

intenti che accomuna le varie chiese cristiane, al di là delle divisioni confessionali, cui si aggiunge anche l'attitudine degli stati, interessati anch'essi alla standardizzazione del matrimonio. Quello che ne risulta è una drastica messa in discussione di alcuni stereotipi a lungo coltivati dalla storiografia. Come scrive Seidel Menchi, infatti, alla generale tendenza alla standardizzazione i fidanzati e gli sposi oppongono, lungo tutto l'arco del periodo preso in considerazione, tutta una serie di "esperimenti" che incidono in vario modo sulle tradizionali forme di potere all'interno della famiglia, tra padri e figli, tra mariti e mogli. I matrimoni clandestini, quelli "a sorpresa" (del parroco, come nei *Promessi Sposi*), i matrimoni di coscienza e quelli morganatici, gli stessi matrimoni misti, sono altrettante forme di messa in discussione della concezione del matrimonio quale «bastione di conservatorismo sociale e stabilizzatore delle relazioni di genere» (p. 331), e i cambiamenti introdotti da questi "esperimenti", «all'inizio duramente contrastati, entrarono gradualmente nella pratica sociale» (ibid.). Le discussioni attuali pro o contro nuove forme di sperimentazione non sono che una continuazione di quel processo.

RENATA AGO

Guillaume Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2017 («Studi e testi del Rinascimento europeo», 42), pp. XXIV+387.

La straordinaria traiettoria biografica di Federico Fregoso (1480 ca. – 1541) come specchio di una società aristocratica italiana che nella prima metà del Cinquecento tenne insieme la passione artistica e letteraria e un'esigenza di rinnovamento religioso che sfociò nell'eterodossia. In questi termini Guillaume Alonge traccia nel suo bello e solidissimo studio la «emblematica parabola di una generazione che dalle stanze del palazzo ducale di Urbino approdò vent'anni più tardi nelle sale vaticane, e che da Cicerone passò a leggere san Paolo e Lutero» (p. 25). Dalla lettura del libro, in effetti, si esce con l'impressione che sia stata riportata alla luce del giorno una figura rimasta finora in secondo piano (poche le referenze storiografiche, oltre a qualche riga sull'*Erasmus in Italia* di Silvana Seidel Menchi e alla voce di Giampiero Brunelli sul *Dizionario biografico*), ma che ebbe in realtà un ruolo centrale nel dispiegarsi delle strategie del movimento riformatore in Italia.

Fra i protagonisti del *Cortegiano* di Castiglione e delle *Prose della volgare lingua* di Bembo, discendente dei Montefeltro secondo la linea materna ed educato alla corte urbinata, sulla quale conservò una sorta di speciale patrocinio dopo essere stato consacrato arcivescovo di Salerno da Giulio II, nel 1507, Fregoso visse al centro del fervore culturale del Rinascimento il primo cinquantennio di vita per poi ritirarsi a riformare il clero nella diocesi di Gubbio e a indirizzare, a Urbino, la fede della duchessa Eleonora Gonzaga. Una sorta di archetipo di uomo del Rinascimento, in altri termini, che però spese i suoi ultimi anni a scrivere opere di spiritualità che sarebbero finite all'Indice, permettendosi, fra l'altro, di disdegnare una volta l'offerta del cappello cardinalizio da parte di Paolo III.

Si tratta di un'apparente torsione biografica che non può essere compresa, in realtà, se non facendo caso al peso che l'ambiente culturale e religioso francese della corte di Francesco I e, soprattutto, di sua sorella Margherita di Navarra occupò nella formazione di Fregoso. Fratello del doge genovese Ottaviano, ed egli stesso responsabile delle scelte diplomatiche della repubblica fino alla presa di Genova da parte degli imperiali nel 1522, l'arcivescovo fu infatti prima di tutto uno dei tanti capi militari che inseguirono il successo sul proscenio delle guerre d'Italia: comandante di navi genovesi impegnate contro barbareschi e spagnoli, finanziatore e alleato di Francesco I, impegnato alla testa di un proprio esercito personale con il quale nel 1524 tentò di riconquistare la propria città. L'abbandono della vita politica e militare avvenne proprio dopo il disastro francese a Pavia, e diede inizio ad alcuni anni di residenza a Parigi e Lione durante i quali Fregoso intrecciò fitti rapporti con gli inquieti ambienti dell'umanesimo francese, assetato di filologia e di preghiera, che ruotava attorno alle figure del vescovo Guillaume Briçonnet e del grande Lefèvre d'Étaples.

Proprio quest'ultimo costituisce il principale referente teologico di un universo di poeti, letterati ed eruditi da cui trarrà presto linfa il Collège royal voluto da Francesco I come luogo di rinnovamento del sapere opposto al conservatorismo della Sorbona, e tra i quali figurano nomi come quelli dei fratelli Du Bellay, di Etienne Dolet, Clément Marot, Guillaume Budé. Questi *évangeliques* dei quali Margherita di Navarra è grande protettrice e ispiratrice sono ferventi ammiratori della cultura italiana, mediata a corte da Luigi Alamanni, Ludovico da Canossa, Antonio Brucioli e, naturalmente, lo stesso Fregoso; cercano la riforma e la pace nella Chiesa e leggono Lutero e Guillaume Farel; si muovono in un territorio religioso incerto, dove

i confini confessionali sono ancora di là dal consolidarsi. La loro è quella che l'autore, facendo uso di una categoria non così corrente in Italia, chiama teologia 'fabrista', ispirata cioè a Lefèvre: una teologia del 'cielo aperto' che enfatizza la misericordia divina e la *vive foi* (che diventa 'vera fede' nel vocabolario di Fregoso), la fede che alimenta la carità.

In questi ambienti intrisi di pietà ed erudizione Fregoso ritrovò la sensibilità della confraternita del Divino Amore di Genova, che aveva preso vigore proprio sotto il dogato di Ottaviano come esperienza di autoriforma religiosa cittadina autonoma dall'istituzione ecclesiastica e spesso ostile ad essa, fatta di assistenza e controllo sociale e parallela alle altre esperienze che, oltre le Alpi, sarebbero sfociate nella Riforma urbana della Svizzera e della Germania meridionale. Nel contatto con il Divino Amore si era formato Marcantonio Flaminio, e fra gli animatori della confraternita figurano Bartolomeo Stella, poi avvicinosi ai circoli valdesiani, e Battista Fieschi, finito sotto processo nel 1529 per luteranesimo. La ricostruzione che Alonge fa di questo ambiente è, oltre che puntuale, opportuna, giacché ribadisce la necessità di valutare con maggiore cautela – e in certi casi di scartare semplicemente – l'iscrizione al sicuro alveo dell'ortodossia di quel multiforme, non di rado sfuggente fenomeno storico noto come 'riforma cattolica', la cui «unità culturale e programmatica», nota l'autore, risulta «indimostrabile quando dal piano ideologico si scende sul campo concreto della ricerca storica, rispetto a una comunanza [...] di ideali, proposte culturali e filologiche ma anche spirituali e pastorali tra esponenti dei due schieramenti» (p. 65).

La scelta di metodo del libro privilegia la restituzione delle reti sociali di Fregoso nel loro contesto geografico e culturale – la corte di Urbino, Genova, Parigi e Lione, di nuovo l'Italia centrale e settentrionale, Roma –, nonché delle relative personalità di rilievo. Una scelta felice laddove consente una volta di più di cogliere l'ampiezza dei contorni e la concretezza ecclesiale dell'evangelismo italiano nel suo sforzo di rinnovamento etico e spirituale e nel suo dialogo a distanza con il protestantesimo. Il mondo di Fregoso è quello che si riconosce in Morone, Pole e Contarini, in figure carismatiche come il vescovo Giberti di Verona o Bernardino Ochino, in eruditi come Zorzi, Brucioli e Pagnini e nelle corti di Eleonora Gonzaga a Urbino, Margherita Paleologa a Mantova e Renata di Francia a Ferrara, veri centri d'irradiazione di questo cattolicesimo riformatore che di lì a poco, con i processi del Sant'uffizio e la decretazione tridentina, non

sarà più possibile chiamare nemmeno cattolicesimo. È un mondo che si dedica alla preghiera, alle letture devote, alla riforma dei monasteri e alle attività caritative, che predica la giustificazione per sola fede, il rifiuto del purgatorio e la moderazione nel culto dei santi; che si mantiene fedele ai voti monastici e alla Chiesa gerarchica, e anzi ha nell'azione pastorale dei vescovi il fulcro del proprio programma di riforma, ma rifiuta la potestà sovraordinata del papa e il sistema fiscale che sta dietro alle indulgenze e alle decime; è un mondo di reti aristocratiche, anche parentali (Fregoso è cugino di Ascanio e Vittoria Colonna), che subisce con insofferenza la crescente egemonia papale sulla politica italiana.

All'identità religiosa di questo mondo Fregoso contribuisce prima di tutto con il suo vigoroso «evangelismo pastorale» messo in opera nella diocesi di Gubbio a partire dal 1531. Come Giberti a Verona, Cosimo Gheri a Fano, Ercole Gonzaga a Mantova e, naturalmente, Soranzo a Bergamo e Vergerio a Capodistria egli figura tra i vescovi impegnati a «raspare e' santi giù dalle mura» e «gittare le berette a i crucifixi», ossia a predicare una religiosità diametralmente opposta a quella «chietina» che uscirà vincente dalla stagione postconciliare, al tempo stesso intraprendendo però azioni volte alla moralizzazione del clero e del laicato che non sfigurerebbero in un contesto «borro-maico», evidenziando come le distinzioni tra le opzioni in gioco fossero assai più teologiche che non disciplinari.

Anche sul versante teologico, tuttavia, Fregoso si presenta come una figura di spessore non secondario nel panorama dell'evangelismo italiano, e la ricostruzione dei suoi orientamenti circa i temi dottrinali più dibattuti dell'epoca resta uno degli aspetti più interessanti del volume. Del cardinale ci resta un'unica opera a stampa, il *Pio et christianissimo trattato dell'oratione* (1542, 1543 e 1546), per i tipi di uno dei grandi editori del Rinascimento italiano (nonché mercante di opere proibite), Gabriel Giolito de' Ferrari. Essa si inserisce nell'alveo della trattatistica di riforma dell'orazione che data dalla *Devotio moderna* e trova nell'esegesi di Lutero al Padre Nostro, fatta appositamente tradurre da Margherita di Navarra, il proprio caposaldo; gli obiettivi polemici sono le litanie e l'invocazione dei santi: vi si impara, confessa un lettore durante un interrogatorio del Sant'uffizio, «che quando si ha ditto una volta il Paternostro, nell'Indice milanese del 1554, per restare in quelli successivi fra cui quello di Paolo IV e quello tridentino del 1564, e il fatto che sequetri del libro siano registrati in parecchie città italiane rende conto

della sua ampia circolazione. Si capisce perché nel 1545, nove anni prima della sua proibizione, veda la luce sempre a Venezia un secondo titolo uscito sotto il nome dell'arcivescovo, la *Prefazione nella pistola di san Paolo a' Romani* che in realtà altro non è che la volgarizzazione italiana del commento di Lutero alla lettera ai Romani nella versione latina di Iustus Jonas.

Fra le opere manoscritte di Fregoso si conservano due commenti ai salmi 129 e 145 risalenti all'inizio del 1528, conservati presso la Biblioteca Valentiniana di Camerino (rilegati con scritti di Marcantonio Flaminio e Vittoria Colonna) e nei quali l'autore segnala parallelismi di lessico e concetti – la metafora della luce e dell'oscurità, la nascita del 'nuovo Adamo' dopo la croce, l'uso del simbolismo della Passione – con altre figure dell'evangelismo francese. L'analisi linguistica in questo caso si mostra particolarmente efficace ai fini dell'elaborazione di una delle tesi fondamentali del volume, quella che individua in Fregoso un tramite culturale fra la teologia eterodossa francese e l'evangelismo italiano degli anni trenta e quaranta. Nel capitolo concettualmente più denso (*Tra Contarini e Valdés*), Alonge dimostra infatti come il cardinale debba essere considerato una tra le fonti d'ispirazione di Flaminio nella redazione del *Beneficio di Cristo*, in virtù delle ricorrenze comuni di metafore come quella dell'albero e dei suoi frutti o del matrimonio fra Cristo e l'anima (riscontrabili anche in altri testi dell'area degli spirituali, ad esempio nella corrispondenza tra Flaminio e Alvisé Priuli), o ancora della distinzione tra «fede storica», mediata dai sensi e dalla ragione, e «fede viva» nella promessa della redenzione, temi che si trovano nel Fregoso degli ultimi scritti e che già sono presenti nel lessico di Lefèvre, Margherita, Marot e gli altri *évangeliques*.

Come si può intuire si tratta di pagine che si fanno notare per l'elevata raffinatezza di analisi. Personalmente la mia conoscenza del vocabolario religioso del mondo degli spirituali non è tale da consentire rilievi di merito, ma certamente non si può che apprezzare la straordinaria perizia con cui l'autore individua e avvicina elementi testuali e lessicali significativi, peraltro lavorando su fonti di non immediata attribuzione. In questo caso, infatti, i testi a disposizione sono due trattatelli *De la gratia et libero arbitrio* e *Della fede et delle opere* composti da Fregoso tra il 1538 e il 1539 o il 1541 e usciti a stampa nel 1543, rilegati insieme in una piccola edizione che, fra l'altro, viene sequestrata al cardinal Morone in occasione del processo. Di essa sono andati perduti tutti gli esemplari; i titoli sono inseriti nell'Indice romano del 1558 e, dal 1564, indicati come

traduzio
Vergerio
cher di
da De
nora G
nezia
Va no
testo
origi
ciata
(1987
pera
fica

cor
ma
ter
il
d
v
i

traduzioni apocriefe di Lutero sulla base di una testimonianza di Vergerio e come tali recepiti tanto dall'*Index der verbotenen Bücher* di Reusch (1883-85) quanto dall'edizione degli *Indices* curata da De Bujanda (VIII, 1990, 469-70). In realtà una lettera di Eleonora Gonzaga, dedicataria del volumetto, al proprio agente a Venezia consente di attribuirne la vera paternità proprio a Fregoso. Va notato che l'autore ha potuto esaminare l'unico testimone del testo che ci resta a disposizione, una trascrizione del manoscritto originale fatta da Valerio Marchetti, in vista di un'edizione annunciata come imminente già nell'*Erasmus in Italia* di Seidel Menchi (1987) e della quale, però, non si è più avuta notizia; il manoscritto, peraltro, non è stato messo a disposizione della comunità scientifica da Marchetti, né la sua ubicazione rivelata.

Resta il fatto che, anche grazie alla collazione del testo con il contenuto di una lunga critica fattane all'epoca da Alvise Lippomano, l'autore ricostruisce con finezza le posizioni di Fregoso sul tema scottante della giustificazione, collocandone al centro l'idea che il sacrificio della croce ripari la virtù debilitata dell'uomo, ponendolo nella condizione di poter volere e compiere il bene ma solo in virtù dell'atto gratuito di Dio. Dunque una posizione intermedia tra il *sola fide* luterano e l'enfasi sulle opere che sarebbe stata sancita al concilio ma che già correva ampiamente, all'epoca, fra i controversisti di parte romana. Una posizione, soprattutto, che gravita attorno all'esigenza di salvare il libero arbitrio umano, in eloquente consonanza con l'antropologia espressa dai seguaci di Lefèvre, ad esempio Margherita di Navarra, e nella quale l'autore rintraccia non solo la volontà di «porsi a metà strada tra Roma e Wittenberg», ma anche «l'impossibilità per uomini e donne figli dell'umanesimo, protagonisti della rinascita delle lettere e degli studi filologici classici e biblici, di rinunciare a una valorizzazione della natura umana» (p. 291).

Federico Fregoso accettò finalmente la porpora nel dicembre del 1539 in ragione delle pressioni fatte su Paolo III da Gasparo Contarini, che con lui aveva lavorato fianco a fianco pochi anni prima nel *Consilium de emendanda Ecclesia*. Durante il colloquio di Ratisbona del 1541 furono proprio lui e Bembo, del resto, i più fermi difensori in concistoro delle proposte contariniane di mediazione che attiravano i sospetti degli intransigenti. Nell'ultimo biennio di vita Fregoso si segnalò come il più radicale fra i prelati dell'area degli evangelici, fino all'abbandono di Roma in seguito all'ormai conclamata sconfitta della strategia di pacificazione di Contarini: restò di lui quello che Alonge

indica come «il Fregoso degli spirituali», l'autore del *Trattato dell'orazione* e dei manoscritti sulla giustificazione che ebbero spazio nel canone delle opere di propaganda dell'ultima stagione degli spirituali italiani.

FRANCO MOTTA

GIANLUCA MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016, pp. 297.

Gianluca Mori è certamente lo studioso più competente non solo in Italia per affrontare l'ambizioso progetto di tracciare le coordinate teoriche che conferiscono unità e rilievo al problema della negazione di Dio, e quindi dell'invenzione dell'ateismo nell'ambito della cultura dei moderni, collocata tra la crisi della coscienza europea e l'Illuminismo, tra Spinoza e d'Holbach, nell'arco cronologico esattamente di un secolo, quello che trascorre dal *Tractatus theologico-politicus* (1670) al *Système de la nature* (1770). Lungi dall'essere una sintesi compilativa, il lavoro fornisce una documentata risposta a un tema divenuto centrale nella recente storia delle idee che si è misurata con la categoria dell'Illuminismo radicale, alla quale Jonathan Israel ha dedicato diversi volumi analitici, riprendendo e ampliando considerevolmente le prospettive già delineate da Margaret Candee Jacob per l'area inglese e olandese e già suggerite per l'Italia dalle ricerche di Franco Venturi su Alberto Radicati di Passerano e di chi scrive su Pietro Giannone.

Ancor prima che a Spinoza, l'attenzione si dirige a Hobbes, cui Mori dedica numerose pagine, nelle quali il profilo dell'ateismo dei moderni si dilata rispetto alle coordinate più consuete, chiamando in causa il contesto culturale dell'Inghilterra, di primaria rilevanza per avvertire i temi che saranno al centro della riflessione filosofica nei decenni successivi. Non a caso l'autore sottolinea il fatto che l'ottantenne Hobbes lesse Spinoza e colse la forza del *Tractatus theologico-politicus*, non solo per la negazione del ruolo di Mosè come autore di parti della Bibbia, ma perché analizzava la storia sacra secondo le regole della critica razionale e dell'erudizione che si ponevano al di fuori dei consolidati canoni dell'ortodossia teologica. Ma Spinoza si era spinto ancora oltre ponendosi su un terreno molto rischioso, che gli sarebbe costato l'espulsione dalla comunità israelitica, derivante, come ha mostrato Thomas Nagel, dalla negazione dell'immortalità dell'anima: una tesi, questa, che avrebbe potuto turbare i rapporti con il