

Politica imperiale e vita religiosa in Italia Nell'eta' di Carlo V

Massimo Firpo
Universidad de Turín

Carlo V venne più volte in Italia (ben sette, ricorderà con orgoglio nel celebre discorso di abdicazione), ma tra i contemporanei restò indelebile il ricordo dei viaggi compiuti all'apice del suo potere: nel 1529-1530, per essere incoronato imperatore da Clemente VII a Bologna e ricevere l'unanime tributo di obbedienza dei potentati grandi e piccoli della penisola; e nel 1535-1536, per il trionfo che dopo l'impresa di Tunisi lo portò a percorrerla da un capo all'altro, da Trapani a Messina, da Cosenza a Napoli, da Roma a Firenze, ovunque accolto con venerazione, in un tripudio di feste e di simboli che ne celebravano le virtù, il valore, la gloria¹. Sin dal secondo decennio del secolo, il delinarsi delle molteplici successioni dinastiche del giovane Carlo d'Asburgo aveva rivitalizzato un declinante mito imperiale, che la scoperta del Nuovo Mondo e i compiti missionari affidati alla Spagna sembravano dotare di rinnovate prospettive universalistiche, cui non mancavano di ricollegarsi anche diffuse tensioni profetiche che trovavano il loro principale alimento nel grave discredito in cui l'istituzione ecclesiastica versava da tempo. Nel '16, per esempio, Ludovico Ariosto aveva celebrato il destino che attendeva il principe fiammingo cui «la bontà suprema» aveva disegnato di affidare non solo il «diadema / ch'ebbe Augusto, Traian, Marco e Severo, / ma d'ogni terra e quindi e quindi estrema, / che mai né al sol né all'anno apre il sentiero: / e vuol che sotto a questo imperatore / solo un ovile sia, solo un pastore» (*Orlando furioso*, XV, 25-26)².

La successione imperiale di Carlo d'Asburgo, in realtà, con il confluire di, «tanta potenza in un principe solo, giovane, e al quale si sentiva per molti vaticini essere pro-

¹ Per più ampie informazioni bibliografiche sulla simbologia carolina in Italia, cfr. CHASTEL, A., «Les entrées de Charles Quint en Italie», in *Les fêtes de la Renaissance II. Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, JACQUOT, J. (ed.), Paris, 1960, pp. 197-206; alcuni saggi raccolti nel volume *La città effimera e l'universo artificiale del giardino*, FAGIOLO, M. (ed.), Roma, 1980; e da ultimo LEYDI, S., *Sub umbra imperialis aquilae Immagini del potere e consenso politico nella Milano di Carlo V*, Firenze, 1999.

² Cit. da YATES, F. A., «Charles Quint et l'idée d'empire», in *Les fêtes de la Renaissance II. . op. cit.* p. 81

messo grandissimo imperio e stupenda felicità», come ebbe a scrivere il Guicciardini, inaugurò una nuova stagione di «gravissima guerra» in Italia³, destinata a protrarsi tra alterne vicende per altri quarant'anni, fino alla pace di Cateau Cambresis. Quarant'anni tumultuosi anche per la storia religiosa europea, tra le tesi di Wittenberg e l'ultima fase del Tridentino, che sin dal primo momento imposero al neoeletto imperatore di misurarsi con la profonda crisi della Chiesa, nonché con il suo agire da protagonista sulla scena politica italiana (non foss'altro per i primari interessi fiorentini dei papi medicei), con il dilagare delle eresie e «la licenziosa libertà [...] nel modo del vivere»⁴ che era sembrato scaturirne in Germania, con la difesa contro la minacciosa avanzata ottomana per mare e per terra alle frontiere orientali. Compiti che egli cercò di affrontare incorporando nella sua azione politica talune premesse dell'umanesimo cristiano, con l'obiettivo di promuovere una riforma della Chiesa e quindi di spuntare almeno in parte le armi della polemica anticuriale, di venire incontro ad alcune istanze dei luterani, di pacificare e mantenere unita la *respublica christiana*, di risvegliare nuove energie nella lotta contro il Turco, e di contribuire in tal modo a consolidare la sua egemonia europea. A lui del resto Erasmo da Rotterdam aveva dedicato *l'Institutio principis christiani* nel '16, l'anno della sua successione ai regni di Spagna, dove la cultura erasmiana si imponeva tra i dotti filologi di Alcalá de Henares, il clero riformatore, i segretari imperiali. Poco dopo, nel 1521, l'antico precettore del giovane Carlo di Gand, Adriano da Utrecht, diventava papa Adriano VI e sembrava voler trasferire anche a Roma orientamenti che non mancarono di gettare nel panico una curia subito pronta a sentirsi «in preda a tedeschi e marrani». «O pescator deserto di san Piero, / questa è ben quella volta che tu vai / in chiasso et alla stufa daddovero», gemeva Francesco Berni, indignato che gli avessero fatto, «un papa santo, / che dice ogni mattina la sua messa, / e non si tocca cai se non col guanto», ma anche convinto che quegli entusiasmi non avrebbero tardato a spegnersi: «Ma state saldi, non gli fate pressa; / dategli tempo un anno, e poi vedrete / che piacerà anco a lui l'arista lessa»⁵.

Pochi mesi prima, alla dieta di Worms, il giovane Imperatore aveva ricordato come tutti i suoi antenati tedeschi e spagnoli, austriaci e borgognoni fossero sempre stati, «fils fidèles de l'Église romaine», per difendere la quale non avrebbe esitato a impegnare tutti i suoi regni, i suoi beni, il suo sangue e la sua stessa anima⁶, come avrebbe poi ribadito nel '30 alla dieta di Augusta. Ma i conflitti con la santa sede non tardarono a riproporsi con l'elezione di una papa mediceo nel '23: e il momento della resa dei conti tra un Carlo V intenzionato a conservare il dominio dell'Italia e a ricomporre

³ GUICCIARDINI, F., *Storia d'Italia*, SEIDEL MENCHI, S. (ed.), vol. 3, Torino, 1971, II, pp. 1364-1365.

⁴ *Id.*, p. 1375.

⁵ BERNI, F., *Poesie e prose*, CHIÒRBOLI, E. (ed.), Genève-Firenze, 1934, pp. 62-69.

⁶ BRANDI, K., *Carlo V*, trad. it., Torino, 1961 (1.^a ed. München, 1937), p. 119; CHABOD, F., *Carlo V e il suo impero*, Torino, 1985, pp. 95-96; LUTZ, H., «Carlo V e il Concilio di Trento», in *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, JEDIN, H., e PRODI, P. (eds.), Bologna, 1979, pp. 33-63, cfr. pp. 47-48; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V, el César y el Hombre*, Madrid, 1999, p. 138.

l'unità religiosa europea e un Clemente VII desideroso di sottrarsi al suo abbraccio soffocante e convinto che l'unico rimedio alla rivolta ereticale fosse quello della repressione armata, com'è noto, fu il sacco di Roma. Non è questa la sede per tornare ancora una volta su quel tragico episodio⁷, del resto da tempo annunciato dalla letteratura profetica, a cominciare dalla celebre *Pronosticatio* del Lichtenberger, secondo cui «Dio permetterà nascere gran scisma ne la Chiesa», mentre un «imperatore alemano [...] intenderà costituere il papa et li romani et italiani, li quali si sforzaranno resistere a l'aquila grande, la quale acesa dal furore acompagnarà ai soi exerciti non solamente li alemani, ma genti pessimi di ciascaduna generatione et intrerà in Roma con armata mano et pigliarà tuti i religiosi, prelati et citadini et ne amazarà molti con varii suplicii»⁸.

Basterà ricordare che il nocciolo della giustificazione ufficiosa per le efferate violenze e gli scellerati sacrilegi perpetrati nel cuore della Chiesa sotto le bandiere asburgiche, affidata alla penna di Alfonso de Valdés nel *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*⁹, fu che tutto era «intervenuto per manifesto giudicio del sommo Iddio per castigare [...] quella città in cui regnavano, con grande ignominia [...] della religion christiana, tutti i vitii [...] che la malitia degli huomini [...] ha potuto ritrovare»¹⁰. Di qui l'aspra polemica antiromana e l'invettiva sdegnata contro il clero corrotto, alle quali si intrecciavano tuttavia anche più delicate questioni di ordine dottrinale nella condanna di devozioni, pratiche religiose e culti superstiziosi, utili solo a estorcere denaro alla povera gente, che avevano finito col degradare la fede al livello dell'«antico paganesmo»¹¹. Una situazione di intollerabili abusi, insomma, che Dio stesso aveva inteso punire per mano dell'imperatore, cui spettava quindi «la maggior gloria et fama che mai acquistasse alcun prencipe»: «Si dirà perpetuamente fin che durerà il mondo —scriveva il Valdés— che Giesù Christo prima formò la Chiesa et poi lo imperador Carlo quinto la riformò». A lui spettava ora il compito di rendere «uno incomparabile beneficio a tutta la republica

⁷ Oltre all'ormai classico studio di CHASTEL, A., *Il sacco di Roma 1527*, Torino, 1983; mi permetto di rinviare a FIRPO, M., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, 1998, pp. 7-60.

⁸ Cito dall'edizione italiana *Pronosticatione in vulgare rara e più non udita, la quale espone et dichiara alcuni influxi del cielo, et la inclinatione de certe constellatione, cioè de la iunctione grande et de la eclypse le quale sono state a questi anni, quello de male o de bene dimostrano a questo tempo et per lo advenire. Et durerà più anni, cioè insino a l'anno 1567*, Venetia, 1525, p. [viii]v.

⁹ Su di lui, cfr. le classiche pagine di BATAILLON, M., *Erasmè et l'Espagne*, 2.^a ed., texte établi par D. Devoto, édité par le soins de C. Amiel, voll. 3, Genève, 1991, I, pp. 243 e ss.; LONGHURST, J. E., *Alfonso de Valdés and the Sack of Rome: Dialogue of Lactancio and the Archdeacon*, Albuquerque (NM), 1952; DONALD, D., e LÁZARO, E., *Alfonso de Valdés y su época*, Cuenca, 1983, e da ultimo VIAN HERRERO, A., *Il «Dialogo de Lactancio y un arcediano» de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario*, Toulouse, 1994, che contiene altresì una preziosa antologia della *Literatura europea del sacco de Roma* (pp. 145 e ss).

¹⁰ Cito dalla traduzione italiana, apparsa a Venezia alla metà degli anni quaranta (in un momento di nuove tensioni politiche tra impero e papato, dopo il fallimento della dieta di Ratisbona e nell'imminenza della convocazione di un concilio destinato ad aggravare i conflitti con il mondo luterano) e più volte ristampata in seguito, VALDÉS, A. de, *Due dialoghi*, a cura di G. DE GENNARO, Napoli, 1968, p. 292.

¹¹ *Id.*, pp. 414-415.

christiana»¹², avviando quell'incisiva riforma che inutilmente Dio aveva sollecitato per tramite delle «honeste riprensioni di Erasmo» prima e delle «dishoneste ingiurie di Lutero» poi¹³, consentendo a quest'ultimo di svergognare, «a tutto il mondo i vitii, le ribaldarie, le sceleratezze, le tirannie et le ladrarie del papa, dei cardinali, dei vescovi et degli altri prelati et chierici», fino a provocare la ribellione antiromana dell'intera Germania¹⁴. Non stupisce che Baldassar Castiglione e poi l'Inquisizione spagnola si affrettassero a denunciare il veleno ereticale di queste pagine, poi riprese e financo radicalizzate nel *Diálogo de Mercurio y Carón*¹⁵.

L'incoronazione di Bologna e la riconquista di Firenze per opera delle truppe imperiali avrebbero sanato di lì a pochi anni la bruciante ferita del sacco, ma senza risolvere il conflitto sulle questioni religiose. Sin dall'estate del '26 Carlo V aveva energicamente richiesto la convocazione di un concilio quale unico rimedio per porre un argine al dilagare delle eresie nel mondo tedesco e promuovere la riforma della Chiesa, e ad esso aveva fatto esplicito riferimento nel settembre del '28, annunciandoci la sua decisione di recarsi in Italia. E nelle sue *Memorie* avrebbe sottolineato con forza di non aver mai trascurato «todas las veces que se vio, así con el [...] papa Clemente como con el papa Paulo, y en todos sus caminos y dietas que había hecho en la dicha Germania, y en todos los otros tiempos y ocasiones de solicitar continuamente, ora en persona, ora por medio de sus ministros, el concilio general para remedio de la Germania e de los yerros que se iban multiplicando en la cristiandad»¹⁶. Concilio invece sempre osteggiato da Clemente VII, paralizzato dalle sue perenni incertezze e paure, cui davano corpo i fantasmi del conciliarismo quattrocentesco e la minaccia che la stessa legittimità della sua elezione potesse essere messa in discussione. Non lascia dubbi in proposito l'evasiva risposta con cui il 31 luglio del '30 egli si sottrasse all'ennesima richiesta dell'imperatore, che alla dieta d'Augusta non poteva che constatare la gravità della situazione in cui versava la Germania e l'insanabilità dei dissidi che la laceravano¹⁷. E a metà novembre, dopo aver udito quanto Carlo V gli aveva scritto di suo pugno il 30 ottobre, il papa aveva annunciato il desiderio di abbandonare la tiara e fuggire, dal momento che il concilio significava solo che «un paio di tedeschi ubriachi» avrebbero portato «scompiglio [...] in tutto il mondo»¹⁸, rifugiandosi poi nella sua prediletta strategia

¹² *Id.*, pp. 431-432.

¹³ *Id.*, p. 360.

¹⁴ *Id.*, pp. 346-347.

¹⁵ Cfr. FIRPO, M., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione...*, *op. cit.*, pp. 49 e ss.

¹⁶ *Corpus documental de Carlos V*, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (ed.), voll. 5, Salamanca, 1973-1981, IV, p. 525; cfr. l'edizione italiana *Carlo V, Memorie*, ANATRA, B., Firenze, 1976, p. 47

¹⁷ La nota lettera di Carlo V a Clemente VII datata da Augusta il 14 luglio 1530 è pubblicata nel *Corpus documental de Carlos V...* *op. cit.*, I, pp. 227-230; cfr. JEDIN, H., *Il concilio di Trento*, voll. 4, Brescia, 1949-1979, pp. 251 e ss.; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V...*, *op. cit.*, pp. 366, 390 e 432-435, e in generale, LUTZ, H., *Carlo V e il Concilio di Trento...*, *op. cit.*

¹⁸ *Corpus documental de Carlos V...*, *op. cit.*, I, pp. 247-250; JEDIN, H., *Il concilio di Trento...*, *op. cit.*, p. 300.

del rinvio e della tergiversazione: «Un papato composto di rispetti, / di considerazioni e di discorsi, / di pur, di poi, di ma, di se, di forse / di pur assai parole senza effetti», secondo il caustico epitaffio del Berni¹⁹.

Tutto ciò contribuisce a spiegare perché anche all'interno della gerarchia ecclesiastica, nel definirsi di nuovi e più coraggiosi indirizzi durante il papato di Paolo III, quanti cercarono di coniugare istanze riformatrici e volontà di conciliazione con i protestanti finissero con l'ingrossare le file del partito asburgico. Tra essi Reginald Pole, per esempio, il cui *De unitate Ecclesiae* faceva eco nel 1536 all'erasmiano *De amabili Ecclesiae concordia* del '33, e la cui nomina cardinalizia apprezzata «maxime dalli ministri di Cesare», come Ludovico Beccadelli volle registrare nella sua *Vita*²⁰. Ne offrono conferma i percorsi politici e religiosi di personaggi della statura di Gasparo Contarini e Giovanni Morone, entrambi destinati alla porpora cardinalizia, nel '35 il primo e nel '42 il secondo, entrambi a più riprese ambasciatori, nunzi e legati papali alla corte imperiale, ed entrambi destinati a nutrire il loro irenismo politico di opzioni religiose che l'Inquisizione non avrebbe poi tardato a giudicare eterodosse, promuovendo condanne e processi contro di loro. Basterà solo richiamare qui il filo rosso che lega la profonda crisi religiosa maturata dal Contarini all'inizio del secolo a fianco di altri grandi patrizi veneziani come Vincenzo Quirini e Paolo Giustiniani alla chiamata nel sacro collegio, all'impegno riversato nella promozione del *Consilium de emendanda Ecclesia* e nella riforma curiale, fino all'ultimo e fallimentare tentativo di ricomposizione religiosa a Ratisbona sotto l'egida di Carlo V²¹. Ambasciatore alla corte asburgica tra il 1521 e il '25, il cardinale veneziano aveva saputo conquistare la stima dell'Imperatore, che insieme con il fratello Ferdinando nel '41 ne caldeggiò energicamente la designazione a legato papale e lo accolse in Germania «con quel amore che figliuolo havria fatto al padre», come scrisse il Beccadelli²², mentre a Roma il papa diede infine il suo assenso «più per sodisfare al desiderio et iudicio di Sua Maestà cesarea che per nissuna altra cagione», come osservò Tommaso Campeggi²³. I fitti carteggi diplomatici di quei mesi rivelano con chiarezza la volontà curiale di boicottare la difficile missione in terra tedesca del Contarini, nel timore che il suo tenace impegno per la riforma e la concordia religiosa della cristianità potesse indurlo a concessioni inaccettabili. È significativo del resto che al suo ritorno in Italia egli venisse accolto da malevoli sospetti, insinuazioni, accuse, al punto da sentirsi «trattato da luth-

¹⁹ BERNI, F., *Poesie e prose...*, op. cit., p. 76.

²⁰ *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Lodovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, MORANDI, G. B., voll. 2, Bologna, 1797-1804, I, parte II, p. 292.

²¹ Sul grande cardinale veneziano mi limito a rinviare agli studi di FRAGNITO, G., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, 1988, e di GLEASON, E. G., *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993.

²² *Monumenti di varia letteratura...*, op. cit., I, parte II, p. 31, cfr. pp. 19 e 28; GUI, F., *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli «spirituali»*, Roma, 1998, pp. 73-75.

²³ Tommaso Campeggi ad Alessandro Farnese (Spira, 25 gennaio 1541), DITTRICH, F., «Die Nuntiatuberichte Giovanni Morone's vom Reichstage zu Regensburg 1541», *Historische Jahrbuch*, IV, 1883, pp. 395-472 e 616-673; cfr. p. 658.

rano», come scriveva con amara indignazione ad Alessandro Farnese da Milano il 23 agosto, lamentandosi che «le genti così sfacciatamente parlino con la testa nel sacco in Roma»²⁴.

Analogo favore alla corte imperiale riscosse anche il Morone²⁵, il giovane nunzio che nel corso di lunghi e ripetuti soggiorni in Germania strinse un personale rapporto di stima e di fiducia con Ferdinando d'Asburgo e acquisì un'esperienza diretta della Riforma e delle sue molteplici connotazioni religiose e politiche. I suoi dispacci cercarono di trasmettere a Roma l'esigenza di prospettive politiche ben diverse da quelle suggerite in passato da Lorenzo Campeggi e Girolamo Aleandro, che avevano saputo indicare solo la strada della repressione e della guerra, mentre egli —in pieno accordo con le istanze di Carlo V— non si stancò di esortare Paolo III a convocare il concilio, a varare una seria riforma curiale, ad assumere un atteggiamento moderato nei confronti del mondo luterano, a scegliere una strategia disponibile a pur caute concessioni. «Mansuete cum haereticis procedendum et ad consuetudinem humaniter invitandi sunt; contentiones animos exasperantes et imperia evitanda; [...] haeretici revertentes humaniter suscipiendi et absolvendi», annotava al momento di avviare la sua prima nunziatura in un foglio di appunti *Agenda in Germania 1536*²⁶. L'anno dopo comunicava al Sadoletto la sua certezza che fosse «molto meglio procedere con questi moderni heretici con mansuetudine che volerli irritare con ingiurie, et se da principio si fosse proceduto a questo modo, forse sarebbe minore fatica al presente a l'unione de la Chiesa»²⁷. Anche in futuro il Morone non si stancò di ribadire che «li mezzi atti a redur lutherani» erano essenzialmente il concilio, la concessione della comunione *sub utraque* e del matrimonio dei preti, «la reformatione di Roma et de la corte et de tutti li vescovati in Italia», nonché l'astenersi dallo scrivere «contumeliosamente» contro di loro²⁸. Del resto, come scriveva da Gand l'8 aprile 1540 in un lucido memoriale, a prescindere dal fatto che «la religione non par da principio si convenga essere trattata per via di guerra», le maniere forti servivano a «più tosto estinguere gli huomini che le heresie, come per adietro si è visto in Bohemia»²⁹. E dopo la sua elevazione al cardinalato avrebbe con-

²⁴ DITTRICH, F., *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg, 1881, p. 347; cfr. SIMONCELLI, P., *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, 1979, pp. 214 e ss., 226 e ss.; si veda anche SIMONCELLI, P., «Pietro Bembo e l'evangelismo italiano», *Critica storica*, XV, 1978, pp. 1-63, e FRAGNITO, G., «Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25 (1989), pp. 20-47.

²⁵ Cfr. GUI, F., *L'attesa del Concilio...*, op. cit., pp. 75 e ss.

²⁶ *Nuntiatuerberichte aus Deutschland, Erste Abteilung, 1533-1559*, voll. 17, Gotha-Berlin-Tübingen, IV, 1892-1981, p. 405.

²⁷ FRIEDENSBURG, W., «Giovanni Morone und der Brief Sadolets an Melanchthon vom 17. Juni 1537», *Archiv für Reformationsgeschichte*, I, 1903, pp. 372-380.

²⁸ *Nuntiatuerberichte...*, op. cit., IV, pp. 405-407 (parere consegnato al papa il 14 maggio 1539).

²⁹ *Id.*, V, p. 154. Sul Morone, cfr. FIRPO, M., *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, 1992; l'edizione critica *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, FIRPO, M., e MARCATTO, D., Roma, 1981-1995, voll. 6; PEYRONEL RAMBALDI, S., *Speranze*

tinuato a manifestare l'opinione «che la corte [romana] non vivesse secondo el dovere», come avrebbe poi ricordato il vescovo Scipione Bongalli: «Sempre parlava di questa riforma ad fastidium»³⁰.

È significativo d'altra parte che gli stessi conflitti che negli anni trenta e quaranta, in un sacro collegio profondamente rinnovato, non tardarono a delinearsi tra progetti di riforma diversi e via via contrastanti si configurarono anche in chiave di contrapposti schieramenti politici. Se figure come Gasparo Contarini, Reginald Pole, Giovanni Morone, Pietro Bertano, Cristoforo Madruzzo, Ercole Gonzaga, Pietro Antonio Di Capua non fecero mai mistero delle loro propensioni filoimperiali, sono altrettanto note quelle filofrancesi del principale esponente del partito intransigente, Gian Pietro Carafa, discendente di una grande famiglia napoletana sulla cui nomina alla cattedra arcivescovile di Napoli Carlo V non esitò a porre il veto nel '49 in quanto «troppo affezionato della corona di Francia» e sempre pronto a dare «ricapito a tutti li banditi di Napoli»³¹. E non è casuale che illustri rappresentanti dell'aristocrazia romana di antica lealtà imperiale, come Vittoria, Ascanio e Marcantonio Colonna³², e del piccolo o grande baronato del Regno, come Galeazzo Caracciolo e Mario Galeota, Giovanni Bernardino Bonifacio e Giovan Francesco Alois, Ferrante Sanseverino e Giulia Gonzaga (vedova Colonna), Isabella Briseigna Manrique e Costanza d'Ávalos Piccolomini, fossero sensibili alle idee dei novatori. Il che riconduce il discorso al riconosciuto maestro di molti di quei napoletani e poi, per tramite del Flaminio, di tutto il movimento degli «spirituali»: vale a dire a Juan de Valdés, il fratello di Alfonso, la cui corrispondenza con Francisco de los Cobos³³ dimostra quanto stretti continuassero ad essere i suoi rapporti con la corte imperiale anche dopo la condanna del suo *Diálogo de doctrina cristiana* nel 1529 e la sua fuga in Italia per sottrarsi all'Inquisizione di Spagna l'anno dopo³⁴. La stessa tensione ideale del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* di Alfonso vibra del resto nelle parole con cui l'8 novembre del '35, poco dopo lo strepitoso successo dell'impresa

e crisi nel Cinquecento modenese. *Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, 1979, in particolare pp. 86 e ss.

³⁰ Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone..., op. cit., II, p. 847

³¹ *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, voll. 13, Friburgi Brisgoviae, 1901 e ss., VI, p. 577

³² Cfr. GUI, F., *L'attesa del Concilio...*, op. cit., pp. 70 e ss., 177 e ss.; GUI, F., «Il papato e i Colonna al tempo di Filippo II», in *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, Atti del convegno internazionale di studi storici nel IV centenario della morte di Filippo II (5-7 novembre 1998), Cagliari, 1999, pp. 9-77.

³³ VALDÉS, J. de, *Alfabeto cristiano. Diálogo con Giulia Gonzaga*, CROCE, B. (ed.), Bari, 1938, pp. 152 e ss.; cfr. anche *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, MONTESINOS, J. F. (ed.), Madrid, 1931, e SEGRE, A., «Un registro di lettere del cardinale Ercole Gonzaga (1535-1536) con un'appendice di documenti inediti (1520-1548)», *Miscellanea di storia italiana*, serie III, 16 (1913), pp. 273-458.

³⁴ Sul Valdés, anche per una più ampia bibliografia, mi sia consentito rinviare a FIRPO, M., *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, 1990; FIRPO, M., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione...*, op. cit., pp. 61 e ss.; nonché all'ampia introduzione premessa a VALDÉS, J. de, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione Catechismo*, FIRPO, M. (ed.), Torino, 1994.

di Tunisi, Juan si augurava in una lettera al cardinal Gonzaga che Carlo V si trattenesse in Italia «tanto tiempo quanto converná para aconchiare el mundo y reformar la Iglesia»³⁵. E nel settembre del '57 il cardinal Morone ricorderà ai suoi inquisitori «che el Valdesio alhora non era reputato heretico, anzi era in gran favore appressò in vicerè di Napoli [...] don Pietro de Toletto»³⁶.

Non è possibile, in questa sede, soffermarsi sul ruolo fondamentale assunto non solo a Napoli dal magistero religioso dell'esule spagnolo, di cui qualche anno più tardi si potrà lamentare il «daño que hizo allí y en toda Italia»³⁷, da lui infettata «de heresia» da un capo all'altro³⁸. Nella prospettiva che queste pagine intendono suggerire è sufficiente sottolineare lo straordinario successo che la sua riflessione religiosa seppe acquisire ai vertici stessi della Chiesa, tra vescovi, arcivescovi e cardinali per i quali l'impegno di rinnovamento religioso si era via via aperto a un più profondo coinvolgimento nelle questioni propriamente teologiche sollevate dai riformatori d'oltralpe: la giustificazione per fede, la libertà del cristiano, il ruolo dell'istituzione ecclesiastica. Mentre le chiese italiane si affollavano in occasione delle prediche di Bernardino Ochino, cui guardavano con ammirazione personaggi della statura di Gian Matteo Giberti, di Ercole Gonzaga, di Girolamo Seripando, di Ascanio e Vittoria Colonna³⁹, il Pole, il Morone, il Di Capua trovarono nel raffinato spiritualismo dell'esule spagnolo la possibilità di un'auspicata conciliazione tra un'adesione ormai irrinunciabile alla dottrina della *iustitia ex fide* e una fedeltà altrettanto tenace alla Chiesa di Roma. E così molti altri insieme con loro, pur con modalità e livelli di consapevolezza assai diversi, come suggerisce la larghissima diffusione di un testo come il *Beneficio di Christo*, che autorevoli cardinali come Tommaso Badia, Gregorio Cortese, Cristoforo Madruzzo vollero leggere e rileggere come edificante *livre de chevet*⁴⁰. Proprio in quegli anni, com'è noto, il decreto tridentino sulla giustificazione avrebbe sancito l'assoluta incompatibilità di tali istanze, che il magistero valdesiano era invece sembrato legittimare in un messaggio religioso di grande spessore intellettuale e morale, esente da ogni linguaggio controversistico o polemico, tutto svolto in positivo e proteso a indicare i sereni percorsi dell'illuminazione interiore dello spirito, della «pace della coscienza», del «negotio christiano» come esperienza individuale,

³⁵ *Cartas inéditas...*, op. cit., p. 41; cfr. GUI, F., *L'attesa del Concilio...*, op. cit., pp. 80 e ss.

³⁶ *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone...*, op. cit., vol. II, p. 573.

³⁷ Così avrebbe scritto a Filippo II il 22 dicembre 1560 l'ambasciatore spagnolo a Roma Francisco Vargas, FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., p. 323.

³⁸ LÓPEZ, P., *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, 1976, p. 152.

³⁹ FRAGNITO, G., *Gasparo Contarini...*, op. cit., pp. 251 e ss.

⁴⁰ BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, CAPONETTO, S. (ed.), Firenze-Chicago, 1972, pp. 53 e ss., e *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone...*, op. cit., II, pp. 465 e ss.; sul Gonzaga (per i cui rapporti con il Valdés, cfr. i documenti segnalati *supra*, nota 33) si veda PAGANO, S. M., *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, 1991, pp. 114 e ss.

in un discorso le cui esplicite connotazioni esoteriche consentivano interpretazioni sfumate e talora assai diverse.

Fu soprattutto negli anni quaranta, tra la morte del Valdés nel '41 e quella di Paolo III nel '49, che simili orientamenti religiosi ebbero larga diffusione in tutta la penisola, sulle sfondo delle prime riunioni tridentine rese possibili dalla pace di Crépy. Non è un caso che proprio personaggi come il Pole e Morone fossero chiamati a presiedere il concilio, in virtù del loro riconosciuto prestigio personale e della fiducia che entrambi riscuotevano da parte tanto di Paolo III quanto di Carlo V, mentre uscivano a stampa numerose edizioni del *Beneficio di Christo*, dell'*Alphabeto christiano* e di altri scritti valdesiani⁴¹. Proprio allora, intorno al 1545-1546, il Pontormo iniziava i grandiosi affreschi nel coro della basilica di San Lorenzo a Firenze nelle cui solenni raffigurazioni bibliche avrebbe trasferito il messaggio di redenzione e di grazia che Juan de Valdés aveva affidato alle pagine ancora inedite del suo catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione*: non senza l'avvallo dello stesso Cosimo de' Medici, allora legatissimo alla politica imperiale e in aspro conflitto su molteplici fronti con la corte di Roma⁴².

Per strano che possa sembrare, insomma, il «religiosissimo»⁴³ Carlo V, che nelle istruzioni per il figlio Filippo redatte a Palamós il 4 maggio del '43 lo esortava a difendere la fede cattolica, a non tollerare alcuna eresia all'interno dei suoi regni, a favorire la santa Inquisizione⁴⁴, fu paradossalmente il referente politico cui si rivolsero le speranze di riforma e di pacificazione religiosa degli «spirituali», proprio mentre quest'ultimi già all'inizio degli anni quaranta venivano fatti oggetto delle prime indagini inquisitoriali. Non è un caso del resto che ancor prima della sua formale istituzione il Sant'Ufficio fosse guidato con la più rigorosa intransigenza dottrinale dal capo riconosciuto del partito filofrancese nell'ambito del sacro collegio, Gian Pietro Carafa, che non nascose mai —tanto da cardinale quanto poi da pontefice— la sua profonda ostilità nei confronti di quel concilio per il quale invece Carlo V e i porporati filoimperiali non cessarono di approfondire il loro impegno politico e religioso, nonostante la perdurante tensione tra la corte papale e quella asburgica. Com'è noto, infatti, mentre Carlo V dava ordine all'episcopato spagnolo di recarsi a Trento, Paolo III non si faceva scrupolo di alienare Parma e Piacenza dallo Stato della Chiesa e di concederne l'investitura ducale a suo

⁴¹ In merito mi limito a rinviare ai miei studi *Tra alumbados e «spirituali...»*, op. cit., pp. 127 e ss.; *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, 1993, pp.115 e ss.; *Dal sacco di Roma all'Inquisizione...*, op. cit., pp. 61 e ss.

⁴² Cfr. FIRPO, M., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, 1997.

⁴³ Così lo definì il futuro cardinal Contarini nella relazione della sua ambasciata alla corte imperiale letta in Senato il 16 novembre 1525, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, ALBERI, E., Firenze, 1838 e ss., serie I, II, p. 61.

⁴⁴ *Corpus documental de Carlos V...*, op. cit., II, p. 93; cfr. l'edizione italiana *Istituzione del principe cristiano. Avvertimenti e istruzioni di Carlo V al figlio Filippo*, DE CARO, G., Bologna, 1969, p. 35; cfr. BRANDI, K., *Carlo V...*, op. cit., pp. 477 e ss.

figlio Pierluigi Farnese senza il consenso dell'Imperatore, che se ne sarebbe sanguinosamente vendicato nel settembre del '47; mentre Carlo V si impegnava perché il concilio promuovesse incisive riforme, per tramite dei suoi legati Paolo III si preoccupava di una sollecita approvazione dei decreti dottrinali che avrebbero reso impossibile ogni accordo con i protestanti e guardava con apprensione ai possibili risvolti curiali dei provvedimenti normativi che l'assemblea si apprestava a varare; mentre Carlo V sconfiggeva gli smalcaldici sul campo di Mühlberg, Paolo III scatenava la sua indignazione ordinando la traslazione del concilio a Bologna⁴⁵; e mentre Carlo V si illudeva che il successore di papa Farnese sarebbe stato il pio cardinale d'Inghilterra, l'Inquisizione lo combatteva in segreto come il più pericoloso degli eretici.

Ciò apparve con evidenza in occasione dei frequenti conclavi di quegli anni, che a dispetto del corposo nucleo di porporati filoimperiali si conclusero senza eccezioni con la clamorosa sconfitta dei candidati asburgici⁴⁶. Alla morte di Paolo III, infatti, nonostante Pasquino si dicesse sicuro che i cardinali avrebbero consegnato «le mitre ed i piviali / in preda a Carlo e agli altri rubatori»⁴⁷, il Carafa riuscì a impedire il successo del Pole, dato per scontato alla vigilia, accusandolo apertamente di eresia e mostrando agli esterrefatti colleghi «li processi [...] contro lui»⁴⁸. «Quando mi riacordo del conclave passato totus horreo», scriverà il Morone nel marzo del '55, da Augusta⁴⁹, accingendosi a tornare a Roma per una nuova elezione papale in occasione della quale il cardinal Teatino avrebbe addirittura portato con sé «un fascio de processi contra [...] tutti i sogetti papabili», per escludere i candidati asburgici, primo tra tutti lo stesso cardinale milanese⁵⁰. Fu lo stesso Carafa, del resto, dopo il brevissimo pontificato di Marcello II (peraltro anch'egli legato agli intransigenti), a essere eletto papa, con sconcerto pari alla collera da parte di Carlo V costretto a non solo subire una nuova sconfitta, ma addirittura ad assistere al successo del capo del partito avversario, sulla cui elezione aveva posto il veto.

⁴⁵ Cfr. JEDIN, H., *Il concilio di Trento...*, op. cit., pp. 227 e ss.; LUTZ, H., *Carlo V e il Concilio di Trento...*, op. cit., pp. 52-55; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V...*, op. cit., pp. 666 e ss. «Cuanto al papa presente, Paulo III, ya sabéis como se ha habido conmigo [...] —scriveva l'imperatore nelle istruzioni per il figlio Filippo redatte ad Augusta nel gennaio del '48— y la poca amistad que ha mostrado y muestra a las cosas públicas de la cristiandad, y especialmente en lo de la celebración del concilio [...] Mas con todo esto que ha pasado, os ruego que, teniendo más respeto al lugar y dignidad que el dicho papa tiene que a sus obras, le hagáis todo el tiempo que viviere el debido atacamiento», *Corpus documental de Carlos V...*, op. cit., II, pp. 575-576; cfr. l'edizione italiana *Istituzione del principe cristiano...*, op. cit., pp. 62-63.

⁴⁶ Cfr. le lettere inviate da Carlo V al figlio Filippo II da Bruxelles nell'aprile del 1555, *Corpus documental de Carlos V...*, op. cit., IV, pp. 200 e ss.

⁴⁷ *Pasquinate romane del Cinquecento*, MARUCCI, V.; MARZO, A., e ROMANO, A. (eds.), Roma, 1983, II, p. 791.

⁴⁸ *Concilium Tridentinum...*, op. cit., XI, p. 530; cfr. SIMONCELLI, P., *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, 1977, pp. 66 e ss.

⁴⁹ POLE, R., *Epistolae*, QUIRINI, A. M. (ed.), voll. 5, Brixiae, 1744-1757, V, p. 98.

⁵⁰ PASTOR, L. von, *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, voll. 16, Roma, 1910-1955, VI, pp. 619-20; cfr. FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 196-197, e soprattutto pp. 303 e ss.

Con la conquista del trono papale gli intransigenti potevano infine celebrare il loro trionfo, tenacemente preparato negli anni precedenti con la sorda battaglia contro gli «spirituali» combattuta con le armi dei *dossier* inquisitoriali e dei processi segreti, non senza contravvenire a espliciti ordini di Giulio III, come ho avuto occasione di dimostrare in altra sede⁵¹. Ma ciò che qui merita sottolineare è il fatto che tale battaglia contro il Pole, il Morone e le prospettive religiose che essi rappresentavano nell'ambito del sacro collegio fu necessariamente combattuta anche contro le istanze della politica imperiale. Lo dimostra tra l'altro il fallimento delle insistenti pressioni di Carlo V per ottenere la porpora cardinalizia per Pietro Antonio Di Capua, cognato di don Ferrante Gonzaga⁵²; e lo dimostra il progressivo sgretolamento della compattezza politica del partito filoasburgico a causa delle fratture religiose che la nuova logica inquisitoriale del primato dell'ortodossia riuscì ad aprire al suo interno. Del tutto esplicito in tal senso è il memoriale inviato il 10 luglio 1555 dal cardinal Rodolfo Pio da Carpi, per spiegare al furibondo Imperatore le ragioni di «conscienza» che lo avevano dissuaso a votare secondo le indicazioni della corte asburgica: «Per il passato molte cose sono state occulte contra il cardinal d'Inghilterra et Morone», scriveva, ricordando come nel '49 egli avesse appoggiato quelle candidature, «ma fatto inquisitore ha havuto a intendere quel che gli ha fatto mutare opinione». E anche per Juan Álvarez de Toledo il rigorismo teologico maturato in dieci anni di esperienza inquisitoriale fece premio sul lealismo asburgico, tanto da negare il suo voto al Pole al Morone affermando che egli e il cardinal di Carpi «no podían con sus conciencias, que los tenían por ereges», come riferiva l'inviato imperiale a Roma⁵³.

I fatti non tardarono del resto a dimostrare che Carlo V aveva ottime ragioni per osteggiare l'elezione di Paolo IV che avviò subito trattative con la Francia per riprendere la guerra antiasburgica in Italia, nonostante le nuove prospettive aperte dalla pace di Augusta e dalla solenne abdicazione imperiale di Bruxelles. Una guerra in cui papa Carafa — trent'anni prima inorridito testimone del sacco di Roma — riversò tutto il suo «odio invecchiato contro la nazione spagnuola, e particolarmente contro l'imperatore», come scrisse Bernardo Navagero nella sua relazione del '58, cogliendo la connotazione non solo politica, ma anche e soprattutto religiosa della furia con cui il Papa intendeva combattere colui che aveva «accresciuto gli errori di Martin Lutero per estinguere l'autorità del pontefice e per questa via acquistare quel che avanzava d'Italia». Come lo stesso ambasciatore veneziano aveva potuto constatare, il pontefice non perdeva occasione di scagliarsi contro «questa cupidità e permissione di eretici dell'Imperatore» e «mai parlaba di Sua Maestà e della nazione spagnuola che non li chiamasse eretici,

⁵¹ FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 177 e ss.

⁵² Cfr. *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone...*, op. cit., I, p. 294, nota 97; e il saggio di GARDI, A., «Pietro Antonio Di Capua (1513-1578). Primi elementi per una biografia», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXIV, 1988, pp. 262-310, in particolare pp. 278 e ss.

⁵³ FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 308 e ss.; cfr. AUBERT, A., *Paolo IV Carafa nel giudizio della età della Controriforma*, Città di Castello, 1990, pp. 78-79.

scismatici e maledetti da Dio, seme di giudei e di marrani, feccia del mondo, deplorando la miseria de Italia che fosse astretta a servire gente così abietta e così vile»⁵⁴. Eretici e scismatici erano per lui tanto Carlo quanto Filippo d'Asburgo «sangue misto d'hebrei batezzati da otto giorgi»⁵⁵, rinnegati, «marrani, figlioli del diavolo et della iniquità», traditori, «barbari» di cui occorreva «liberar Italia»⁵⁶. Quanto a Ferdinando, di cui si rifiutò di riconoscere la successione imperiale, Paolo IV avrebbe voluto cacciarlo dal trono anche al prezzo di doversi alleare con turchi e luterani⁵⁷, così come avrebbe voluto «privare» quell'eretico del re di Spagna⁵⁸.

Mentre il Pole e il Morone insistevano a Roma sul fatto che solo la pace avrebbe reso possibile quella riforma della Chiesa che in passato il Papa aveva sempre invocato, quest'ultimo ne avviava formalmente i processi per eresia e intanto si circondava di collaboratori filofrancesi ed esuli antimedicei, meditava la conquista di Siena, lasciava intendere di non avere nessuna intenzione di riconvocare il Tridentino o —peggio— di volerlo riunire a Roma. Nell'estate del '55 rinchiudeva in Castel Sant'Angelo il cardinale di Santa Fiora, occupava ed espropriava i feudi dei Colonna, fedelissimi mastini imperiali nelle terre della Chiesa, contro i quali avrebbe poi fulminato la scomunica, investendo Giovanni Carafa del titolo di duca di Paliano⁵⁹. Un anno dopo erano il maestro delle poste imperiali Giovanni Antonio de Tassis, Garcilaso de la Vega e il cardinale Fulvio Della Corgna a sperimentare le carceri pontificie, mentre il palazzo del cardinal Pacheco veniva perquisito da cima a fondo e l'ambasciatore imperiale lasciava Roma⁶⁰. Ormai la parola passava alle armi, con le truppe del duca d'Alba che dilagavano in tutto il Lazio fino a minacciare l'anno dopo un nuovo sacco di Roma. Intanto, nel febbraio del '57, Paolo IV avviava un vero e proprio processo contro l'imperatore e suo figlio⁶¹, nell'intento di legittimare la bolla (peraltro mai pubblicata) con cui l'«iniquitatis filius Philippus ab Austria [...] pro rege Hispaniarum se gerens, vestigia paterna insequendo et tanquam cum eo de iniquitate contendens et eum superare satagens», veniva dichiarato spergiuro, ribelle, scismatico e come tale decaduto dall'investitura feudale del regno di Napoli⁶².

La conclusione della guerra riassorbì tali dissennate iniziative del pontefice, che tuttavia si guardò bene dal revocare l'ordine con cui il 9 aprile del '57 aveva richiamato

⁵⁴ *Relazioni degli ambasciatori veneti...*, op. cit., serie I, III, pp. 388-389; cfr. p. 409; PASTOR, L. von, *Storia dei papi...*, op. cit., VI, pp. 354 e ss.

⁵⁵ *Calendar of state papers and manuscripts, relating to English affairs, existing in the archives and collections of Venice and in other libraries of Northern Italy*, VI, part. I, pp. 592-593 (dispaccio del Navagero del 4 settembre 1556).

⁵⁶ *Id.*, VI, part. II, pp. 851-852 (dispaccio dell'11 dicembre 1556).

⁵⁷ *Id.*, pp. 897 y 910 (dispacci del 2 e 16 gennaio 1557).

⁵⁸ *Id.*, pp. 851 y 1037 (dispacci dell'11 dicembre 1556 e dell'8 maggio 1557).

⁵⁹ PASTOR, L. von, *Storia dei papi...*, op. cit., VI, pp. 364 e ss.; AUBERT, A., *Paolo IV Carafa...*, op. cit., pp. 81-82 y 99; cfr. pp. 57 e ss.

⁶⁰ PASTOR, L. von, *Storia dei papi...*, op. cit., VI, pp. 390-394.

⁶¹ *Id.*, pp. 405-406.

⁶² DÖLLINGER, J. J. von, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und cultur-Geschichte der sechs letzten Jahr-*

tutti i suoi nunzi e legati dalle terre asburgiche, con l'obiettivo di ottenere il ritorno a Roma di Reginald Pole, allora impegnato nella restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra, al fine di arrestarlo e processarlo per eresia, come si accingeva a fare con il Morone, rinchiuso in Castel Sant'Angelo il 31 maggio⁶³. È ovvio come tale provvedimento colpisse interessi vitali di Filippo e Maria d'Inghilterra, che si opposero con fermezza e trattennero a Londra il cardinale sul quale poggiavano le speranze di poter ricondurre la Chiesa anglicana all'obbedienza di Roma, che Paolo IV non esitò invece a sacrificare alla sua irriducibile convinzione dell'eresia del Pole e del Morone, al suo odio antiasburgico, al suo fanatismo repressivo. L'anno dopo del resto il pontefice manifestò il desiderio di processare un altro cardinale filoimperiale e «luterano» come Pietro Bertano, nonché l'ex ambasciatore a Roma e viceré di Sicilia Juan Manrique de Lara, anch'egli giudicato alla stregua di un «luterano marcio [...] della scuola del cardinale Morone»⁶⁴. Ancora una volta, dunque, a Roma come a Bruxelles o a Londra, i sovrani asburgici si trovarono alleati di quegli «spirituali» contro i quali l'Inquisizione non perdeva occasione di scagliare i suoi strali, e addirittura coinvolti nelle stesse accuse di eresia, sebbene dal rifugio di Yuste Carlo V non si stancasse di esortare il suo successore a reprimere «con toda demostración y rigor» i gruppi eterodossi allora scoperti a Valladolid e Siviglia e a favorire in ogni modo «el santo oficio de la Inquisición contra la herética pravedad y apostasía»⁶⁵. Di lì a poco d'altra parte, dopo la morte di Paolo IV nell'agosto del '59, l'appoggio di Ferdinando e soprattutto di Filippo d'Asburgo sarebbe stato decisivo per ottenere la liberazione del Morone e la sua ammissione in conclave, che ne avrebbero poi consentito l'assoluzione decretata da Pio IV nel marzo dell'anno dopo, riuscendo così a liquidare —per il momento— la pesante eredità del pontificato carafiano⁶⁶.

Proprio allora tuttavia, con la divisione dei domini asburgici e la pace di Cateau Cambrésis, la storia europea conosceva una svolta decisiva anche sul terreno religioso, non foss'altro per la possibilità di rimettere in moto con l'accordo francese la macchina conciliare, la cui conclusione avrebbe eliminato un annoso terreno di contese e conflitti tra la corte papale e quella spagnola. Venivano meno nel contempo le ragioni che nei decenni precedenti avevano indotto Carlo V ad appoggiare a Roma gli orientamenti degli «spirituali», poiché tra i compiti di Filippo II non c'era più quello di misurarsi con le lacerazioni confessionali del mondo tedesco, che proprio allora trovava nelle clausole della pace di Augusta e negli orientamenti irenici e filoprotestanti di Ferdinando e di Massimiliano le premesse di una duratura pacificazione. Intanto, lo scoppio delle

hunderte, I, Regensburg, 1862, pp. 218-227; cfr. SIMONCELLI, P., *Il caso Reginald Pole...*, op. cit., pp. 157-158; FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 262 e ss.

⁶³ Cfr. PASTOR, L. von, *Storia dei papi...*, op. cit., VI, p. 409; cfr. SIMONCELLI, P., *Il caso Reginald Pole...*, op. cit., pp. 147 e ss.

⁶⁴ FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 276-278.

⁶⁵ Cit. da FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V*, op. cit., pp. 773 y 842-845; cfr. *Corpus documental de Carlos V...*, op. cit., IV, pp. 424-425.

⁶⁶ FIRPO, M., *Inquisizione romana...*, op. cit., pp. 267 e ss.

guerre civili francesi rendeva il re cattolico padrone incontrastato dell'Europa, ma al tempo stesso indicava quale baratro potesse aprirsi davanti ai principi che avessero tollerato il diffondersi delle eresie⁶⁷. E ciò — come si è accennato — proprio all'indomani della scoperta di alcuni nuclei riformati anche in terra di Spagna, dove sarebbe scoppiato di lì a poco il caso Carranza, in passato amico e collaboratore del Pole a Trento e in Inghilterra. Il paradosso che aveva visto il pio Carlo V imperatore appoggiare a Roma uomini e dottrine che in quegli stessi anni il Sant'Ufficio processava e condannava, si riproponeva e si rovesciava nel rigore inquisitoriale con cui Filippo II incarcerava l'arcivescovo di Toledo e reprimeva gli eretici di Valladolid che di quelle stesse dottrine nutrivano il loro dissenso, leggendo — come hanno dimostrato gli studi di Ignacio Tellechea — il *Beneficio di Christo*, gli scritti di Bernardino Ochino, le *Cento e dieci divine considerazioni* di Juan de Valdés opportunamente ritradotte in spagnolo⁶⁸.

È in questa prospettiva che si può comprendere la svolta repentina della politica religiosa di re Filippo, che già nel 1560 avrebbe preso le distanze dal Morone e dagli «spirituali» superstiti, avrebbe deplorato la designazione sua e del Seripando alla presidenza del Tridentino e si sarebbe schierato senza più riserve a fianco degli intransigenti, fino a dare il suo pieno appoggio nel '66 all'elezione di papa Pio V, che avrebbe subito ripreso la rigorosa politica inquisitoriale di Paolo IV, ma lasciando cadere le sue ormai obsolete connotazioni antiasburgiche. I nuovi scrupoli di ortodossia, di riforma ecclesiastica, di compunta devozione della lunga stagione posttridentina avrebbero via via rinsaldato questi orientamenti, destinati a dar vita agli stretti legami tra Roma e Madrid che per un secolo e oltre avrebbero segnato tra alterne vicende l'età posttridentina. Non a caso proprio allora, la *Vita dell'invittissimo e gloriosissimo imperador Carlo quinto* di Ludovico Dolce, apparsa a Venezia nel 1561 presentava al pubblico italiano un'immagine tutta in chiave edificante e compunta del defunto Cesare, che non aveva mai pensato di venir meno al suo «ufficio principale [...] di difender la Chiesa romana, distruggere gli heretici e non tener con impii e infedeli pratica e domestichezza alcuna [come aveva invece fatto il re di Francia], esser protettore a tutte sue forze della dignità del pontefice e parimente conservar tutti i privilegi conceduti alla romana Chiesa in qualunque tempo». Per questo aveva combattuto senza tregua Lutero, le cui empie eresie gli «dispiacevano infinitamente [...] e fece ogni opera per istirparle», e alla notizia del sacco di Roma aveva dato «segni di grandissimo dolore»⁶⁹, scriveva il Dolce, sempre pronto a sot-

⁶⁷ *Id.*, pp. 286-289.

⁶⁸ Oltre ai suoi molteplici studi sul Carranza, che non è necessario qui elencare, si vedano i saggi di TELLECHEA, J. I., «Don Carlos de Seso. Bienes y biblioteca confiscados por la Inquisición (1559)», *Revista española de teología*, XLIII, 1983, pp. 193-197; «Don Carlos de Seso, luterano en Castilla. Sentencia inédita de su proceso inquisitorial», in *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, I, Madrid, 1986, pp. 295-307, e quelli raccolti nei volumi dello stesso TELLECHEA, J. I., *Fray Bartolomé Carranza y el cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona, 1977; e *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, 1977.

⁶⁹ DOLCE, L., *Vita dell'invittissimo e gloriosissimo imperador Carlo quinto*, Venezia, 1561, pp. 16-17, 40.

tolineare che «la sua vita [...] fu in ogni sua parte catholica e qual si conviene a precinpe christiano, perciocché non volle mai —per molti commodi che gliene potessero venire— acconsentire a veruna heresia, anzi in quanto alle sue forze cercò sempre di distrugger la setta de' lutherani»⁷⁰.

È significativo che nell'elenco degli «huomini illustri negli studi delle lettere» dell'età sua il Dolce potesse ancora inserire (regnante papa Pio IV) il nome di Reginald Pole, e anche —sia pure obliquamente— quello di Erasmo, ormai condannato dall'Indice di Paolo IV e pertanto degno di essere «lodato per uno de' più dotti e belli ingegni, [...] se non si fosse egli imbrattato nel morbo lutherano»⁷¹. Tramontava così su questi crinali controriformistici e si esauriva, con tutto il suo bagaglio di problemi e conflitti, di cultura, di miti, di sensibilità politica e religiosa, l'età di Carlo V, del quale si sarebbe forse potuto dire ciò che del Pole ebbe a scrivere Pietro Carnesecchi nel commentarne amaramente la morte in una lettera indirizzata a Giulia Gonzaga il 13 febbraio del '59, vale a dire che alla fine della sua vita egli era «restato in opinione a Roma di lutherano et in Alemagna di papista»⁷². Solo gli sconsiderati eccessi di papa Carafa, in realtà, autorizzano simili accostamenti in relazione a un imperatore profondamente convinto —e come tale giudicato dai contemporanei— che il suo primo dovere fosse quello di difendere e propagare la fede cattolica. Ne offre indiretta conferma un'affascinante quanto ignorata *Crocifissione* dipinta verso la fine degli anni quaranta da un oscuro pittore veneziano, Alvise Donà, legato agli stessi ambienti eterodossi frequentati da Lorenzo Lotto. Si tratta di una grande tela di quasi otto metri per quattro⁷³, densa di significati religiosi sui quali non è possibile qui soffermarsi, se non per segnalare la provocatoria raffigurazione dell'aquila bicefala sulla minacciosa bandiera dei soldati romani responsabili della morte di Cristo a fianco del cattivo ladrone: esplicita evocazione e livida condanna della guerra che aveva visto la sconfitta dei protestanti sul campo di Mühlberg ad opera dell'invitto Carlo V raffigurato da Tiziano al culmine della sua gloria nella celebre tela del Prado.

⁷⁰ *Id.*, pp. 160-61.

⁷¹ *Id.*, pp. 169-70.

⁷² «Estratto del processo di Pietro Carnesecchi», MANZONI, G. (ed.), *Miscellanea di storia italiana*, X, 1870, pp. 187-573; cfr. p. 301.

⁷³ Di proprietà del museo dell'Accademia di Venezia, il quadro è oggi in deposito all'ospedale di San Marco.

Herejía en la Capilla Imperial: Constantino Ponce de la Fuente y «la imagen del Diablo»

José C. Nieto
Universidad de Juniata

Constantino Ponce de la Fuente nació en San Clemente, Cuenca, c. 1502. Estudió teología en la Universidad de Alcalá aunque su nombre no aparezca en los registros de la Complutense; caso éste paralelo al de Juan de Valdés.

Estudiante fue de la Complutense este ilustre conquense hasta la primavera de 1533, ya que en el verano de este año se encuentra en Sevilla de predicador en la Catedral hispalense y se matricula en el Colegio de Santa María de Jesús, en Sevilla. Al siguiente año, 1534, le fue otorgado el doctorado en teología ¹.

La creatividad teológico literaria de Constantino se ubica entre los años 1534 y 1548. Por esta última fecha deja Sevilla, para unirse a la Corte del infante príncipe Felipe II como capellán para acompañarle en su viaje a los Países Bajos y el sur de Alemania a visitar a su padre el emperador Carlos V.

Regresa Constantino con la Corte del Príncipe a España en 1551. Y en 1552 al cesar su cargo de capellán en dicha Corte se le concede una pensión real. Es por esta fecha que se reincorpora al cabildo de la Catedral hispalense como predicador.

Por el 16 de agosto de 1558, después de haber estado bajo sospecha de herejía por algún tiempo por parte de la Inquisición, ésta le arresta y encarcela en una de las celdas de la Torre de Triana a la vera del Guadalquivir. En esta zona hay ahora un mercado.

Aproximadamente por el 9 de febrero de 1560 fallece Constantino en su celda sospechoso de herejía; pero su proceso no estando aún concluido continuó activado, acumulándose más cargos, hasta el 22 de diciembre de 1560. Es por esta fecha que fue exhumado su cadáver y quemado en efígie en un auto de fe por hereje.

¹ Ver la siguiente bibliografía sobre Constantino.

La historiografía constantiniana ha debatido intensamente el complejo problema de la vida y obra de este crisóstomo hispalense-conquense. Habiendo yo también explorado este problema amplia y recientemente, me remito, pues, a mis investigaciones².

De este resumen biográfico recordemos, pues, que al ser Constantino nombrado capellán real en 1548, por esta fecha ya había publicado todas las obras que hoy conocemos como suyas. Y fue exactamente en esta fecha de 1548 que Constantino publicó su última obra, la *Doctrina Christiana*, seguida por la segunda edición en 1549.

Esta obra ha pasado desapercibida por la crítica constantiniana tanto en cuanto a lo novedoso de su estructuración como por su significado teológico³. Será, pues, de esta obra en particular de donde seleccionaremos los textos de la doctrina constantiniana sobre «la imagen del Diablo».

La antropología es la clave de toda doctrina, sea ésta religiosa, política, pedagógica, o filosófica. Revela el concepto que el hombre tiene de sí mismo y sus potencialidades para el bien y para el mal. La antropología define al hombre como criatura abierta a lo trascendente, sea esto concebido en términos abstractos del Bien y del Mal o en términos más religiosos de Dios y el Diablo. Sin una clara visión de este aspecto no se puede entender a Constantino, ni a Valdés ni a la Reforma. Además éste es el punto doctrinal donde éstos se separan de la Iglesia Católica Romana de una forma inequívoca.

La antropología de Constantino en su concepción religiosa está radicalmente herida de la *miseria e incapacidad* humana como resultado de la caída paradisíaca y el pecado original. Ya en el *Beatus vir* formula con persuasión parenética esta doctrina en sus sermones⁴. Así se refiere Constantino a «la corrupción de la naturaleza del hombre y su grande ceguedad», e insiste en la «herencia» de «esta ceguedad» en el *primer sermón*⁵. Este lenguaje se perfila y acera en el *segundo sermón*, en el cual Constantino avanza, un tanto tímidamente, un concepto teológico radical de la miseria humana al decir que la imagen de Dios en el hombre «más parece que representa a la serpiente que los engañó que al maestro y señor que los hizo»⁶.

Este concepto se desarrolla con más fuerza al final del *tercer sermón*, en el cual Constantino retorna al mismo tema y se refiere al hombre en su miseria y pecado como a «criaturas hechas a su semejança representamos imagen de su enemigo el demonio»⁷.

² NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, visión cultural socioespiritual, Droz, Genève, 1997. La crítica tanto historiográfica como documental se extiende sobre muchos capítulos. Cfr. mi *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, traducción española, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1979.

³ Ver NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, pp. 260-269, «La Sistemática».

⁴ Para el texto del *Beatus vir* (1.ª ed., Sevilla, 1546), sigo la edición de NAVARRO DE KELLEY, E.; PONCE DE LA FUENTE, Constantino, y FRAY JERÓNIMO DE GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Beatus vir: Carne de bogueira*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

⁵ Ed. cit., p. 86.

⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁷ *Ibid.*, p. 183

La imagen de Dios aparece aquí casi desplazada por la imagen del Diablo. Ésta es ciertamente una antropología radical que concibe al hombre como esclavo del pecado y del demonio. Pero no se crea que toda esta imaginería es simplemente la retórica del predicador exaltado que desde el púlpito de la catedral hispalense se deja llevar por la exageración a fin de captar la imaginación de las masas sevillanas.

El mismo tema se retoma de nuevo en la obra teológicamente más sistemática, o sea en la *Doctrina cristiana*⁸, donde al tratar «de la maldición del estado y de la miseria de los hombres por el pecado», dice:

Aquesta ymagen que de Dios el hombra tenía, y con que lo representava, de tal manera la affeó y la borró el demonio, que no sólo se a perdido la principal hermosura, más contece muchas veces ser cosa muy dificultosa de hallar rastro de tal ymagen⁹.

No se trata, pues, de simple metáfora retórica sino de doctrina perfilada y acerada durante años de reflexión. Pero el atreverse a decir que el hombre lleva consigo la imagen del Diablo y no la imagen de Dios es una afirmación teológica tan categórica que uno debe preguntarse si hay fundamento bíblico para tal formulación. Pues bien, en el *Beatus vir* Constantino no la expone pero sí la elabora exegeticamente en la *Doctrina cristiana* al hacer su segunda formulación de tal doctrina. Y así al tratar de las «monstruosidades que han salido y salen del mundo de la voluntad de los hombres», reflexiona haciendo exégesis de un texto del Evangelio de San Juan:

Las quales no sólo no son representación de Dios, mas son propia representación del demonio, y argumento evidentísimo de tener esta mala serpiente espirituales hijos en el linage humano, que lo representamos como a padre suyo: quales eran aquellos a quien Christo nuestro redemptor dixo: «vosotros teneys por padre al demonio, y procurays por cumplir sus desseos». Señalárase otra parte de aquesta ymagen en el demonio que el hombre en su primer estado tenía...¹⁰

Constantino se refiere en el margen al texto (8:44) de dicho Evangelio: «Vosotros de vuestro padre el diablo sois.» Este texto juanino de la polémica entre Jesús y los judíos es, pues, la base bíblica y evangélica de tal radical antropología constantiniana. No hay otra texto en la Biblia que sea tan extremado en sus consecuencias teológicas.

Hoy en día críticos juaninos creen que este texto refleja no sólo la polémica entre el cristianismo y judaísmo de la Iglesia primitiva sino que se considera ser este texto de cierta influencia gnóstica antijudía. Pero lo que es significativo para nuestro análisis antropológico es el hecho que Constantino hubiese explícitamente seleccionado este

⁸ Cito de la 2.ª ed., Juan Canalla, Sevilla, 1549; 1.ª, 1548. Las de Amberes son del 1554 y 1555. Cfr. NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, p. 235. Guerrero usó la de Amberes.

⁹ Ed. 1549, fol. 21r. Numeración romana en el texto.

¹⁰ Ed. cit., fol. 21 v.

texto como la base evangélica de su radical doctrina de la miseria humana y su impotencia.

Constantino en la *Doctrina cristiana* finalmente cristaliza esta doctrina, formulándola todavía de una manera más categórica al decir que el demonio mismo es la cabeza y fuerza del linaje humano: «La fuerza y cabeza del demonio consiste lo primero, en tener al linaje humano por condenado y por suyo»¹¹.

Creo, pues, que esta concepción de la miseria e impotencia humana en la doctrina del hombre en Constantino no se puede simplemente ignorar como se ha venido haciendo. Además ha de notarse que tal concepción diabólica de la naturaleza humana ni es católico-romana ni erasmiana. Tal idea sería totalmente repugnante a Erasmo. Éste es, pues, el talón de Aquiles constantiniano que no se puede ni diluir ni comprometer para hacerlo más agradable a un humanismo optimista de la naturaleza y potencialidades divinas del hombre, como ocurre en la tradición católico-romana y renacentista neoplatónica. Las consecuencias son, pues, obvias. Constantino no cree que Dios sólo privó al hombre de los dones sobrenaturales en su caída del pecado original.

Constantino no usa dicho lenguaje o concepto teológico. Cuando el hombre pecó, su naturaleza sufrió las consecuencias funestas del pecado en su propia naturaleza e imagen divina, y no sólo como una privación de los dones sobrenaturales que Dios había «añadido» a su naturaleza. Así Constantino formula nítidamente la caída en su *Doctrina cristiana*:

Fue formado el hombre con una capacidad grandísimá para poder gozar de Dios en grado y en manera y en medida excellentísimá. Tenía en su ánima habilidad y hechura para todo esto, dada por la mano del Señor que lo crió para el mismo fin. Por el peccado quedó sentenciado el hombre para no gozar destes bienes, y para quedar como burlado de aquellos grandes thesoros en que consistirá este su principal fin¹².

Nótese que no hay «bienes sobrenaturales» sino simplemente los *bienes* radicados en su «ánima, habilidad y hechura»; o sea en su naturaleza. Y fue de éstos de los cuales el hombre fue «burlado». Su fin principal es recibir de nuevo aquellos «grandes thesoros» mediante la restauración de la imagen divina por medio de la redención. No hay, pues, distinción teológica entre naturaleza humana y bienes superañadidos por Dios a esta naturaleza.

Constantino conocía muy bien la teología y si no lo explicitó así, no puede uno tratar de ver lo que él cuidadosamente evitó. Decimos esto porque hay un texto en la *Doctrina cristiana* en el cual uno podría proyectar tales dones sobrenaturales si uno violara ciertas reglas gramaticales, y así hiciese una interpretación sintética global del texto en vez de prestar atención a la estructura gramatical. Es posible, además, que Constantino escribiese este texto con sutileza hermenéutica, aplicando los principios

¹¹ *Ibid.*, fol. 27r. (ver NIETO, *El Renacimiento*, p. 456).

¹² *Ibid.*, fol. 210r.

de la vida interior y exterior; o sea *sinceridad interna* y *disimulo externo*. He aquí el texto que es único en lo que respecta a su antropología. Dice así la *Doctrina cristiana* al tratar del duodécimo artículo de la fe:

Quando Dios crió a los primeros hombres dióles vida con que en este mundo gozassen de las cosas que avía multiplicado en él, *poniendo en ellas* un traslado de aquella summa bondad y summa sabiduría y summa riqueza que reside en él. Dióles juntamente un camino y unos principios para otra más excelente y más larga vida con que gozassen de otros mayores bienes que tenía el mismo Señor reservados, para más mostrar quién era, y para hazer a los hombres últimamente bienaventurados¹³.

El texto podría referirse a los bienes sobreañadidos si las palabras «un traslado de aquella summa bondad y summa sabiduría y summa riqueza que residen en él» se pudiese atribuir inequívocamente al sujeto gramatical «los primeros hombres». Pero dicho texto está articulado con las palabras clave que hemos subrayado, «poniendo en ellas». Así entendido, el pronombre personal femenino plural, «ellas», se refiere gramaticalmente al sustantivo plural, «las cosas», y no al sustantivo masculino plural, «primeros hombres».

O sea, Constantino se está refiriendo aquí al concepto del *vestigio divinitatis* en las criaturas que reflejan la gloria de Dios, y esto como concepto separado de la creación humana. Pero claro, la sutileza textual podría interpretarse de una manera general y fuera del contexto, como si en realidad Constantino abrazase la doctrina católico-romana.

En la antropología constantiniana no hay lugar para un concepto católico-romano tomista que presupone a la gracia divina edificando sobre la naturaleza humana; ya que la naturaleza humana está hundida en la miseria y es impotente. El hombre no puede contribuir nada a la gracia divina o a su merecimiento. Sólo el amor de Dios en su concepto de *ágape* descendiendo al hombre totalmente miserable e impotente puede salvarle de su propia miseria e *imago diaboli*. Ésta es en resumen la antropología constantiniana que había pasado desapercibida por los investigadores constantinianos.

Daremos ahora un par de ejemplos más, pues creo que la repetición de más textos nada más añadirá. Esta vez ilustraremos este tópico con un texto de la *Suma de doctrina cristiana*¹⁴ que aparece después de la abreviación de los Diez Mandamientos, y en cuya abreviación Constantino recapitula la enseñanza de los mismos diciendo que es del todo imposible al hombre en su miseria cumplirlos. Así adoctrina el niño ideal, Ambrosio, a su padre y padrino explicándoles que esto es lo que le enseñó su Maestro:

Dijome que los Mandamientos de Dios, eran una cosa muy alta, y de grande hermosura, y bondad: y que las fuerzas humanas eran tan flacas, y habían quedado tan maltratadas del pecado; tan amigas e inclinadas a las cosas de la tierra; que no se podían levantar

¹³ *Ibid.*, fol. 208 v.

¹⁴ 1.ª ed., Sevilla, 1543.

al amor de lo que Dios manda, ni al verdadero cumplimiento de sus preceptos, para que lleguemos a alcanzar la promesa de su bienaventuranza sin favor y gracia suya¹⁵.

Esta recapitulación o resumen doctrinal del Decálogo tiene como función el hacer al hombre consciente de su miseria e impotencia y advertir además que las fuerzas humanas no se pueden elevar hacia Dios y responder a su amor, y que tampoco pueden cumplir los Mandamientos.

Estructuralmente es significativo que aquí los Mandamientos funcionen teológicamente lo mismo que en Valdés, Lutero y la Reforma. O sea, son los Mandamientos que revelan al hombre su impotencia y miseria, haciendo así palmario que la imagen de Dios en el hombre no tiene capacidades salvíficas ningunas. Los Mandamientos condenan porque no se pueden cumplir. Éste es también el mensaje de Pablo en el Nuevo Testamento. Pero Constantino también niega al hombre la capacidad de elevarse a Dios mediante el amor místico y en respuesta y búsqueda del amor divino. Así pues, la antropología constantiniana no comparte los principios neoplatónicos y místicos que son el fundamento de Fray Francisco de Osuna como primer místico del siglo XVI español, y que luego siguieron franciscanos, y carmelitas místicos como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

La antropología constantiniana no busca «el fondo del alma» como punto de unión con Dios. El alma lleva la *imago diaboli* y no puede servir como medio de unión sustancial mística entre Dios y el hombre. La antropología de Constantino no hace tampoco la antítesis entre «la carne» y *el espíritu*. Así pues, no hay lugar para una concepción del espíritu humano, o la razón, que sea intrínsecamente superior al cuerpo. El hombre está formado de alma y cuerpo, o espíritu y cuerpo; pero esto no se desarrolla en una doctrina que mira al espíritu humano como casi divino y por consiguiente capaz del elevarse a las cosas divinas y celestiales por sí mismo, ya sea por medio del amor místico o por medio de una voluntad éticamente capaz de cooperar libremente con la economía de la salvación. Así entendido, se explica muy bien el hecho de que en la *Suma* y antes de tratar del conocimiento de Dios se haga explícita esta antropología unitaria que concibe el cuerpo y el alma con estructuras integrantes de la unidad antropológica, y no como antítesis para así plantear una apertura al mundo trascendente a partir de la superioridad del alma y su ontología. Escuetamente, pues, dice así Ambrosio:

Díjome que el hombre principalmente tiene dos partes, que son cuerpo y espíritu, e que ambas dos las quiere Dios limpias y puras, y empleadas en su servicio¹⁶.

Esta antropología en su sencillez e integridad refleja el mundo del hombre entendido como mundo interior y exterior, correspondiente al espíritu y al cuerpo respectivamente.

¹⁵ RAE, 1863, XIX, pp. 156-157.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

Pero de aquí Constantino no hace una jerarquía de las obras como superiores o inferiores sino que establece el hecho de que las primeras o del espíritu son «secretas e solo Dios las alcanza a juzgar. Las segundas son ejemplos exteriores, de que pueden juzgar los hombres». Esta antropología no se funda en una antítesis entre espíritu y cuerpo.

Un texto de la *Doctrina cristiana* viene a reforzar claramente esta visión unitaria del hombre al explicar que «la carne es compañera del ánima para muchas buenas obras, y para muchas malas obras, y así confiesa la resurrección de la carne en los justos»¹⁷.

No hay en todo el hombre con su espíritu y la voluntad, razón y sentimiento, un solo lugar, o capacidad, que no fuese radicalmente herido de muerte, impotencia y miseria. Así el hombre está poco menos que *paralizado* para querer, entender o sentir la necesidad de la salvación como puro don divino de la gracia.

Constantino, pues, lo mismo que Valdés al crear la «comparación» de un hombre que tiene la cabeza y los pies de cera para así explicar la esperanza¹⁸, pone también su «comparación en que se declara la poquedad y miseria que el hombre de sí propio tiene». Esta comparación que Constantino hace en la *Suma*, como en el caso de Valdés, usa de imágenes absolutas y tan atrevidas, que no se pueden debilitar tratando de hacerlas conformar a una antropología que considere al hombre superficialmente afectado en su naturaleza, debido a que fue en los «dones sobrenaturales» y no en su naturaleza misma donde el pecado original le afectó.

Constantino introduce la «comparación» para explicar «la inhabilidad y desventura del hombre» y su «miseria y poquedad». He aquí, pues, largas porciones de dicha comparación:

Decidme, por vuestra vida, ¿no terníades por grande miseria que un hombre tuviese grandísima necesidad de comer, y que supiese certísimamente que si comiese viviría; y que a no comer tenía en las manos la muerte, y que con ser esto así como he dicho, éste no tuviese que comer, ni industria para buscarlo, ni hallase quien se lo diese, ni lo hobiese en el mundo? ¿No os pareceria esto el extremo de toda mala ventura? Pues espera y veréis otro mayor. Imagina que se halla un tan grande Amigo d'este nombre, y que tanta piedad ha tenido d'él, que con un cierto artificio le halla de comer muy abastadamente, y hallado se lo trae y se lo pone delante, y le dice que coma; y que entonces el triste hombre no tuviese fuerza para comer, ni pudiese abrir la boca, ni hobiese en él punto ni rastro de apetito para ello, y esto todo, viendo el manjar delante, y traído por industria de aquel su tran grande Amigo. Pues esta es la miseria del hombre para con Dios; y muy mayor y sin comparación como luego podréis ver...¹⁹

¹⁷ Ed. cit., fol. 198 v.

¹⁸ VALDÉS, Juan de, *Diálogo de Doctrina Christiana* (Alcalá de Henares, 1529). Edición facsímil de Marcel Bataillon con introducción y notas, 2 vols., Coimbra, 1925. Ed. inglesa, VALDÉS, Juan de, *Two Catechisms. The Dialogue on Christian Doctrine and The Christian Instruction for Children*. Ed. con introducción por José C. Nieto, 2.ª ed., Coronado Press, Lawrence, Kansas, 1993. «La comparación» valdesiana en fol. 54 r.

¹⁹ *Suma*, RAE, XIX, pp. 158-159. Todo el cap. XXXVI trata de la miseria humana.

La comparación es extremada y absoluta, y Constantino insiste que todavía es «muy mayor y sin comparación». La parálisis del entendimiento, voluntad y sentimiento del hombre, por lo que a la gracia divina se refiere, es absoluta. Esto es lo que Constantino quiere expresar en esta comparación incomparable. La moraleja doctrinal de esta comparación es obvia: el hombre no puede de ninguna manera cooperar en la economía de la salvación.

Ésta es la radical antropología constantiniana que es tan remota del catolicismo romano y de Erasmo como cercana está de Valdés y la Reforma. Estamos aquí ante la doctrina de la incapacidad y corrupción total del hombre en cuanto antaño a la gracia y la salvación. La doctrina calvinista de la corrupción de la naturaleza humana no es más extremada que la de Constantino y su *imago diaboli*. La comparación continúa:

Viene entonces el mismo Autor de la vida y descubre al hombre este secreto; y usando con él de aquella su grande misericordia, dícele: «Cata aquí, hombre, donde te traigo manjar de vida; cata aquí el secreto de mi voluntad: come y vivirás. Cree en Mí verdaderamente; confíate solamente de Mí; pon en Mí toda esperanza; conténtate y alégrate conmigo sólo...

Pero la comparación sigue, y el hombre no responde al amor y gracia divinas, y así Constantino exclama:

¡O grande miseria de hombre que le han traído la vida a las manos, y está en él tan apoderada la muerte que no se puede aprovechar de la vida! ¿No es este caso más triste y más de llorar que el primero de la comparación que puse?

La comparación continúa ahora en un crescendo que llega a culminar en un absoluto patetismo donde Dios mismo se conmueve en sus entrañas viendo la incapacidad y miseria humana:

O, hombre, pues para que conozcas cuán grande es mi misericordia, y cuánto es lo que me debes, mira lo que quiero hacer contigo, que no sólo quiero traerte la vida a las manos, mas el apetito también que te falta, y las fuerzas que tú no tienes. Tú estás fuera de mi gracia, y de aquí nascen tus grandes males. Yo te quiero volver e ella, y que sea todo a mi costa; darte los bienes y que seas capaz de ellos...²⁰

Sólo la muerte satisfactoria de Cristo puede hacer esto por el pecador. Y así termina esta comparación constantiniana que contrasta hasta extremos inusitados con la espiritualidad católico-romana española, la absoluta miseria humana y la absoluta gracia y misericordia divina. Es en esta antropología en la cual tenemos que buscar el corazón

²⁰ *Ibid.*, 159-162. Citas selectas. La «comparación» ocupa pp. 158-163. Cfr. NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, p. 309, nota, para una comparación de Lutero.

de la fe evangélica del doctor Constantino. Todo lo demás fluye de esta rica fuente de sentimiento religioso y clara articulación y formulación teológica.

Téngase en cuenta, sin embargo, que tanto la imagen del Diablo en el hombre como la absoluta impotencia del pecador para responder al amor de Dios han de entenderse *solamente* en relación a la economía divina de la salvación y no a las relaciones entre hombre y hombres, o la cultura y civilización. O sea, la corrupción de la imagen divina en el hombre no es ética, política o social, sino exclusivamente soteriológica. Por consiguiente, el hombre es capaz de grandes realizaciones al nivel histórico.

Constantino interpreta las civilizaciones, tanto de los judíos como de los paganos, como el resultado de la razón humana guiada por la ley natural o de los Diez Mandamientos. Refiriéndose al Decálogo dice así en la *Doctrina cristiana*: «todo el origen de su enseñamiento y de su filosofía, así de Griegos como de Bárbaros, nació del pueblo de los Judíos»²¹, y más adelante en el mismo libro trata también «de los testimonios que nuestra religión tiene de sus enemigos», y se refiere concretamente a los paganos griegos y romanos. Todo el capítulo final de esta obra, capítulo 112, es en realidad una apología del cristianismo basada en la cultura y religión grecorromana²².

Queda claro, pues, que Constantino admira tanto los resultados individuales como colectivos del hombre y sus respectivas culturas y religiones; pero éstas, lo mismo que el hombre de la «comparación», no contribuyen absolutamente en nada a la salvación. O sea, ni el esfuerzo individual ni el cultural sirven como preparación para recibir o merecer la gracia divina.

Ésta es precisamente la posición de Valdés, Lutero y Calvino. Sin embargo, ninguno de ellos pareció atreverse a llegar a conclusión exegética tan radical que viese en el hombre la imagen de Dios desplazada por la del Diablo.

Calvino, al tratar en su *Comentario al Evangelio de San Juan* (1553) el texto clave de la antropología constantiniana, sí, se aproxima, pero no define la imagen del hombre como la imagen del Diablo. Así dice Calvino: «Similarmente, por otra parte se dice que el Diablo es el padre de aquellos a los cuales él ciega sus mentes» (8:44)²³. Pero por otra parte, ha sido Savonarola mismo que en su profunda crisis en la cárcel florentina, desconfiando por completo de los hombres y poniendo sólo su confianza en Dios, al hacer una paráfrasis devocional de los Salmos 15 y 102, escribió así en su *Miserere*:

No conozcas así mis pecados, no me los imputes, aparta tu rostro de mis pecados, bórrelos tu misericordia. Mira, Señor, la criatura que has creado; mira tu imagen; imiserable

²¹ Ed. cit., fol. 14 v.

²² Los fols. 274r.-277 v.

²³ Tampoco aparece tal terminología en las varias ediciones de las *Instituciones*, 1.ª ed., 1536; última, 1559-1560.

de mí!, me he revestido de la imagen del diablo; aparta tu rostro de la imagen del diablo; no alces tu ira contra mí, mira tu imagen. Ten piedad de mí²⁴.

No se pretende aquí demostrar que Constantino tomase la idea de la *imago diaboli* de Savonarola. Pues es muy probable que ambos fueran inspirados por el mismo texto juanino. Pero lo que sí se quiere hacer constar es que la experiencia profunda del pecado y de la miseria humana con su impotencia soteriológica y su *incapacidad meritoria absoluta* para la recepción o merecimiento de la gracia es últimamente responsable de esta doctrina constantiniana de la imagen del Diablo en el hombre.

Según Constantino sólo la gracia divina, y su misericordia, es suficiente para salvar al hombre. La razón, la cultura religiosa, o la ética y la filosofía, son en resumidas cuentas impotentes y frustrados intentos del hombre que de nada sirven para la salvación. Si no se entiende esta distinción radical entre razón-cultura por una parte y salvación como exclusivo don divino por otra, entonces no se podrá entender nunca ni a Lutero o Calvino, ni a Valdés o Constantino; o la experiencia desde los profundos abismos del alma que clama en abyecto abandono por la gracia divina en el *Miserere* de Savonarola.

Es en este mismo sentimiento donde la *Confesión* de Constantino revela su profunda intuición antropológica-soteriológica y expresa en exaltada retórica sacra el polo humano, o la respuesta del pecador arrepentido consciente de toda su impotencia y parálisis al amor de Dios expresado ya en la «comparación» de la *Suma*.

Las palabras introductorias de la *Confesión*²⁵ lo iluminan todo, revelando la profunda miseria humana y la insondable gracia divina emergiendo en la conciencia abismal del pecador arrepentido, sin conciencia de obras meritorias o justificatorias, delante de la misericordia de Dios. Así confiesa el pecador en la *Confesión*:

Delante del Juicio de Vuestra misericordia parezco, unigénito Hijo de Dios... Vengo, Señor, para que me oigáis, no de justicia, sino de mis pecados; no de mis derechos, sino de mis culpas, y de las grandes ofensas que he cometido... Acusado vengo de mi conciencia; condenado por ella misma, constreñido por los tormentos de mi mismo conocimiento...²⁶

La antropología constantiniana no deja, pues, lugar a duda que desde el análisis de una teología tipológica, ésta está enraizada en los mismos sentimientos y experiencias del pecado que se expresan claramente en Valdés y la Reforma protestante y que no

²⁴ Meditación al salmo 51, «Miserere mei, Deus». Ver SAVONAROLA, Jerónimo, *Última meditación*, introducción y prólogo de Antonio Fontán, Madrid, 1951, p. 46. Traducción castellana de *Última meditación* basada en el libro *Paoli Cortesii libri III* (R/20569) de la Biblioteca Nacional de Madrid.

²⁵ *Confesión del pecador* (1.ª ed., Sevilla, 1547. Anónima). Texto en RAE, XIX, pp. 359-392. Para un análisis comparativo de la *Confesión* y *Última meditación* de Savonarola, ver NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, pp. 251-260.

²⁶ RAE, XIX, p. 360.

se puede entender como una simple respuesta de la razón cultural humanista y erasmista a la economía divina de la salvación.

Estamos aquí ante un paulinismo radical que no acepta, o asimila, en sus sentimientos o formas teológicas, las fórmulas de compromiso o cooperación humana con la gracia divina. Consecuentemente no hay ni libre albedrío ni obras meritorias de carácter soteriológico.

La antropología nos revela, pues, el corazón de la teología constantiniana así como también sus conceptos de la salvación y la gracia. Pero además añade una dimensión distintiva de la función y obra del Diablo en el hombre, que como ahora veremos ofrece aspectos muy peculiares y significantes para toda la teología constantiniana. Sentimientos como éstos bien pudieran a última hora haber transformado la teología ascética de Savonarola.

El Diablo como encarnación del mal y como fuerza personal ejerciendo su influencia directamente sobre el ser humano es un tema que recurre con frecuencia e intensidad en las obras de Constantino. Y la forma tan peculiar y enfática con que explora dicho motivo teológico no nos recuerda a Valdés ni a Calvino, pues tiene un cierto sabor medieval más bien que renacentista. Claro está que estos pensadores religiosos sintieron el problema del mal y del Diablo y se ve reflejado en sus escritos; pero no hay en sus exposiciones sobre el tópico un sentido de pavor acerca de este ente trascendente, ni tampoco se siente la intensidad de una lucha sorda e inevitable contra él, así como también su presencia personal ejerciendo ineluctable influencia sobre los humanos.

El «medievalismo» constantiniano en este respecto nos recuerda más bien a Lutero y su lucha con el Diablo como se expresa en su famoso himno «Castillo fuerte», *Ein feste Burg*, y muy peculiarmente de manera casi patológica en su objetivación obsesiva del Diablo al tirarle Lutero el tintero que se estrelló contra la pared. Sea ésta o no leyenda.

Pero este medievalismo tiene sus profundas raíces en un sentimiento religioso más profundo de lo que a primera vista pueda parecer, pues la experiencia religiosa se siente como una lucha cósmica entre Dios y Santanás y no simplemente como una experiencia personal del pecado que se redime o perdona sin afectar las dimensiones cósmicas del problema del mal. Hay, pues, una experiencia *primeval* y *numinosa* del pecado que no se resuelve con una nítida teoría racional de la satisfacción expiatoria del pecado por Cristo en términos de la teoría anselmiana.

Constantino, lo mismo que Lutero, no se satisface con la teoría de Anselmo sino que usa términos e imágenes crudas, y hasta pueriles con ecos de la Patrística.

En la *Doctrina cristiana* dedica los capítulos tercero, cuarto y quinto para explicar los orígenes del mal y del demonio. Combinando pasajes de los libros bíblicos del Génesis (Gén. 1.26-31) y de Isaías (Isa. 14.9-23), pero también de otros textos, incluyendo la *Jerarquía eclesiástica* del Areopagita, elabora toda una doctrina de la diabolología y sus consecuencias para el hombre.

Esta mitología bíblica del mal se encarna en el Diablo que ocupa no tan sólo el infierno sino también un «segundo lugar» que es «el ayre deste mundo, en el qual tiene licencia para la manera y tassa que Dios le permite»²⁷. Constantino describe la experiencia del mal en la humanidad en estos términos tan concretamente personales como numinosos:

No sólo las obras del demonio son aborrecidas del hombre que las entiende y sabe sus fines: mas tiene consigo un natural espanto, que parece que los hombres andan siempre atemorizados del, que todas sus cosas ponen pavor, como se experimenta aun en los niños pequeños que no tienen perfecto uso de razón²⁸.

En este pasaje se describe como una psicología-fenomenología de la demonología, pues en él Constantino explora los varios procesos psíquicos, desde el más racional y consciente hasta el más irracional e inconsciente. El primer nivel es el *aborrecimiento* racional del hombre que entiende, luego viene el *espanto* como instinto irracional más profundo ante la experiencia de lo demoníaco, o sea un sentimiento de lo numinoso en negativo, y luego el *pavor* como experiencia prerracional de los niños que no entienden ni pueden articular tales sentimientos. Este texto es digno de figurar en la antología de la obra de Rudolf Otto, *Lo santo*²⁹, y difícilmente se podría encontrar una cita que ilustrase mejor la experiencia trascendente de lo negativo numinoso o lo demoníaco.

Constantino usa términos tales como «el demonio se quedó sin su victoria»³⁰, y por Cristo «cumplidísima es la victoria»³¹, y «el derecho que tenía el demonio, aquella cédula, y aquella obligación, allí se afizó y se deshizo en la cruz»³². Estamos, pues, ante una *batalla* entre Dios y Diablo, pero también ante un *derecho* que el Diablo tenía sobre los hombres y que sólo la cruz de Cristo podría pagar la deuda representada por la «cédula» y la obligación que se le debía al Diablo. Pero además hay también otra imagen de la redención, y ésta no como transacción obvia y «legal» que el Diablo acepta, sino que es un «truco divino» mediante el cual el plan que «pensó el demonio que tenía ya hecho todo lo que había urdido; y que tenía por compañero en su perdición a todo el linaje humano»³³, se le desbarata por completo. El truco divino es la encarnación del hijo de Dios en naturaleza humana, cosa insospechada por el Diablo. Así dice Constantino que «iavena extraña es ésta para el demonio!»³⁴. O sea, el Diablo no reconoció el plan divino bajo la apariencia de un evento tan corriente como es el nacimiento de un niño, o un cereal; y así al matar en la cruz al «unigénito hijo

²⁷ *Doc. Cristiana*, fol. 8 v.

²⁸ *Ibid.*, fol. 19r. Ver ilustración de este folio, líneas 12-17.

²⁹ *Das Heilige*, 1917

³⁰ *Doc. Cristiana*, fol. 25 v.

³¹ *Ibid.*, fol. 26r.

³² *Ibid.*, fol. 27r.

³³ *Ibid.*, fol. 25r.

³⁴ *Loc. cit.*

miterio y auiso que enella se encierra. fo. xix.

y como no puede levantar todo el cuerpo, levanta lo que puede, que es la cabeça, y con ella le acomete a los pies, y a que no puede venir en lugar mas alto.

¶ De las condiciones y fuerte deste animal que fue tercero para engañar al hombre, buscado y elegido para este fin por la maldad del demonio: se nos figura la fuerte el officio y la maldicion del mismo demonio. De cierta cosa se dueve tener, que sobre la yza que el diablo prouoco contrasi en el primer pecado que cometo: por que, por yqualdad con Dios, despertó otra nueua yza por auer engañado al hombre. Castigalo Dios seuerísimamente. Lo primero que se aborrecido entre todas las criaturas del mundo: y la cosa mas temida que en el ay. No solo las obras del demonio son aborrecidas del hombre que las entiende y sabe sus fines: mas aun contigo vn natural espanto, que parece que los hombres andan siempre atemorizados del, que todas sus cosas ponen pavor, como se experimenta aun en los niños pequeños que no tienen perfecto uso del rayon. No es otra cosa esto, sino vna denunciacion, vn auiso que trae consigo, para darnos a entender que tal cosa será sus obras quando el sera su compañia: pues solamente llegarle a nosotros nos pone alteracion tan grande.

¶ Porque quiso compañia con el hombre, para que el vno y el otro faciesen enemigos de Dios: dióle Dios esta maldicion, que el hombre le espantase del, y tacitamente lo aborreciese: tanto que las muchas maldiciones engañadas por sus industrias, y que le tienen por Dios, por vna parte le adoran, y por otra lo temen, y lo aborrecen y todas le sirven por miedo, y ninguna por amor.

¶ Grande merito y grande señal de la maldad de Dios sobre esta maldada serpiente: grande auiso que nos da su maldad: que de como este es nuestro enemigo, y que nos guardemos del. Porque ninguna obra suya a ningún contento ni entretenimiento puede ser buena para nosotros.

¶ Díole mas en la maldad con que andara andando sobre sus derechos. En lo qual se figura el officio que ha de traer en este mundo, hasta el dia del juicio: el qual es andar exultando como un ave, temiendo ser conuido: dando señales de si mismo, por donde quiera que fuere, despertando con su estrepito, a que le conozcan. ¶ Porque dado que sea verdad como lo es, que muchas vezes se transfigure en Ángel de luz: quien tuviere luz de la palabra divina, quien mirare sus principios y sus entradas y las medias y sus fines, luego le conocerá.

El mundo está lleno de exemplos, que en todas las edades pa

[de Dios] engendrado eternalmente de su misma substancia y de su mismo ser», el Diablo fracasó en su intento de victoria contra Dios.

No hay duda que este concepto teológico es pueril, pero a la vez nos recuerda las imágenes y conceptos de la Patrística y también algunos de Lutero que tan persuasivamente ha expuesto Gustaf Aulén en su *Christus Victor*³⁵. Pero es precisamente este tipo de concepción pueril, y a la vez de genio religioso, que distingue estas teorías de la redención de las teorías moralistas de Erasmo y el humanismo racionalista que consideraría esto del «truco divino» como absurdo desde el punto de vista de una teología racionalista y de la cooperación humana en la economía de la salvación humanista erasmiana.

Finalmente es de gran significación antropológica el hecho que Constantino considere la batalla entre Dios y el Diablo y la derrota de éste como una real *ganancia* del hombre con respecto a su relación con Dios en su estado de criatura prelapsaria, pues la victoria de Cristo mediante su encarnación transformó la naturaleza del hombre de ser simplemente «amigos de Dios», antes de la caída, a ser nada menos que «parientes de Dios» después de la redención como victoria. Así lo expone en la *Doctrina cristiana*:

Cumplidísima es la victoria, y tal cual convenía que fuese, queriendo Dios alcanzarla contra su enemigo. El hombre queda librado de las manos del demonio: y no sólo alcanza libertad, mas alcanza nueva ganancia³⁶.

Y a continuación se explica esto de forma casi lapidaria:

Si no sucediera la guerra, el hombre se quedava amigo de Dios mas no pariente de Dios³⁷.

La victoria contra el Diablo trae, pues, una ganancia insospechada para el hombre; pues la «imagen del Diablo» con todo su negativismo antropológico últimamente es transformada por la gracia divina en un dinámico y salvífico motivo divino, mediante el cual el hombre no sólo recupera la imagen divina perdida que antes de la caída lo hacía amigo de Dios, sino que además ahora por la victoria de Cristo sobre el Diablo, el hombre es hecho «pariente de Dios». O sea de criaturas de Dios en hijos de Dios. «¡O felix culpa!», ya había dicho Agustín.

³⁵ The Macmillan Company, New York, 1961. Traducción inglesa del texto «Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankes», 1930.

³⁶ *Doc Cristiana*, fol. 26r.

³⁷ *Loc. cit.*