelano solamente l'azione costante di Satana.<sup>100</sup> Per il teologo ginevrino l'esercizio del dubbio nelle questioni religiose ha effetti disastrosi poiché risucchia i dogmi in una spirale soggettivistica e perciò si rende necessario contrapporre agli *academici* la salda verità della Rivelazione.<sup>101</sup>

Le obiezioni sollevate da Melantone e Bèze contro i *novi academici* coinvolgono solo marginalmente la riflessione di Aconcio, poiché la sua proposta non mette in discussione la chiarezza della Bibbia, fondamento del cristianesimo, ma si concentra sulle capacità gnoseologiche umane di comprenderne correttamente il significato. Anticipando le ipotetiche critiche e rispondendo indirettamente alle accuse dei riformatori, Aconcio riconosce i pericoli dell'incertezza nelle questioni religiose, ma insiste sulla necessità del dubbio:

Ma nella religione non bisogna essere incerti (mi dici), ma anzi si deve esser ben convinti di ciò che si sostiene. È così, e perciò il nodo è difficilissimo da sciogliersi. Resistere alla verità e non riconoscere e respingere l'errore, se ci sia qualcuno che possa indicarlo, è molto male. Colui che erra non può arrivare a riconoscere l'errore se prima non pensi di poter essere trascinato da un qualche errore e, di conseguenza, non si prepari ad ascoltare; ma non è nemmeno lecito essere incerti nella dottrina della religione. Con quale filo

---

<sup>97</sup> Cfr. F. MELANCHTHON, *Loci communes theologici*, CR, vol. 21, col. 604: «Ac in Philosophia quaeruntur certa et discernuntur ab incertis, et causae certitudinis sunt Experientia universalis, Principia et Demonstrationes; ita in doctrina Ecclesiae certitudinis causa est revelatio Dei, et considerandum est, quae sententiae a Deo traditae sunt». Cfr. C. SCHIMITT, *Cicero Scepticus. A study of the influence of the Academica in the Renaissance*, L'Aia 1972, in particolare pp. 58-66.

<sup>98</sup> Cfr. F. MELANCHTHON, *Loci communes theologici*, CR, vol. 21, col. 604: «Nam haec doctrina Ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit».

<sup>99</sup> Cfr. T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis*, cit., pp. 65-66: «Nam quid tandem est de quo ab aliquo non dubitetur? aut de quo inter omnes conveniat? Ergo quid superest nisi ut Academicam ἀκαταληψίαν renovetis, ut quasi desperata certi cognitione, id sequatur quisque quod verisimile videatur? Quod dogma quum ex diametro Christianae religioni repugnet adeo, ut non magis veritas a mendacio dissideat, nimirum si vobis credatur, religio Christiana funditus intreat necesse est».

<sup>100</sup> Cfr. T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis*, cit., p. 68: «Neque enim vel multitudo dubitantium, quae semper erit et fuit maxima, vel dissidiorum diuturnitas (est enim antiquissimum Dei cum Satanae factione dissidium) efficere potest ut in religionis causa nihil certi constitui possit: sed tantum abest ut obscuritatem illam verbi Dei et diabolicam tuam ἀκαταληψίαν tibi concedamus».

<sup>101</sup> Cfr. T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis*, cit., pp. 76-77: «Ergo ut tandem hoc vestrum argumentum concludam, neque verum est controversias de religione nondum satis certo esse conclusas, et ex verbo Dei decidi non posse, neque de his rebus suspendi iudicium debet, aut nova Iudicis sententia expectari, sed ex verbo Dei scripto mendacium a veritate adhuc distinctum est, et semper est distinguendum».

infine troveremo un'uscita da un tale labirinto? Non bisogna perdere la speranza e un'uscita bisogna trovarla assolutamente.<sup>102</sup>

Secondo Aconcio è possibile un'interpretazione costruttiva del dubbio che, senza trasportare la religione nel baratro del soggettivismo, consente invece l'acquisizione di una verità più salda. Chi possiede una conoscenza certa, anche se la mette in discussione, non vacilla perché è in grado di fornire opportune dimostrazioni e non si lascia deviare.<sup>103</sup> Al contrario, per mezzo del dubbio, quelli che hanno una conoscenza imperfetta della verità potranno conquistare dei fondamenti più solidi e quelli che ignorano totalmente la verità potranno finalmente scoprirla. Con una similitudine, Aconcio paragona il dubbio a un dolore, comunemente considerato un male, ma che a volte risulta necessario per scacciare un male ancora più grande.

Il ricorso al dubbio nella proposta aconciana si avvicina all'uso della filosofia scettica proposta da Henri Estienne, autore della prima edizione moderna dei *Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri tres* (1562). Nella premessa all'opera Estienne adduce come giustificazione per la sua pubblicazione il desiderio di «redigere ad insaniam Philosophos Dogmaticos», i quali incorrono in gravissimi errori teologici a causa della loro «effraenata judicandi audacia».<sup>104</sup> Estienne oppone il dubbio scettico alla presunzione dei dogmatici, non perché condivide la sospensione del giudizio nelle questioni religiose, ma perché spera in tal modo di mitigare l'audacia dei primi: «Si enim contraria contrariorum sunt remedia, spes est fore quem illi ex dogmaticis Philosophis impietatis morbum contraxerunt, ex eo ephecticorum ope sanentur».<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 57: «E questo, almeno, è al tutto certo: che non bisogna mai opporsi alla verità. Ma non è dubbio nemmeno quest'altro principio, che chi erra, mentre erra, non può sapere che erra. Ed è anche vero che il massimo impedimento alla conoscenza del vero si ha quando si è fortemente persuasi di non essere traviati da nessun errore, e invece la via diretta e il primo inizio per riconoscere l'errore si ha quando sorge un sospetto di errore. E dunque? Approveremo la perpetua esitazione nelle questioni della fede? Nemmeno questo».

<sup>103</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 57: «Siccome uno può essere, rispetto a una cosa, sia persuaso bene, in quanto ritiene la cosa com'è in realtà, sia male, in quanto la crede diversa da come è, e siccome chi è ben persuaso può essere persuaso sia in modo perfetto - e ciò accade a colui che ha conquistato la scienza certa e perfetta - sia in un modo imperfetto - e ciò accade a quelli che abbracciano le cose vere ma sono condotti soltanto dall'opinione e non possono dare una dimostrazione sicura del perché sentano così -, ne risulta che colui che abbia certa scienza può presentare le vere, costanti e infallibili prove della sua convinzione, e che intorno a quella cosa non possa essere condotto o spinto a dubitare. Donde segue che qualunque consiglio tu gli dia affinché si sforzi di venire in sospetto dell'errore, questo non può nuocergli in alcun modo, nelle cose delle quali ha conoscenza; e molto meno può nuocergli chi sia imbevuto di cattive opinioni».

<sup>104</sup> H. ESTIENNE (a cura di), *Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri tres*, [Ginevra] 1562.

<sup>105</sup> H. ESTIENNE (a cura di), *Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri tres*, cit., p. 7. Cfr. anche I. BACKUS, *The issue of reformation scepticism revisited*, cit., pp. 85-87.

Il «labirinto» prospettato negli *Stratagemata Satanae* ricorda da vicino il tentativo di Riccamati di insinuare il dubbio nella fede religiosa di Mutio. Nel *Dialogo di Giacopo Riccamati* il sospetto di cadere nell'errore è acceso da considerazioni storiche tratte dalle cronache veterotestamentarie che dimostrano quanti popoli siano stati ingannati per aver passivamente aderito alla religione degli antenati. Neppure la paura della scomunica può diminuire la validità dell'esercizio del dubbio e sopraffare l'importanza di verificare la propria fede ed evitare la dannazione eterna. Una volta accolto il suggerimento di Riccamati, Mutio si ritrova però in un «labirinto» che lo costringe a scegliere se accettare passivamente la religione professata dai padri o se affidarsi alla debolezza del proprio giudizio. La soluzione proposta negli *Stratagemata Satanae* non si allontana molto dall'iniziale intuizione affidata al *Dialogo di Giacopo Riccamati*, che rimanda la ricerca della verità alla lettura della Scrittura e alla preghiera. La Bibbia rappresenta il fondamento della religione come scienza e costituisce il discrimine tra una conoscenza certa e una falsa persuasione: «Nulla è più certo del fatto che noi (in ciò che si riferisce alla dottrina della religione) non possiamo possedere nulla di certo se non per la testimonianza della voce divina».<sup>106</sup> Come Melantone e Bèze, Aconcio riconosce la Sacra Scrittura come unico e indubitabile deposito della verità:

In primo luogo bisogna che rimanga fisso questo: che, se ti allontani dagli oracoli divini, depositati nelle sacre scritture, non c'è nulla cui tu possa prestare fede sicuramente, non c'è nulla che non sia soggetto alla frode o all'errore; che le testimonianze divine sono le sole degne di essere approvate dalla coscienza.<sup>107</sup>

L'affidabilità delle Scritture è per Aconcio fuori discussione: «Se quei libri, che noi riconosciamo (e che sono) sacri, fossero stati scritti da un ingegno umano diremmo che in qualche momento abbia dormicchiato il valente Omero; ma sono stati scritti sotto la guida dell'ispirazione divina, che non può aver avuto dimenticanze né aver dormito».<sup>108</sup> La Bibbia rappresenta il fondamento di qualsiasi conoscenza di Dio, eccezione fatta per quella scarsa intuizione della sua esistenza che proviene dall'osservazione del mondo. Lo «scetticismo moderato» della proposta di Aconcio si conferma distante dall'accusa melantoniana di mettere in discussione l'autorità della

---

<sup>106</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 61.

<sup>107</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 159: «Da queste cose infine che possiede la scienza delle cose divine colui che si appoggia sul solo verbo di Dio, e ne ha raggiunto la vera intelligenza, con nessun altro aiuto che lo spirito di Dio stesso».

<sup>108</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 211.

Bibbia e di privare il cristianesimo del suo fondamento. In tal senso il dubbio aconciano è sostanzialmente diverso da quello suggerito da Erasmo o da Castellione, che individuano le cause delle controversie e delle liti nei passi ambigui e oscuri della stessa Scrittura. Per entrambi i conflitti interpretativi nascono dai luoghi biblici di difficile esegesi e per questo motivo ammettono l'incertezza dogmatica e giustificano la sospensione del giudizio su alcune questioni controverse. Al contrario, per Aconcio la responsabilità delle dispute deve essere attribuita esclusivamente all'uomo,<sup>109</sup> non tanto all'insufficienza della sua capacità razionale, quanto al disturbo delle passioni, all'incapacità di rivolgersi pazientemente a Dio e al desiderio diabolico di conoscere «diversamente dalla dottrina che è tramandata nelle divine scritture».<sup>110</sup> In questa prospettiva la Sacra Scrittura acquista, secondo lo spirito riformatore, un valore esclusivo e insostituibile, mentre la responsabilità delle controversie ricade esclusivamente sulla presunzione degli uomini che corrompono «la purezza dei dogmi cristiani con argomenti filosofici» e indagano la natura di Dio «a quel modo in cui vogliono conoscerla i filosofi, onde sottilizzare intorno ad essa».<sup>111</sup> Il ragionamento filosofico e le sottigliezze scolastiche, «arti del cavillare, del tergiversare e dell'eludere»,<sup>112</sup> introducono nel discorso religioso concetti e categorie extra-bibliche considerate da Aconcio come «vacua ostentazione di intelligenza».<sup>113</sup> La distinzione aconciana tra l'ambito teologico e quello filosofico corrisponde al rifiuto delle «degenerazioni di una ragione astratta e logicizzante»,<sup>114</sup> che non si attiene alla lettera del testo biblico ma tenta di ridurre la verità del cristianesimo a concetti logici e astratti.

---

<sup>109</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, pp. 77-79: «L'impedimento sta nella corruzione della nostra natura che con grande forza allontana e strappa la mente e l'animo dai precetti e dalle leggi di Dio, e ci spinge verso opposte passioni».

<sup>110</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 77.

<sup>111</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 43.

<sup>112</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 434.

<sup>113</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 83.

<sup>114</sup> P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 66.

Per acquisire la scienza religiosa non basta solamente la lettura della Sacra Scrittura, ma occorre anche l'«ispirazione divina».<sup>115</sup> Diversamente da quanto proposto nella *Somma brevissima della dottrina christiana*, in cui le controversie religiose sembrano nascere solamente da cattive interpretazioni e appaiono facilmente risolvibili con un buon metodo esegetico, Aconcio rinvia ora il problema direttamente all'azione divina: «non sono, dice il Signore, i miei pensieri come i vostri» e «il sentimento dell'uomo non percepisce le cose dello spirito». La volontà di Dio non è comprensibile al solo intelletto umano. Le controversie sorgono da interpretazioni personali della Scrittura, affidate unicamente alle capacità umane e non supportate dallo spirito di Dio: «e infatti vediamo tanti pareri discordi intorno alla religione, anche tra gli uomini più dotti e sperimentati nella lettura delle lettere divine».<sup>116</sup> In tal modo però diventa ancora più difficile stabilire con certezza chi abbia compreso correttamente e sufficientemente il messaggio evangelico, poiché è impossibile dimostrare di aver ricevuto l'aiuto dello spirito divino. Ancora una volta l'ammonimento di Aconcio è quello di non lasciarsi ingannare dalla presunzione e di non sostituire l'arroganza umana allo spirito divino:

Si aggiunge anche che, poiché (come è stato detto) non possiamo conoscere nulla di certo se non in quanto siamo edotti da Dio, e non possiamo prescrivere a Dio, con le preghiere, il tempo entro il quale ci deve mostrare il vero, anche se tu avrai distolto gli occhi da tutte le cose, e collocata in Dio ogni fiducia, potrebbe tuttavia darsi che Dio non ti abbia insegnato tutto, ma che voglia insegnartelo per mezzo di quello stesso che tu consideri come un seduttore.<sup>117</sup>

Qualsiasi uomo potrebbe essere uno strumento di Dio, aver ricevuto una rivelazione divina, essere tra i «servi di Dio» scelti «per dare ad essi la conoscenza della sua legge e per mandarli ad insegnare al popolo».<sup>118</sup> La religione recupera così la sua dimensione personale, affondando «le sue

---

<sup>115</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 61: «Né basta appoggiarsi comunque agli oracoli divini, ma è necessario conoscerli, aiutati, nell'interpretarli, dall'ispirazione divina».

<sup>116</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 61.

<sup>117</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 69 e ancora: «Poiché anche se Dio già ti ha insegnato il vero, e ti ha dato ancora tanta luce e certezza da non lasciare nessun luogo all'incertezza, devi badare che Satana non ti tragga in inganno - bisogna ricordare quanto egli sia astuto, e quanto abilmente sappia ingannare, sotto "l'aspetto (per usare le parole dell'Apostolo) di un angelo di luce" - e bisogna che si sappia bene che nessuno può guardarsi sufficientemente da lui».

<sup>118</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 21.

radici nella profonda, intima essenza dell'anima, e si sottrae come tale a tutte le imposizioni esteriori». <sup>119</sup> In conclusione, mentre Aconcio tenta di dissipare il sospetto di scetticismo e di fornire delle indicazioni chiare per assicurarsi una conoscenza certa, introduce una nuova variabile che allontana definitivamente l'uomo da qualsiasi presunzione di certezza. La verità non è negata, né l'uomo è abbandonato alla propria ignoranza, di fatto però la «scienza religiosa» appare un traguardo solo teoricamente possibile, sempre incerto, e l'unico strumento di verifica rimane l'esercizio del dubbio e il confronto con l'altro, possibile «inviato di Dio». L'esercizio del dubbio si conferma così come lo strumento più efficace per proteggersi dalle insidie di Satana o dalla pericolosa *hybris* dogmatica dell'uomo.

Negli *Stratagemata Satanae* compare, per la prima volta nella riflessione aconciiana, l'istituto della profezia universale. Nei precedenti scritti religiosi il trentino non menziona la pratica apostolica della profezia, anche se doveva necessariamente conoscerla: il suo amico Betti la difende nei suoi scritti contro Girolamo Muzio<sup>120</sup> e la maggior parte degli esuli italiani rifugiati in Svizzera la recupera in opposizione al dogmatismo dell'autorità ecclesiastica. Nel *De amplitudine beati regni Dei* Curione affida all'istituto della profezia il compito di chiarire i misteri della rivelazione che generano le infinite discussioni all'interno della Chiesa:

Paulus statuit in ecclesia semper prophetiam, id est omnes intelligunt, reconditam quandam, et abstrusam quorundam locorum enodationem, tamquam praestantissimum spiritus sacri munus, locum habere. Item, quod spiritum vetat extinguere, aut prophetiam contemnere: sed omnia vult explorari, bonum vero teneri.<sup>121</sup>

In modo analogo, l'autore anonimo dell'*Apologia pro M. Serveto* critica l'uso della censura e la limitazione della libertà di parola da parte di Calvino, poiché contrarie all'insegnamento paolino: «nullus spiritus contemnendus est sed omnia probanda, ut inquit Paulus, et quod bonum fuerit amplectendum. Quotidie Deus novos spiritus excitat ad revelationem veritatis et iudiciorum suorum, et usque ad finem saeculi iugiter excitabit»; e giustifica la necessità della profezia come

---

<sup>119</sup> F. MELI, *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, cit., p. 88.

<sup>120</sup> Cfr. F. BETTI, *Lettera*, cit., p. 38: «il quale [Dio] molte volte non pure asconde i suoi alti divini secreti a savi et a gli'ntendenti del mondo, et gli rivela per opera del suo santo spirito a gl'ignoranti et a simplici fanciulli, ma rende nullo il senno de savi, et toglie via lo'nteletto de gli'ntendenti».

<sup>121</sup> C.S. CURIONE, *De amplitudine beati regni Dei*, cit., p. 9. Sul significato della profezia in Curione cfr. L. FELICI, *Profezia e libertà. Aspetti della controversia tra Calvino e gli eretici italiani sul caso Serveto*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII (2011), pp. 357-378.

rimedio all'arroganza umana: «ne quisquam hominum sibi blandiri queat se unum super omnes illustratum, sibi uni omnem veritatem patefactam: quin imo omnis homo mendax, et conclusit Deus omnes sub peccato et mendacio ut omnium misereatur, et solus ipse verus et verax in sermonibus suis iustificetur».<sup>122</sup>

La pratica profetica è riconosciuta in qualche modo anche negli ordinamenti delle chiese, intesa come momento di discussione sui passi biblici aperto soprattutto a teologi e pastori.<sup>123</sup> Le chiese dei rifugiati a Londra, organizzate dal polacco Jan Łaski agli inizi degli anni '50 del Cinquecento, conoscono invece un istituto profetico con accenti meno accademici: l'incontro è aperto ai laici che partecipano liberamente senza l'intermediazione dei pastori; le discussioni vertono non solo su passi biblici ma anche sulle prediche della domenica precedente. Sulla base della ricostruzione di questo istituto nei diversi ordinamenti ecclesiastici, De Groot sostiene una forte dipendenza della proposta aconciana dall'ordinamento olandese, l'unico che mantiene le caratteristiche della profezia definite da Łaski anche dopo la ricostituzione delle chiese straniere da parte di Elisabetta I nel 1559.<sup>124</sup> In realtà, anche la comunità spagnola conosce la profezia come fondamento della propria chiesa, inclusa nella confessione di fede di Cassiodoro. Al capitolo IX lo spagnolo, dimostrando una chiara matrice spiritualistica afferma: «Desta manera afirmamos derivarse en nosotros su Prophecia, como avemos dicho de su reyno y de las otras partes de su sacerdocio, dándose por virtud de su magisterio, que de verdad perteneciere al pueblo christiano, que sea enseñado de Dios, y que prophetize, que tenemos dezir sepa declarar la divina voluntad en el mundo».<sup>125</sup>

Il ricorso alla tradizione profetica è caricato, negli *Stratagemata Satanae*, dei significati incontrati nell'*Apologia pro M. Serveto* e in Curione. Aconcio cita la seconda *Lettera ai Tessalonicesi* per legittimare l'esercizio del dubbio e rafforzare il desiderio di sapere («“E perché non sentirò prima l'avversario? E perché non considererò ciò che dice?” Paolo ha insegnato: *non*

---

<sup>122</sup> Alphonsus Lyncurius, *Tarraconensis, Apologia pro M. Serveto*, in CO, vol. 15, col. 58.

<sup>123</sup> Cfr. P. DENIS, *La prophétie dans les églises de la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXII (1977), pp. 289-316.

<sup>124</sup> A. DE GROOT, *Acontius's Plea for Tolerance*, cit., pp. 50-51. L'importanza della profezia nella riflessione aconciana suggerisce a De Groot di ipotizzare una partecipazione di Aconcio alla comunità olandese al suo arrivo in Inghilterra. Gli elementi già evidenziati nel corso del cap. 4 confermano invece una vicinanza di Aconcio alla comunità spagnola, affiliata a quella francese.

<sup>125</sup> C. DE REYNA, *Confesión de fe christiana*, cit., pp. 19-20.

*disprezzate le profezie, esaminate tutto, tenete ciò che è buono!»<sup>126)</sup> ma soprattutto per giustificare la libertà di partecipazione al dialogo religioso:*

se siamo persuasi seriamente che la scienza delle cose divine non deve essere considerata come frutto delle nostre vigilie, dei nostri studi, dei nostri ingegni, ma viene da Dio e dal suo spirito, e che questi può, sul momento, donarla ad uno, anche al più sciocco, non certo con maggior fatica o difficoltà che a colui che abbia consumato gli anni di Nestore negli studii, come posso pensare che agisca temerariamente costui se si leva per contraddire? Non ha potuto lo spirito rivelargli qualcosa che ha nascosto a te?<sup>127</sup>

Infine, l'istituto profetico è recuperato da Aconcio contro il dogmatismo:<sup>128</sup> «questa istituzione tende a far sì che i pastori si mantengano entro i limiti della modestia, che intendano di non essere gli autori della parola divina, di non aver essi soli conquistato la ispirazione».<sup>129</sup> Anticipando le critiche dei suoi avversari, che potrebbero obiettare che la libertà di parola produce molte discussioni, Aconcio afferma che l'istituto della profezia è comandato da Dio, che ha ordinato «la profezia comune a tutti» e «vuole che ci sia nella chiesa questa libertà di profetare»<sup>130</sup> per la salvezza della Chiesa stessa.

Aconcio non manca di ricordare, con tono critico e forse distorcendo volontariamente la realtà, che in nessuna delle confessioni di fede esistenti è riservato uno spazio per la profezia. Si tratta evidentemente di un attacco diretto alla disciplina ecclesiastica di Des Gallars. La *Forma polittiae ecclesiasticae*, diffusa frettolosamente anche in traduzione francese in seguito al caso Haemstede, restringeva la partecipazione alla profezia a una lista di persone debitamente esaminate

---

<sup>126</sup>AONCICIO, *Opere*, II, cit., p. 53.

<sup>127</sup> AONCICIO, *Opere*, II, p. 297.

<sup>128</sup> AONCICIO, *Opere*, II, p. 293: «Poiché non sarebbe molto utile che un privato si accorgesse che si sia insinuato un qualche errore, se non lo rivelasse e lo facesse palese, bisogna certo che ci sia modo che ciò avvenga comodamente. E non potrebbe essercene uno più adatto di quello che l'apostolo propone ai Corinzi: *parlino* (dice) *due o tre profeti e gli altri giudichino*. E se è stato rivelato qualcosa ad un altro che sta seduto, il primo taccia; potete infatti profetare tutti singolarmente, in modo che tutti imparino e tutti esortino»; cfr. anche p. 293: «Se un tale parla sempre in chiesa e nessuno gli contraddice mai, sarebbe molto strano che non si gonfiasse, che non cadesse sul proprio conto nella presunzione di essere lui solo tutte le cose, di essere, lui solo, fornito di mente, di essere il solo a capire, e che gli altri siano animali bruti, che debbano dipendere da lui e imparare soltanto».

<sup>129</sup> AONCICIO, *Opere*, II, p. 295.

<sup>130</sup> AONCICIO, *Opere*, II, p. 297.

e sottoponeva gli interventi al giudizio dei ministri.<sup>131</sup> Aconcio sottolinea come la pratica della profezia non debba avere come giudici i ministri,<sup>132</sup> ma che a decretare la validità dell'interpretazione sia direttamente l'assemblea.

La sorveglianza sulla dottrina è quindi affidata a tutta la comunità dei fedeli e non solo a pochi pastori, poiché è tanto più efficace quanto più sono numerosi i suoi custodi:

E poiché quanto più custodi ha una cosa tanto meglio si conserva, bisogna spesso ammonire il popolo che non solo ai pastori appartiene il leggere i libri sacri e la cura della religione; ma chiunque vuole salvarsi, deve anche attentamente osservare che non si insinui o non si sia insinuato un qualche male; non diversamente che fosse persuaso che tutti dormano.<sup>133</sup>

La possibilità che si introduca un errore, sia per colpa di un giudizio errato sia per l'eccesso di fiducia prestata a qualcuno, è sempre in agguato e per questo motivo è importante che la soglia della sorveglianza sia molto alta. Aconcio raccomanda quindi di incrementare quanto più possibile il "desiderio di sapere", baluardo difensivo contro l'introduzione di falsi dogmi. Le autorità religiose, al contrario, gelose della propria posizione di controllo, tendono a limitare l'interesse religioso. Aconcio analizza le deviazioni del "desiderio di sapere," ovvero la mancanza dell'interesse per la religione, per scoprire in quale modo sia possibile mantenerlo sempre vivo e acceso, e presenta rapidamente una personale teoria morale che individua tre condizioni necessarie per la sussistenza di un qualsiasi desiderio:

Il desiderio di qualsiasi cosa consta quasi di tre parti, delle quali la prima è il pensare che quella cosa è buona, l'altra è il pensare che è lontana da noi, la terza il pensare che possiamo ottenerla. Se manca una di queste, il desiderio stesso non può sussistere, e molto meno se mancano due o tutte.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> N. DES GALLARS, *Forma politiae ecclesiasticae*, Londra 1561, p. 7: «Ad hanc exercitationem, hoc est, ad esplicandum suo ordine locum scripturae admittatur nemo, nisi qui ministri et seniorum iudicio idoneus censebitur, atque in cathologum redigetur [...]. Ubi conclusum ac definitum fuerit, nemo quidquam addat aut inquirat, ne disputationis species oriatur. Re peracta postquam discesserit populus admoneatur prophetans fraterne et amice si qua in re lapsus est».

<sup>132</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 293; cfr. anche p. 303: «ha tanta superbia che qualunque cosa gli sia una volta sfuggita di bocca, egli vuole che sia assolutamente valida, e non può patire che sia resa vana da chicchessia».

<sup>133</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 293.

<sup>134</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 417.

Il primo motivo per cui il “desiderio di sapere” può diminuire è la diffusione dell’opinione che la curiosità religiosa sia negativa. Questa convinzione si diffonde quando si attribuisce la responsabilità delle risse, degli scismi e delle eresie all’interesse religioso. Si tratta della critica già sviluppata nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* contro l’invito al «credere semplicemente». La convinzione che il desiderio di sapere sia causa delle eresie comporta necessariamente limitazioni allo studio della dottrina e alla partecipazione al dibattito religioso. La conseguenza di questi provvedimenti, il secondo motivo dello spegnersi del desiderio, è l’allontanamento del popolo dalla religione, che si convince dell’impossibilità di poter raggiungere la verità osservando le infinite dispute tra teologi. Infine, il desiderio di sapere si spegne quando negli stessi ministri e nel popolo si diffonde la presunzione che la verità sia già posseduta e che non occorran più lo studio e la ricerca.

Il sorgere del dubbio, scintilla del desiderio di sapere, spinge l’uomo alla ricerca della verità: «chi dubita è stimolato a cercare il vero, ed è strano che mentre molti cercano, qualcuno non trovi; trovata la verità, quando ci sia libertà di discussione, confrontate tra loro le dottrine, è necessario che essa risulti superiore».<sup>135</sup> Il corollario indiscutibile dell’esercizio del dubbio è la libertà di ricerca e la disponibilità al dialogo, unico strumento che garantisce un confronto autentico. Il dialogo alimenta la fiamma del desiderio di sapere e consente a tutti di contribuire alla ricerca e alla conservazione della verità.

Il rifiuto dell’autorità religiosa come unica depositaria degli strumenti per svelare i misteri della Rivelazione non riguarda nello specifico solo i responsabili delle comunità religiose, ma coinvolge tutta la tradizione cristiana. Il criterio della *sola Scriptura* e quello dell’ispirazione divina delegittimano l’autorità della tradizione cristiana, rappresentata dai Padri della chiesa, dai dottori della chiesa e dalle sessioni conciliari. Solamente i concili degli apostoli, in quanto rivestiti dell’autorità di Cristo e ispirati dallo spirito santo, come testimoniano le Scritture, conservano un carattere normativo per il cristiano. Aconcio libera così il credente da qualsiasi obbligo nei confronti di autorità esterne:

Non pecca, quindi, nemmeno un facchino, se legge le sacre scritture, se cerca i sicuri fondamenti della propria salvezza, se discute con gli amici, sia eguali sia più dotti di lui. Anzi, merita perciò la massima lode e bisogna esortare tutti a far lo stesso. Non peccerebbe nemmeno se, non avendo ancora conosciuto la verità, non volesse approvare

---

<sup>135</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 413.

la soluzione migliore, anche se un uomo di grande fama gli testimoniassse della verità di essa, essendosi proposto, come oggetto di fede, soltanto il verbo di Dio.<sup>136</sup>

Nella definizione degli strumenti conoscitivi della religione Aconcio accoglie i suggerimenti più radicali del precedente dibattito teologico, ovvero la libertà delle opinioni, il confronto e l'esercizio del dubbio, senza rinunciare alla certezza di una verità di fede raggiungibile dagli uomini. Pietro Adamo ha definito questo atteggiamento fallibilista, «un'esegesi dell'incertezza, fondato sull'idea di un progresso costante e mai definitivo dei dati della conoscenza». La critica del dogmatismo non costringe Aconcio a rifugiarsi in una religiosità interiore né nello scetticismo, determinato dalla sfiducia nella ragione o dall'oscurità della Bibbia. La proposta degli *Stratagemata Satanae* si basa sul riconoscimento delle difficoltà della processo conoscitivo religioso, dovute all'esposizione della ragione all'errore e all'impossibilità di verificare empiricamente le conclusioni religiose, superabili solo grazie al confronto con gli altri. Il ricorso alla profezia, assente nella prima riflessione aconciana, permette di rifiutare un'autorità ecclesiastica e proporre un processo di conoscenza dialogico della verità, garantito dall'aderenza alla Bibbia e dal rigore logico.

## 6.2 ERESIA E TOLLERANZA

La libertà delle opinioni religiose risulta indispensabile per la manifestazione della verità contenuta nella Scrittura e per garantire una vigile sorveglianza della dottrina, «dove segue che il regno di Satana non possa convivere a lungo con le libertà delle opinioni religiose».<sup>137</sup> La verità religiosa si rivela nel dialogo libero, aperto all'ispirazione di Dio, animato dal desiderio di sapere e sostenuto dal giudizio razionale. La realtà storica, però, dimostra che il dialogo degenera spesso in risse e liti:

Certamente se gli studi intorno alle lettere divine fioriscono nel popolo, non potranno mancare le liti e le controversie. Poiché a prescindere dalla diversità degli ingegni, dall'ineguale misura dei doni spirituali, e da quel vizio di natura per il quale avviene che ad ognuno piacciono le sue cose più del giusto, Satana certo non potrà star fermo, ma anzi si sforzerà di turbare tutte le discussioni per mezzo dei suoi emissari. E simili liti non

---

<sup>136</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 425.

<sup>137</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 413.

possono recare grandi fastidi ai pastori. Questo è un inconveniente e, certo, grande; l'altro è che, se il popolo avrà abbandonato quelli studi e i soli pastori della chiesa se li saranno riservati, corrotti quei pochi dalle arti di Satana, in breve seguirà la corruzione totale.<sup>138</sup>

Pur essendo auspicabile che non sorgano discussioni e liti nella comunità religiosa, tuttavia, nel momento in cui questa eventualità si realizzasse, sarebbe indispensabile che le controversie si risolvessero in modo rapido, senza produrre fratture e conservando l'integrità della dottrina. Aconcio, sulla base dell'esperienza personale, afferma che le dispute teologiche degenerano in conflitti qualora intervengano tre fattori: il fraintendimento dell'opinione dell'interlocutore; un giudizio più severo del necessario; una condanna sproporzionata rispetto alla pena. Al contrario, la corretta comprensione delle opinioni al centro del dibattito religioso, una ponderata valutazione della loro importanza e un giudizio commisurato all'entità della colpa scongiurano il pericolo di produrre fratture all'interno dell'*ecclesia*. Aconcio intende offrire un metodo per affrontare le questioni teologiche che consenta alla comunità religiosa, sia nella persona degli uomini pii sia nella figura dell'autorità della chiesa, di intervenire efficacemente nel dibattito teologico.

Il problema dell'eresia, della sua individuazione e della sua correzione, rappresenta il nodo centrale di tutta la discussione sulla tolleranza religiosa. I rappresentanti della riforma radicale si scontrano con il magistero ecclesiastico perché hanno diverse concezioni dell'eresia e soprattutto degli strumenti per correggerla. Le sentenze ingiuste sono all'origine della proliferazione di sette, perché spingono i dissidenti a fare proselitismo per dimostrare la verità delle loro opinioni. Il costume di pronunciare sentenze di condanna, aggravate da ingiurie e offese, moltiplica l'odio reciproco e lo scoppio di conflitti:

così che, se qualcuno osserva più accuratamente quanto intralcino la strada del vangelo il numero delle sette e i dissensi e gli odii che sono tra loro, potrà comprendere facilmente che non c'è nulla di più adatto ai piani di Satana di simili temerari giudizi, onde nascono sette.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 427.

<sup>139</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 159.

La stessa rovina della chiesa delle origini è ricondotta alle severe condanne immotivate e Aconcio non risparmia un nero pronostico alla nuova chiesa riformata se seguirà lo stesso costume.<sup>140</sup>

Per impedire una sentenza affrettata e disturbata dalle passioni, Aconcio elabora un'*ars disserendi*. Un giudizio ponderato, fondato su una corretta comprensione delle parole e delle intenzioni dell'accusato, necessita innanzitutto di un preciso quadro normativo che permetta l'identificazione e la punizione dell'eretico in base a un sistema condiviso di dogmi religiosi. La comprensione della dottrina e la definizione del valore dei suoi articoli, finalizzata a distinguere ciò che è eretico da ciò che è ortodosso, appare quindi fondamentale per regolamentare l'ufficio dei ministri e dei pastori.

### *La distinzione tra verità fondamentali e questioni prive di significato*

Aconcio comprende che nel dialogo religioso, così esposto alle liti e alle risse, è facile che una questione di poco conto sia scambiata per una fondamentale, producendo effetti sproporzionati rispetto alla sua reale importanza. La prima regola che Aconcio propone alla comunità religiosa riprende quindi il precetto paolino di evitare le «questioni vuote di significato»:<sup>141</sup>

Per cui penserei che bisognerebbe fare in modo, che gli animi siano distolti dalle questioni minute e di nessun valore, non perché non vi si dicano cose false, ma, molto di più, perché spesso accade che, mentre si tratta di una cosa da nulla, eccitate le menti del calore della disputa, vengano temerariamente portate, contro l'una o l'altra parte, quelle questioni che, avendo una maggiore importanza, scuotono non poco la purezza della dottrina.<sup>142</sup>

La discussione riguardo a cose di poco valore, anche se evidentemente false, porta via tempo, è spesso occasione di scontro e non raramente ha ripercussioni anche sugli argomenti della

---

<sup>140</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 461: «Così, poiché fin dalle origini della chiesa le sette, le risse e le discordie sono state in essa tante, così frequenti, così acerbe, dovrà finalmente seguire il crollo e la rovina la più luttuosa. Principale e quasi unica causa di questi mali è stato il fatto che anche per una lieve discussione gli uni abbiano condannato gli altri e si siano divisi in sette. Per cui, se imiteremo in ciò i nostri maggiori, chi dubiterà che alla chiesa da poco restaurata non sovrasti di nuovo la più grande rovina?».

<sup>141</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 71: «Perciò, anche se alla fine è del tutto chiaro che la dottrina che si diffonde è falsa, tuttavia, prima di muovere una lite qualsiasi, bisogna ancora vedere quanta importanza abbia la cosa».

<sup>142</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 71.

massima importanza.<sup>143</sup> La distinzione tra questioni rilevanti e inutili risponde all'esigenza di ridurre le occasioni di contrasto all'interno della chiesa: l'intervento dei pastori si rende necessario solamente nei confronti di coloro che non condividono gli articoli fondamentali, mentre risulta ingiustificato nei confronti di quelli che dibattono su questioni secondarie.<sup>144</sup>

Il libro VII degli *Stratagemata Satanae* critica aspramente il costume delle diverse comunità religiose di redigere confessioni di fede che comprendano, tra i dogmi indispensabili per essere accolti nella comunità, articoli considerati secondari.<sup>145</sup> Aconcio riconosce che questi documenti nascono dal desiderio di attestare pubblicamente la fede della comunità, per allontanare le false accuse di eresia,<sup>146</sup> ma rileva anche che producono l'effetto negativo di dividere il movimento riformato in tante fazioni quante sono le confessioni. Le chiese dovrebbero adottare tutte la medesima confessione, costituita solamente dai punti fondamentali della dottrina cristiana, e riunirsi in un accordo: «o questo è il modo di raggiungere la concordia fra i cristiani, o non ce n'è proprio nessuno».<sup>147</sup> La norma della dottrina cristiana è costituita esclusivamente dalla Sacra Scrittura e Aconcio nega a qualsiasi altra autorità, del passato o del presente, il diritto di istituire nuovi dogmi. I punti controversi tra le chiese, che non interessano il consenso della fede, non dovrebbero essere imposti come dogmi: <sup>148</sup>

Chi vuole che nella chiesa ci sia pace e concordia, deve accontentarsi della confessione delle cose necessarie; non è infatti da sperare che possa mai darsi un giorno così fortunato per la chiesa di Dio che tutti pensino ugualmente intorno a tutte le cose. Perciò una sola

---

<sup>143</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 71: «Si aggiunga che si può venire non meno facilmente alle offese, alle maledizioni e alle risse, se la questione è intorno all'ombra di un asino che se è intorno alla cosa più grande, e da questi mali un cuore cristiano deve fuggire».

<sup>144</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 153: «Poi, si condanna ingiustamente se il giudizio è più grave di quanto la cosa non comporti; non sono infatti della stessa portata tutti i punti della vera dottrina. Alcuni bisogna necessariamente conoscerli in modo che tutti li debbono avere per sicuri e indubitabili. Ce ne sono altri che, pur essendo ancora controversi tra le chiese, non turbano tuttavia il consenso della fede; e se si condannasse un errore di questo genere come tale da togliere speranza di salvezza agli erranti, il giudizio non sarebbe giusto».

<sup>145</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 509-513.

<sup>146</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 509: «Per respingere le calunnie con le quali gli assertori del vangelo sono di solito infamati, perché si attribuiscono loro molti nefandi e assai assurdi dogmi, che essi non riconoscono a nessun patto, serve anche ciò che vediamo già accadere dovunque, ossia che ogni chiesa particolare di un luogo, o una città o una provincia che ha abbracciato l'evangelo, ed anche alcuni uomini privatamente, attestino con degli scritti editi quale sia il sistema delle loro dottrine, e in questo modo attestino che ad essi non si riferisce l'infamia degli empîi errori che Satana sempre semina».

<sup>147</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 527.

<sup>148</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 175. Cfr. anche p. 461: «è molto meglio, senza escogitare nessuna legge o istituzione, dalla quale un giorno le coscienze degli uomini possano essere legate, accontentarsi di una semplice confessione di fede che comprenda i punti fondamentali della religione».

rimane la regola della concordia: che coloro i quali accettano le verità necessarie si sopportino l'un l'altro e trattino le controversie amichevolmente e umanamente, come fratelli.<sup>149</sup>

Nella proposta aconciana convergono così i due principali motivi di tutta la precedente riflessione adiaforica: quello di evitare che vengano pronunciate condanne di eresie per questioni secondarie e quello di contribuire alla costruzione della pace tra le chiese. Memore dei diversi tentativi falliti di definire i *fundamenta fidei*, Aconcio riconosce la difficoltà dell'impresa: «Ma qui sta la difficoltà e la fatica, nel distinguere cioè le questioni che sono inutili da quelle in cui l'errore può essere dannoso».<sup>150</sup> Nel procedere dell'analisi, Aconcio ricorre ancora una volta alla *methodus resolutiva* e propone l'individuazione del fine della dottrina cristiana quale criterio per distinguere le questioni importanti da quelle inutili.<sup>151</sup> La risposta aconciana ripete quanto già espresso nella *Somma brevissima della dottrina christiana*: «lo scopo e il fine della dottrina cristiana è la vita eterna».<sup>152</sup> Di conseguenza, «tutto ciò che potrà essere di qualche uso per la conquista della vita eterna sarà da dirsi utile, e tutto ciò che non potrà essere utile a tale scopo, sarà da trascurare».<sup>153</sup>

Aconcio pone come elementi indispensabili per la salvezza solamente la fede in Cristo, la conoscenza della sua natura, «non conosciuta a quel modo in cui vogliono conoscerla i filosofi, onde sottilizzare intorno ad essa, ma onde intendere quanto sia, al di sopra di ogni comprensione, sapiente, buono, clemente, misericordioso»,<sup>154</sup> e l'impegno etico.<sup>155</sup> Le sottigliezze filosofiche «de Dei natura» o la conoscenza di altre profezie, oltre a quelle tramandate dalla Scrittura, non influiscono sulla salvezza e quindi sono semplicemente inutili. Particolare enfasi è invece posta

---

<sup>149</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 515-517.

<sup>150</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 71.

<sup>151</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 159: «segue che bisogna cercare un qualche procedimento che, con la giusta valutazione delle cose, non ci permetta di allontanarci dal vero».

<sup>152</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 73.

<sup>153</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 73.

<sup>154</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 77.

<sup>155</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 75: «E poiché Dio ha dato una legge, ed ha fissato per chi non l'adempie in tutti i suoi punti la pena della rovina eterna - non potendo l'uomo adempiere alla legge ed essendoci qualche altra cosa per mezzo della quale tuttavia può ottenere la salvezza, bisogna che egli intenda, sia di non poter soddisfare alla legge, sia che cosa dovrà fare per salvarsi. Poiché questo consiste nel fatto che egli deve essere persuaso che il figlio di Dio, fatto uomo, ha pagato al padre la pena dei suoi delitti, e che per il sangue di lui egli è stato reso mondo da ogni macchia del peccato, ma che tuttavia si richiede da noi santità di vita e innocenza, non perché fidando in esse ci ripromettiamo la salvezza, ma perché i nostri costumi siano quali si convengano a figli e servi di Dio, redenti ad un prezzo sì grande - stando le cose (dico) così, bisogna anche conoscere le promesse intorno al Cristo, e non è lecito ignorare in quali cose siano poste la santità di vita e l'innocenza».

sulla «santità di vita e l'innocenza», non in quanto mezzi per conseguire la giustificazione, «ma perché i nostri costumi siano quali si convengono a figli e servi di Dio».<sup>156</sup> La semplicità di questa prima definizione dei *fundamenta* è confermata anche nel libro III della prima edizione degli *Stratagemata Satanae*, nel quale Aconcio afferma: «salutis nostrae fundamentum esse Christum, qui nos a peccatis abluisset mundosque reddisset, et in quo omnis nostra esset iustitia, ex hoc certe efficitur nulla alia in re esse iustitiam».<sup>157</sup> La fede in Cristo quale unico fondamento del processo soteriologico richiama la difesa di Haemstede davanti al concistoro e i precedenti tentativi di riduzione dei *fundamenta fidei*.

La seconda edizione dell'opera presenta invece una discussione più articolata sulle questioni fondamentali, sintomo di una maggior attenzione verso gli oppositori e di un sincero desiderio di risultare più convincente.<sup>158</sup> Aconcio aggiunge nel libro III le ragioni delle sue scelte e nel libro VII una breve confessione di fede, proposta a tutte le chiese cristiane. L'unico criterio ammesso da Aconcio per individuare gli articoli fondamentali, ovvero quelli dalla cui conoscenza dipende la salvezza del fedele, è una testimonianza biblica esplicita o un passo scritturistico che affermi chiaramente la sua relazione con la vita eterna.

Nella trattazione Aconcio tenta innanzitutto di liberare il campo da alcune sottigliezze logiche, già incontrate nella lettera di Pier Martire Vermigli, come l'equivalenza tra dogma necessario e conoscenza necessaria del dogma per la salvezza e l'inclusione tra i *fundamenta fidei* anche di tutte le conseguenze deducibili da un dogma. Nel primo caso l'argomentazione di Aconcio si basa sulla distinzione tra «dogma» e «il giudizio di quel dogma».<sup>159</sup> Il fulcro della questione è

---

<sup>156</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 75.

<sup>157</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 603.

<sup>158</sup> Anche Radetti suggerisce di giustificare gli ampliamenti della seconda edizione con considerazioni di opportunità, che confermano in tal modo l'autorità ecclesiastica come destinataria dell'opera e rivelano il sincero desiderio di Aconcio di contribuire al miglioramento della disciplina religiosa. Cfr. G. RADETTI, *Introduzione*, cit., p. 46: «Non sappiamo se considerazioni di opportunità siano entrate nelle trasformazioni introdotte nella seconda edizione dell'opera, particolarmente nel settimo libro: certo nelle aggiunte ci sono dei chiarimenti di passi, soprattutto riguardanti il problema cristologico, che nella prima edizione avrebbero potuto essere interpretati in senso unitario e anabattistico, e che hanno l'aria di rappresentare delle concessioni, almeno fino a un certo punto, e più o meno univoche, all'ortodossia ufficiale delle Chiese della Riforma».

<sup>159</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 161: «Ed essendo una cosa il dogma e un'altra il giudizio e la valutazione del dogma, quando sarà venuto in questione se un certo dogma si debba necessariamente conoscere, come se sia permesso giurare in giudizio, non avrà importanza che qualcuno porti molte testimonianze, dalle quali concluda che non si deve rifiutare di giurare in giudizio. Qualcuno potrebbe dire infatti di concedere lui pure la cosa e di non mettere in questione, ma di mettere in questione l'importanza della cosa, se questa sia o non sia cioè tanto importante, da non doversi sperare della salvezza di chi sia persuaso che non si deve giurare per nessuna ragione, e perseveri in tale errore. E così qui saranno necessarie delle testimonianze, non di quelle che dicono che bisogna giurare in giudizio (il che non viene posto in dubbio), ma di quelle che dicono che colui il quale sarà persuaso che non gli sia lecito giurare sarà dannato».

spostato dal riconoscimento del dogma alla necessità della conoscenza del dogma. Un'esemplificazione di questa distinzione è offerta dallo stesso Aconcio nella sua lettera al vescovo Grindal del 1566, nella quale si discute nuovamente dell'incarnazione di Cristo. Aconcio riconosce il dogma dell'incarnazione ma nega che la conoscenza di questo dogma sia indispensabile per la salvezza, poiché nelle Bibbia non ci sono riferimenti espliciti a proposito:

e sa Iddio ciò che io faccio per trovare nelle scritture delle testimonianze dalle quali venga provata la necessità di quella conoscenza, e che ho indagato molto e a lungo, ed aggiungendovi anche le preghiere, ma tuttavia non ho trovato nulla che potesse indurre il mio animo in quella persuasione.<sup>160</sup>

Anche la seconda precisazione affonda le radici nella discussione tra il trentino e il concistoro delle chiese straniere a Londra, in particolare nella lettera di Pier Martire Vermigli: «Qualcuno potrebbe anche chiedere se, quando risulta dalla parola di Dio che qualche cosa deve essere conosciuta, tutto ciò che si può inferire da quella cosa, come conseguenza necessaria, debba apparire similmente come conoscenza necessaria».<sup>161</sup> Lo stretto rapporto logico tra premessa e conseguenza e l'impossibilità di affermare l'una e negare l'altra, ribaditi da Vermigli nella sua lettera, negli *Stratagemata Satanae* non sono confutati con il ricorso a categorie logico-scolastiche ma appoggiandosi all'esperienza quotidiana: non tutti gli uomini riescono a cogliere i nessi di causa-effetto.

Che però possa accadere che, mentre qualche cosa segue necessariamente da un'altra, qualcuno non veda, questa conseguenza, è quanto di più certo ci può essere; come infatti, sia nelle matematiche sia nelle altre scienze, sebbene molte cose dimostrino solidissimamente, molti tuttavia, che non hanno afferrato le loro dimostrazioni le ignorano e non le credono.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 371: «Sia pure articolo di fede, e anche necessario, la dottrina dell'incarnazione del Signore: forse per questo diventerà articolo di fede anche che esso sia articolo di fede? Pure io accetto quello che è detto articolo necessario di fede, e sempre l'ho accettato seriamente e sinceramente. Soltanto affermo che non intendo che sia necessario conoscerlo».

<sup>161</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 169.

<sup>162</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 171.

Se così non fosse tutti sarebbero «geometri, tutti matematici, tutti musicisti ed astronomi».<sup>163</sup> La riflessione si conclude con una decisa negazione dell'inclusione nella categoria delle verità necessariamente conoscibili delle conseguenze logiche dedotte dai dogmi necessari alla salvezza. Aconcio difende il diritto di ignorare quanto non è esplicitamente testimoniato da passi scritturistici.

A partire dall'argomentazione di Pier Martire Vermigli, che conclude la lettera alle chiese di Londra sottolineando l'uguale importanza di tutti i dogmi, Aconcio raccoglie diversi luoghi biblici che confermano la necessità di una conoscenza totale di tutti gli articoli della religione cristiana. Nonostante le diverse testimonianze che sembrano comprovare l'idea di Vermigli, Aconcio legittima l'introduzione di un distinguo tra i dogmi religiosi grazie all'argomento paolino:<sup>164</sup> l'impossibilità di adempiere alla legge deuteronomica è sufficiente a invalidare la norma stessa:

poiché nessuno comprende rettamente tutte le cose che ci sono tramandate da Dio, se fosse necessario ad uno per salvarsi conoscere rettamente tutte le cose e non errare in nessuna di esse, nessuno si salverebbe. Ma è certo che una grande e quasi innumerevole moltitudine sarà salva; è necessario, dunque, che gli uomini possano salvarsi anche se intendono meno esattamente, e se sono caduti in qualche errore.<sup>165</sup>

In tal modo Aconcio apre la strada alla ricerca «di quali cose si richieda particolarmente la conoscenza e la fede».<sup>166</sup>

Il presupposto sottinteso dell'argomentazione aconciana è la controversa questione del numero dei salvati. La teoria della doppia predestinazione calvinista ammette un numero esiguo di *eletti*, perfetti nella fede e illuminati direttamente da Dio. Aconcio si allontana dalla tesi di un ristretto gruppo di salvati, suggerita nel *Dialogo di Giacomo Riccamati*, per una visione ecclesiologica più ampia e per una partecipazione umana più numerosa al processo soteriologico. I requisiti necessari per la salvezza devono perciò essere adeguati alla moltitudine dei cristiani. Il percorso svolto è il medesimo intrapreso da Celio Secondo Curione nel suo *De amplitudine beati regni Dei*, il quale deduce la salvezza di un'infinita moltitudine di persone dalla concezione

---

<sup>163</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 173.

<sup>164</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 179: «Ma, all'incontro, come Paolo, per insegnare che la giustificazione non riposa nelle opere della legge, argomenta tra l'altro, che se l'eredità fosse spettata a coloro che avessero osservata la legge, non potendo nessuno osservarla, nessuno avrebbe potuto essere salvato, e perciò, affinché non fosse vana la promessa, bisognava che si desse una giustificazione diversa da quella che era posta per legge».

<sup>165</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 181.

<sup>166</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 183.

ottimistica di Dio, «dispensatore per la sua bontà infinita di una grazia gratuita e universale».<sup>167</sup> Da questa premessa deriva che anche i pagani e coloro che vissero prima della Rivelazione devono aver avuto modo di salvarsi grazie all'osservanza della legge naturale.

La riflessione aconciana, al contrario di questa, non oltrepassa i confini scritturistici ed evita accuratamente di utilizzare argomenti filosofici. Attraverso alcuni esempi evangelici, che testimoniano la salvezza di diversi uomini seppur privi di una precisa conoscenza teologica<sup>168</sup>, Aconcio riafferma che il fondamento del cristianesimo è la fede in Cristo:

Queste cose abbiamo trovato in quei pochi passi che le lettere divine mostrano a chiunque come tali che necessariamente si devono credere per essere salvi; ossia che ognuno riconosca un solo vero Dio e colui che egli mandò, Gesù Cristo suo figlio, fatto uomo, e creda che questi sia stato da Dio risuscitato di tra i morti, che in nome suo conquisterà la salvezza; che non consideri la giustificazione come posta nelle opere della legge, ma anzi sia persuaso che non c'è nessun altro nome sotto il cielo per cui possiamo essere salvi.<sup>169</sup>

A queste cose Aconcio aggiunge la conoscenza della legge e la consapevolezza della condizione peccaminosa dell'uomo, il rifiuto della giustificazione per le opere e il battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Gli *Stratagemata Satanae*, diversamente da molti testi coevi, non presentano un elenco degli articoli non fondamentali: «Enumerare, ora, una per una, quelle cose che non debbono considerarsi come necessarie, non è necessario né utile e sarebbe infinita fatica. Il diritto è norma di se stesso e del torto».<sup>170</sup> In tal modo Aconcio evita di esporsi pericolosamente alle accuse degli avversari.

Alla definizione degli articoli fondamentali nel libro III corrisponde, nel penultimo, la formulazione di una breve confessione di fede. Nella prima edizione Aconcio aveva preferito non cimentarsi in un compito così delicato, accusando le confessioni di essere solamente motivo di discordia e di divisione, e rinviava semplicemente al *Simbolo* apostolico. Aconcio recupera il significato storico del termine *symbolum*, che anticamente designava un segno di riconoscimento

---

<sup>167</sup> L. FELICI, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il "De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo"*, cit., p. 391.

<sup>168</sup> Gli esempi adottati da Aconcio corrispondono a quelli di Ochino e Castellione: come Marta (*Gv* 2,27), il buon ladrone (*Lc* 23,43), l'eunuco (*At* 8,27), il paralitico (*Mt* 9,2), la donna impudica (*Lc* 7,50) e la donna «sofferente per la perdita del sangue» (*Lc* 8,54), i dieci lebbrosi (*Lc* 17,15). Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, pp.185-187.

<sup>169</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 191-193.

<sup>170</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 195.

per distinguere in guerra gli amici dai nemici, e suggerisce di restaurare la sua primitiva funzione, ovvero costituirlo come segno di riconoscimento dei cristiani. La confessione di fede deve quindi avvicinarsi al *Credo* e non contenere nient'altro che le cose fondamentali per la salvezza, attenendosi al lessico della Bibbia.

La confessione di fede proposta rappresenta, utilizzando una terminologia logica presente nel *De methodo*, una «definizione» della religione cristiana:

infatti allo stesso modo che si richiede che la definizione non comprenda né più né meno di ciò che comprende la cosa che si definisce - ossia, che nulla manchi e nulla avanzi, - così nel simbolo della fede bisogna che non manchi niente di ciò che è necessario conoscere per salvarsi.<sup>171</sup>

Inoltre è elaborata ricorrendo a termini biblici, per evitare che qualche parola sia fraintesa. Il risultato, provvisorio precisa Aconcio, potrebbe essere così formulato:

Conosco un solo vero Dio e colui che egli mandò, Gesù Cristo, suo figlio, e lo spirito santo. Conosco che è legge di Dio quella: “ascolta Israele, il Signore Iddio tuo Dio è unico ” etc. “È maledetto chi non avrà eseguito tutte le cose che sono scritte nella legge”.

Credo che avverrà la resurrezione dei morti e che saranno giudicati i vivi e i morti; coloro che avranno agito giustamente, andranno verso la vita eterna, quelli che avranno agito ingiustamente verso il supplizio.

E poiché io, concepito nel peccato e per natura figlio dell'ira ho gravemente mancato contro la legge di Dio, riconosco di essere soggetto al giudizio di Dio e reo di eterna morte. Ma poiché, nel tempo stabilito, Dio ha mandato il figliuolo suo Gesù Cristo, che, fatto uomo “per i nostri peccati è morto, e per la nostra giustificazione è risorto”, che ci liberò dai peccati col suo sangue, per il quale si annunzia il perdono ai peccatori, “e in nessun altro c'è salvezza, e non vi è, sotto il cielo, alcun altro nome dato agli uomini, per il quale noi abbiamo ad essere salvati”, confido che in suo nome e per grazia sua otterrò la vita.

Conosco un solo battesimo, in nome del padre e del figlio e dello spirito santo.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 513-515.

<sup>172</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 527.

Ad eccezione dei riferimenti storici alla vicenda di Gesù, la confessione di Aconcio ripete i contenuti del *Credo* degli apostoli, integrati dalla dottrina della giustificazione per fede. La validità del *Simbolo* di Nicea e di quello di Atanasio è compromessa dal rifiuto di qualsiasi autorità esterna alla Scrittura, compresi i primi concili. In tal modo Aconcio conferma il ruolo fondamentale del *Simbolo* apostolico già riconosciuto nella *Somma brevissima della dottrina christiana* e condiviso dal suo amico Francesco Betti, dall'autore dell'*Apologia pro M. Serveti* e da Cassiodoro de Reyna, ma anche da Erasmo e da Cassander. La confessione presentata non è una personale professione di fede. La proposta aconciana contiene solamente quegli articoli la cui conoscenza è indispensabile per la salvezza e utilizza come criterio unicamente la Bibbia. Tutti gli altri articoli non sono perciò negati, ma solamente esclusi dal simbolo.

### *L'eresia antitrinitaria e la disputa eucaristica*

Aconcio esemplifica il valore di questa sua definizione guidando il lettore nell'analisi di due questioni. La prima riguarda l'eresia antitrinitaria di Sabellio, detta monarchismo, che afferma l'unicità di Dio e nega la distinzione tra la persona del Padre e del Figlio, interpretando le diverse persone della trinità come «modi di essere» dello stesso Dio.<sup>173</sup> Sabellio, mentre sostiene che Cristo è figlio di Dio, intende che Cristo è Dio in un'altra forma e che Cristo non ha altro padre che se stesso. Per Aconcio, l'opinione di Sabellio è in contraddizione con la definizione dei *fundamenta fidei* appena proposta, che afferma esplicitamente che bisogna credere che Gesù, figlio di Dio, non è semplicemente un modo di essere del Padre, ma è distinto dal Padre. Sabellio appare ortodosso, in quanto chiama Gesù figlio di Dio, ma attribuisce al termine "figlio" un significato del tutto diverso da quello solitamente riconosciuto, poiché nessuno può essere figlio di se stesso.<sup>174</sup> Per questo motivo la posizione di Sabellio può essere considerata eretica.

La questione è ripresa in una lettera di Aconcio dell'estate 1566, scritta in risposta ad alcune obiezioni mosse agli *Stratagemata Satanae*.<sup>175</sup> Benché la lettera ricevuta da Aconcio non sia

---

<sup>173</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 195-197.

<sup>174</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 197: «Avendo dunque Sabellio confuso il padre con il figlio e negato che siano due realtà distinte, si comprende sufficientemente che Cristo non è stato creduto da lui figlio di Dio, come bisognava assolutamente credere. Da questo esempio impariamo che bisogna considerare diligentemente che cosa significhino i termini delle cose che Dio ci addita come quelle che è necessario conoscere onde non si neghino, conservando una certa vacua ombra delle parole, le cose che le parole significano, ma si accettino le cose stesse».

<sup>175</sup> *Lettera di Jacopo Aconcio a un ignoto, 6 giugno 1566*, in ACONCIO, *Opere*, I, pp. 373-383.

pervenuta, è possibile ricostruire l'accusa sollevata. L'ignoto corrispondente sembra rinfacciare ad Aconcio la contraddizione tra l'argomento della cosiddetta «negazione implicita», ovvero l'impossibilità di inferire la negazione della premessa dal rifiuto della conseguenza, e la discussione dell'eresia di Sabellio. Per il corrispondente di Aconcio si dovrebbe concedere a Sabellio, così come si concede a coloro che non comprendono il rapporto causa-effetto tra conseguente e antecedente, una presunzione di ignoranza della nozione del vocabolo "figlio". Non si capisce se il corrispondente di Aconcio avanzi queste obiezioni per difendere Sabellio o per indebolire le argomentazioni aconciane in favore della riduzione dei dogmi necessari. La risposta del trentino usa ancora una volta gli strumenti della logica. Aconcio afferma che il rapporto logico tra antecedente e conseguente dipende da un termine medio, che non sempre è esplicitato: chi non comprende il termine medio non intuisce la contraddizione tra l'affermazione dell'antecedente e la negazione del conseguente e quindi può coscientemente affermare l'una e negare l'altra.<sup>176</sup> Al contrario, l'uso ambivalente di un vocabolo, come il termine "figlio" nel caso di Sabellio, non può essere ignorato da chi lo adopera. L'ambiguità lessicale non solo impedisce una corretta comprensione delle proposizioni ma anche ne inficia l'ortodossia.

L'analisi del dogma trinitario in chiave antisabelliana, con la negazione dell'identità tra Padre, Figlio e Spirito Santo, non esplicita fino in fondo la posizione di Aconcio sulla trinità, poiché non esclude la soluzione opposta, ovvero l'affermazione di tre divinità distinte.<sup>177</sup> La scelta di affrontare la questione trinitaria a partire da un'eresia riconosciuta dalla tradizione ed estranea al dibattito contemporaneo tra i riformati, rappresenta molto probabilmente una strategia per eludere il problema. L'esclusione dalla confessione aconciana del *Simbolo* atanasiano suggerisce un rifiuto personale di Aconcio della formulazione del dogma trinitario, nonostante egli non lo dichiari apertamente. Questa interpretazione è indirettamente suffragata dal compendio degli *Stratagemata Satanae* composto dal tedesco Johann Sommer in chiave antitrinitaria. L'opera, preparata da Sommer nel 1570 all'indomani del suo nuovo incarico come insegnante al collegio unitario di Kolozsvár, interpreta il testo di Aconcio non come semplice ammonimento sui pericoli delle dispute, ma come incitamento al rifiuto di tutte le dispute dogmatiche, di tutte quelle argomentazioni false attraverso le quali si vorrebbe fondare sulla Scrittura il dogma trinitario. Nel

---

<sup>176</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 381: «Ma quando tra le cose che si contraddicono, sono posti molti termini medi, anche se si mantengono i significati correnti dei termini, la contraddizione può rimanere nascosta e niente impedisce che siano le due cose credute insieme».

<sup>177</sup> Cfr. G. RADETTI, *Introduzione*, cit., p. 51 e il suo rinvio al triteismo di Gribaldi Moffa, in *Per la storia degli eretici italiani nel secolo XVI in Europa*, (a cura di) D. CANTIMORI e E. FEIST, Roma 1937, p. 82 e sgg.

rendere accessibile il senso volutamente oscuro degli *Stratagemata Satanae*, Sommer aggiunge quei riferimenti alle persone e alle dispute teologiche attuali che Aconcio aveva ommesso per non scontrarsi con le autorità ecclesiastiche, esplicita cioè «il sottofondo antitrinitario del latitudinarismo cristologico degli *Stratagemata Satanae*». <sup>178</sup>

Castellione giunge a una conclusione molto simile a questa nel *De arte dubitandi*, nel quale il problema della trinità è affrontato in un immaginario dialogo tra Atanasio, difensore della dottrina trinitaria, e *Quidam*, suo severo critico, che si conclude con una parziale rinuncia ad approfondire la questione e con una semplice professione di fede apostolica. È interessante soffermarsi sulla questione per comprendere come, nel corso del sedicesimo secolo, nel comune tentativo di difendere il valore della libertà di pensiero, i riformatori radicali abbiano elaborato proposte diverse e abbiano sviluppato riflessioni coraggiose. Nel *De arte dubitandi* Castellione sottopone la teologia a una verifica razionale e riconosce come verità necessarie da conoscersi solamente gli articoli che non sono contraddetti dai sensi e dalla ragione. <sup>179</sup> Nella verifica del simbolo atanasiano emerge l'oscurità di una formulazione che lascia spazio a fraintendimenti triteistici come quello di Valentino Gentili, oppure a interpretazioni unitariste. L'impossibilità per la ragione di comprendere in maniera chiara e univoca il rapporto tra le persone della trinità esclude il dogma dai *fundamenta fidei*, per lasciare spazio a una fede più semplice: «Quod ad fidem meam attinet, credo in unum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, et in spiritum sanctum». <sup>180</sup>

La seconda questione che Aconcio approfondisce rappresenta, al contrario dell'eresia di Sabellio, un tema attuale, al centro del vivace dibattito tra i riformatori: la disputa eucaristica. Nella controversia tra luterani e riformati sul valore dell'eucarestia Aconcio abbraccia, già nella *Somma brevissima della dottrina chirstiana*, l'interpretazione simbolica. Negli *Stratagemata Satanae* la questione è riproposta in termini totalmente diversi: non per definire quale sia l'interpretazione corretta e fedele del passo evangelico, ma per appurare «se questa cosa sia di tanta importanza che per essa debbano gli uni respingere, maltrattare, coprire di insulti gli altri e considerarli come

---

<sup>178</sup> A. ROTONDÒ, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, cit., pp. 349-401.

<sup>179</sup> Cfr. S. SALVADORI, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza*, cit. e C. VASOLI, *La contestazione delle certezze di Calvino. Il «De arte dubitandi» di Sebastiano Castellione*, in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, (a cura di) C. HERMANIN - L. SIMONUTTI, Firenze 2011, pp. 27-63.

<sup>180</sup> S. CASTELLIONE, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, (a cura di) E.HIRSCH FEIST, Leida 1981, p. 89.

nemici».<sup>181</sup> La riflessione aggira in questo modo l'oggetto della disputa per affrontare la problema da una prospettiva totalmente nuova. Aconcio presenta nel dettaglio sia la posizione luterana, che rifiuta l'interpretazione metaforica delle parole «questo è il mio corpo», sia quella *sacramentaria*, che invece nega l'interpretazione letterale. Aconcio interroga le rispettive fazioni per verificare su quali ragioni le parti avverse basino le condanne contro l'avversario. I luterani condannano i *sacramentari* perché non ammettono l'interpretazione metaforica, ovvero la «controversia è intorno alla interpretazione delle parole soltanto, e non intorno alla verità». I *sacramentari* dichiarano i luterani eretici perché, affermando la presenza di Cristo in più luoghi contemporaneamente, negano la sua umanità. Nel primo caso l'accusa non riguarda gli articoli fondamentali per la salvezza ma si riduce a un problema esegetico, nel secondo invece investe direttamente la natura umana di Cristo. Aconcio ricorre alle argomentazioni già esposte in precedenza e afferma che «molti possono credere che quelle cose che veramente si contraddicono, tuttavia non si contraddicono», e quindi i protestanti possono non scorgere la contraddizione tra l'affermazione dell'umanità di Cristo e della sua presenza in più luoghi. Nella loro professione di fede non negano, coscientemente, alcun articolo fondamentale e credono «che Cristo sia stato vero uomo e figlio di Dio».<sup>182</sup> In conclusione, «tanto coloro che affermano la presenza del Signore nel pane, quanto coloro che la negano, sebbene sia necessario che o gli uni o gli altri siano nell'errore, tutti quanti tuttavia (se, d'altra parte, obbediscono sinceramente ai precetti del Signore) sono sulla via della salvezza».<sup>183</sup>

La riflessione di Castellione sul problema eucaristico evidenzia la diversità d'impostazione dei due filosofi. La soluzione ai conflitti interpretativi sulla questione è risolta da Castellione definendo, attraverso la ragione, l'unica vera dottrina eucaristica possibile. Le parole pronunciate da Cristo nell'ultima Cena possono essere comprese razionalmente, senza cadere in un'evidente contraddizione, solamente in senso figurato. Castellione quindi si schiera apertamente contro i luterani, accusandoli di aver inventato «nova fidei capita» e di aver corrotto la semplicità della dottrina cristiana. La tolleranza proposta da Castellione si riduce, in questo caso, a prendere le parti della ragione contro l'imposizione di verità incomprensibili.

Una posizione molto vicina a quella di Aconcio si incontra invece nella *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena* di Bernardino Ochino, pubblicata

---

<sup>181</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 199.

<sup>182</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 205.

<sup>183</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 205.

nel 1561.<sup>184</sup> Ochino affida a quest'opera la speranza di risolvere le controversie sulla questione eucaristica, dalla quale «e son nati molti odij, detrattioni, inconvenienti, et scandoli, et se Dio non ci provvede, sono per nascere de gli altri, et forse maggiori: talche dove questo Sacramento fu ordinato da Christo, per tanto più unirci in carità, et farci perfetti, Satan se ne serve a disunirci».<sup>185</sup> Il senese, consapevole del fallimento dei diversi tentativi di concordare le diverse interpretazioni, aggira l'ostacolo e afferma l'indifferenza della questione ai fini della salvezza:

Io sono andato pensando s'ei fosse stato possibile di venire et concordare insieme le varie et diverse opinioni, che sono in questa nostra età, circa la cena del Signore: et ho visto esser quasi impossibile, che quelli che errano, si disdichino et retrattino, si sono ostinati. Et mi sono in ciò tanto più confermato, quanto che ho visto questo esser stato più volte tentato da molti senza profitto; però avendo persa la speranza di poter ridurre quelli che errano alla verità, si pertinacemente s'accostano al falso. Et visto anco, che quelli che sono in verità, non vogliano (sicome ne debbano) cedere a gli altri; ho con la divina gratia trovato un nuovo modo d'unirgli in Christo, et in carità, con lassare a ciascuna delle parti la sua opinione. Et questo, perché mostrerò, che l'huomo può giustificarsi et salvarsi, senza credere che il corpo di Christo sia, o non sia nel pane et il sangue nel vino.<sup>186</sup>

Le ragioni di Ochino si fondano, da una parte, su argomenti condivisi anche da Aconcio come la mancanza di una testimonianza scritturistica<sup>187</sup> e di un riferimento preciso nel *simbolo apostolico*.<sup>188</sup> Dall'altra, l'esclusione dell'eucarestia dai *fundamenta fidei* riposa su un argomento totalmente estraneo alla riflessione aconciana: la questione eucaristica è indifferente perché la salvezza, per Ochino, dipende esclusivamente dall'elezione divina.<sup>189</sup>

---

<sup>184</sup> Cfr. soprattutto E. CAMPI, «Conciliatione de dispareri». Bernardino Ochino e la seconda disputa sacramentale, in *Reformiertes Erbe. Feitschrift fur Gottfried W. Lochner zu seinem 80. Geburtstag*, «Zwingliana» XIX (1992), pp. 77-92 e M. FIRPO, «Boni christiani merito vocantur haeretici», cit., pp. 222-226.

<sup>185</sup> B. OCHINO, *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena*, Basilea 1561, p. 151.

<sup>186</sup> B. OCHINO, *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena*, cit., p. 152.

<sup>187</sup> B. OCHINO, *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena*, cit., p. 161: «per salvarci, ci basta la fede dell'Evangelio, imperoché in esso si contengano, et includano tutte le cose, che siamo obligati di credere per salvarci. Et perché il credere che Christo sia, o non sia nel pane, et il sangue nel vino, non è fede di cose incluse nell'Evangelio, però non ci è necessaria».

<sup>188</sup> B. OCHINO, *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena*, cit., p. 172: «Bisogna adunque dire, che il credere che sia nel sacramento non ci è necessario, poiché non essendo incluso nel Simbolo, il quale è la somma dell'Evangelio, siamo necessitati a dire, che non sia incluso nell'Evangelio: et per tanto che non sia nel numero di quelle cose le quali siamo necessitati a credere».

<sup>189</sup> E. CAMPI, «Conciliatione de dispareri», cit., p. 84-86.

Aconcio non critica apertamente il dogma trinitario o la dottrina della predestinazione e non si schiera nella disputa sacramentaria. Il suo atteggiamento però non significa una condivisione della dottrina calvinista: il continuo rifiuto di termini estranei alla Scrittura assume precisamente questo significato nella riflessione degli esuli italiani che si oppongono al dogmatismo riformato. L'obiettivo di Aconcio non è però una frattura con la chiesa calvinista, bensì il tentativo di stabilire un criterio più ampio in nome della libertà di coscienza, che riconosca l'appartenenza alla comunità religiosa a tutti quelli che concordano sulle questioni fondamentali della dottrina cristiana ma dissentono sulle questioni meno importanti, e più controverse. L'inserimento del battesimo nella confessione di fede della seconda edizione, negato esplicitamente invece nella prima, deve essere interpretato con ogni probabilità come una concessione verso la riforma magisteriale.<sup>190</sup>

### *La definizione dell'ars disserendi*

La conoscenza dei *fundamenta fidei* è il presupposto indispensabile, ma tuttavia non sufficiente, per evitare giudizi erronei, accuse di eresia ingiustificate e scissioni all'interno della chiesa. Il dialogo religioso può fallire il proprio compito anche a causa dell'incapacità di comprendere correttamente le opinioni dell'interlocutore e dell'uso di dimostrazioni inadeguate. Per far fronte a queste insidie Aconcio elabora un'*ars disserendi* in grado di garantire un corretto dialogo religioso, in cui sia possibile la comprensione delle diverse opinioni in gioco, la manifestazione della verità e la confutazione delle opinioni eterodosse senza indugiare in risentimenti e offese personali. L'*ars disserendi* suggerisce ai pastori e ai responsabili della comunità religiosa uno strumento per la conoscenza e la conservazione della dottrina cristiana, evitando il rischio di violente degenerazioni. In questo modo si eliminano i pericoli che derivano dalle dispute, che non sono soltanto la diffusione di eresie ma anche l'instaurazione di una disciplina che ostacoli la rivelazione della verità.

Il fallimento del dialogo religioso deriva soprattutto dal coinvolgimento delle passioni. Queste turbano la capacità di giudicare e di esporre correttamente gli argomenti. La stima in se stessi, l'autorità conquistata e la fama acquisita, così come i risentimenti e il disprezzo per

---

<sup>190</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 606: «Ac mirari etiam quis possit, neque baptismi neque coenae dominicae ullam fieri mentionem».

l'avversario, impediscono un interesse sincero per le idee altrui e comportano un atteggiamento arrogante che vanifica anche un'argomentazione valida:

sarà da meravigliarsi se non agirà insolentemente e con arroganza, obiettando all'avversario tutto ciò che gli viene in bocca e nondimeno compiacendosi grandemente di se stesso, sì da voler parlare soltanto lui e spesso trionfare di una vittoria non ancora conseguita, onde viene che la buona causa che ha trovato un cattivo difensore incominci già ad apparire meno buona.<sup>191</sup>

La superbia impedisce lo svolgimento chiaro delle argomentazioni, che lasciano presto il posto agli insulti:

E accade di solito che chiunque sia persuaso di qualche cosa e si renda conto delle ragioni che lo fanno pensare così, non possa in qualche modo non meravigliarsi che ognuno non veda ciò che egli vede. E così quando, dopo che egli ha, anche con una parola sola, accennato ad una dimostrazione, l'altro non cede, come se fosse certo che questo avvenga per cattiveria e ostinazione d'animo, egli si arrabbia in modo da passare molto facilmente agli insulti.<sup>192</sup>

Il ricorso alle offese, conseguenza inevitabile dei cattivi dialoghi, rende l'esito del confronto disastroso. I pericoli di una degenerazione in lite o in rissa sono abilmente individuati da Aconcio:

Se dunque si permette che nelle discussioni non si dimostri perspicuamente l'errore a chi, spinto dall'errore, seduce gli altri; e che chi si oppone al seduttore non intenda ciò che egli dice e perciò non rovesci quelle affermazioni ma solo quelle che egli stesso s'era create con un falso congetturare, e non difenda la dottrina ricevuta con gli argomenti che erano necessari ma con altri, inadeguati, raccolti con precipitazione e con l'animo sconvolto dall'ira, e facili da ridurre a nulla, sì che colui che erra non si consideri vinto, ma insolentemente fatto segno a molte e gravi ingiurie - simili discussioni, sebbene sembrino essere istituite per combattere Satana, a tal punto non disturbano nessun suo piano, che anzi nulla può divenire più adatto a promuovere le sue imprese.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 37.

<sup>192</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 37.

<sup>193</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 39.

In questo modo gli errori si radicano nell'animo dei loro sostenitori, accompagnati anche dal risentimento per le offese, e le eresie si diffondono con il clamore delle dispute.

In considerazione di queste premesse, Aconcio elabora alcuni precetti per evitare che il dialogo religioso diventi uno strumento di odio piuttosto che di verità. Nel dialogo non si tratta infatti di vincere su qualcuno, ma di dimostrare la verità di un'opinione e la sua aderenza al Vangelo: «Da ogni riunione cristiana deve dunque assolutamente stare lontano il desiderio di vincere; uno solo sia lo scopo, che vinca la verità; e pensa che non ti importa se essa si palesi attraverso di te o di un altro».<sup>194</sup> Il primo precetto ricorda che la verità è dono dell'ispirazione divina e quindi invita a prepararsi al dialogo rivolgendosi a Dio, affinché illumini gli interlocutori. Il secondo si fonda sul presupposto del dialogo, ovvero il desiderio di imparare: «bisogna che la preoccupazione principale sia intendere, il meglio possibile, ciò che viene detto, dall'intenzione di colui che ha parlato e non dal modo in cui tu possa, con un sottile cavillo, interpretare le parole». La fiamma che anima il desiderio di sapere è l'esercizio del dubbio, che rende possibile l'estromissione delle cattive passioni, come la superbia e l'arroganza: «chi non ascolta attentamente e pazientemente, chi non sospende il proprio giudizio sino alla fine, non può comprendere sufficientemente ciò che si dice».<sup>195</sup> Il terzo suggerimento di Aconcio mira alla salvaguardia del giudizio razionale, sempre minacciato dalle passioni: «Il giudizio sarà sano e incorrotto quando Dio col suo spirito lo avrà sanato e reso capace del vero; e inoltre quando non sarà tormentato da nessun sospetto e da nessuna passione».<sup>196</sup>

La riflessione presentata negli *Stratagemata Satanae* sviluppa, come già è stato anticipato, alcuni passi dell'*Epistola de ratione edendorum librorum* scritta per l'amico Wolf. La lettera, pubblicata non casualmente in apertura agli *Stratagemata Satanae*, anticipa i temi affrontati in maniera organica nel corso dell'opera. *L'ars disserendi* elaborata da Aconcio ha «due funzioni principali [...] l'una, respingere gli argomenti degli avversari, l'altra, confermare i tuoi».<sup>197</sup> L'analisi, anche in questo caso, prende le mosse dalla considerazione degli errori più frequenti commessi nelle dispute religiose, per proporre poi degli strumenti correttivi. La riflessione è costruita sull'esperienza personale dei dibattiti nel *coetus* delle chiese straniere londinesi, durante i

---

<sup>194</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 129.

<sup>195</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 33: «Non confuterai adeguatamente una dottrina se prima non avrai compreso quello che essa è veramente».

<sup>196</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 113.

<sup>197</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 337.

quali Aconcio e i suoi amici erano stati duramente criticati. In queste pagine si scorgono anche i riflessi delle diatribe teologiche esplose in Europa, individuabili soprattutto nell'invito alla moderazione del linguaggio e al rispetto degli avversari. Nel corso della trattazione ritornano le osservazioni sull'importanza di una terminologia chiara e non ambigua, che già si trovavano nel *De methodo*, e il ricorso agli strumenti della retorica e della dialettica.

Nell'*Epistola de ratione edendorum librorum* Aconcio avvisa l'amico «che l'animo turbato dall'ira e dall'odio non è mai capace di valutare giustamente la forza dei ragionamenti». Bisogna dunque guardarsi da tutte quelle espressioni che possono suscitare risentimento e utilizzare con cura quelle che servono a calmare gli animi: «da ciò si intende che ogni genere di accusa e di offesa è massimamente contraria al proposito».<sup>198</sup> Ancora nell'*Epistola* Aconcio conferma che «bisogna adoperarsi di urtare gli avversari il meno che si può» e suggerisce alcuni consigli pratici per confutare le argomentazioni dell'avversario senza offendere il suo amor proprio.<sup>199</sup> L'invito ad astenersi da un linguaggio offensivo e a usare dolcezza percorre tutto il testo e non a caso gli stessi *Stratagemata Satanae* evitano gli attacchi violenti.<sup>200</sup>

Il legame dell'impostazione aconciana con l'arte retorica è stato evidenziato da Gary Remer nel suo contributo sul rapporto tra retorica e tolleranza, nel quale riconosce in Aconcio e in Erasmo l'uso di un particolare stile retorico riconducibile al *sermo* ciceroniano.<sup>201</sup> Il *sermo* individuato da Remer si distingue dai tre generi classici dell'oratoria poiché ha come oggetto le questioni cosiddette *indefinite*, piuttosto che quelle *definite*, e soprattutto non fa ricorso alle passioni nell'argomentazione. Nonostante la differenza rispetto ai generi classici dell'oratoria, il *sermo* si caratterizza come discorso retorico perché adopera gli accorgimenti del *decorum*, ovvero rispetta alcuni precetti per rendere l'argomentazione adatta all'uditore. L'*ars disserendi* aconciana si identifica con il *sermo* ciceroniano, secondo Remer, proprio per l'estromissione delle passioni e il

---

<sup>198</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 337.

<sup>199</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, I, p. 339: «E così, se l'argomentazione è inconsistente e non appare tale, dirai di non intendere cosa si voglia dire con essa, aggiungendo una argomentazione consimile, la cui conclusione risulti falsa. Se sembra e non è, non grideremo subito all'errore e all'inganno, ma useremo misuratamente delle utile soluzione. Se sarà falsa, non insulteremo con animosità, ma basterà richiedere cortesemente le prove; se sarà debole, riconosceremo che ha in sé qualche probabilità, ma mostreremo che gli argomenti in contrario sono più sicuri. Ci sono di quelli che pensano di difendere egregiamente le loro idee non lasciando passare nessuna parola dell'avversario senza biasimo, e il più grave: e così ottengono che per veder troppo non vedono nulla affatto».

<sup>200</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 9: «E poiché tu non tema tuttavia che qui ti possa urtare una qualche acerbità di linguaggio, sappi che niente noi cerchiamo, in tutta questa nostra opera, quanto di indurre alla massima moderazione e mansuetudine coloro che debbono trattare, sia a voce che per iscritto, qualche argomento di chiesa. E quanto sarebbe stato indecoroso e ingiusto se io non mi fossi sottomesso alla legge da me fissata per gli altri?»

<sup>201</sup> G. REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park 1996, pp. 1-136.

ricorso al *decorum*. L'intuizione di Remer, ancorché difficile da dimostrare, rappresenta senz'altro uno spunto interessante che stimola la ricerca delle caratteristiche retoriche della riflessione degli *Stratagemata Satanae*, evidente soprattutto nel confronto con l'*Epistola de ratione edendorum librorum*.

La proposta di Aconcio si distingue per la formulazione di un'*ars* che mira a possedere sia il rigore dimostrativo proprio della dialettica, sia la forza persuasiva della retorica. Nella lettera a Wolf Aconcio ricorre, nell'enunciazione degli strumenti probanti, alle forme della dimostrazione sillogistica: «bisogna cominciare la dimostrazione da principi così saldi e chiari che l'avversario non possa negarli; e bisogna unirli alla cosa che sarà venuta in discussione in modo che appaia evidentissimo come posti questi, segue necessariamente quella».<sup>202</sup> Tuttavia precisa che tali principi devono essere esposti con «prudenza, in modo da addolcire l'animo dell'avversario che non esacerbarlo sempre di più».<sup>203</sup> I riferimenti di Aconcio sono, naturalmente, gli oratori classici: «In quale dunque, fra tutti gli scrittori, riluce una simile prudenza? Particolarmente in M. Tullio e in Demostene», anche se non dimentica l'insegnamento agostiniano della *Doctrina*:<sup>204</sup> «sebbene, se osserverai la dolcezza di Paolo a questo proposito, non ci sarà bisogno di imitare altri».<sup>205</sup> L'*ars disserendi* risulta debitrice, da una parte dell'oratoria, dall'altra del rigore logico delle dimostrazioni matematiche: «Ma in chi dunque si trova, soprattutto, qualcosa di simile? Certamente, se guardi alle cose stesse, ai matematici; se al modo di piegare validissimamente gli stessi argomenti, negli stessi oratori».<sup>206</sup> La forza dell'argomentazione matematica, più volte ricordata anche negli *Stratagemata Satanae*, costituisce il modello della dimostrazione perfetta. Aconcio, però, non dimentica la differenza tra scienze matematiche e scienze teologiche proposta nel *De methodo*: l'unico fondamento certo della scienza religiosa è la Sacra Scrittura .

Ma poiché non sembri che noi, assurdamente, richiediamo nelle cose sacre delle dimostrazioni come quelle dei matematici, bisognerà spiegare ciò che intendiamo. Non credo che ci sia da desiderare un punto di partenza diverso dalla fede certissima nei libri sacri, in primo luogo, e in secondo luogo in quei passi la cui interpretazione sia così facile

---

<sup>202</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 339.

<sup>203</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 339.

<sup>204</sup> AGOSTINO, *De doctrina christiana*, IV.

<sup>205</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 341.

<sup>206</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 341.

e semplice che intorno a essa non sorgere nessuna controversia.<sup>207</sup>

L'ideale di discussione teologica, identificata in una riuscita sintesi di strumenti retorici e matematici, è delineata all'interno degli *Stratagemata Satanae* in questo modo:

Poiché le cose stanno così, sono necessarie le preghiere al Signore, non solo affinché apra il cuore a colui che sbaglia, ma anche affinché detti le parole più adatte alla dimostrazione del vero. E se ciò non è assurdo, lascia anche un posto a quelle arti che, sebbene si chiamino umane, nondimeno, se le avrai usate non diversamente da colui che semina e irriga ma colloca ogni speranza di una crescita in Dio soltanto, nessuno può negare che siano doni di Dio. Aggiungerò anche hanno la forza di persuadere quelle dimostrazioni che partendo da cose notissime, come dai luoghi più perspicui, e che non si possono intendere in vari modi, delle sacre scritture, con un ordine sicuro ed una serie ininterrotta, senza aver saltato o trasporto nessun termine medio, arrivano allo scopo prefisso, oppure partono dall'affermazione che bisogna abbattere, e da un'altra, posta fuori di ogni discussione, gradatamente traggono delle conclusioni, finché non avranno dedotto un grande assurdo; non potendo questo essere difeso in nessun modo, non si potrà non riconoscere che sia stato posto qualcosa di falso insieme alla cosa, specialmente se questa dimostrazione per assurdo avvenga con parole e locuzioni non oscure o ambigue o contorte, ma perspicue, chiare ed usuali.<sup>208</sup>

La verità religiosa, presentata nel *Dialogo di Giacopo Riccamati* con una forza incontrastabile, negli *Stratagemata Satanae* deve confrontarsi con l'ostinazione umana e servirsi delle armi dell'oratoria. Al contrario di quanto sostenuto da Ruffini Avondo, Aconcio non «ha una illimitata fiducia nell'efficacia persuasiva in un ragionamento sereno».<sup>209</sup> La personale esperienza nelle riunioni del *coetus* hanno insegnato al trentino che, per vincere la *cieca ostinatione* dell'uomo, «la verità deve essere "accomodata" all'indole e al giudizio di ciascuno».<sup>210</sup> Aconcio ripete diverse volte l'invito a mantenere la calma e a non lasciarsi sopraffare dalle emozioni, che impediscono un'esposizione chiara delle proprie ragioni e inducono nell'avversario sentimenti di diffidenza. Aconcio si richiama alla prudenza ciceroniana e abbozza alcune regole del *decorum*, che invitano a

---

<sup>207</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 343.

<sup>208</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 119.

<sup>209</sup> E. RUFFINI AVONDO, *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, cit., p. 140.

<sup>210</sup> F. MELI, *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, cit., p. 90.

modellare il discorso in base all'interlocutore: «Non è sufficiente infatti che la ragione che avrai addotta ti sembri adatta alla questione; ma bisogna che sia adatta al carattere e all'ingegno di colui che si deve persuadere».<sup>211</sup> Particolarmente importante risulta il suggerimento di utilizzare fonti apprezzate e riconosciute dall'avversario<sup>212</sup> e di indagare «oltre alla questione che è in discussione, quali altre opinioni abbia, di quali cose sia massimamente persuaso, di che mentalità sia».<sup>213</sup>

### *Il giudizio dell'autorità ecclesiastica*

La formulazione di un giudizio ponderato, fondato su solide basi teologiche e su una corretta comprensione degli argomenti evita gli scismi e i conflitti che nascono da una sentenza ingiusta. Il compito di intervenire nelle discussioni e di valutare l'ortodossia degli argomenti è lasciato alla comunità stessa, mentre all'autorità religiosa è riservato solamente il potere di pronunciare le condanne. L'affermazione della libertà di opinione non corrisponde infatti alla negazione dell'autorità ecclesiastica, che conserva ancora l'ufficio di vigilare sulla vita religiosa di una comunità e difendere i suoi fedeli da chiunque tenti di turbarla. Il riconoscimento della libertà religiosa del singolo trova un limite solamente nella libertà degli altri.

Gli errori che non toccano le verità fondamentali della dottrina cristiana devono essere affrontati, con «utili ed acconce dimostrazioni»,<sup>214</sup> nei luoghi e momenti deputati al dialogo religioso, come l'istituto della profezia. L'esposizione e il confronto davanti all'assemblea sanciscono la veridicità di un'affermazione e se il contestatore si rifiuta di sottostare al giudizio dei presenti «dovrebbe essere allontanato dall'assemblea, anche se tenesse il primo posto nella chiesa».<sup>215</sup> I sostenitori di opinioni giudicate eterodosse, anche se non riguardanti i *fundamenta fidei*, diventano perturbatori quando insistono nel presentare all'assemblea la medesima questione

---

<sup>211</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 121.

<sup>212</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 121: «dando tu, per avventura, tanto valore all'autorità di Origene da pensare che si debba prestargli fede, se avrai addotto un suo passo, in cui si dà ragione alla tua opinione, a te quella citazione sembrerà magnificamente a proposito; ma se colui col quale discuti pensa che si debba prestare poca o punta fede ad Origene, con quella citazione non avrai fatto nulla. Né riuscirai meglio se con un Turco o un altro nemico della nostra religione adopererai le testimonianze delle lettere divine».

<sup>213</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 123.

<sup>214</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 461.

<sup>215</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 303.

oppure quando tentano di diffonderla. In tal modo Aconcio legittima l'esclusione dei «perturbatori della chiesa» dalla partecipazione alla vita comunitaria in quanto il loro atteggiamento può risultare molesto. Aconcio deve ammettere che la condanna di questi errori e l'allontanamento dei suoi sostenitori, in ogni caso ingiusta, si rende però necessaria per consentire lo svolgimento della vita religiosa. I dissidenti non sono separati da Cristo e non commettono alcuna colpa davanti a Dio, sono espulsi in quanto causano un disordine sociale.

Il giudizio dell'assemblea, però, non implica anche l'obbligo di ritrattazione o di penitenza. Aconcio annovera tra i «perturbatori» non solo chi «si rifiuta di stare al giudizio degli altri» ma «soprattutto colui che vuole pretendere da un altro ciò che non deve, ossia che si ritratti senza essere persuaso».<sup>216</sup> Il trentino riconosce quindi ai dissidenti il diritto di perseverare nella propria opinione, ancorché errata, e di non essere costretti a ritrattarla contro coscienza. La libertà di coscienza acquista in questa sezione la sua difesa più alta. Aconcio condanna l'imposizione di confessioni di fede, di pubbliche penitenze e anche l'esercizio della censura, «meri macelli di coscienze»,<sup>217</sup> perché violano la coscienza dei singoli. Questi mezzi, che pretendono di sorvegliare il fedele, lo costringono a nascondere le rivelazioni divine e a credere ad articoli «che in realtà non crede, gli sembrerà di assentire ad un falso dogma, e certamente offenderà Dio».<sup>218</sup> Aconcio equipara la confessione contro coscienza al peccato contro Dio, elevandola così alla forma peggiore di depravazione umana: «se la cosa non era di tale importanza da non poter salvarsi anche con quell'errore, questa violenza alla sua coscienza lo getterà in pericolo di perdizione».<sup>219</sup> Per questo motivo, opponendosi al vescovo Grindal, Aconcio si rifiuta di condannare gli anabattisti e di includere l'incarnazione tra i dogmi fondamentali alla salvezza, pur riconoscendone la verità: «O forse, mentre ho una persuasione nel cuore, dovrei simularne un'altra con la lingua? Non stimo che ciò mi sia lecito».<sup>220</sup> Anche se la dottrina degli anabattisti è falsa, poiché l'errore non rientra tra i *fundamenta fidei* è necessario accoglierli nella chiesa.

---

<sup>216</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 305.

<sup>217</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 457.

<sup>218</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 459.

<sup>219</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 459. Cfr. anche: «Ma sarà peccato molto più grave, se egli avrà aderito ad un grave errore, per compiacere ai pastori: come se si riferisca ad una grande diminuzione della gloria di Dio» e p. 305: «Ma non devo anche essere costretto a confessare di aver errato e a deprecare una colpa qualsiasi, se non so di aver errato; poiché se obbedissi, lo farei contro coscienza e perciò peccerei contro Dio».

<sup>220</sup> ACONCIO, *Opere*, I, p. 371.

La condanna delle opinioni che contrastano con i *fundamenta fidei* è invece indispensabile. In tal caso, come per i «perturbatori della chiesa», l'autorità religiosa deve «staccare l'eretico dal restante corpo della chiesa»,<sup>221</sup> ma non prima di aver tentato tutte le strade per conquistarlo alla verità. Aconcio riconosce il diritto di escludere dalla vita religiosa della comunità chi non condivide la stessa fede. L'espulsione, però, non deve avvenire con ingiurie e offese: «la condanna deve essere fatta piuttosto con espressioni di dolore che non d'ira e di odio, in modo che il giudizio appaia grave, ma senza alcuna asprezza».<sup>222</sup> La ragione di queste precisazioni risiede ancora nelle considerazioni delle terribili conseguenze che l'odio procura alla vita religiosa della comunità.

I poteri dell'autorità religiosa si limitano alla condanna e all'espulsione dell'eretico. La condanna a morte rientra invece nelle competenze del magistrato politico, che Aconcio analizza nella seconda parte del libro III.

### *La persecuzione degli eretici e l'autorità politica*

L'interesse di Aconcio è rivolto esclusivamente a verificare se la condanna a morte degli eretici abbia un fondamento biblico. La legittimità della violenza contro gli eretici non può essere stabilita in base alla convenienza o efficacia della pena, discussione che Aconcio sintetizza velocemente, ma deve corrispondere ai precetti divini e trovare la sua giustificazione nella Sacra Scrittura.<sup>223</sup> La discussione teologica cinquecentesca sulla legittimità dell'uccisione degli eretici si svolge tra due poli: la legge veterotestamentaria e il messaggio evangelico, ovvero da una parte il

---

<sup>221</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 155.

<sup>222</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 215.

<sup>223</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 223-225. Cfr. anche le considerazioni sull'argomento esposte recentemente al convegno *Absolutism re-visited*, Trento 8-9 novembre 2012 e raccolte negli Atti: R. GIACOMELLI, *La tolleranza religiosa in quanto problema dell'assolutismo. Il pensiero politico di Jacopo Aconcio*, «Divus Thomas» CXVI, 3 (2013), pp. 205-230.

comando deuteronomico di uccidere i falsi profeti,<sup>224</sup> dall'altra la parabola della zizzania che comanda di lasciare crescere insieme i figli del «regno di Dio» e i figli del «maligno».<sup>225</sup> Il confronto tra i difensori della libertà di coscienza e i loro avversari si svolge nella dialettica delle interpretazioni di questi due luoghi biblici, alla ricerca di un'esegesi capace di conciliare l'apparente contraddizione.

Aconcio analizza la legge dell'Antico Testamento per verificare il suo significato e comprendere chi siano i falsi profeti che devono essere uccisi. L'ordine di eliminare i falsi profeti e gli idolatri è rivolto a tutto il popolo, ma assume una valenza particolare se riferito ai governanti e ai magistrati. Chi ha la responsabilità di un'intera comunità ha anche, per estensione, il dovere di difendere la religione in tutto il suo territorio ed è investito del compito di punire chi infrange i comandi divini. In quest'ottica, il magistrato è chiamato da Dio a combattere con tutti i mezzi a sua disposizione chi diffonda una religione falsa. Aconcio raccoglie a margine del suo testo i principali passi biblici sull'ufficio del magistrato<sup>226</sup> che sottolineano come questo sia stato istituito direttamente da Dio. La funzione del potere civile è assicurare la giustizia, anche attraverso l'uso

---

<sup>224</sup> Dt 13,7-16: «Qualora il tuo fratello, figlio di tuo padre o figlio di tua madre, o il figlio o la figlia o la moglie che riposa sul tuo petto o l'amico che è come te stesso, t'istighi in segreto, dicendo: Andiamo, serviamo altri dei, dei che né tu né i tuoi padri avete conosciuti, divinità dei popoli che vi circondano, vicini a te o da te lontani da una estremità all'altra della terra, tu non dargli retta, non ascoltarlo; il tuo occhio non lo compiangia; non risparmiarlo, non coprire la sua colpa. Anzi devi ucciderlo: la tua mano sia la prima contro di lui per metterlo a morte; poi la mano di tutto il popolo; lapidalo e muoia, perché ha cercato di trascinarti lontano dal Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto, dalla condizione servile. Tutto Israele lo verrà a sapere, ne avrà timore e non commetterà in mezzo a te una tale azione malvagia. Qualora tu senta dire di una delle tue città che il Signore tuo Dio ti dà per abitare, che uomini iniqui sono usciti in mezzo a te e hanno sedotto gli abitanti della loro città dicendo: Andiamo, serviamo altri dei, che voi non avete mai conosciuti, tu farai le indagini, investigherai, interrogherai con cura; se troverai che la cosa è vera, che il fatto sussiste e che un tale abominio è stato realmente commesso in mezzo a te, allora dovrai passare a fil di spada gli abitanti di quella città, la voterai allo sterminio, con quanto contiene e passerai a fil di spada anche il suo bestiame».

<sup>225</sup> Mt 13,24-30; 36-43: «Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania? Ed egli rispose loro: Un nemico ha fatto questo. E i servi gli dissero: Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla? No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio»; «Poi Gesù lasciò la folla ed entrò in casa; i suoi discepoli gli si accostarono per dirgli: "Spiegaci la parabola della zizzania nel campo". Ed egli rispose: "Colui che semina il buon seme è il Figlio dell'uomo. Il campo è il mondo. Il seme buono sono i figli del regno; la zizzania sono i figli del maligno, e il nemico che l'ha seminata è il diavolo. La mietitura rappresenta la fine del mondo, e i mietitori sono gli angeli. Come dunque si raccoglie la zizzania e si brucia nel fuoco, così avverrà alla fine del mondo. Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti. Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro. Chi ha orecchi, intenda!"».

<sup>226</sup> Rm 13,1: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» e 1Pt 2,13-14: «State sottomessi ad ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come ai suoi inviati per punire i malfattori e premiare i buoni». Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, p. 228.

della forza; il magistrato interviene per controllare i comportamenti dei cittadini, contrastando e punendo tutti coloro che compiono azioni criminali. Il potere civile è dunque uno strumento di giustizia terrena, che assume sia un valore pedagogico sia compensativo della lesione dei diritti dei cittadini.

Si sa che i magistrati sono stati posti da Dio, che sono suoi ministri e punitori dei misfatti, e che non portano la spada per non adoperarla. [...] nessuno sarà così dissennato da non comprendere che certi mostruosi delitti devono essere tenuti a freno dalla spada vendicatrice.<sup>227</sup>

Questo ruolo del magistrato è direttamente legittimato dall'antropologia negativa della Riforma che considera la natura umana corrotta dal peccato originale. Dio ha istituito la magistratura perché il peccato si è diffuso nel mondo: l'uso della forza appare indispensabile per contenere le passioni dell'uomo. La dimostrazione del valore positivo del potere civile è sufficiente, secondo Calvino, a anteporre il comando deuteronomico alla parabola della zizzania.<sup>228</sup> Gli avversari del teologo di Ginevra, invece, si rifugiano nell'interpretazione spirituale della legge veterotestamentaria, che vede nella pena corporale solo un'immagine della dannazione eterna, superata con la venuta di Gesù Cristo, e affermano con forza la superiorità normativa della parabola. La parabola della zizzania riveste un ruolo fondamentale nella critica alla persecuzione degli eretici,<sup>229</sup> tanto che nel *De haereticis, an sint persecuendi* ben nove estratti si richiamano esplicitamente al capitolo 13 di Matteo.<sup>230</sup> Aconcio si dimostra pienamente consapevole del valore riconosciuto alla parabola e dell'importanza della sua corretta interpretazione:

---

<sup>227</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 229.

<sup>228</sup> I. CALVINI, *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*, in CO, vol. 8, coll. 453-644; in particolare coll. 461-481.

<sup>229</sup> Sulla centralità della parabola della zizzania nel dibattito sulla tolleranza religiosa cfr. soprattutto R. H. BAINTON, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of Sixteenth Century*, «Church History», I, 2 (1932), pp. 67-89; e A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in P. C. BORI (ed.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bologna 1986, pp. 51-86.

<sup>230</sup> M. LUTERO, *Dalle postille sul Vangelo della zizzania per la quinta settimana dopo l'Epifania, al capitolo 24 di San Matteo*; J. BRENZ, *Opinione intorno alla questione se il magistrato possa secondo il diritto uccidere gli Anabattisti o altri eretici*; ERASMO, *Elenco degli errori presenti nelle censure di Beda*; ERASMO, *Risposta all'Inquisizione*; A. ELEUTHERIUS [S. FRANCK], *Non si devono giudicare gli eretici, senza riflettere, coloro che il mondo chiama con questo nome. Opinione tratte dal suo libro sugli eretici*; C. PELLICAN, *Commentario al cap. 13 del Vangelo secondo Matteo, sulla parabola della zizzania*; AGOSTINO, *Dal libro Questioni intorno al Vangelo secondo Matteo*; CRISOSTOMO, *Dall'Omelia 47 intorno al capitolo 13 del Vangelo secondo Matteo*; G. KLEINBERG [S. CASTELLIONE], *Opinione intorno ai danni che vengono al mondo intero dalle persecuzioni degli eretici*; in S. CASTELLIONE, *La persecuzione degli eretici*, cit.

poiché sembra che la soluzione della difficoltà proposta sia completamente affidata alla vera interpretazione di questo passo, dobbiamo stare molto attenti che nessuna passione ci chiuda gli occhi, e a non dedicare poca diligenza o poco tempo a esaminarlo.<sup>231</sup>

Aconcio evita la facile soluzione, proposta dall'interpretazione spirituale, dell'antitesi tra Antico Testamento e Vangelo e si dedica alla lettura della parabola perché fortemente convinto che la Sacra Scrittura non possa contenere contraddizioni:

Se ciò che si dice nella parabola non si può applicare assolutamente a tutti gli empìi bisogna che ci sia una differenza, per cui quelli cui essa si riferisce si distinguono dagli altri.<sup>232</sup>

L'analisi ha inizio dalla presentazione di tre letture fuorvianti della parabola che permettono di ricostruire il precedente dibattito. Queste tentano di accordare la parabola con il comando veterotestamentario, avanzando diverse interpretazioni restrittive del divieto evangelico di estirpare la zizzania. Una prima interpretazione limita il divieto a quei casi in cui la distinzione tra grano buono e grano cattivo risulti difficile. Si tratta della nota proposta di Tommaso nella *Summa Theologiae*<sup>233</sup> che, riprendendo Agostino, legittima l'intervento del magistrato nel caso in cui il riconoscimento della zizzania sia chiaro, ovvero quando non ci sia pericolo di contravvenire al comando di Gesù: «perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano». Nella *Defensio orthodoxae fidei* Calvino, ricordando il comando di Gesù «sinite zizania cum tritico crescere», sottolinea che il senso della parabola non può essere quello di abbandonare ogni rigore nei confronti dell'eresia, bensì di invitare alla tolleranza del male che non sia estirpabile senza danno per il bene.<sup>234</sup> La seconda interpretazione ricorda quella proposta da Theodore Bèze nel *De haereticis a civili magistratu puniendis*.<sup>235</sup> Bèze conclude la sua esegesi della parabola proponendo una distinzione tra epurazione particolare ed epurazione universale. Il significato

---

<sup>231</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 223.

<sup>232</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 229.

<sup>233</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 8.

<sup>234</sup> I. CALVINI, *Defensio orthodoxae fidei*, in CO, vol. 8, col. 471.

<sup>235</sup> T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, cit., pp. 153-54.

allegorico della parabola è consolatorio perché invita gli uomini a non disperare a causa del male presente nel mondo: con queste parole Gesù conferma che i malvagi non saranno sempre mescolati agli eletti, ma verrà il tempo in cui il grano buono sarà separato dalla zizzania. Il tempo della mietitura è simbolo dell'epurazione universale che sarà operata esclusivamente da Dio, non spetta agli uomini tentare di anticiparla nel presente. Tuttavia, il divieto rivolto ai servi di sostituirsi agli angeli non coinvolge il magistrato, il quale non può venir meno al proprio ufficio e lasciare che ladri, assassini ed empi turbino la chiesa. I giudici e l'autorità politica devono assolvere al loro dovere di mantenere la pace e difendere gli uomini, punire e castigare chi viola la legge. La terza interpretazione attribuisce all'azione di estirpare la zizzania il significato della guerra santa. Crisostomo, ad esempio, interpretava il divieto di Gesù come un avvertimento per chi volesse impugnare le armi contro gli infedeli, poiché nel combattimento si potrebbe coinvolgere, involontariamente, anche il grano buono.<sup>236</sup>

Aconcio rifiuta le tre limitazioni del significato della parabola perché non fondate sul testo biblico. Il comando di Gesù è formulato in termini generali e non ammette nessuna eccezione, come vorrebbe invece Calvino.<sup>237</sup> La distinzione tra epurazione particolare e universale non convince perché qualsiasi epurazione particolare è parte di quella universale e più epurazioni particolari potrebbero produrne una universale.<sup>238</sup> Infine, l'azione della mietitura non è la guerra santa ma indica chiaramente il giudizio universale. Poiché la parabola appare inconciliabile con la norma veterotestamentaria, Aconcio approfondisce il significato del simbolo della zizzania.

La discussione del simbolo della zizzania è un momento importante del dibattito sulla parabola. L'individuazione dei «figli del maligno» è determinante ai fini della comprensione del messaggio di Gesù. I primi padri della chiesa avevano interpretato la zizzania come simbolo dei peccatori presenti nella chiesa concludendo così che la chiesa non potesse avere la presunzione di essere una comunità di soli santi, ma dovesse accettare anche chi, nella propria condotta morale, ha

---

<sup>236</sup> Cfr. ad esempio l'estratto di Crisostomo riportato nel *De haereticis an sint persequendi*: «Senza dubbio il Signore intende dire che, se voi prendete le armi, inevitabilmente, sterminando gli eretici, ammazzerete anche molti santi» in S. CASTELLIONE, *La persecuzione degli eretici*, cit., p. 105.

<sup>237</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 225: «Egli non dice infatti: “orsù, andate, ma guardate bene di non strappare insieme con le zizzanie anche il grano!”, ma vieta assolutamente di andare, e vuole che tanto la zizzania che il grano crescano sino alla mietitura. È quindi evidente che con tale interpretazione si fa grande violenza alle parole».

<sup>238</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 227: «Evidentemente, per quanto minima sarà stata l'epurazione, sarà una parte dell'epurazione universale, in modo che bisognerà dire che non sarà dipeso da chi l'avrà fatta tanto grande quanto gli sarà possibile, di non farne una universale. E da ciò segue che non si può approvare questa interpretazione». Diversa la discussione sull'argomento di Bèze in Castellione nel *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, cfr. M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., p. 121.

commesso degli errori.<sup>239</sup> Lutero, Calvino e gli altri esponenti della Riforma riconoscono invece nel simbolo della zizzania indistintamente tutti i generi di empi, quindi i malviventi, i ladri e gli assassini, oltre agli idolatri, agli apostati e agli eretici, e possono quindi affermare che il significato letterale della parabola è insostenibile perché in aperta contraddizione con il compito dell'autorità politica.

Per evitare tale conclusione Aconcio provvede a precisare il simbolo della zizzania e, attraverso il rapporto con la religione, distingue diverse specie di empi.<sup>240</sup> La dottrina religiosa, afferma, è l'unico criterio che permette di distinguere gli empi dai pii. Tra gli empi rispetto alla religione Aconcio riconosce, come già faceva Castellione, due categorie diverse: gli empi nel fatto e nel nome, ovvero chi non si professa cristiano come i Turchi e gli atei; gli empi che nel nome sono cristiani, ma nel fatto non lo sono perché la loro dottrina è inquinata e corrotta da innumerevoli errori. I primi possono essere ulteriormente distinti tra chi non ha mai professato il cristianesimo e chi invece si è allontanato da esso convertendosi a un'altra religione, ovvero gli apostati. Il significato della zizzania emerge dall'analisi del vocabolo:

si dice infatti che essa non è altro se non orzo marcito per la troppa umidità del luogo e dilavato dalle frequenti piogge, in modo che non si potrebbe significare più apertamente l'eresia<sup>241</sup>.

La conclusione di Aconcio è la stessa proposta dai principali difensori della tolleranza religiosa: in questa parabola Cristo ha voluto vietare che gli eretici fossero perseguitati e uccisi. Per evitare ulteriori fraintendimenti, che potrebbero suggerire un'identificazione tra eretici e «seme del diavolo» e quindi escluderli dalla chiesa accomunandoli agli apostati, Aconcio esamina nel dettaglio il significato del vocabolo *semen*:

Si dice che il nemico abbia seminato il suo in mezzo al buon seme; tra il seme (dico) che il Signore aveva seminato. Ma il termine seme si usa, ora per ciò da cui qualcosa nasce (e questo in senso proprio), ora (ma meno propriamente) per ciò che nasce dal seme.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Cfr. R. H. BAINTON, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of Sixteenth Century*, cit., pp. 68-72.

<sup>240</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 229.

<sup>241</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 231.

<sup>242</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 231.

La distinzione terminologica, che richiama il dibattito di Aconcio con Des Gallars, è funzionale a precisare che il *semen* non coincide con gli uomini: «il seme che il Signore ha seminato, è l'evangelo che ha insegnato»<sup>243</sup> e quello del diavolo sono i falsi dogmi sparsi tra i cristiani. Solo nell'accezione impropria si possono chiamare gli uomini che hanno abbracciato il Vangelo come «seme del Signore» e quelli che hanno opinioni eterodosse come «seme del diavolo». In questo modo Aconcio afferma che gli eretici sono, al pari dei buoni cristiani, creature di Dio.

La corretta interpretazione del simbolo della zizzania permette inoltre di conciliare la parabola con la «vecchia legge». In Deuteronomio 13 il comando di uccidere è rivolto a chi tenta di sviare i fedeli dal vero culto di Dio, o a chi si allontana dalla religione rivelata, che è appunto la definizione di apostata, non di eretico, del quale non si trova alcuna menzione. La soluzione dell'iniziale contraddizione biblica non è solo un artificio logico, basato su una sottile distinzione terminologica come qualcuno potrebbe sostenere, bensì si fonda su una differenza sostanziale. Apostati ed eretici differiscono innanzitutto nella loro relazione con la chiesa: poiché gli apostati non credono o hanno rifiutato la Parola di Dio, non esiste alcuna arma efficace per convertirli; per loro non ci può essere altra soluzione che la morte. Gli eretici, invece, riconoscono Dio e credono nella sua Parola e quindi la chiesa può ancora fare affidamento sulla loro fede per correggerli<sup>244</sup>. La seconda differenza tra apostati ed eretici sta nella loro funzione all'interno della Chiesa. Gli apostati non sembrano essere di alcuna utilità, mentre gli eretici spingono costantemente i pastori ad approfondire la conoscenza della Scrittura. Una terza ragione che distingue gli apostati dagli eretici è la possibilità di riconoscerli senza errore:<sup>245</sup> l'identificazione dell'apostata è molto facile, mentre il giudizio sull'eretico è più difficile, come dimostrano le numerose controversie che travagliano la chiesa del sedicesimo secolo.

I protagonisti della Riforma non avrebbero mai potuto accettare questa lettura della parabola basata sulla distinzione tra eretico e apostata e soprattutto non avrebbero condiviso la definizione di

---

<sup>243</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 231.

<sup>244</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 233.

<sup>245</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 235-237.

eretico sostenuta da Aconcio.<sup>246</sup> Per il filosofo trentino, l'eretico è colui che sbaglia per incapacità di giudicare o per debolezza; di conseguenza deve essere ascoltato, corretto e aiutato dai ministri della chiesa, non certo perseguitato e ucciso. Per i calvinisti, invece, l'eretico rappresenta il peggior pericolo per la chiesa perché istiga alla sedizione e alla rivolta. È identificato con il bestemmiatore e il calunniatore e, nel momento in cui è assimilato al sedizioso che tenta di sovvertire anche l'ordine politico, l'uso della violenza è automaticamente giustificato.

Il giudizio sul ruolo dell'eretico segna quindi una distanza incolmabile tra Aconcio e i principali esponenti del calvinismo. Al di là di questa riflessione, che fonda la tolleranza religiosa su un'idea positiva dell'eretico, la lettura della parabola presenta un'altra giustificazione contro la persecuzione. La ragione del divieto di uccidere i «figli del maligno» è chiarita da Cristo ai discepoli: «perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano»; ma non è spiegato in che modo si possa commettere tale errore. L'interpretazione di questo motivo ha coinvolto gli esegeti in un nuovo sforzo. Prima di presentare la propria lettura, che si rivela particolarmente interessante perché carica di significati politici, Aconcio discute alcune possibili spiegazioni del passo evangelico.

Molti, ricorda Aconcio senza dichiarare la fonte, affermano che il pericolo dell'errore risiede nel fatto che l'eretico potrebbe in futuro rinsavire. Questa spiegazione risulta la più diffusa tra i sostenitori della tolleranza religiosa: nel solo *De haereticis an sint persequendi* si trova in Brenz, Erasmo e Crisostomo.<sup>247</sup> La resipiscenza non può rappresentare una giustificazione plausibile, poiché altrimenti sarebbe stata contemplata anche nell'Antico Testamento per i falsi profeti. Inoltre, ironizzando sull'argomento predestinazionista dei calvinisti, Aconcio afferma che Dio non potrebbe uccidere un eletto prima della sua conversione.

Il pericolo che tra gli eretici si uccidano anche uomini di Dio dipende piuttosto da altri due importanti fattori. Il primo risiede nella capacità di giudicare del magistrato, come aveva già scritto Castellione.<sup>248</sup> Il magistrato potrebbe infatti sbagliarsi nel giudicare la dottrina di un uomo sia perché disturbato dalle proprie passioni, come l'odio e l'invidia, sia perché potrebbe fraintendere

---

<sup>246</sup> Cfr. ad esempio T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, cit., p. 151 e la critica di Castellione nel *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, in M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 116-117. Cfr. anche S. SALVADORI, *Il martire e l'eretico. La discussione fra Castellione e Calvino sulla possibilità di errare*, in *Giovanni Calvino e il calvinismo: La migrazione di uomini, idee, libri, Dimensioni e problemi della ricerca storica*, (a cura di) L. RONCHI DE MICHELIS - L. VOGEL, Roma, II (2010), pp. 53-65.

<sup>247</sup> S. CASTELLIONE, *La persecuzione degli eretici*, cit., p. 47; p. 76 e p. 105.

<sup>248</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 110-111 e pp. 179-180.

l'accusato. Esiste inoltre il pericolo che il magistrato non abbia compreso adeguatamente i dogmi della religione cristiana. Per Castellione, questa possibilità dipende soprattutto dall'oscurità della Scrittura che in molti luoghi risulta difficile, per Aconcio dipende invece dall'impegno del giudice nello studio della Bibbia, «esplicita e sicura».<sup>249</sup>

Il divieto evangelico di distinguere tra grano buono e zizzania è un'affermazione del diritto esclusivo di Dio di farsi giudice della fede degli uomini. Dio ha negato all'autorità civile la giurisdizione in materia teologica perché tale giudizio è sua prerogativa:

Il Signore [...] ha dichiarato che i magistrati non sono i giudici idonei dei dogmi, ed ha loro interdetto ogni uso in una tale giurisdizione. [...] Ed è stato così fissato che tal genere di giudizi non appartenga al magistrato o ad alcun uomo ma al solo figlio di Dio.<sup>250</sup>

Al magistrato non è concesso nemmeno affidarsi al giudizio di qualcun altro, come i ministri della chiesa, e prestare la sua spada all'autorità ecclesiastica, come sosteneva Bèze.<sup>251</sup> Tale delega di responsabilità è violentemente negata da Aconcio che in tutti i suoi scritti sostiene fermamente l'importanza della responsabilità personale dei singoli.<sup>252</sup> Nessun uomo può arrogarsi il monopolio della verità di Dio e neppure venir meno al proprio personale compito di ricerca della verità: tutti hanno il dovere di leggere la Scrittura, riflettere e interrogarsi; ogni interpretazione ha il diritto di essere messa alla prova. Il compito del magistrato civile, in questo caso, dovrebbe limitarsi a quello di garante delle discussioni religiose, affinché si «combatta dalle due parti con le testimonianze e con argomenti» e non con offese e ingiurie.<sup>253</sup>

Il secondo motivo che sta alla base del divieto di uccidere gli eretici è un argomento nuovo, diverso da quelli finora utilizzati: Dio ha vietato ai magistrati di punire gli eretici per paura che altri, seguendone l'esempio, potessero usare la violenza in modo indiscriminato: «Ha negato ai magistrati pii e prudenti la potestà di punire i veri eretici affinché gli empìi e imprudenti non approfittassero

---

<sup>249</sup> ACONCIO, *Opere*, II, cit., p. 237.

<sup>250</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 241 e p. 243.

<sup>251</sup> Cfr. T. BÈZE, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, cit., p. 267; e la critica di Castellione nel *De haereticis a civili magistratu non puniendis*. Cfr. M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 207-208.

<sup>252</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 251.

<sup>253</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 261.

del loro esempio contro i servi di Dio».<sup>254</sup> Questa motivazione non dipende dalla diffidenza nella capacità di giudizio dei magistrati né dal riconoscimento di un valore positivo all'eresia. La tolleranza nei confronti degli eretici rappresenta una forma di precauzione. Dio ha voluto vietare a tutti i magistrati l'uso della violenza nelle questioni religiose affinché qualcuno di questi non fosse tentato di usarla arbitrariamente; ovvero affinché questo strumento di coercizione non potesse, un giorno, cadere nelle mani sbagliate ed essere utilizzato per uccidere i servi di Dio. La violenza, dapprima indirizzata contro gli eretici, potrebbe essere facilmente diretta contro gli oppositori dell'autorità politica, nascondendosi dietro alla condanna di eresia. Al magistrato, quindi, è riconosciuto solamente il compito di:

punire le espressioni irriverenti verso Dio, condannare coloro che tentassero di abbandonare la universale religione cristiana, e consigliare altri di abbandonarla. E se fossero stati istituiti dei culti stranieri o elevati degli idoli, toglierli, allontanare dal capo dei pii la violenza e le ingiurie degli empî, difendere la pubblica tranquillità, e ogni altra cosa del genere.<sup>255</sup>

Aconcio supera la difficile definizione di eresia e nega in modo categorico il ricorso alla violenza contro i dissidenti religiosi. Il comando di Dio si configura come una limitazione alle competenze dell'autorità politica che si rende necessaria per prevenire una degenerazione del potere a partire dalle questioni religiose. La religione è materia delicata, ha prodotto molteplici divisioni ed è stata causa di innumerevoli guerre. Riconoscere l'origine divina dell'autorità del giudice non comporta una fiducia incondizionata nelle sue capacità, poiché non tutti quelli che ricoprono le cariche civili sono necessariamente pii e osservano la legge di Dio. I re e i principi non sono diversi dagli altri uomini: sono esposti alle passioni, all'errore e alle tentazioni di Satana, e anche loro dovranno rispondere a Dio della loro condotta nel giorno del giudizio.<sup>256</sup>

La tolleranza religiosa si presenta, in ultima analisi, anche come garanzia contro la degenerazione del potere. La tolleranza è la condizione necessaria alla Parola di Dio per essere fertile e dare frutti, per mantenersi autentica e sempre sotto controllo, solo nella libertà l'uomo può investigare e scoprire la volontà di Dio. Dove invece non è presente la tolleranza il messaggio

---

<sup>254</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 245.

<sup>255</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 245-247. Allo stesso modo anche Castellione nel *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, in M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, cit., pp. 209-210.

<sup>256</sup> Cfr. ACONCIO, *Opere*, II, pp. 292-293.

evangelico è destinato ad appassire. La tirannide, che è opposta alle legge divina, tenta quindi di impedire il diffondersi della vera religione e di limitare la libertà di discussione soprattutto attraverso l'uso della forza. La violenza, anche solo verbale, costituisce il primo segnale della presenza di Satana e della degenerazione del potere politico.

### *Il significato dell'opera*

La riflessione proposta negli *Stratagemata Satanae* mantiene un forte legame con gli scritti precedenti da cui riprende numerosi elementi propri della filosofia e della teologia aconciana. Allo stesso tempo, però, il trattato sulla tolleranza rappresenta il frutto di una riflessione del tutto nuova, maturata nella recente condizione di esule che sperimenta le contraddizioni del mondo riformato. In tal senso, il pensiero di Aconcio non presenta eclatanti fratture o contraddizioni con i primi scritti religiosi, ma propone un coerente sviluppo di quelle idee che lo avevano spinto ad abbandonare l'Italia. A partire da intuizioni giovanili come l'imperativo di verificare la propria fede, la necessità di una libera ricerca religiosa, l'adesione al principio protestante della *sola Scriptura*, comuni al gruppo di esuli italiani segnati dalla loro condizione storica e dalla consapevolezza di essere stati a lungo ingannati dall'Anticristo, Aconcio elabora un'*ars disserendi* che garantisce l'espressione del personale desiderio di religiosità. La *methodus* proposta da Aconcio e la definizione di un'epistemologia teologica e degli strumenti gnoseologici permettono una rivendicazione forte della tolleranza religiosa.

La critica degli strumenti repressivi è rivolta, come è già stato sottolineato, all'autorità ecclesiastica riformata. L'intento è quello di richiamare i responsabili della comunità religiosa a un governo autenticamente cristiano, di modificare l'autoritarismo consolidato e di aprire l'*ecclesia* alla partecipazione di tutti i fedeli. Il confronto tra *l'Epistola* e gli *Stratagemata Satanae* sottolinea l'intenzione dell'opera: nel denunciare gli errori del magistero religioso Aconcio non intende provocare fratture con la comunità ecclesiastica ma è animato da un sincero desiderio di contribuire al progresso della cristianità.

Le intenzioni di Aconcio sono confermate anche dalle vicende che segnano gli ultimi anni della sua vita. Aconcio formula due richieste di ammissione alla vita religiosa delle chiese straniere: una prima volta alla comunità francese e, l'anno seguente, a quella italiana. Queste notizie sono tramandate in una lettera nota come *Epistola apologetica*, conservata in copia settecentesca e priva

di data cronica,<sup>257</sup> che il trentino invia al vescovo Grindal in seguito al rifiuto di poter accedere alla chiesa italiana di Londra.<sup>258</sup> Nell'epistola Aconcio riferisce di aver già ricevuto una risposta negativa l'anno prima, in seguito alla sua domanda di entrare nella chiesa francese e,<sup>259</sup> come supporto alla nuova replica, trascrive *ad litteram* quanto aveva «scritto l'anno passato per giustificarsi».<sup>260</sup> La tradizione critica ha datato l'*Epistola apologetica* al 1564, appoggiandosi a un inciso che riferisce di una «profectio ultra marem», verosimilmente in rapporto con la consegna del manoscritto degli *Stratagemata Satanae* all'editore Pietro Perna a Basilea. Secondo questa ricostruzione la precedente richiesta di ammissione alla chiesa francese dovrebbe risalire al 1563, anno dello scioglimento della chiesa spagnola in seguito alla fuga di Cassiodoro. La composizione degli *Stratagemata Satanae* sarebbe avvenuta quindi dopo il primo rifiuto del vescovo Grindal e, in tal caso, verosimilmente motivata dal risentimento personale.<sup>261</sup> Luigi Firpo ha suggerito di correggere la ricostruzione degli eventi postdatando la lettera al 1565, per ovviare alla supposizione di un secondo viaggio a Basilea compiuto in corrispondenza dell'edizione degli *Stratagemata Satanae* del 1565, a troppo breve distanza dal primo per risultare credibile: la prima richiesta di Aconcio cadrebbe così nel 1564, ma la composizione degli *Stratagemata Satanae* rimarrebbe comunque posteriore al primo rifiuto del vescovo londinese.<sup>262</sup> La datazione dell'*Epistola apologetica* è in realtà facilmente ricavabile dai verbali del concistoro della chiesa francese che riportano fedelmente la data della prima richiesta del trentino.

Il 12 aprile 1565 il successore di Nicolas Des Gallars alla guida della chiesa francese, Jean Cousin, riferisce al *coetus* che Aconcio chiede l'ammissione alla celebrazione eucaristica.<sup>263</sup> Il 18 luglio 1565 il vescovo Grindal sottopone Aconcio a un interrogatorio sul «mot de circonstance quil solloit defendre du tamps de hamstedius» e chiede spiegazioni sul significato di una similitudine

<sup>257</sup> In D. GERDES, *Scrinium Antiquarium sive Miscellanea Groningia nova ad Historia Reformationis Ecclesiasticam praecipue spectantia*, Groninga - Brema 1762.

<sup>258</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 357: «Giacché il reverendo signor vescovo di Londra vieta che io sia ammesso alla Cena del Signore nella chiesa italiana, a cagione del patrocinio prestato da me, a suo tempo, a Adriano van Haemstede».

<sup>259</sup> ACONCIO, *Opere*, II, pp. 357-359: «prego, prima di tutto, il signor vescovo che non gli dispiaccia rileggere attentamente quanto ho scritto l'anno passato per giustificarmi dinnanzi a lui e per essere ammesso nella chiesa francese».

<sup>260</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 359.

<sup>261</sup> G. CARVALE, *Storia di una doppia censura*, cit., p. 52.

<sup>262</sup> L. FIRPO, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra*, in L. FIRPO, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996 (ed. or. 1959), pp. 117-165; in particolare pp. 133-136.

<sup>263</sup> E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 108: «monsieur Cousin proposy que maistre Aconcius Italien auoit este a sa mason luy declairant quil se Rengeroit volontiers a nostre Eglise».

impiegata per giustificare l'ammissione degli anabattisti: «vne Coparasion disant vng homme quy est blesches a la main ou au bras cella est vne playe curable, et celuy quy est blesches au cerueau ou au ceurs ce sont playe incurable ou bien dit il vng homme quy a vne gambe de boys ne laisse pas pourtant a estre homme».<sup>264</sup> Alla domanda di Grindal «sy les anabaptiste quy dissent que crist a aporte sa chaire du ciel sy ceulx la sont blesches au bras ou au cerueau ou au Coeur» il verbale riporta che Aconcio «na volu Respondre sinon quil dit quil ne scayt Riens et que en cella il desiroit estre enseignes».<sup>265</sup> La lettera trascritta nell'*Epistola apologetica* è composta perché «Mi si chiede, onde essere ammesso alla chiesa francese, per il fatto che ho difeso a suo tempo Adriano van Haemstede, di rendere conto della mia fede, al fine di togliere gli impedimenti, specialmente su quei punti a proposito dei quali Adriano è stato condannato»<sup>266</sup> e riprende esattamente i temi dell'interrogatorio con il vescovo Grindal. Aconcio ricorda che:

Interrogato, infine, intorno all'articolo dell'incarnazione, rispondendo non ho negato che esso sia assolutamente necessario per la salvezza conoscerlo e crederlo, e nemmeno l'ho affermato. Ma ho detto che per me ciò è ancora oscuro, e perciò ho piuttosto da imparare che non da insegnare agli altri.<sup>267</sup>

La lettera riproposta nell'*Epistola apologetica* è senza dubbio successiva al 18 luglio 1565 e, conseguentemente, l'*Epistola* deve essere datata all'anno successivo.

In questa nuova cronologia, gli *Stratagemata Satanae* risultano composti prima di qualsiasi richiesta, e successivo rifiuto, al vescovo Grindal. In tal modo viene a mancare uno dei motivi, il risentimento personale nei confronti del vescovo, che alcuni storici hanno adottato per comprendere la composizione degli *Stratagemata Satanae*. Entrambe le petizioni di Aconcio sono inviate dopo la pubblicazione dell'opera e confermano il suo desiderio di partecipare attivamente alla vita della comunità religiosa, un sentimento di appartenenza alla chiesa evidentemente superiore a tutti i difetti dell'*ecclesia* evidenziati negli *Stratagemata Satanae*. La «profectio ultra marem» nominata nell'*Epistola apologetica* potrebbe coincidere, invece, con la consegna a Basilea della seconda versione dell'opera, sostanzialmente rimaneggiata nelle parti teologiche più sensibili. Le modifiche

---

<sup>264</sup> E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 115.

<sup>265</sup> E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 115.

<sup>266</sup> E. JOHNSTON (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street*, cit., p. 359.

<sup>267</sup> ACONCIO, *Opere*, II, p. 369.

potrebbero, dunque, essere state suggerite dal rifiuto del vescovo londinese ed essere interpretate come sintomo di una maggior attenzione verso l'autorità ecclesiastica e dell'intenzione di risultare più convincente: l'opera mostra così una sincera adesione di Aconcio alla causa della Riforma.

## CONCLUSIONE

L'*Epistola apologetica* al vescovo Grindal e la lettera del giugno 1566 sono gli ultimi scritti di Aconcio. Una lettera di Johan Thorius in cui viene citato Aconcio permette di affermare che fosse ancora in vita nel 1567 ma la sua morte con ogni probabilità deve essere avvenuta non molto tempo dopo.<sup>1</sup> Gli *Stratagemata Satanae* rappresentano perciò l'ultima formulazione sistematica del suo pensiero religioso. La descrizione degli stratagemmi di Satana offre l'occasione ad Aconcio di difendere la libertà di coscienza e la tolleranza religiosa.

L'atteggiamento di tolleranza è suggerito sia dalla sua concezione della verità religiosa, rivelata da Dio nella Bibbia ma comprensibile solamente con l'aiuto dello spirito divino, sia da un'antropologia pessimistica, che riconosce come determinanti la debolezza della natura umana e la forza delle passioni. Il giudizio razionale è esposto all'errore perché disturbato e l'uomo è portato da una parte a ignorare i propri difetti, dall'altra a oltrepassare i limiti dell'indagine razionale e a sostituire la propria opinione alla rivelazione. La verità in ambito religioso risulta accessibile solo attraverso il dialogo, nel confronto tra le esegesi della Bibbia e l'ascolto di Dio. Il processo gnoseologico descritto da Aconcio riconosce ancora un ruolo importante alla ragione, ma non più come giudice. La ragione sorveglia la correttezza formale delle argomentazioni, l'aderenza al testo biblico e l'intrusione di categorie estranee alla teologia. Nessuna persona o *élite* culturale può arrogarsi il diritto di decidere della veridicità di un'interpretazione, che deve essere necessariamente affidato alla comunità. Aconcio ritrova questo procedimento nell'antica pratica profetica, esercitata dagli ebrei e raccomandata dagli apostoli, e la pone a fondamento di ogni organizzazione ecclesiale. Le limitazioni della libertà di discussione costituiscono quindi un ostacolo alla comprensione della dottrina cristiana, che necessita della partecipazione del maggior numero possibile di fedeli. La rivendicazione di un primato interpretativo da parte dell'autorità ecclesiastica espone invece la religione al pericolo di fraintendimenti e degenerazioni.

Il tentativo di proteggere la dottrina cristiana dall'intrusione di eresie con l'adozione di strumenti coercitivi si rivela del resto del tutto insufficiente proprio in considerazione delle caratteristiche della natura umana. Aconcio riprende le dure critiche dei suoi connazionali che

---

<sup>1</sup> Johan Thorius a Abraham Ortelius, in *Anversa*, 18 maggio 1567 in J.H. HESSELS (a cura di ), *Ecclesiae londino-batavae archivum*, cit., p. 50: «Nam et optimo tuo cognato commendatum reddidisti et ad notitiam D. Acontij viri longe doctissimi viam patefecisti: nam conveni iam semel hunc virum, qui sese mihi totum (si ita loqui possum) obtulit, meque ultro ad contrahendam necessitudinem secum invitavit».

individuano nelle misure repressive la causa del moltiplicarsi di sette e della disgregazione dell'unità religiosa del cristianesimo. Le controversie, le censure, le pubbliche penitenze e le confessioni di fede, elaborate per contrastare le deviazioni eterodosse, si rivelano fallimentari: esercitate nei confronti di un reo contribuiscono ad accrescere il clamore dell'eresia e la sua diffusione, rivolte contro innocenti innescano spirali di odio e violenze. L'inadeguatezza della repressione è ancora più evidente in ambito morale: la conversione o ritrattazione contro coscienza, estorta con minacce, non contribuisce al processo di salvezza perché la fede è dono di Dio e non può essere imposta con la forza. L'intervento dell'autorità politica, con il ricorso alla pena di morte, non garantisce né maggior giustizia né efficacia: i magistrati non sono sempre competenti, l'omicidio è spesso pretesto per nuove guerre. L'inevitabile conseguenza di uno stato di terrore è il disinteresse religioso e l'abbandono degli studi teologici.

La riflessione di Aconcio prende le mosse proprio dalla constatazione di aver vissuto a lungo in uno stato di *ignorantia* religiosa. L'incontro con la Riforma lo sorprende «cieco nelle cose della religione», per usare un'espressione di Betti e un'immagine caratteristica dei primi testi del trentino. Il primo *Dialogo* riproduce, in qualche modo, i discorsi che hanno spinto Aconcio alla conversione, oppure quelli che egli ha tentato per riaccendere un "desiderio di sapere" nei suoi compagni. Il "desiderio di sapere" del cattolico Mutio non è del tutto indifferente alla religione, ma sterile perché Mutio non crede sia necessaria la ricerca e vive nella presunzione di possedere già la vera dottrina. Il *Dialogo* svela l'importanza di una fede viva, superiore a qualsiasi intimidazione. Alcuni strumenti del processo conoscitivo delineato negli *Stratagemata Satanae* sono già presenti qui: l'affidamento alla preghiera, la lettura della Bibbia e il confronto con gli altri. Il rapporto e il ruolo di questi strumenti all'interno del processo gnoseologico non sono però ancora ben definiti.

Nella seconda versione dell'opera, nella nuova condizione di esiliato, Aconcio può scagliarsi contro la chiesa romana, regno dell'Anticristo, e dichiararsi apertamente *lutherano*. Il problema della professione segreta della religione si affaccia nel *Dialogo di Giacomo Riccamati* ma la discussione è molto lontana dal dibattito riformato sul nicodemismo. Anche il numero dei salvati, al centro della dottrina della predestinazione di Calvino e del *De amplitudine beati regni Dei* di Curione, assume una prospettiva diversa rispetto al dibattito continentale, più vicina alla discussione della penisola italiana. In queste opere propagandistiche l'orizzonte di Aconcio appare condizionato soprattutto dalle opere che circolano in Italia. Aconcio individua la causa della condanna degli infedeli nella renitenza religiosa propria degli uomini. La *cieca ostinatione* è una caratteristica della natura umana che contraddistingue la visione dell'uomo di queste prime

riflessioni, ripresa successivamente nella *Somma* all'interno di un'antropologia rigorosamente riformata. Aconcio accentua le istanze del primo *Dialogo* per affermare con forza la responsabilità dell'uomo. L'importanza di "certificarsi" la fede e di non riporre le proprie speranze in altri sono al centro nel processo soteriologico. *L'ostinata presunzione* non impedisce tuttavia la possibilità di attingere alle verità religiose direttamente dalla Bibbia. Il testo biblico è scritto in modo chiaro e semplice, comprensibile da tutti, almeno in quelle cose necessarie alla salvezza. Aconcio si affida alla forza della verità, nemica della violenza, capace da sola di imporsi contro le menzogne.

La *Somma brevissima della dottrina christiana* completa il suo progetto propagandistico. Aconcio confessa la sua adesione ai principali principi protestanti e presenta una religione caratterizzata dalla salvezza per fede, dalla centralità della Bibbia, dal rifiuto della mediazione sacerdotale e dalla riduzione dei sacramenti. La finalità propagandistica dell'opera ammette una teologia dai contorni sfumati, che rivela una religiosità distante dalla dottrina luterana nell'interpretazione eucaristica e non identificabile del tutto neppure con quella calvinista: manca la condivisione del predestinazionismo e una definizione puntuale del dogma trinitario. La *Somma* testimonia gli influssi di tradizioni diverse, rielaborate personalmente da Aconcio all'interno della cornice riformata. Nell'interpretazione del testo biblico Aconcio ricorre a strumenti logico-retorici, che ricordano molto da vicino l'approccio umanistico di Erasmo, e nella descrizione dell'Anticristo recupera invece immagini tipicamente protestanti, come quelle proposte da Osiander. La conoscenza delle opere di Osiander, del resto, è indirettamente confermata anche dall'interesse per la teoria copernicana difesa in *Una essortazione al timor di Dio*.

In queste opere si ritrovano già espressi molti dei presupposti della successiva riflessione degli *Stratagemata Satanae*. Appare però improprio estrapolarle dal loro contesto propagandistico ed eleggerle a testimonianze della tolleranza religiosa, attribuendo significati che non appartengono loro. Allo stesso modo, solamente un'interpretazione parziale può ricondurre la religiosità di Aconcio nei confini dell'ortodossia calvinista e ignorare il significato di certe sfumature. A tal proposito, il soggiorno inglese e lo scontro con l'autorità ecclesiastica rappresentano un momento fondamentale, che lo costringe a esplicitare le precedenti riserve sulle questioni teologiche e a sviluppare le intuizioni giovanili. La partecipazione al processo contro Adriaan Haemstede, la vicinanza a Cassiodoro de Reyna, la composizione di *Una essortazione al timor di Dio* rappresentano tre momenti di rivendicazione della libertà di pensiero contro l'imposizione dogmatica: Aconcio utilizza gli strumenti della dialettica per contrapporsi alle speculazioni teologiche e richiama l'attenzione alla conversione morale del cristiano.

Il significato degli *Stratagemata Satanae* è pienamente comprensibile solo all'interno della vicenda personale del loro autore. L'esperienza dell'esilio rivela che la *cieca presunzione* umana è più demoniaca di quanto appariva in Italia e il personale impegno di propaganda, suggerito da Riccamati a Mutio come soluzione alle discussioni teologiche, risulta ora insufficiente. Al contempo, però, il numero dei salvati diventa numericamente più importante rispetto a quello dei dannati e la massima «chi è stato malvagio va stimato sempre malvagio allo stesso modo»,<sup>2</sup> lascia il posto al comando evangelico del perdono. Queste differenze sono indice di una maturazione personale e di pensiero, che non contraddice le opere giovanili ma comprende le antitesi della vita in una nuova prospettiva religiosa.

In quest'ultima opera si trova una nuova sintesi tra la sfiducia nella natura umana, corrotta e succube delle passioni, e la forza della ragione, guida delle scoperte scientifiche e delle scienze. L'esercizio del giudizio razionale è fondamentale anche nell'indagine teologica e nella definizione dello spazio di libertà religiosa. La debolezza dell'uomo è in parte riscattata in un processo dialogico di ricerca della verità, che garantisce la possibilità di conoscere la volontà divina e rispettarla e attraverso alcune norme impedisce la degenerazione del confronto. La delusione per la svolta autoritaria della Riforma non induce Aconcio a rifiutare il magistero ecclesiastico ma ad affermare la tolleranza come elemento costitutivo di un'autentica comunità religiosa. Le peculiarità della proposta degli *Stratagemata Satanae* sono la loro dimensione propositiva, la condivisione dei fondamenti della dottrina riformata e l'attenzione alla pratica. Aconcio rinuncia alla polemica, ad attacchi personali e a discussioni teologiche per avanzare una soluzione ai problemi che affliggono la chiesa. Non tenta di scardinare i presupposti della religione riformata ma di edificare un nuovo atteggiamento religioso a partire da questi. La sua indagine coinvolge le questioni teologiche e gli aspetti pratici della vita comunitaria.

Erasmus, Castellione, Curione e Ochino fondano la loro difesa della libertà di pensiero sulle difficoltà interpretative del testo biblico e nella dimostrazione dell'assurdità di certe formulazioni dogmatiche. La distinzione tra passi biblici oscuri e chiari determina quali articoli debbano essere

---

<sup>2</sup> Cfr. le due citazioni di *De regulis iuris*, VI, «semel malus semper putatur malus in eodem genere mali» con diversi significati in ACONCIO, I, p. 236: «Et i papi con le lor creature non una volta sono stati ribaldi in insegnar cose alla parola d'Iddio contrarie, ma sono stati assaissime volte; laonde ogni lor dottrina, ogni parola ci deve meritamente esser sospettissima» e in ACONCIO, II, p. 331: «Ma di grazia, se avrai perdonato ad un'offesa, e l'offensore, in quello stesso giorno, avendoti offeso di nuovo, venga e dica di pentirsi, e chiedi di essere perdonato, che vi sarebbe di più sciocco (almeno a nostro giudizio) del prestagli fede e non sospettare piuttosto di essere suo zimbello? Ciò ha dettato la stessa saggezza che dettò l'adagio: "chi è stato malvagio va stimato sempre malvagio allo stesso modo". Ma tuttavia che cosa comanda a tale proposito il figlio di Dio? "Se tuo fratello avrà peccato contro di te, dice, rimproveralo e se si sarà pentito perdonalo. E se anche avrà peccato contro di te sette volte in un giorno, e sette volte nello stesso giorno si sarà ritornato a te e ti avrà detti di pentirsi, perdonalo".»

considerati fondamentali e quali invece secondari. Castellione sottopone la Bibbia all'esame della ragione e dei sensi, che individuano quali articoli sono comprensibili e devono necessariamente essere conosciuti. Lo spazio della certezza, quello del dubbio e quello della libertà di opinione sono delimitati dalla ragione e dai sensi. Ochino, invece, dimostra l'impossibilità di risolvere le controversie teologiche e si rifugia nello spiritualismo, antepoendo l'elezione individuale al testo sacro: l'unico fondamento della salvezza è il dono della fede in Cristo che non dipende da un sistema di dogmi, ma unicamente dalla grazia di Dio. Aconcio, pur rilevando le difficoltà per l'uomo di comprendere la volontà divina, non mette in discussione la comprensibilità della Bibbia e la sua univocità interpretativa, fondamento della dottrina calvinista. L'uomo è invitato a interrogare la Bibbia riconoscendo i propri limiti. Il dubbio aconciano, al contrario di quello di Castellione, riguarda la capacità di giudizio dell'uomo. Aconcio riafferma il ruolo della Bibbia come unico criterio ermeneutico per la definizione della dottrina cristiana. I fondamenti della fede, ovvero gli articoli che definiscono la religione e determinano l'appartenenza di un individuo all'*ecclesia* e la partecipazione alla salvezza eterna, devono essere cercati nel testo sacro capace di svelare all'uomo come raggiungere la salvezza. Individuare i *fundamenta fidei* corrisponde a definire l'essenza della fede cristiana.

Gli *Stratagemata Satanae* rintracciano i dogmi fondamentali per la salvezza analizzando gli episodi biblici che testimoniano una redenzione. Aconcio comprende che la riduzione dei dogmi fondamentali alla sola fede in Cristo, così come suggeriscono gli esempi del buon ladrone e del paralitico e come diversi oppositori al magistero calvinista avevano proposto, è troppo radicale e distante dalla dottrina riformata. Nella seconda edizione, quindi, elabora una lista di sei articoli fondamentali che ripetono il contenuto del *Simbolo* apostolico. Gli altri articoli sono rifiutati semplicemente perché privi di una testimonianza biblica direttamente riconducibile alla salvezza, non perché falsi o in contraddizione con la ragione. La condivisione degli articoli fondamentali è sufficiente a riconoscere l'altro come cristiano e quindi ad avere un atteggiamento tollerante nei confronti delle differenze dottrinali.

Aconcio difende quindi il diritto di sbagliare e di seguire la propria coscienza. L'eretico, definito già da Castellione e da Ochino come colui che sbaglia e che deve essere istruito, riceve nell'esegesi aconciana della parabola della zizzania il riconoscimento di «figlio di Dio». Il dissidente religioso acquista anche un valore positivo, poiché è uno stimolo per l'approfondimento e lo studio della Bibbia. Allo stesso tempo, però, una comunità non può essere costretta a condividere la propria vita religiosa con qualcuno che non ne accetta la fede. Nella riflessione di

Aconcio non c'è più spazio per una riunificazione delle confessioni in un'unica chiesa. Un accordo tra le chiese particolari si rende necessario per evitare conflitti e per garantire la libertà dei singoli, non per eliminare le differenze e ristabilire un unico culto. Aconcio assegna quindi all'autorità ecclesiastica, cui spetta il compito di sorvegliare la comunità religiosa, il potere di allontanare chi disturba la vita comunitaria. È interessante notare come tra i «perturbatori della chiesa» sia compreso tanto il sostenitore di articoli eterodossi, che insiste nel proporli all'assemblea, quanto chi confessa una dottrina ortodossa ma non rispetta la libertà altrui e tenta di imporsi sugli altri.

Quasi tutti i difensori della tolleranza riconoscono che la comunità religiosa ha il dovere di istruire gli eretici, di dimostrare la falsità delle loro opinioni e di riguadagnarli alla chiesa. Aconcio, però, approfondisce le dinamiche del confronto e svela le sue debolezze. La discussione religiosa risveglia le passioni e i sentimenti più negativi dell'uomo. L'analisi del difficile momento del dialogo occupa quasi due libri degli *Stratagemata Satanae*: l'attenzione per la disputa e l'elaborazione di un'*ars disserendi* costituiscono un elemento innovativo all'interno del dibattito sulla tolleranza religiosa. Le sue indicazioni mirano a regolare le controversie, esposte al pericolo di degenerazioni violente soprattutto a causa del ricorso a offese e calunnie, e a garantire il corretto svolgimento del confronto.

Il ruolo di garante del dialogo è affidato al magistrato politico. L'autorità civile conserva solamente questo compito nella riflessione religiosa degli *Stratagemata Satanae*. L'esperienza ha dimostrato che i principi e i governanti sono esposti all'errore tanto quanto un semplice uomo e perciò Aconcio pone un limite alla loro autorità. Il pericolo della tirannia e dell'usurpazione del potere, tema al centro della riflessione dei giuristi di formazione umanistica, si affaccia così nella riflessione degli *Stratagemata Satanae*.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti del XVI secolo

ACONCIO J., *Jacobi Acontii Tridentini De methodo, hoc est de recta investingandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione*, Basilea, Pietro Perna, 1558.

ID., *Stratagematum Satanae Libri Octo. Jacobo Acontio Authore. Accessit eruditissima Epistola, de ratione edendorum librorum, ad Johannem Vuolfium Tigurinum eodem authore*, Basilea, Pietro Perna, 1565.

BETTI F., *Lettera di Francesco Betti Romano all'Illustrissimo et Eccellentissimo marchese di Pescara sue padrone, ne la quale da conto a sua Eccellenza de la cagione perché licenziato si sia dal suo servizio*, Londra, J. Wolf 1589.

[BETTI F. ], *Risposta di M. Girolamo Mutio iustinopolitano ad vna lettera di Francesco Betti romano, scritta allo illustriss. & eccellentiss. signor marchese di Pescara, co testimoni delle diuine scritture, de più antichi, & più dotti padri, de concilij, & anchora de decreti de romani pontefici chiarissimamente confutata*, [Basilea, Pietro Perna] 1560.

BÈZE T., *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicorum sectam, Theodoro Beza Vezelio auctore*, Ginevra, Robertus Stephanus, 1554.

CALVINO C., *Institutione della religion christiana di messer Giovanni Calvino, in volgare italiano tradotta per Giulio Cesare P[aschali]*, Ginevra, I. Burgese, 1557.

CATARINO POLITI A., *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato "Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso"*, Roma, Ne la contrada del Pellegrino, 1544.

[CURIONE C.S. ], *Pasquino in estasi. Ragionamento di Marforio e di Pasquino*, Roma, [ca. 1545].

[CURIONE C.S. ], *Pasquino in estasi nuouo e multo più pieno, ch'el primo, in sieme c'ol viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, Roma, Nella bottega di Pasquino [Basilea, J. Oporinus, 1546].

CURIONE C.S., *Una familiare et paterna institutione della Christiana religione più copiosa, & più chiara che la latina del medesimo, con certe altre cose pie, come mostra la sequente pagina*, Basilea [1549].

- ID., *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta*, Basilea 1550.
- ID., *Quattro lettere Christiane, con uno paradosso, sopra quel detto Beati quegli che piangono: e un sermone, o ver discorso del'orazione, e uno de la giustificatione, novamente posti in luce*, Bologna [i.e. Basilea] [1552].
- ID., *De amplitudine beati regni Dei, dialogi sive libri duo: ad Sigismundum Augustum Poloniae regem potentissimum, et clementissimum*, [Basilea] 1554.
- FERRETTI F., *Dell'osservanza militare del capitano Francesco Ferretti d'Ancona, cavallier dell'ordine di San Stefano, libri due*, Venezia, Camillo e Rutilio Borgominerij, 1576.
- GIACCARI V., *Enchiridio christiano, qual'è specchio della sincera vita christiana, et vero magisterio di riformar se stesso in ogni gradi di persone al puro stato evangelico*, Venezia 1570.
- MAINARDO A., *Trattato dell'unica, et perfetta satisfattione di Christo, nel qual si dichiara, & manifestamente per la parola di Dio si pruova, che sol Christo ha satisfatto per gli peccati del mondo, ne quanto a Dio c'è altra satisfattione che la sua, o sia per la colpa, o sia per la pena, composto per M. Agostino Mainardo Piamontese*, [Zurigo] 1551.
- ID., *Annotomia della Messa, la qual scovpre gli enormi errori, & gl'infiniti abusi, dal volgo non conosciuti, si della Messa, quanto del Messale, Vtiliissima, anzi necessaria, a tutto il popolo Christiano*, s.l. 1552.
- MORIGIA P., *Historia dell'antichità di Milano, divisa in quattro libri, del R.P.F. Paolo Morigia milanese, dell'ordine de' Giesuati di San Girolamo*, Venezia, Guerra, 1592.
- MUSSO C., *Predica del reuerendo monsignor Cornelio vescouo di Bitonto fatta in Trento il giorno di San Donato l'anno MDXLV per l'allegrezze venuta la nuoua, ch'era nato il primogenito del principe di Spagna figliuolo di Carlo quinto imperadore*, Venezia, Giolito de' Ferrari, Gabriele & fratelli, 1553.
- MUZIO G., *Risposta ad vna lettera di m. Francesco Betti scritta all'illustriss. s. marchese di Pescara*, Pesaro, [Bartolomeo Cesano], 1558, in ID., *Lettere catholiche del Mutio iustinopolitano, distinte in quattro libri. Il primo contien cose scritte in materia del Vergerio, dopo le Vergeriane. Il secondo, & il terzo contengono lettere a diuersi personaggi in varij soggetti di religione. Il quarto ha le risposte all'heretico Betti, & a Proteo suo consorte. Vi si aggiungono le Malitie bettine; nelle quali dannansi le false allegationi, & interpretationi, che vsa il Betti in un suo libro. Con tauole, et sommarij di ciascuna lettera*. Venezia, Gio. Andrea

- Valuassori, detto Guadagnino, 1571.
- NEGRI F., *Tragedia di Francesco Negri Bassanese, intitolata de Libero Arbitrio*, [Basilea] 1546.
- OCHINO B., *Imagine di Antichristo*, in ID., *Prediche di M. Bernardino Ochino di Siena, novellamente ristampate & con grande diligentia rivedute & corrette*, s.l., s.a.
- ID., *Prediche di Bernardino Ochino da Siena*, [Ginevra, Jean Gerard] 1542.
- ID., *Epistola di Bernardino Ochino alli molti magnifici signori, li Signori di Balia della città di Siena*, Ginevra, [Jean Gérard], 1543.
- ID., *La seconda parte delle prediche di M. Bernardino Ochino Senese*, in B. OCHINO, *Prediche di M. Bernardino Ochino di Siena, novellamente ristampate & con grande diligentia rivedute & corrette*, s.l., s.a.
- ID., *La terza parte delle prediche di M. Bernardino Ochino, non mai più stampate, nelle quali si tratta, della Fede, Speranza et Carità, tanto divinamente, quanto si possi da ogni pio Christiano desiderare, a utilità di quelli i quali cercano intendere la verità dell'Evangelio*, s.l., s.a.
- ID., *Il Catechismo, o vero institutione christiana di M. Bernardino Ochino da Siena, in forma di dialogo*, Basilea 1561.
- ID., *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena*, Basilea 1561.
- ID., *Bernardini Ochini Senensi Dialogi XXX. In duos libros diuisi, quorum primus est de Messia, continetque dialogos XVIII. Secundus est, cum de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate. Bernardini Ochini Senensis Dialogorum liber secundus, cum alijs de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate*, Basilea, Pietro Perna, 1563
- OSIANDER A., *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris litteris*, Norinberga, Iohan Petrelum, 1548.
- [VERGERIO P. P. ], *La historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varij modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in vna misera desperatione*, [Poschiavo] 1551.
- VERGERIO P.P., *A gl'inquisitori che sono per l'Italia. Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'anno presente*, s.l. 1559.
- VERMIGLI P.M., *Locorum Communium Theologicorum, ex ipsius diuersis Opusculis collectorum*, Basilea, Pietro Perna, voll. 3.

## II. Edizioni moderne e letteratura critica

- ACONCIO G., *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, G. RADETTI (a cura di), Firenze 1944.
- ID., *Stratagematum Satanae Libri VIII*, G. RADETTI (a cura di), Firenze 1946.
- ID., *Trattato sulle fortificazioni*, (a cura di P. GIACOMONI), Firenze 2011.
- ADAMO P., *Le ambiguità della tolleranza: proposte ireniche ed ecumeniche nel Cinquecento e nel Seicento*, «Il Pensiero Politico», XXV (1992), pp. 77-95.
- ID., *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra 1525-1572*, Milano 1998.
- ID., *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese 1640-1649*, Milano 1998.
- AMBROSI F., *Jacopo Aconcio o il più antico filosofo trentino*, Trieste 1888.
- ARGEGNI C., *Condottieri, capitani, tribuni*, Milano 1936-1937.
- ARMBORST WEIHS K. - BECKER J., *Toleranz und Identität: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010.
- BACKUS I., *Martin Borrhaus (Cellarius)*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non conformistes religieux des seizème et dix-septième siècles*, (a cura di) A. SÉGUENNY, Baden-Baden 1981, pp. 11-14.
- EA., *The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio did or did not know*, in *Renaissance Scepticism*, (a cura di) G. PAGANINI - J. MAIA NETO, Dordrecht-New York, 2008, pp. 61-90.
- BAINTON R. H., *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of Sixteenth Century*, «Church History», I, 2 (1932), pp. 67-89.
- ID., *New documents on early protestant rationalism*, «Church History», VII, 2 (1938), pp. 179-187.
- ID., *The Struggle for Religious Liberty*, «Church History», X, 2 (1941), pp. 95-124.
- ID., *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze 1940.
- ID., *La Riforma protestante*, Torino 1958.
- ID., *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna 1963 (ed. or. 1951).
- ID., *Vita e morte di Michele Serveto (1511-1553)*, Roma 2012.
- BARBACOV V., *Memorie storiche della città e del territorio di Trento*, Trento, 1821.

- BAUER K., *Zur Akontiusforschung*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XLII (1923), pp. 76-81.
- BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, (a cura di) S. CAPONETTO, Firenze-Chicago, 1972.
- BENRATH K., *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Nieuwkoop 1968 (ed. or. 1875).
- BERTRAND-BARRAUD D., *Les idées philosophiques de Bernardin Ochino, de Sienne*, Parigi 1924.
- BEZZI Q., *Elenco dei notai che operarono nella Valle di Sole*, «Studi trentini di scienze storiche», XLVI (1967).
- ID., *Le patenti notarili in Val di Sole dal 1500 al 1800*, Malè 1970.
- BIAGIONI M., «*Deus auctor perditionis*». *L'interpretazione del De aeterna Dei praedestinatione di Calvino nel De praedestinatione di Francesco Pucci*, in S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, Torino 2011, pp. 429-440.
- BIAGIONI M., DUNI M. E FELICI L. (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Torino 2012.
- BIAGIONI M. - FELICI L., *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 2012.
- BIASIORI L., *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), 371-388.
- BIONDI A., *Il «Pasquillus extaticus» di C. S. Curione nella vita religiosa della prima metà del '500*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CXXVIII (1970), pp. 29-38.
- BOBBA R., *Saggio intorno ad alcuni filosofi italiani meno noti prima e dopo la riforma cartesiana*, Benevento 1868.
- BOEHMER E., *Bibliotheca Wiffeniana: Spanish Reformers of Two Centuries from 1520. Their Lives and Writings*, Strasburgo 1883, 3 voll.
- BONELLI B., *Notizie storico-critiche della chiesa di Trento*, Trento 1762, 3 voll.
- BONNEY R. - TRIM D.J.B. (a cura di), *Persecution and pluralism: calvinists and religious minorities in Early Modern Europe 1550-1700*, Oxford 2006.
- BRIANI S., *Jacopo Aconcio, filosofo trentino*, «Annuario degli studenti trentini», VI (1899-1900), pp. 61-64.
- BRIGGS E.R., *An Apostle of the Incomplete Reformation: Jacopo Aconcio (1500-1567)*, «Huguenot

- Society Proceedings», XXII (1976), pp. 481-495.
- BUISSON F., *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origens du protestantisme libéral français*, Parigi 1892.
- BURN J.S., *The history of the French, Walloon, Dutch and other foreign Protestant refugees settled in England from the reign of Henry VIII to the revocation of the Edict of Nantes; with notices of their trade and commerce, copious extracts from the registers, lists of the early settlers, ministers, &c., and an appendix containing copies of the charter of Edward VI, &c*, Londra 1846.
- CALVINO G., *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, (a cura di) E. CUNIZ *et alii*, Braunschweig 1864-1900, 58 voll.
- ID., *Istituzione della religione cristiana*, (a cura di) G. TOURN, Torino 1983 (ed. or. 1971) voll. 2.
- ID., *Il Piccolo trattato sulla S. Cena nel dibattito sacramentale della Riforma*, (a cura di) G. TOUR, Torino 1987.
- ID., *Contro Nicodemitì, anabattisti e libertini*, (a cura di) L. RONCHI DE MICHELIS, Torino 2006.
- ID., *La divina predestinazione*, (a cura di) G. TOURN e F. RONCHI, Torino 2011.
- CAMPI E., «*Conciliatione de dispareri*». Bernardino Ochino e la seconda disputa sacramentale, in *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Lochner zu seinem 80. Geburtstag*, «Zwingliana» XIX (1992), pp. 77-92.
- ID., *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma*, Torino 1994.
- CANTIMORI D., *Aconcio (Acconcio, Aconzio, Conzio, Concio, Acontio, Contio, Aconcius, Acontius, Contius, Concius)*, *Iacopo (Giacomo)*, in DBI, vol. 1 (1960).
- ID. (a cura di), *Ginevra e l'Italia: Raccolta di studi promossa dalla Facoltà Valdese di Teologia di Roma*, Firenze, 1959.
- ID., *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, VI, *Il Seicento*, Milano 1967, pp. 7-53.
- ID., *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale del Cinquecento*, Torino 2002.
- CANTÙ C., *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, Torino 1865.
- CAPONETTO S., *L'oratore siciliano Bartolomeo Spadafora*, «Bollettino della Società di studi Valdesi», LXXIV (1940), pp. 1-23.
- ID., *Bartolomeo Spadafora e la riforma protestante in Sicilia nel secolo XVI*, «Rinascimento», VII (1956), 219-341.

- ID., *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992
- CARVALE G., *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze 2003.
- ID., *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze 2007.
- ID., *Storia di una doppia censura. Gli «Stratagemmi di Satana» di Giacomo Aconcio nell'Europa del Seicento*, Pisa 2013.
- CASTELLIONE S., *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, (a cura di) E. HIRSCH FEIST, Leida 1981.
- CASTELLION S., *La persecuzione degli eretici*, (a cura di) STEFANO VISENTIN, Torino, La Rosa Editrice, 1997.
- CAVAZZA S., "Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo". *La polemica contro Lutero nella letteratura volgare della prima metà del Cinquecento*, in L. PERRONE (a cura di), *Lutero in Italia, studi storico nel V centenerio della nascita*, Casale Monferrato 1983, pp. 65-94.
- ID., *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena 1987, pp. 9-28.
- ID., *Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera, 1548-49, La fede degli italiani*, (a cura di) G. DALL'OLIO, A. MALENA E P. SCAMARELLA, Pisa 2011, pp. 41-52.
- CAZZAMINI MUZZI F., *Milano durante la dominazione spagnola*, Milano 1947.
- CELSI M., *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat: poems, correspondence*, (a cura di) P. BIETENHOLZ, Chicago 1982.
- CHABOD F., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971.
- ID., *Carlo V e il suo impero*, Torino 1985.
- CICCOLINI G., *La famiglia Conci di Ossana (contributo dei piccoli archivi regionali alle ricerche genealogiche)*, «Studi trentini di scienze storiche», XXIV (1943), 1, pp. 1-32.
- ID., *Inventari e Regesti degli archivi parrocchiali della Val di Sole*, Trento 1936-1965, 3 voll.
- COCHRANE A.C., *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, Louisville 2003.
- COLLINSON P., *Godly People: essays on English Protestantism and Puritanism*, Londra, 1983.
- CRISTOFOLINI P., *Aconcio e l'Anticristo*, «Rinascimento», XXIV (1984), pp. 53-80.
- DALL'OLIO G., MALENA A. E SCAMARELLA P. (a cura di), *La fede degli italiani*, Pisa 2011.
- DALMAS D., *Satira in progress. Una lettura del «Pasquino in estasi» di Celio Secondo Curione*, in *Ex marmore: pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna. Atti del colloquio internale, Lecce Otranto, 17-19 novembre 2005*, (a cura di) C. DAMIANAKI, Manziana 2006, pp.

379-394.

- D'ARIENZO M., *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino 2008.
- D'ASCIA L., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*. Padova 2003.
- DE GROOT A., *Aconcio aux Pays-Bas*, in S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma. Atti del XXXVI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 1-3 settembre 1996)*, Torino, Claudiana, 1997, pp. 51-66.
- ID., *Acontius's Plea for Tolerance*, in R. VIGNE AND C. LITTLETON (a cura di), *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, Brighton 2001, pp. 48-54.
- DE MICHELIS PINTACUNDA F., *Socinismo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze 1975.
- EA., *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2001.
- EA., *Legge naturale e legge divina nell'opera di Melantone*, in HERMANIN C. - SIMONUTTI L. (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze 2011.
- DENIS P., *La prophétie dans les églises de la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXII (1977), pp. 289-316.
- ID., *Un combat aux frontières de l'orthodoxie: la controverse entre Acontius et Des Gallars sur la question du fondement et des circonstances de l'église*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVIII (1976), pp. 56-72.
- DE REYNA C., *Confesión de fe christiana, the Spanish Protestant Confession of Faith (London 1560/61)*, (a cura di) G. KINDER, Exter 1988.
- DE STRICKLER F., *Les églises du refuge en Angleterre*, Parigi 1892.
- Dizionario storico dell'inquisizione*, (diretto da) A. PROSPERI, Pisa 2010, 4 voll.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, (a cura di C. ASSO), Torino 2004.
- ID., *Scritti teologici e politici*, (a cura di E. CERASI - S. SALVADORI), Milano 2011.
- EVANS R.J.W., *Felix Austria. L'ascesa della monarchia asburgica, 1500-1700*, Bologna 1982.
- Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1974.
- FABBRI R., *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna 1996.
- FELICI L., *Profezia e libertà. Aspetti della controversia tra Calvino e gli eretici italiani sul caso Serveto*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII (2011), pp. 357-378.

- EA., *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libro duo»*, in S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, Torino 2011, pp. 385-403.
- EA., *L'immensa bontà di Dio: diffusione e adattamento dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in E. BALDINI e M. FIRPO (a cura di) *Politica e religione in Erasmo*, Roma 2012.
- FERRANDI G., *Jacopo Aconcio e lo studio delle Historie*, in GIACOMONI P. - DAPPIANO L. (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, cit. pp. 109-22.
- FICHTNER P., *Emperor Maximilian II*, Londra 2001.
- FILSER H., *Die literarische Gattung "Katechismus" vor Petrus Canisius*, in P. CANISIUS, *Der Grosse Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*, Regensburg, 2003.
- FIRPO M., *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Oaruta e Iacopo Paleologo*, Firenze 1977.
- ID., *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla Riforma protestante a Locke*, Torino 1978.
- ID., *Tra Alumbrados e Spirituali. Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze 1990.
- ID., *«Boni christiani merito vocantur haeretici». Bernardino Ochino e la tolleranza*, in H. MÉCHOULAN (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, pp. 161-244.
- ID., *Disputar di cose pertinente alla fede. Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano 2003.
- ID. (a cura di), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina. Atti del convegno internazionale Torino, 24-27 settembre 2003*, Firenze 2005.
- ID., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari 2006 (ed. or. 1993).
- ID., *Valdesiani e spirituali. Studi sul Cinquecento religioso italiano*, Roma 2013.
- FIRPO L., *La chiesa italiana di Londra del Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra*, in ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996
- ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1966.
- FREUDIGER J., *Methodus Risolutiva: Antikes und Neuzeitliches in Jacopo Aconcio Methodenschrift*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», III (1998), 407-446.

- GABRIELI V., *Aconcio in Inghilterra (1559-1566): i baluardi di Berwick e gli «Stratagemmi di Satana»*, «La Cultura», II (1983), pp. 309-340.
- GALANTE A. (a cura di), *Il saggio di Jacopo Aconcio, "Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel leggere le historie"*, «Pro Cultura» II (1911).
- GALLICET CALVETTI C., *Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino: per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion*, Milano 1989.
- EA., *La tolleranza religiosa in Sebastiano Castellion, antesignano del protestantesimo liberale: presupposti ed aspetti*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, (a cura di) M. SINA Milano 1991, pp. 57-106.
- EA., *Il testamento dottrinale di Sebastiano Castellion e l'evoluzione razionalistica del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- GARIN E., ROSSI P., VASOLI C. (a cura di), *Testi umanistici su la retorica. Testi editi e inediti su retorica e dialettica di Mario Nizolio, Francesco Patrizi e Pietro Ramo*, Milano - Roma 1953.
- GARRET C.H., *The Marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge, 1938.
- GERDES D., *Scrinium Antiquarium sive Miscellanea Groningia nova ad Historia Reformationis Ecclesiasticam praecipue spectantia*, Groninga - Brema 1762.
- GIACOMELLI R., *La vicenda biografica*, in GIACOMONI P. - DAPPIANO L. (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 203-228.
- ID., *Il mestiere dell'ingegnere nel Rinascimento: Jacopo Aconcio e una traduzione inglese dell'«Ars muniendorum oppidorum»*, «Studi trentini di scienze storiche», LXXXIX (2010), pp. 171-190.
- ID., *La tolleranza religiosa in quanto problema dell'assolutismo. Il pensiero politico di Jacopo Aconcio*, «Divus Thomas» CXVI, 3 (2013), pp. 205-230.
- GIACOMONI P. - DAPPIANO L. (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005.
- GIARD L., *L'itinéraire intellectuel de Giacomo Aconcio*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXVII (1983), pp. 531-552.
- GILBERT N.W., *Renaissance concept of method*, New York 1960.
- GILMONT J.-F., *La Réforme et le livre: L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, Parigi 1990.
- GILLY C., *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basilea-Francoforte sul Meno, 1985.

- ID., *Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II*, «Rivista storica italiana», CX, 1 (1998), pp. 144-165.
- ID., *Erasmus, la riforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII/XVIII*, (a cura di T.M. ROMERO), Caltellò de la Plana 2005, pp. 225-376.
- GINZBURG C., *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino 1975.
- ID., *Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1970.
- GONZO A., *Il metodo di Jacopo Aconcio tridentino. Studio*, Valstagna 1931.
- GOTOR M., *Bernardino Ochino*, in *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, (a cura di) BIAGIONI M., DUNI M. E FELICI L., Torino 2012, pp. 95-100.
- GRAFTON A., *What was history? The art of history in early modern Europe*, Cambridge 2007.
- GRELL O.P., ISRAEL J.I., TYACKE N., *From persecution to toleration: the glorious revolution and religion in England*, Oxford 1991.
- GRELL O. - SCRIBNER B. (a cura di), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996.
- GUGGISBERG H.R., *Religiöse Toleranz: Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stoccarda 1984.
- ID., LESTRINGANT F. E MARGOLIN J.C. (a cura di), *Le liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes du colloque de Mulhouse et Bâle*, Ginevra 1991.
- ID., *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997.
- HASSINGER E., *Studien zu Jacobus Acontius*, Berlino-Grunewald, 1934.
- ID., *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert: Motive Argumente Formen der Verwirklichung*, Stoccarda 1966.
- ID., *Jacobus Aconctius*, in *Theologische Realenzyklopädie*, (a cura di) G. KRAUSE - G. MÜLLER, Berlino - New York 1977, I, pp. 402-407.
- HASTINGS R. (a cura di), *The Zurich Letters, comprising the Correspondence of several English Bishops and others, with some of the Helvetian Reformers during the early Part of the Reign of Queen Elizabeth*, Cambridge 1842.
- HAUBEN P.J., *A Spanish Calvinist Church in Elizabethan London, 1559-65*, «Church History», XXXIV, 1 (1965), pp. 50-56.
- ID., *Three Spanish heretics and the Reformation: Antonio Del Corro, Cassiodoro De*

- Reina, Cypriano De Valera, Ginevra 1967.
- HAUSBERGHER M., *Metodo e fede nell'opera di Jacopo Aconcio*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, relatore prof. Franco Biasutti, a.a. 1982.
- ID., *Jacopo Aconcio e la nascita dell'uomo moderno*, «UCT, Uomo, città e territorio», X (1985), pp. 44-50.
- ID., *Metodo e fede nell'opera di Jacopo Aconcio*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 75-108.
- ID., *Nota bibliografica*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO, *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 283-295.
- HERMANIN C. - SIMONUTTI L. (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze 2011.
- HESSELS J.H. (a cura di), *Ecclesiae londino-batavae archivum*, Londra 1887.
- JACQUOT J., *Les idées de Francesco Patrizzi sur l'histoire et le rôle de Acontius dans leur diffusion en Angleterre*, «Revue de Literature Comparee» XXVI (1952), pp. 333-345.
- ID., *Aconcio and the Progress of Tolerance in England*, «Bibliothèque» d'Humanisme et Renaissance», XVI (1954), pp. 192-206.
- JELSMA A.J., *Adriaan van Haemstede en zijn Martelaarsboek*, Middelburg 2008 (ed. or. 1970).
- JOHNSTON E. (a cura di), *Actes du Consistoire de l'Eglise Française de Threadneedle Street. Vol. I, 1560-1565*, in «Huguenot Society Quarto Series» XXXVIII (1937).
- JONES R.M., *Spirituals Reformers int 16th and 17th Centuries*, Londra 1928.
- JORDAN J.W., *The development of religious toleration in England. From the beginning of the English Reformation to the death of Queen Elizabeth*, Londra 1932-1940.
- KAMEN H., *Nascita della tolleranza*, Milano 1967 (ed. or. 1967).
- KAPLAN B.J., *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Londra 2007.
- KINDER G., *Casiodoro de Reina. Spanish reformer of the Sixteenth Century*, London 1975.
- ID., *Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, (a cura di) A. SÉGUENNY, Baden-Baden 1994, pp. 55-117.
- KÖHLER W., *Gesitesahnen des Jacobus Acontius*, in *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1922, pp. 290-309.
- KÖHLER W. - HASSINGER E. (a cura di), *Acontiana. Abhandlungen und Briefe des Jacobus Acontius*,

- Heidelberg 1932.
- KÜHN J., *Toleranz und Offenbarung*, Lipsia 1923.
- KUTTER M., *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basilea - Stoccarda 1955.
- LANZILLO M.L., *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, Bologna 2002.
- LECLER J., *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, Brescia 1967 (ed. or. 1955), 2 voll.
- LEIGH SOTHEBY S., *Observations upon the handwriting of Philip Melancthon. Illustrated with facsimiles from his marginal annotations, his common place books, and his epistolary correspondance*, Londra 1839.
- LEONESI E., *Il pensiero politico di Jacopo Aconcio*, «Scienza & politica», XXXVIII (2008), pp. 83-109.
- LE ROY E.F., *The Prophetic Faith of our Fathers*, Washington 1948-1950, 4 voll.
- LEVINE A., *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lanham 1999.
- LEYDI S., *Le cavalcate dell'ingegnere. L'opera di Gianmaria Olgiati, ingegnere militare di Carlo V*, Modena 1989.
- LOMONACO F., *Tolleranza*, Napoli 2005.
- LUTERO M., *Replica ad Antonio Catarino sull'Anticristo (1521). Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo (1521)*, (a cura di) L. RONCHI DE MICHELIS, Torino 1989.
- LUTERO M., *Il piccolo catechismo; Il grande catechismo (1529)*, (a cura di) F. FERRARIO, Torino 1998.
- MACLEAN I., *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, Cambridge 1992.
- ID., *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The case of Learned Medicine*, Cambridge 2002.
- MCGRATH A.E., *Il pensiero della Riforma. Lutero, Zwingli, Calvino, Bucero*, Torino 1995 (ed. or. 1988).
- MAILLARD J.-F., KECSKEMÉTI J. E PORTALIER M., *L'Europe des humanistes (15.e-17.e siècles)*, Parigi 1995.
- MAFFEI D., *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano 1972 (ed. or. 1956).
- MAFFEI E., *Trattati dell'arte storica dal rinascimento fino al secolo XVIII*, Napoli 1897.

- MASÈ L., *La peste luterana contagia un notaio: i processi per eresia a carico di Leonardo Colombino: (1564-1579)*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof.ssa Seidel Menchi, a.a. 1995-1996.
- MAZZOLINI R., *L'ambiente scientifico trentino da Jacopo Aconcio a Cesare Battisti*, «Archivio trentino di storia contemporanea», XLIII (1994), pp. 5-19.
- MÉCHOULAN H. (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001.
- MELANTONE F., *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, (a cura di) C.G. BRETSCHNEIDER, Halle 1834-1860, 21 voll.
- MELI F., *Spinoza e due antecedenti dello spinozismo italiano*, Firenze 1934
- MÜLLER K., *Kirchengeschichte*, Tübingen 1919 (2° ed.), 2 voll.
- O'MALLEY C., *Jacopo Aconcio*, Roma 1955.
- NEDERMAN C. - LAURSEN J. (a cura di), *Difference and dissent: theories of toleration in medieval and early modern Europe*, Lanham 1996.
- NICOLINI B., *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli 1935.
- ID., *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli 1939.
- ID., *Studi cinquecenteschi*, Bologna 1968-1974.
- OGGIONI E., *Rinascimento e Controriforma. Problemi filosofici dell'odierna storiografia*, Bologna 1962.
- OVERELL A.M., *Italian Reform and English Reformations, c.1535-c.1585*, Aldershot 2008.
- PARIS A., *Dissenso religioso e libri proibiti nel principato vescovile di Trento tra fine Quattrocento e inizio Seicento*, Università degli Studi di Trento, Scuola di dottorato in Studi Storici, XXII Ciclo 2010.
- PERINI L., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma 2002.
- PERONNET M. (a cura di), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance: XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle: bicentenaire de l'édit des non catholiques (novembre 1787)*, Montpellier 1988.
- PETTEGREE A., *Foreign protestant communities in sixteenth-century London*, Oxford 1987.
- PEYRONEL RAMBALDI S., *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il Sommario della Sacra Scrittura", un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze 1997.
- EA., *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano*, in H. MÉCHOULAN (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, pp. 93-133.

- EA. (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, Torino 2011
- EA., *Celio Secondo Curione*, in M. BIAGIONI - L. FELICI (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Torino 2012.
- PIANO MORTARI V., *Dogmatica e interpretazione. I giuristi medievali*, Napoli 1976.
- ID., *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Napoli 1978.
- ID., *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Napoli 1990.
- PIERCE R.A., *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*, Firenze 2003.
- PIRILLO D., *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma 2010.
- PISCHEDDA K.- SEIDEL MENCHI S., *La politica del dissenso: Cristoforo Madruzzo e gli eterodossi*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 155-169.
- PLATH U., *Der Streit um C.S. Curionis "De amplitudine beati regni Dei"*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Chicago 1974, pp. 269-281.
- POPKIN R.H., *The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes*, Berkeley, 1979.
- PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 219-243.
- ID., *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in P. C. BORI (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 51-86.
- ID., *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000.
- RADETTI G., *Introduzione*, in G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, (a cura di) G. RADETTI, Firenze 1944, pp. 1-61.
- RAGAZZINI L., *La cultura della memoria nelle polemiche confessionali del Cinquecento italiano: la «Tragedia del libero arbitrio» di Francesco Negri*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2000), pp. 101-132.
- REMER G., *Hobbes, the Rhetorical Tradition and Toleration*, «The Review of Politics», LIV, 1 (1992), pp. 5-33.
- ID., *Humanism, Liberalism and the Skeptical Case for Religious Toleration*, «Polity», XLV, 1 (1992), pp. 21-43.
- ID., *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park 1996.
- RENATO C., *Opere. Documenti e testimonianze*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago, 1968
- RHODES D., *Accertamenti sulla stampa della Risposta di Fratesco Betti*, «La Bibliofilia», LXXXLII

- (1985), pp. 55-57
- RICCA P., *Introduzione*, in M. LUTERO, *Il piccolo catechismo; Il grande catechismo (1529)*, Torino 1998.
- RITSCHL O., *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Göttingen 1927, 4 voll.
- ROSSI P., *Giacomo Aconcio*, Milano 1952.
- ID., *Clavis universalis*, Bologna 2000.
- ROTONDÒ A. (a cura di), *Forme e destinazione del messaggio religioso: aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Firenze, 1991.
- ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze 2008, 2 voll.
- RUFFINI AVONDO E., *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, «Rivista storica italiana», XLV (1928), pp. 113-141.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano 1992 (ed. or. 1901).
- SALVADORI S., *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano 2009.
- EA., *Il martire e l'eretico. La discussione fra Castellione e Calvino sulla possibilità di errare*, in L. RONCHI DE MICHELIS - L. VOGEL (a cura di), *Giovanni Calvino e il calvinismo. La migrazione di uomini, idee, libri, Dimensioni e problemi della ricerca storica*, Roma 2010, pp. 53-65.
- SALVADORI DEL PRATO G., *Il matrimonio di Massimiliano di Asburgo con la infanta Anna Maria celebrato il 23 settembre 1548 dal cardinale Cristoforo Madruzzo principe vescovo di Trento*, s.l. [1962].
- SANSOVINO F., *Della origine e fatti delle famiglie illustri d'Italia*, Venezia 1609.
- SCHMIDINGER H. (a cura di), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.
- SCHIMITT C., *Cicero Scepticus. A study of the influence of the Academica in the Renaissance*, L'Aia 1972.
- SEABORNE DAVIES D., *Acontius, Champion of Toleration, and the Patent System*, "Economic History Review", VII (1936-37), pp. 63-66.
- SECCHI TARUGI L., *Il concetto di libertà nel Rinascimento. Atti del XVIII Convegno Internazionale (Chianciano - Pienza 17 - 20 luglio 2006)*, Firenze 2008.
- SEIDEL MENCHI S., *Erasmus in Italia: 1520-1580*, Torino 1987.
- EA., *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVII

- (1977), pp. 31-108.
- SEIDEL MENCHI S. - LUZZI S., *L'Italia della Riforma, l'Italia senza Riforma*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Catanzaro 2011, pp. 75-90.
- SINA M. (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano 1991.
- SIRSI D., *Il «Dialogo di Giacompo Riccamati»*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 123-154.
- EA., *«A chiunque si ricordi di essere uomo»: La tolleranza di Jacopo Aconcio*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof.ssa Paola Giacomoni, a.a. 2004.
- SOZZINI L., *Opere*, (a cura di) A. ROTONDÒ, Firenze, 1986.
- SPINI G., *I trattatisti dell'arte storica nella Controriforma italiana*, in *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, Firenze, 1948.
- STRYPE J., *The history of the life and acts of the Most Reverend Father in God, Edmund Grindal, the first Bishop of London, and the second Archbishop of York and Canterbury successively, in the reign of Queen Elizabeth. To which is added, an appendix or original mss. faithfully transcribed out of the best archives; whereunto reference is made in the history. In two books*, Oxford 1821.
- ID., *Annals of the reformation and establishment of religion, and other various occurrences in the Church of England, during Queen Elizabeth's happy reign: together with an appendix of original papers of state, records, and letters*, Oxford 1824.
- SUGGI A., *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel «Colloquium Heptaplomeres» di Jean Bodin*, Roma 2005.
- SUTHERLAND N.M., *The Marian Exiles and the Establishment of the Elizabethan Régime*, in «Archive for Reformation History», LXXVIII (1987), pp. 253-284.
- SVENSSON M., *Adiaphora en la Reforma protestante: ¿minimalismo doctrinal y neutralidad moral?*, «Teología y Vida», LIII (2012), pp. 547-574.
- TAPLIN M., *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, 2005.
- TEDESCHI J. - BIONDI G., *I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani nel tardo Rinascimento*, «Italice», LXIV, 1 (1987), pp. 19-61.
- TEDESCHI J. (a cura di), *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: a Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, Modena 2000.

- TOSTO F.D., *Calvino punto di convergenza: simbolismo e presenza reale nella santa cena*, Roma 2003.
- TURCHETTI M., *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano 1984.
- VALENTE M., *Giacomo Aconcio*, in M. BIAGIONI, M. DUNI E L. FELICI (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Torino 2012, pp. 9-17.
- VALENTINI F., *Il Principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, (a cura di) L. FELICI, Firenze 2000.
- VAN BANNING J., *Opus imperfectum in Matthaeum*, Turnhout, 1988.
- VAN SCHELVEN A.A. (a cura di), *Kerkerads-Protocollen der Nederduitsche Vluchtelingen-kerk te Londen 1560-1566*, Amsterdam 1921.
- VASOLI C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.
- ID., *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo 1969.
- ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988.
- ID., *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma 1996.
- ID., *Le filosofie del Rinascimento*, (a cura di) P. C. PISSAVINO, Milano 2002.
- ID., *Il «De methodo» di Jacopo Aconcio*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (a cura di), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, Trento 2005, pp. 37-74.
- ID., *La contestazione delle certezze di Calvino. Il «De arte dubitandi» di Sebastiano Castellione*, in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, (a cura di) C. HERMANIN - L. SIMONUTTI, Firenze 2011, pp. 27-63.
- VERMIGLI P.M., *Life, Letters and Sermons*, a cura di J.P. DONNELLY, Kirksville 1999.
- VLEESCHAUWER H. J., *Jacobus Acontius' Tractaat De Methodo*, Anversa - Parigi 1932.
- ID., *De jongste Acontiusstudie*, «Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijbegeerte en Psychologie XXVIII (1934-35)», pp. 49-61.
- WALSHAM A., *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England: 1500-1700*, Manchester - New York 2006.
- WALTON A., *State Building through Building for the State: foreign and domestic Expertise in Tudor fortification*, «Osiris». XXV (2010), pp. 66-84.
- WEBER S., *Nuovi documenti di Jacopo Aconcio*, «Studi Trentini», VI (1925), pp. 235-238.
- WELTI M., *Der Basler Buchdruck und Britannien: die Rezeption britischen Gedankenguts in den*

- Basler Pressen von den Anfängen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Basilea 1964.
- ID., *Per le relazioni editoriali fra Francesco Betti e Pietro Perna*, «La Bibliofilia», LXXXIX (1987), pp. 203-205.
- WHITE JR. L., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, «American Historical Review», LXXII (1967), 425-444.
- EA., *Medieval Religion and Technology*, Berkeley-Los Angeles 1986.
- WILLIAMS G.H., *Studies in the Radical Reformation (1517-1618): A Bibliographical Survey of Research since 1939*, «Church History», XXVII, 2 (1958), pp. 124-160.
- ID., *The Radical Reformation*, Kirksville Miss., 2000 (ed. or. 1962).
- ZANOLINI V., *Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento*, Trento 1909.
- ID., *I predicatori del Duomo fino al 1840*, «S. Vigilio», II (1913).
- ZUBER V., *Les conflits de la tolérance: Michel Servet entre mémoire et histoire*, Parigi 2004.
- ID. (a cura di), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études: 11-13 décembre 2003*, Parigi 2007.
- ZWINGLI U., *Scritti teologici e politici*, (a cura di) E. GENRE e E. CAMPI, Torino 1985.
- ID., *Scritti pastorali*, (a cura di) E. GENRE e F. FERRARIO, Torino 1996.