

PREDICATORI, INQUISITORI E STORICI.
RIFLESSIONI STORIOGRAFICHE E METODOLOGICHE

Il presente contributo intende sviluppare alcune riflessioni storiografiche riguardanti il modo in cui il rapporto tra predicazione e Inquisizione è stato affrontato negli ultimi decenni dagli storici italiani e stranieri in riferimento alla prima età moderna. Allo stesso tempo si prefigge di mettere a fuoco alcuni dei problemi metodologici con cui la storiografia si è misurata e dovrà in futuro confrontarsi per sfruttare a pieno le potenzialità di un campo, quello della relazione tra predicatori e inquisitori, ancora in parte da esplorare. In alcuni casi il saggio affronta direttamente, in maniera direi più tradizionale, le questioni storiografiche e metodologiche; in altri casi, la maggior parte, introduce il lettore ai temi del dibattito storiografico e della riflessione metodologica attraverso il filtro degli avvenimenti della storia religiosa del Cinquecento e dei personaggi che ne hanno animato la vicenda. Per necessità di spazio e per le limitate competenze dell'autore l'oggetto delle pagine che il lettore ha tra le mani è circoscritto al Cinquecento, il secolo peraltro in cui il rapporto tra predicazione e Inquisizione si fece più stretto e problematico. Senza la minima pretesa di esaustività, l'intento è dunque quello di tracciare alcune linee di sviluppo storiografico e indicare all'attenzione del dibattito scientifico alcuni nodi problematici che tale campo di studi solleva.

1. Gli studi sulla predicazione in Italia, a parte poche pur significative eccezioni, hanno sostanzialmente trascurato l'importante ruolo svolto dall'Inquisizione romana nel determinare forme e contenuti dei sermoni e nell'influenzare atteggiamenti e pratiche dei predicatori stessi nel corso della prima età moderna¹. L'insieme di questi studi ha ri-

¹ La più significativa eccezione è il saggio di Giovanni Romeo, *Predicazione e Inquisizione in Italia dal concilio di Trento alla prima metà del Seicento*, in *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Edizioni dehoniane, 1996, pp. 207-242.

guardato molteplici aspetti della predicazione, dalla storia sociale del ruolo del predicatore alle arti retoriche impiegate dal pulpito, dalla predicazione in volgare diretta a un pubblico più ampio fino a quella in latino riservata a ristretti circoli umanistici o curiali, dagli aspetti liturgici e rituali legati alla predicazione fino agli aspetti morfologici, allo stile e alla lingua utilizzata dai predicatori. Fino a quaranta anni fa la predicazione era rimasta ai margini del dibattito storiografico riguardante la storia religiosa della penisola italiana. Solo alcuni ordini religiosi, come francescani e cappuccini, avevano promosso ricerche sui grandi predicatori che avevano segnato il loro passato, producendo volumi ricchi di documentazione ma inevitabilmente segnati da un'impostazione apologetica². Negli ultimi decenni invece la predicazione è tornata al centro della scena storiografica e non vi è dubbio che la parte del leone l'abbiano fatta il Quattrocento italiano e le figure dei grandi predicatori che lo hanno animato³. Se il XIII secolo ha avuto il suo predicatore più famoso in Giordano da Pisa, teologo domenicano le cui tecniche oratorie e il cui uso del volgare sono state oggetto di approfondite analisi nel contesto più ampio dell'omiletica medievale⁴, al XV secolo sono riconducibili molti tra i più noti predicatori bassomedievali italiani. Tra questi spicca naturalmente Girolamo Savonarola, il profeta ferrarese che con la sua predicazione sconvolse la Firenze di fine secolo⁵, ma c'è anche il predicatore francescano Bernardino da Siena che nei primi decenni del Quattrocento si dedicò ad un'intensa predicazione fondata sulla possibilità di tradurre in un lin-

² Anscar Zawart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers: A BioBibliographical Study*, New York, J.F. Wagner, 1928; Arsenio D'Ascoli, *Predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto, Libreria San Francesco d'Asissi, 1956.

³ Punto di partenza di questa rinascita di studi è stato per molti versi il fondamentale saggio di lungo periodo di Roberto Rusconi *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia*, Annali, vol. 4: *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 951-1030.

⁴ Carlo Del Corno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975. Per una sintesi sulla predicazione italiana del XIII secolo vedi Fortunato Iozzelli, *Il rinnovamento della predicazione nel XIII secolo*, in «Archivio italiano per la Storia della Pietà», 19 (2006), pp. 51-95.

⁵ Donald Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1976 (ed. or. 1970); Id., *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 2013 (ed. or. 2011). Sulla sua predicazione vedi anche Roberto Rusconi, *Le prediche di fra Girolamo da Ferrara: dai manoscritti al pulpito alle stampe*, in *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola*, a cura di Giancarlo Garfagnini, Firenze, Sismel, 2001, pp. 201-234.

guaggio accessibile a tutti il tema mistico-contemplativo della croce e della passione di Cristo e centrata su temi socialmente sensibili come stregoneria e sodomia⁶, oltre che dedicata ad un'intensa opera di risoluzione dei conflitti sociali all'interno delle comunità locali presso le quali si trovò a predicare⁷; Bernardino da Feltre, frate minore osservante, la cui predicazione è stata oggetto di attenzione soprattutto in relazione alla sua straordinaria capacità comunicativa e alla sua abilità nel cooperare con le istituzioni cittadine per la realizzazione di obiettivi di disciplinamento morale e sociale, come per esempio la battaglia contro i 'traini delle donne', i lunghi strascichi dei vestiti femminili, oppure l'impegno contro l'usura e a favore della fondazione dei Monti della Pietà che egli contribuì a istituire in molte città italiane⁸; oppure Antonino Pierozzi, il quale è stato oggetto di un pregevole studio sul rapporto tra riflessione teologica (Pierozzi è autore di una importante *Summa theologica*) e attività predicatoria nella Firenze dei primi Medici⁹.

In tale vivace e prolifico contesto storiografico anche il Cinquecento ha ricevuto una significativa attenzione. Spiccano tra le ricerche più rilevanti gli studi di John O'Malley¹⁰ e di Frederick McGinness¹¹

⁶ Carlo Del Corno, *Introduzione* a Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di Del Corno, 2 voll., Milano, Rusconi, 1989; e Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino da Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

⁷ Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy: Bernardino of Siena and his Audience* (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2000). Su Bernardino da Siena e in particolare sull'uso delle immagini nella sua predicazione, vedi anche Lina Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 145-242.

⁸ Cfr. Roberto Rusconi, *Bernardino da Feltre predicatore nella società del suo tempo*, in *Bernardino da Feltre a Pavia. La predicazione e la fondazione del Monte di Pietà*, a cura di R. Crotti Pasi, Como, 1994, pp. 1-15; Id., «Predicò in piazza»: politica e predicazione nell'Umbria del '400, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Perugia, 1989, pp. 113-141, ora anche in Id., *Immagini dei predicatori e della predicazione in Italia alla fine del Medioevo*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2016, pp. 141-169; Giuseppina Muzzarelli, *Pescatori di uomini: predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁹ Peter Howard, *Beyond the written word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus, 1427-1459*, Firenze, Olschki, 1995.

¹⁰ *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rethoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham, NC, Duke University Press, 1979.

¹¹ *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.

entrambi dedicati all'analisi dell'oratoria sacra, rispettivamente negli ambienti della corte papale del primo Cinquecento e nella Roma della seconda metà del Cinquecento, entrambi concentrati sull'analisi di sermoni pronunciati in latino, diretti dunque a un pubblico selezionato ed elitario. Ma la storia della predicazione cinquecentesca non è stata solo una storia di predicatori elitari e pubblici selezionati, tutt'altro. In continuità con l'età d'oro della predicazione – il Quattrocento italiano – essa è stata anche e soprattutto una storia di predicatori di successo, di bagni di folla, di piazze e chiese colme di gente, risultati impensabili senza una forte capacità di presa sulle masse di fedeli da parte dei predicatori stessi e dunque senza l'utilizzo della lingua volgare come veicolo di comunicazione. Gli storici che si sono occupati di predicazione italiana del Cinquecento hanno per lo più seguito la rigida divisione che tradizionalmente separa la predicazione mendicante e la predicazione vescovile, dedicandosi di volta in volta all'uno o all'altro genere di predicatori. La storia religiosa del Cinquecento ha visto studi pregevoli sulla predicazione vescovile, per esempio in riferimento alla figura di Gabriele Paleotti, vescovo post-tridentino, oggetto di uno dei più bei capitoli della biografia in due tomi di Paolo Prodi¹², oppure in riferimento a Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona in età pre-tridentina, cui Adriano Prosperi ha dedicato alla fine degli anni sessanta un'importante biografia riservando particolare attenzione al modello gibertino di predicazione diocesana incentrata sulla diffusione e l'interpretazione delle Scritture¹³. A questi studi si sono poi aggiunti nei decenni seguenti lavori più circoscritti dedicati ad alcuni aspetti della predicazione di vescovi come Girolamo Seripando, Marcello Cervini e Carlo Borromeo¹⁴. Altri studiosi invece si sono

¹² Paolo Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959-1969.

¹³ Adriano Prosperi, *Tra Evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 235-261.

¹⁴ Su Girolamo Seripando, predicatore mendicante oltre che predicatore vescovo, accanto al classico Hubert Jedin, *La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Brescia Morcelliana 2016 [1937], vedi Francesco C. Cesario, *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater Noster*, in «Catholic Historical Review», 83 (1997), pp. 1-19, nonché Gabriele De Rosa, *Rileggendo le prediche salernitane di Girolamo Seripando*, e Rocchina Maria Abbondanza Blasi, *La predicazione secondo Seripando e la sua attività omiletica a Salerno*, in *Girolamo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, a cura di A. Cestaro, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1997, rispettivamente alle pp. 13-32 e 271-281. Su Cervini cfr. William J. Houdon, *Two Instructions to Preachers for Tridentine Reform*, in «Sixteenth Century Journal», 20 (1989), 457-470; Samuele Giombi, *Marcello Cervini e la*

dedicati ai predicatori mendicanti, in particolare alle due figure più rilevanti nel panorama cattolico cinquecentesco, quella di Cornelio Musso, frate minore conventuale, studiato da Corrie Norman¹⁵, e quella di Francesco Girolamo Panigarola, di cui la Fondazione Michele Pellegrino di Torino ha promosso l'edizione critica dell'autobiografia oltre a diversi studi di taglio letterario¹⁶.

Del resto, sebbene tale distinzione non vada interpretata in modo troppo rigido, non vi è dubbio che predicazione mendicante e predicazione vescovile (o diocesana) presentino caratteri distintivi ben marcati. La prima, tenuta per l'appunto da membri degli ordini mendicanti, domenicani e francescani in particolare, si contraddistingue per il suo carattere itinerante e venne esercitata da professionisti della predicazione che intrattenevano le folle ovunque ce ne fosse occasione, nelle piazze delle città, in particolare durante la Quaresima quando erano chiamati a un vero e proprio *tour de force* quotidiano, terminando solitamente il loro infervorato sermone con un accorato invito al pentimento. La seconda, tenuta dal clero secolare all'interno di una diocesi, si segnala invece per il suo carattere stanziale e parrocchiale, esercitata da predicatori scelti personalmente dal vescovo, chiamati a intrattenere i fedeli durante i giorni di festa, generalmente durante la messa della domenica. Alla predicazione itinerante dei mendicanti viene

predicazione, in *Papa Marcello II Cervini e la Chiesa della prima metà del Cinquecento*, Atti del convegno di studi storici promosso dalla Diocesi e dal Comune di Montepulciano (Montepulciano, 4-5 maggio 2002), Le Balze Editore, Montepulciano, 2003, pp. 127-198; Id., *Libri e pulpiti. letteratura, sapienza e vita religiosa nel Rinascimento*, Rome, Carocci, 2001. Su Carlo Borromeo, vedi John W. O'Malley, *St. Charles Borromeo and the Praecipuum Episcoporum Munus: His Place in the History of Preaching*, in *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, eds. John M. Headley and John B. Tomaro, Washington, D.C., Folger Books, 1988, pp. 139-57; Benjamin Wood Westervelt, *The Prodigal Son at Santa Justina: The Homily in the Borromean Reform of Pastoral Preaching*, in «Sixteenth Century Journal», 32, 2001, pp. 109-126.

¹⁵ Corrie Norman, *Humanist taste and Franciscan values: Cornelio Musso and Catholic preaching in sixteenth-century Italy*, New York, Peter Lang, 1998.

¹⁶ *La predicazione nel Seicento*, a cura di Maria Luisa Doglio e Carlo Del Corno, Bologna, Il Mulino, 2009; Francesco Panigarola, *Vita scritta da lui medesimo*, edizione critica a cura di F. Giunta, Bologna, Il Mulino, 2008; Guido Laurenti, *Tra retorica e letteratura: l'oratoria dell'«argomentare ornato» nelle 'Calviniche'*, Torino, Università degli Studi di Torino, 2012; Francesco Panigarola, *Predicazione, filosofia e teologia nel secondo Cinquecento*, a cura di F. Ghia e F. Meroi, Firenze, Olschki, 2013. Vedi anche la voce *Panigarola, Girolamo*, di Vincenzo Lavenia, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), vol. 80, Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani, 2014.

generalmente associato uno stile retorico caratterizzato da sermoni lunghi, elaborati, quasi letterari, mentre la predicazione vescovile appare caratterizzata da uno stile più piano e semplice, in fin dei conti più pedagogico. Stili retorici differenti, generalmente ma non necessariamente legati a pubblici diversi. Sin dal Medioevo, la predicazione mendicante fu tra le due quella di gran lunga prevalente, forte com'era dei privilegi concessi ai predicatori degli ordini regolari dai pontefici, privilegi in virtù dei quali essi esercitavano senza controllo nelle chiese dei loro conventi, o nelle chiese cittadine su invito o permesso delle magistrature locali, il ministero della predicazione, e in larga parte anche quello della confessione, esautorando in questo modo un clero secolare scarso di numero e privo di adeguata preparazione. Il concilio di Trento, nell'ambito di un più ampio processo di restaurazione dell'autorità dei vescovi diede un forte impulso alla predicazione vescovile e diocesana, provando a riequilibrare in favore di quest'ultima un rapporto di forza che la vedeva dal XIII-XIV secolo soccombere rispetto alla predicazione mendicante. I membri degli ordini mendicanti continuarono però a predicare pubblicamente per tutta la penisola italiana, esattamente come avevano fatto sin dal Medioevo, anche – va detto – grazie al fatto che la curia romana si preoccupò di smentire, seppur indirettamente, il dettato dei decreti tridentini ribadendo il privilegio canonico dell'essenzone dei predicatori degli ordini regolari dal controllo e dall'autorità dei vescovi stessi. Inevitabilmente così, nel corso del Cinquecento, la competizione tra gli uni e gli altri andò aumentando. Una bella lettera di Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano a Gabriele Paleotti, vescovo di Bologna, illustrava i vantaggi di una predicazione residenziale, ancorata a una conoscenza approfondita della vita diocesana e delle anime che la abitavano, rispetto al frenetico peregrinare dei predicatori degli ordini regolari. Questo documento testimonia tutta l'insofferenza dei vescovi nei confronti del ruolo che i predicatori mendicanti continuavano a ricoprire:

Dico adunque che non mi piace questo istituto, quale è quasi comune di tutti i predicatori, di predicare un anno in un luogo, et un altro anno in un altro, et non fermarsi a predicare in un luogo per lungo spatio di tempo; et che noi condescendiamo in questo a compiacere alle persone che si diletmano della varietà de' predicatori, perché col dimorarsi i predicatori in un luogo così poco non possono informarsi bene dei bisogni del popolo al quale predicano et a questi accomodar le predicationi loro, onde procede che predicano con poco frutto, et fanno sempre quelle prediche in stampa che hanno fatte gli altri anni, senza haver mira ai bisogni particolari di quel popolo: io

non lo so bene esprimere, ma vedo in conclusione che non ne può nascere qual frutto che pretende il vescovo con questo mezzo delle prediche¹⁷.

Il concilio di Trento d'altra parte non segnò solo un rafforzamento della predicazione vescovile rispetto a quella mendicante. Durante i quasi venti anni del suo tormentato svolgimento si consumò, quantomeno sul piano teorico, una svolta riguardante l'uso delle sacre Scritture da parte dei predicatori. Basti pensare per esempio allo scarto esistente tra le prime decisioni prese a Trento nel 1546 in materia di predicazione e le deliberazioni assunte quasi venti anni dopo nel 1563 nell'ambito dell'ultima fase conciliare. La quinta sessione del Tridentino (17 giugno 1546) definì infatti la predicazione come un «precipuo dovere dei vescovi» sottolineando contestualmente come i vescovi fossero chiamati nell'adempimento del loro ruolo a predicare e diffondere dal pulpito il «sanctum Iesu Christi evangelium». Il concilio di Trento accoglieva in quel modo l'invito avanzato qualche anno prima dal vescovo Giberti quando questi si era rivolto ai curati della propria diocesi invitandoli, «per utile de' loro parrocchiani, ogni festa [a dichiarare] loro lo Evangelio»¹⁸. Il punto era che i curati in grado di predicare erano molto pochi e il clero secolare era spesso troppo ignorante per adempiere al compito. A diciassette anni di distanza, tornando sulla questione della predicazione, il canone IV del *Decretum de reformatione*, approvato nella XXIV sessione dell'11 novembre 1563, tralasciava invece il riferimento alle sacre Scritture per insistere piuttosto sulla frequenza della predicazione nel più vasto ambito della cura delle anime affidata ai vescovi. Secondo Roberto Rusconi, seguito qualche anno dopo da Samuele Giombi, il mancato riferimento al testo sacro non era per nulla casuale: esso rifletteva un contesto storico e religioso profondamente mutato in cui il catechismo e l'insegnamento della dottrina avevano preso il posto del semplice testo evangelico. Secondo tale linea interpretativa l'afflato umanistico ed evangelico che aveva favorito una predicazione fondata sull'esposizione della Scrittura si era esaurito nell'arco di due decenni; la dura battaglia condotta dalle gerarchie ecclesiastiche contro la diffusione

¹⁷ Carlo Borromeo a Gabriele Paoleotti, 28 aprile 1578; citato in Paolo Prodi, *Il cardinal Gabriele Paleotti*, II, p. 91-92.

¹⁸ Gian Matteo Giberti, *Breve ricordo di quello hanno da fare i chierici, massimamente curati* (1530); Adriano Prosperi, *Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, «Critica storica», IV (1965), p. 394; Roberto Rusconi, *Predicatori e predicazione*, p. 997.

delle idee protestanti nella penisola italiana aveva imposto parole d'ordine diverse, la prima delle quali era l'urgenza di ripristinare strumenti di mediazione tra il testo sacro e i fedeli. Emblematico del passaggio tardo-cinquecentesco a una predicazione senza Vangelo era il «ricordo» lasciato dal gesuita Antonio Possevino al termine della «visita» fatta al parroco di Cicognara, nella diocesi di Cremona, il 17 giugno 1596:

Procuri di havere un catechismo romano, di quei che hanno l'aggiunta del modo di applicare le materie di esso catechismo a gli Evangelii correnti. I quali in quel modo doverà il rettor tanto più dichiarare, in quanto l'haversi adesso dal Sant'Officio dell'Inquisitione lievati gli Evangelii volgari, non senza giuste ragioni, si deve andare incontro al disgusto, che molti n'hanno ricevuto, con questa più sicura esposizione¹⁹.

La storia della predicazione si intrecciava a doppio filo con la storia dell'Inquisizione. Nell'*Indice* dei libri proibiti del 1559 – l'unico *Indice* interamente redatto dall'Inquisizione – era contenuto un rigido divieto di leggere le sacre Scritture in lingua volgare. Tale divieto fu ammorbidito dalla commissione vescovile tridentina che preparò il successivo *Indice* del 1564 e ciò consentì agli stampatori di proseguire la stampa di edizioni della Bibbia in volgare almeno fino al 1567. Tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta, però, l'interpretazione dominante di quella norma fu nuovamente quella più rigida imposta dalla congregazione del Sant'Ufficio, un'interpretazione di cui poi l'Indice di Clemente VIII nel 1596 sancì ufficialmente l'applicazione²⁰. Il divieto di accesso alla Scrittura in volgare da parte dei laici era la premessa di un indottrinamento sistematico delle verità fondamentali della fede inculcate in maniera elementare per il tramite dell'insegnamento: anche la predicazione, come sottolineava Possevino, fu costretta ad adattarsi a tale quadro normativo. L'insistenza luterana sulla lettura diretta del testo sacro aveva condotto nel giro di pochi decenni all'identificazione nelle sacre Scritture di un pericoloso veicolo di eresia da parte dei maggiori controversisti cattolici. L'Inquisizione con le sue proibizioni diede legittimazione istituzionale a tale

¹⁹ Mario Scaduto, *Le 'visite' di Antonio Possevino nei domini dei Gonzaga (Contributo alla storia religiosa del tardo Cinquecento)*, «Archivio storico lombardo», LXXXVII, 1960, p. 360; Roberto Rusconi, *Predicatori e predicazione*, p. 1003.

²⁰ Quasi superfluo il riferimento ai fondamentali lavori di Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997; Eadem, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

fantasma controversistico. Non vi è dubbio che tali proibizioni contribuirono ad allontanare i fedeli dal testo sacro, interrompendo una consuetudine di lettura e di rapporto che tra la metà del Quattrocento e i primissimi decenni del Cinquecento era andata invece rafforzandosi. Tuttavia, tali proibizioni non arrivarono mai a negare la possibilità e persino l'utilità di un accesso indiretto al testo sacro. Esse tenevano semplicemente a ribadire la necessità di una mediazione tra il fedele e le sacre Scritture, il ruolo imprescindibile del clero nel processo di fruizione della Bibbia. Fu anche in ragione di questo criterio per esempio che testi molti diffusi come i lezionari di Remigio Nannini o le raccolte di salmi curate da Francesco Panigarola e Flaminio de' Nobili furono consentiti dalle autorità romane²¹.

La figura del predicatore costituiva una figura di mediazione per eccellenza. Attraverso l'uso della parola, il predicatore poteva spiegare dal pulpito il contenuto del testo sacro rendendolo così accessibile al suo uditorio. Guidato dalla voce sicura del predicatore, il fedele poteva così godere di quell'accesso mediato alle sacre Scritture auspicato e persino in alcuni casi incoraggiato dalle autorità ecclesiastiche. Come è stato recentemente dimostrato, i predicatori cattolici attivi nella penisola italiana degli anni cinquanta e sessanta interpretarono in vario modo il quadro normativo appena illustrato: alcuni si appiattirono sulle rigide posizioni dell'Inquisizione romana arrivando a eliminare quasi del tutto il testo sacro dall'agenda dei loro sermoni, altri invece si fecero forti del loro ruolo di mediatori ecclesiastici per spiegare e diffondere dal pulpito il contenuto delle Scritture²². Con l'avvicinarsi

²¹ Cfr. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo*, pp. 204, 294, 303; Ead., *Proibito capire*, pp. 109, 116.

²² Emily Michelson, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, capp. 2 e 3. L'analisi di Michelson ha il merito di superare il rigido schema che ha sinora contrapposto predicatori diocesani e mendicanti in materia di uso delle Scritture; essa si limita tuttavia ai decenni centrali del Cinquecento fermandosi agli anni sessanta, senza dunque verificare gli effetti di lungo periodo dei cambiamenti imposti a Trento e soprattutto dalla Congregazione dell'Inquisizione. Della stessa autrice si veda su questo tema anche *Preaching Scripture under Pressure in Tridentine Italy: A Case Study of Gabriele Fiamma*, in *The Formation of Clerical and Confessional Identities in the Sixteenth Century*, eds. Wim Janse et al., «Dutch Review of Church History», vol. 85, 2006, pp. 257-268. Per qualche utile riflessione sulla predicazione post-tridentina si veda anche Roberto Rusconi, «*Rethorica ecclesiastica*». *La predicazione nell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, pp. 15-46. Più in generale, soprattutto sulla predicazione antieretica tra fine '500 e metà '600 vedi Carlo Delcorno, *Forme della predicazione cattolica tra '500 e '600*, in *Cultura d'élite e cul-*

della fine del secolo, ad ogni modo, le proibizioni si fecero sentire maggiormente e il modello catechistico cui si riferiva Possevino nel suo «ricordo» si fece sempre più prevalente.

2. Il tornante di fine Cinquecento non fu certo l'unico momento in cui la storia della predicazione e quella dell'Inquisizione si intersecarono tra loro. Il 20 maggio 1550 la Congregazione del Sant'Ufficio decretò l'obbligo per tutti i predicatori di pronunciarsi esplicitamente contro le dottrine protestanti²³. Due anni dopo, nel 1552, alla richiesta di condannare dal pulpito le idee luterane si era aggiunta la richiesta di formulare un'esplicita professione di fede cattolica, accompagnata dall'indicazione dettagliata delle materie intorno alle quali predicare²⁴. Queste due decisioni arrivavano al termine di un decennio nel quale la presenza di predicatori sospetti di eresia nella penisola italiana era aumentata in maniera significativa. Sin dagli anni venti l'eresia luterana si era diffusa ampiamente nei territori italiani e tra i primi e più attivi propagatori di quelle dottrine c'erano stati proprio molti predicatori membri di ordini religiosi. Da quando poi l'Inquisizione romana era stata riorganizzata nel 1542 alcuni dei più famosi predicatori del tempo come Bernardino Ochino, Pietro Martire Vermigli, Giulio da Milano, erano fuggiti oltralpe proprio per evitare che gli inquisitori romani li catturassero e li sottoponessero a processo in ragione delle dottrine che essi avevano diffuso dal pulpito in maniera più o meno nicodemitica negli anni immediatamente precedenti. Ochino, Vermigli e Giulio da Milano erano tra i principali protagonisti della scena pubblica del tempo per cui la loro fuga verso la Svizzera creò grande scandalo. Tanti altri predicatori non ebbero il loro ardore o la loro determinazione. Molti rimasero nei territori italiani, tutt'altro che intenzionati ad abbandonare la loro attività, probabilmente nella spe-

tura popolare nell'arco alpino tra Cinque e Seicento, a cura di O. Besomi e C. Caruso, Boston-Berlin, Birkhäuser, 1995, pp. 275-301: 292-298.

²³ «Si decreta che tutti i predicatori predichino esplicitamente contro l'opinione dei luterani, altrimenti essi saranno considerati sospetti e si procederà contro di loro proprio come contro i sospetti»; ACDF, S. O., Decreta, I, f. 28v; Silvana Seidel Menchi, *Origine e origini del Santo Ufficio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in *L'Inquisizione*, Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 291-321: 301.

²⁴ Il riferimento è alle prescrizioni del bresciano Pietro Aleni, vicario del vescovo di Verona Luigi Lippomano; see Paolo Guerrini, *L'opera riformatrice di un vicario generale nel biennio 1552-1553*, «Il Concilio di Trento», 2, 1943, pp. 192-200.

ranza che ci fossero ancora margini di libertà per chi aveva anche solo parzialmente aderito alle idee d'oltralpe. Essi piuttosto elaborarono tecniche accorte di comunicazione delle loro dottrine: la presenza viepiù pervasiva dell'Inquisizione li indusse in altre parole a mascherare la propria (presunta o reale) eterodossia dietro il velo di una retorica ambigua che riusciva comunque a insinuare il seme del dubbio nell'uditorio più sensibile e più avvertito.

Il decreto del Sant'Ufficio del 1550 non era la prima misura con cui Roma si occupava di porre limiti e controlli alla predicazione nel corso del Cinquecento. Già durante il concilio Lateranense V, nell'XI sessione tenutasi il 19 dicembre 1516, era stato approvato un decreto che mirava a colpire i predicatori i quali, senza autorizzazione del pontefice, profetavano sciagure imminenti e l'avvento dell'Anticristo. L'obiettivo era allora quello di colpire i seguaci del domenicano Girolamo Savonarola, condannato al rogo nel 1498 a Firenze, i cosiddetti piagnoni, i quali riproponevano a distanza di qualche anno i temi della predicazione apocalittica del frate ferrarese. La crisi politica aperta dalla discesa in Italia del re di Francia Luigi XII nel 1494 aveva segnato l'inizio di un lungo periodo di guerre sul suolo italiano. Un clima di incertezza e di paura aveva accompagnato il crollo del fragile equilibrio politico degli antichi Stati italiani disegnato nella seconda metà del Quattrocento da Lorenzo Il Magnifico, e aveva amplificato gli effetti della crisi religiosa che il papato stava attraversando. In quegli stessi anni una dura polemica anticlericale aveva messo in risalto le degenerazioni morali del clero e della Chiesa tutta. Con le decisioni prese durante il concilio Lateranense V il papato provava a reagire, colpendo quei predicatori che davano voce al crescente malcontento antiromano proiettando nel futuro più o meno prossimo un destino di rigenerazione e di catarsi. Le bolle *Supernae maiestatis praesidio* e *Dum intra mentis arcana* del dicembre 1516 ingiunsero a tutti i predicatori di predicare il vangelo conformemente all'interpretazione patristica e di evitare qualsiasi cenno a calamità e tribolazioni future, ponendo così un netto limite ai frati piagnoni e ai loro seguaci²⁵.

²⁵ Donald Weinstein, *Savonarola e Firenze*, pp. 380-381; R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino Loescher, 1981, pp. 233-239; Giorgio Caravale, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 11-13. Più in generale sul tema, qui non affrontato, del rapporto tra predicazione e profetismo tra fine '400 e inizio '500, oltre alle importanti pagine di Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, cfr. Rosa Maria Dessì, *La prophétie, l'Évangile et l'État. La prédication en Italie au XVe et au début du XVIe siècle*,

La diffusione delle dottrine luterane nella penisola italiana, a partire dai primi anni venti del Cinquecento, aveva complicato il quadro fin qui brevemente disegnato. I predicatori, in particolare i membri di ordini religiosi, come per esempio l'ordine agostiniano, particolarmente sensibili al richiamo del messaggio luterano, erano stati tra i primi a diffondere il verbo protestante. Le autorità ecclesiastiche non avevano tardato molto a rendersene conto. Già nel 1524 Roma aveva inviato precise istruzioni ai nunzi apostolici a Venezia e a Napoli chiedendo loro di vigilare in special modo, oltre che sulla circolazione di libri a stampa, proprio sulla predicazione²⁶. L'oggetto della preoccupazione dei vertici della gerarchia ecclesiastica non era più limitato alla predicazione apocalittica. Come aveva ben intuito papa Clemente VII, il pericolo di diffusione dell'eresia proveniva in eguale misura dalla parola predicata che da quella stampata. Scrittura e oralità, libri a stampa e predicazione, erano entrambi canali di diffusione dell'eresia protestante ed entrambi andavano tenuti sotto stretta sorveglianza. Negli anni successivi si susseguirono provvedimenti di controllo della predicazione, da parte ecclesiastica ma anche da parte dei poteri civili. E quando nel 1542 Paolo III riorganizzò l'Inquisizione romana la diffusione dell'eresia a mezzo di predicazione fu uno dei principali obiettivi della sua azione repressiva. E, come si è accennato sopra in riferimento ai grandi predicatori italiani fuggiti oltralpe, gran parte dell'attività dei primi anni della congregazione del Sant'Ufficio fu proprio dedicata a contrastare la predicazione eterodossa. Le carte degli archivi inquisitoriali sono piene di documenti relativi all'attività di predicatori sospettati di diffondere in maniera più o meno esplicita dottrine eterodosse. Nel 1550, a distanza di otto anni dalla sua fondazione, l'Inquisizione romana si era resa conto che occorreva imporre un salto di qualità alla propria azione. Non era più sufficiente perseguire coloro che propagavano dal pulpito le dottrine protestanti ma occorreva punire anche coloro che, in buona o cattiva fede, omettevano di pronunciarsi esplicitamente contro di esse. Mano mano che l'azione inquisitoriale si fece più pervasiva i predicatori si dimostrano sempre più abili a mascherare le loro intenzioni. Quasi nessuno tra loro si azzardava più a fare esplicita propaganda protestante dal

in Dessì e Lauwers, a cura di, *La Parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)*, Nice, Presses Universitaires de Nice, 1997, pp. 395-444.

²⁶ Bartolomeo Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria», 15, 1892, pp. 71-165 e 365-474: 76-77.

pulpito. Piuttosto, molti avevano scelto la strada di una raffinata dissimulazione²⁷. Da quel momento dunque agli occhi dell'Inquisizione romana in avanti il semplice silenzio, la mancata presa di posizione contro le dottrine protestanti, diventava sicuro indizio di colpevolezza.

3. Nonostante la centralità del rapporto tra predicazione e Inquisizione nel corso di tutto il Cinquecento, la storiografia italiana e soprattutto quella anglo-sassone sulla predicazione religiosa ha sin qui trascurato tale relazione. Gli storici che hanno studiato la diffusione e circolazione delle dottrine riformate nella penisola italiana si sono soffermati su alcune singole figure di predicatori sospetti di eresia e nel ricostruire la loro vicenda biografica hanno dedicato la loro attenzione alle vicende inquisitoriali che hanno contraddistinto il loro percorso²⁸. Quando però si è inteso affrontare in modo più organico il nodo del rapporto tra predicazione e diffusione dell'eresia nella penisola italiana nei decenni centrali del Cinquecento l'Inquisizione è scomparsa dall'orizzonte storiografico. Ci si è in questo caso soffermati sulle diverse reazioni dei predicatori cattolici di fronte al pericolo della diffusione della peste luterana, quali Luigi Lippomano, Cornelio Musso, Gabriele Fiamma, Girolamo Seripando, Francesco Panigarola, così come di personalità meno note come Evangelista Marcelino e Silvestro Cigno, sottolineando i loro meriti nel debellare l'eresia, ma dimenticando del tutto che fino alla metà del Cinquecento la predicazione fu nella penisola italiana (anche) il più efficace veicolo di

²⁷ Su questo tema vedi anche Claudia Di Filippo Bareggi, *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonelli – C. Capra – M. Infelise, Milano 2000, 224-51.

²⁸ Mi riferisco per esempio agli studi di Pio Paschini su Venezia (*Episodi di lotta contro l'eresia nell'Italia del primo Cinquecento*, in Id., *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, pp. 3-29), di Ugo Rozzo su Ambrogio Cavalli (*Vicende inquisitoriali dell'eremita Ambrogio cavalli (1537-1545)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVI, 1980, pp. 223-256) e Giulio da Milano (*Le prediche di Giulio da Milano (1541)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 152, 1983, pp. 3-30); di Guido Dall'Olio e Susanna Peyronel sul processo bolognese del 1538 dello stesso Giulio da Milano (Guido Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, pp. 80-100; Susanna Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia: il «Sommaro della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 79-98; risalendo più indietro nel tempo vedi i contributi di Giuseppe De Leva, *Giulio da Milano*, «Archivio veneto», 7 (1874), pp. 235-249, e l'ancora fondamentale Gottfried Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, F. Schöningh, 1910.

diffusione delle dottrine protestanti²⁹. Molti tra i predicatori degli ordini mendicanti e regolari aderirono al messaggio religioso che proveniva da oltralpe e utilizzarono i loro pulpiti per diffondere quel messaggio in modo più o meno esplicito. Bernardino Ochino, Pier Martire Vermigli, Bartolomeo Fonzio, Giulio da Milano, Agostino Mainardi, Ambrogio Cavalli, Giovan Battista Pallavicini, Bartolomeo della Pergola, Giuliano da Colle, Ambrogio Bolognesi, Agostino Museo, Andrea Ghetti da Volterra, solo per citare i più noti, furono parte di un fenomeno che lambì quasi ogni angolo della penisola nel trentennio 1520-1550. La frequenza e la continuità della loro predicazione contribuì a rendere la loro azione efficace e penetrante. Limitandosi a ripercorrere tappe percorse dal generale dell'ordine dei cappuccini Bernardino Ochino, basti ricordare come questi tra il 1535 e il 1542 predicò a Roma, a Napoli, a Venezia, a Bologna, a Perugia, a Ferrara, a Prato, a Firenze, a Gennazzano, a Lucca, a Faenza, a Brisighella, a Pisa, a Verona, a Siena, a San Casciano in Val di Pesa, a Messina, Palermo, a Mantova, a Modena, a Casale, ad Ancona e Milano, non disdegnando di predicare anche nei villaggi e nei centri minori³⁰.

Alcuni di loro, a cominciare dallo stesso Ochino e dal canonico regolare lateranense Pier Martire Vermigli, scelsero la via della fuga per sfuggire alle misure repressive di Roma. L'eresia non fu per i predicatori solo un obiettivo da combattere e contrastare, un terreno su cui esercitare strategie di contenimento, controllo e riconquista delle anime. L'eresia fu anche territorio di conquista per gli stessi predicatori, nella misura in cui spesso essi stessi furono i protagonisti della sua diffusione all'interno di molti territori della penisola italiana, spesso scontando con un processo inquisitoriale o con la fuga le loro scelte eterodosse. Occorre dunque ricordare che la medaglia della questione ereticale ha due facce, entrambe meritevoli di essere prese in considerazione. Non si tratta certo di attribuire un ruolo esclusivo all'Inquisizione nella storia della predicazione ma neppure di cadere nell'errore opposto, ovvero quello di cancellare qualsiasi presenza di essa,

²⁹ Il riferimento è al citato saggio di Emily Michelson, *The Pulpit and the Press*.

³⁰ Miguel Gotor, con la collaborazione di Michele Camaioni, *Bernardino Ochino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 79, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2013. Si veda ora Michele Camaioni, *Predicare la riforma nell'Italia del Cinquecento. Bernardino Ochino tra francescanesimo e eresia (1487-1547)*, Bologna, Il Mulino (di prossima pubblicazione). Una simile vorticoso predicazione itinerante fu quella di un altro predicatore fortemente sospetto di eresia quale Andrea Ghetti da Volterra; cfr. Massimo Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 141-142.

sottovalutando l'influenza esercitata dalle strutture repressive inquisitoriali sull'attività predicatoria cinquecentesca. È questo il rischio insito nell'analisi di chi sottolinea fortemente gli elementi di continuità per esempio tra medioevo e età moderna, evidenziando come la predicazione italiana del Cinquecento, pur presentando elementi di novità, vada letta in perfetta continuità con la predicazione bassomedievale³¹. La predicazione italiana del Cinquecento, secondo questa linea di analisi, continuò a proporre argomenti e contenuti molti simili, attenta ai temi della carità e a quello della pace, della penitenza individuale e collettiva, delle punizioni divine inviate all'uomo sotto forma di disastri naturali, e soprattutto essa continuò ad avere gli stessi caratteri esterni che aveva la predicazione bassomedievale: rimase pubblica, interattiva, ritualistica, un momento in cui l'emotività suscitata dal predicatore si faceva veicolo del sacro, coinvolgendo con tutti gli strumenti possibili l'attenzione del fedele. Sulla stessa linea di riflessione, si è voluto insistere sugli elementi di continuità tra età medievale e età della Riforma evidenziando il fatto che la predicazione rimase un elemento centrale nella vita religiosa e comunale del Cinquecento, come lo era stato precedentemente per secoli³², e affermando in particolare che, dal punto di vista dell'insegnamento delle Scritture, i predicatori continuarono a svolgere un ruolo preminente, a prescindere dal concilio di Trento e dalle misure repressive imposte dalla Congregazione dell'Inquisizione e dalla Congregazione dell'Indice³³. Non vi è dubbio, a mio parere, che ci siano forti elementi di continuità tra predicazione medievale e predicazione della prima età moderna, come del resto tali studi hanno sottolineato, ma ciò non deve far dimenticare gli elementi di cambiamento e di rottura che la storia della predicazione subì a cavallo tra medioevo ed età moderna, tra i quali la diffusione delle dottrine protestanti in Italia e la nascita dell'Inquisizione romana giocarono un ruolo sicuramente non marginale.

La storia dell'Inquisizione e quella della predicazione religiosa si intrecciarono ripetutamente nel corso della vicenda italiana del XVI secolo. Ricordare il ruolo dell'Inquisizione significa sottolineare che la diffusione delle dottrine protestanti fu un momento di rottura nella storia cinquecentesca della penisola italiana e che tale momento di rot-

³¹ Corrie Norman, *The Social History of Preaching: Italy*, in *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, ed. by L. Taylor, Leiden-Boston, Brill, 2001, pp. 125-191: 129 e 145.

³² Emily Michelson, *The Pulpit and the Press*, p. 51.

³³ Cfr. anche *supra*.

tura coinvolse anche i predicatori italiani. Tra gli anni venti e gli anni quaranta, le gerarchie ecclesiastiche si resero conto, in modo sempre più lucido e allarmato, del pericolo che derivava dall'uso disinvolto del pulpito da parte di molti predicatori. Le misure repressive si inasprirono gradualmente nel corso di questi tre decenni (1520-1550) e, parallelamente, si affinarono le tecniche retoriche con cui i predicatori stessi cercarono di aggirare le maglie di un controllo che si faceva sempre più stretto. La decisione presa da Bernardino Ochino nell'agosto 1542 di non rispondere alla convocazione del Sant'Uffizio e scegliere invece la via della fuga verso la Svizzera fu un momento di sofferenza ma anche un momento di grande liberazione. Libero dai sempre più pressanti controlli ecclesiastici, il predicatore senese poté finalmente dismettere la maschera indossata fino a quel momento, rigettare le ambiguità della parola predicata dai pulpiti italiani e rivelare pubblicamente le sottili strategie dissimulatorie sino a quel momento utilizzate per trasmettere oralmente i propri messaggi eterodossi. Come avrebbe rivelato pochi anni dopo Daniele Baratta, predicatore bresciano processato dall'Inquisizione, il problema era quello di una verità troppo a lungo taciuta: «Come i cani non gridano per paura delle botte et perché li è levato il cibo, così i predicatori per tema delle persecuzioni et perché non li sia levato qualche suo comodo, tacciono la veritate, obbedendo ai loro superiori»³⁴. Risulta emblematico il caso della predicazione quaresimale modenese del 1544 del frate minore conventuale Bartolomeo Golfi, meglio noto come Bartolomeo della Pergola, già inquisitore della Marca nel 1535 e *magister theologiae* a Bologna nel 1541, nominato infine procuratore generale dell'ordine poco prima di iniziare la sua predicazione con «gran audientia» nel febbraio di quell'anno. Sin dai primi giorni gli osservatori più attenti notarono il carattere non pienamente ortodosso delle parole pronunciate dal Golfi. Il clamore suscitato da quel ciclo quaresimale fu tale, del resto, che appena pochi mesi dopo l'inizio della sua attività modenese, il minore conventuale fu costretto a una pubblica ritrattazione delle sue dottrine. Lungi dall'allontanare i sospetti addensatisi sul suo conto, le due prediche del giugno 1544 (la cosiddetta «ritrattazione») finirono per certificare il carattere nicodemitico

³⁴ Cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 20r, deposizione di Niccolò Targhetto del 9 ottobre 1554; Gianmario Italiano, «Discernere il vero dal falso»: percorsi eterodossi della predicazione «periferica» in area bresciana, attraverso il processo inquisitoriale del minore conventuale Daniele Baratta alla metà del XVI secolo, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», n. 215, dicembre 2014, pp. 21-72: 33.

della sua predicazione e l'abile strategia dissimulativa che aveva contraddistinto l'appena concluso ciclo quaresimale³⁵.

Molti predicatori italiani nei decenni centrali del Cinquecento si mossero intorno a quel labile confine tra ortodossia ed eresia, costretti ad apprendere ed esercitare doti di equilibrismo che evitassero loro il rischio di cadere nel vuoto senza rete di un processo inquisitoriale. A ciò si contrappose una capacità sempre più raffinata degli inquisitori di indagare nella zona grigia dei silenzi e dei non detti di questi predicatori, mettendo a fuoco con l'uso di testimonianze incrociate le strategie dissimulative da quelli messe in campo. Solo ricordando questi aspetti è possibile restituire al lettore un quadro finalmente completo del rapporto tra predicazione ed eresia nel Cinquecento italiano e più in generale delle forme e modalità con cui la predicazione religiosa cattolica si sviluppò nel corso del secolo. Porre l'accento sulla diffusione delle idee religiose d'oltralpe nella penisola italiana consente in altre parole di comprendere per quali ragioni il fattore eresia fu centrale nelle biografie e nell'attività dei predicatori italiani del Cinquecento, sia per coloro che rimasero nell'alveo dell'ortodossia difendendo la religione cattolica dalle insidie dei luterani d'Italia, sia, a maggior ragione per chi, come ad esempio il canonico lateranense bresciano Ippolito Chizzola, arrivò a vestire i panni del controversista cattolico solo dopo una lunga carriera di predicatore sospetto di eresia³⁶.

4. Restituire centralità alla battaglia che l'Inquisizione romana portò avanti contro il pericolo ereticale, nonché sottolineare l'esistenza di un vasto dissenso religioso e dottrinale e di un gruppo di predicatori ete-

³⁵ Cesare Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, in «Bollettino della società di studi valdesi», n. 151, luglio 1982, pp. 4-49; Antonio Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. 19-164, ora ripubblicato in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008, I, pp. 45-199, spec. pp. 150-153; Massimo Firpo e Dario Marcato, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, nuova edizione critica, 3 voll., Roma, Libreria editrice Vaticana, 2011-2015, vol. I, *Processo d'accusa*, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, pp. 318-321; vol. III, *La sentenza*, appendici, con la collaborazione di L. Addante, G. Mongini e L. Sinisi, pp. 236-279: 265-266; Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 20-23.

³⁶ Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione*.

rodossi nei decenni centrali della storia cinquecentesca della penisola italiana, non significa essere inconsapevoli dei rischi e dei limiti che l'utilizzo della documentazione inquisitoriale comporta. Il primo è quello di assumere in modo acritico il punto di vista degli inquisitori stessi. Per mestiere e per cultura essi tendevano a leggere la società del tempo attraverso l'uso di rigide categorie controversistiche che dividevano gli uomini in buoni e cattivi, nel caso specifico naturalmente in ortodossi ed eretici. Lo storico che maneggia documenti inquisitoriali deve essere ben consapevole dell'esistenza di questo filtro deformante. Si tratta di un filtro che illumina retrospettivamente tutta la storia della cristianità e che, se accolto in modo acritico da parte dello storico, impedisce di comprenderne a pieno il significato e l'evoluzione. La storia della cristianità non è una storia in bianco e nero come vorrebbero gli inquisitori. Essa è piuttosto una storia fatta di chiaroscuri, di sfumature, di sottili e cangianti confini tra ortodossia ed eresia: la stessa accusa di eresia viene utilizzata con una frequenza sconcertante ad uso e consumo delle infinite battaglie interne al mondo cristiano, battaglie tra ordini religiosi concorrenti, tra correnti teologiche opposte, persino tra istituzioni ecclesiastiche confliggenti. Le categorie controversistiche degli inquisitori sono dunque uno strumento da maneggiare con grande cautela, in special modo a mio parere quando riferite a una fase della storia religiosa italiana quale quella degli anni trenta e quaranta del Cinquecento, in cui i confini dottrinali erano particolarmente fragili e permeabili.

Fino all'approvazione del decreto sulla giustificazione per fede e per opere, votato nel corso della VI sessione del concilio di Trento nel 1547, persino negli anni immediatamente successivi a quell'approvazione, i confini dell'ortodossia religiosa cattolica erano tutt'altro che definiti. Molti furono gli uomini di Chiesa, anche tra i più autorevoli, che rielaborarono a modo loro le dottrine provenienti da oltralpe, accogliendo, anche se solo in parte, il vento nuovo che soffiava dalla Germania, e non solo. Il clima di apertura e di dialogo che caratterizzò la cosiddetta fase dei colloqui di religione, primo tra tutti il colloquio di Ratisbona del 1541 tra il cardinal Gasparo Contarini e il luterano Filippo Melantone, fece sentire i suoi effetti nella penisola italiana anche negli anni successivi, nonostante le resistenze di una parte significativa della Curia romana. Insomma, su molti temi come la confessione, la giustificazione per fede, il confine tra ortodossia ed eresia non era negli anni quaranta così netto come gli inquisitori cercarono di far credere. Le stesse categorie di spirituali e intransigenti che spesso la storiografia italiana ha utilizzato per descrivere una rigida spacca-

tura all'interno della Curia romana tra un'ala più aperta al dialogo e al confronto con gli interlocutori protestanti e un'altra invece chiusa nella difesa intransigente dell'ortodossia cattolica non sempre regge alla prova dei fatti e delle biografie dei singoli protagonisti di quel decennio³⁷. D'altra parte, la logica di uno scontro sempre più polarizzato spinse molti protagonisti della scena religiosa cinquecentesca a schierarsi in modo più netto di quanto essi stessi non avessero mai immaginato o voluto. Si pensi per esempio al caso di molti predicatori agostiniani, tra i più famosi Agostino Mainardi e Agostino Museo da Treviso, i quali furono presto bollati come eretici per il semplice fatto di predicare in tema di predestinazione, salvo poi essere almeno inizialmente assolti³⁸; oppure quei predicatori che dal pulpito erano soliti leggere e interpretare «de verbo ad verbum» in lingua volgare le epistole paoline (il testo che Lutero aveva elevato a simbolo della sua rottura con il papato) e che per questo negli anni trenta furono oggetto di una allarmata lettera indirizzata da Roma al nunzio pontificio a Venezia Girolamo Aleandro con la quale gli si chiedeva di impedire lo scandalo che la scelta di dare in pasto i «difficilia fidei» ai semplici fedeli era destinata a provocare³⁹.

Tenere conto di questi aspetti significa tra le altre cose cercare di ricostruire le tappe della formazione religiosa dei predicatori processati dall'Inquisizione senza farsi condizionare dal successivo giudizio di condanna per eresia formulato dagli inquisitori stessi. Prendendo un esempio tra gli altri, il canonico regolare lateranense Ippolito Chizzola fu allievo e amico di Celso Martinengo, suo confratello fuggito oltralpe nel 1551 per motivi religiosi e a sua volta allievo del grande predicatore Pietro Martire Vermigli, anch'egli allontanatosi dall'Italia nel 1542. Ciò non vuol dire però che Chizzola avesse abbracciato l'e-

³⁷ Qualche spunto offre a questo proposito Giorgio Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*.

³⁸ Agostino Mainardi fu assolto dalle accuse di eresia nel 1532 da parte del Maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia, il quale nel 1538 insieme ad Aleandro sollevò dai sospetti di eresia anche Agostino Museo da Treviso. Per una prima indicazione sui due predicatori agostiniani rinvio qui alle rispettive voci del DBI, a cura di Simonetta Adorni Braccesi e Simona Feci (vol. 67, 2006), e di Mario Rosa (vol. 1, 1960).

³⁹ Roberto Rusconi, *Predicatori e predicazione*, pp. 988 and 990. Su questi temi, così come sulla questione citata alla nota precedente, mi permetto di rinviare a un mio lavoro in corso di svolgimento dedicato alla predicazione a Venezia nella prima metà del '500 di cui ho offerto un primo contributo nel corso del convegno su *La Riforma nella Repubblica di Venezia tra Cinquecento e Settecento*, Venezia, 9-11 novembre 2017.

resia luterana sin dai primi anni della sua formazione. Le lezioni di Martinengo sulle epistole paoline contribuirono certamente a formare in lui una sensibilità religiosa aperta agli influssi protestanti, così come la rete di amicizie che coltivò intorno al circolo viterbese del cardinal Reginald Pole influì sulle sue scelte religiose. Nella ricostruzione della sua esemplare vicenda biografica e religiosa occorre tenere conto di ciò che lo stesso Chizzola dichiarò agli inquisitori romani durante il processo del protonotario fiorentino Pietro Carnesecchi in riferimento alle figure di Marcantonio Flaminio e Juan de Valdés, due di coloro che furono considerati i leader di quel fronte degli spirituali vicino alle dottrine luterane. Riferendosi al loro insegnamento Chizzola dichiarò che «per un gran tempo le cose del Valdesio et quelle del Flaminio andavano per le mane de tutti come catholice, et io ho praticato col Flaminio come persona catholica»⁴⁰. Non si trattava solo di una strategia difensiva tesa ad aggirare i sospetti degli inquisitori. Per lungo tempo le dottrine erasmiane ed evangeliche che Chizzola apprese alla scuola di Vermigli e Martinengo e poi consolidò attraverso la sua rete di amicizie spirituali furono da molti considerate ortodosse, o comunque non furono percepite e apprese come dottrine ereticali. Di questo occorre tenere conto anche per comprendere a pieno il richiamo che Chizzola stesso fece durante il processo inquisitoriale alle dottrine di Ambrogio Catarino Politi, un noto controversista cattolico, che Chizzola considerava un importante punto di riferimento dottrinale⁴¹. Chizzola si riferiva a lui come alla figura religiosa che aveva avuto la più significativa influenza sulla sua predicazione, citando l'autorità del Politi nel tentativo di legittimare le posizioni dottrinali che aveva diffuso dal pulpito. Esisteva una genuina congruità tra le opinioni del predicatore sospetto di eresia e quelle del controversista antiluterano. A quel tempo, Politi era a tutti gli effetti il più noto controversista cattolico, un campione della battaglia romana contro le dottrine protestanti e la sua reputazione si prestava bene a certificare l'ortodossia religiosa di un predicatore sospetto di eresia. Ma Ambrogio Catarino era molto più di quello. Era una figura ambivalente, accusato egli stesso di eresia in diverse circostanze, una figura che incarnava le molte inquietudini di quel momento storico. Riflettere sulla sua vicenda biografica e intellettuale, solo apparentemente contraddittoria, in parallelo con gli eventi riguardanti alcuni di questi predicatori sospetti di eresia, induce a utilizzare le ca-

⁴⁰ Cfr. Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione*, p. 45.

⁴¹ *Ivi*, cap. X.

tegorie interpretative degli inquisitori in modo molto più cauto di quanto le fonti (inquisitoriali) non ci indurrebbero a fare.

Il secondo rischio che lo storico deve fronteggiare, e dunque in una certa misura evitare, quando maneggia fonti inquisitoriali è la tentazione di ragionare come se la storia degli uomini e delle donne processati dall'Inquisizione, e da lui studiati, sia una storia che riguarda la maggioranza (o peggio ancora la totalità) degli uomini e delle donne di quella società. Lo storico ha sempre la tentazione di considerare le proprie fonti come documenti fondamentali per comprendere la società dell'epoca che studia. Tuttavia egli non deve commettere l'errore di pensare che quelle fonti possano fornire una chiave d'accesso esclusiva ai problemi del tempo. Sottolineare la presenza di un alto numero di predicatori che si fecero portatori di dottrine eterodosse, o che come tali furono percepite dall'Inquisizione romana, non può e non deve far dimenticare che ve ne furono altri, e sicuramente in numero maggiore, che invece non finirono sotto i riflettori dell'Inquisizione semplicemente perché non avevano nulla da nascondere e si limitavano a svolgere il loro mestiere con tutte le cautele del caso senza avventurarsi su terreni scivolosi come quelli percorsi dai loro colleghi⁴². I casi che si impongono all'attenzione dello storico attraverso le testimonianze inquisitoriali sono spesso le eccezioni e non piuttosto la regola nel panorama della società del tempo. Si tratta in altre parole dei casi più eclatanti che proprio per aver richiamato allora l'attenzione degli inquisitori hanno lasciato una traccia più o meno evidente negli archivi ecclesiastici e sono oggi in grado di risvegliare l'attenzione dello storico.

Un antidoto rispetto ai rischi appena elencati è sicuramente quello di valorizzare le fonti ecclesiastiche che sottolineino l'ortodossia dei predicatori piuttosto che la loro presunta eterodossia, nonché quello di assumere una pluralità di punti di vista rispetto al fenomeno storico o alla vicenda individuale che è oggetto del proprio studio. Nel caso specifico dei processi inquisitoriali rivolti contro predicatori sospetti di eresia, decisiva appare la possibilità di individuare fonti documentarie alternative che non abbiano la medesima matrice inquisi-

⁴² Per esempio la lettera di Aleandro di metà degli anni '30 del '500 nella quale il pulpito viene ancora presentato come un baluardo dell'ortodossia cattolica (lettera a Pietro Carneseccchi, Venezia, 13 marzo 1534; *Nunziature di Venezia*, a cura di F. Gaeta, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, vol. I, 1958, p. 177). Su questa lettera e sui temi che solleva mi permetto di rinviare al mio citato lavoro in corso sulla predicazione veneziana.

toriale. In altre parole risulta decisiva la possibilità di integrare il più possibile lo studio della documentazione inquisitoriale con materiale di altro genere: epistolari privati, nunziature, testimonianze giudiziarie di altra natura⁴³. E soprattutto cronache. La straordinaria utilità delle cronache cittadine per lo studio della predicazione è stato ampiamente dimostrato, per limitarsi al solo Cinquecento, dallo studio di Ottavia Niccoli sul profetismo apocalittico tra fine '400 e inizio '500⁴⁴. Già prima di lei Bernardo Nobile aveva utilizzato estensivamente questo genere di fonte per lo studio di quei romiti itineranti che andavano «predicando e tapinando» nelle piazze di tutta la penisola⁴⁵. Niccoli, in particolare, nel suo *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento* ha fatto un uso sistematico di quella fonte «straordinariamente preziosa», quel «vero e proprio archivio in copia» che sono i *Diarî* di Sanudo, «usati e citati quasi ad ogni pagina», spesso integrandoli con altre fonti cronachistiche locali meno estese ed ambiziose di quella veneziana⁴⁶. Questo genere di documentazione consente infatti di ricostruire una lunga e ricca serie di casi individuali altrimenti sconosciuti allo storico o in ogni caso poco documentati.

Le cronache cittadine spesso colgono i predicatori in presa diretta sul pulpito della loro chiesa: si tratta di istantanee non di rado accompagnate da didascaliche ma illuminanti annotazioni sul contenuto dei loro sermoni e sulle reazioni sociali suscitate dalla loro predicazione. Basti qui ricordare la colorata immagine dedicata da Sanudo ad Andrea Baura da Ferrara, eremitano di sant'Agostino, fotografato a Venezia il giorno di Natale 1520 «sul campo di san Stephano» durante un sermone con «gran concorso» di gente: «Era il campo pien,

⁴³ Per un ampio uso delle nunziature da Venezia come fonte per la storia della predicazione dei primi decenni del '500, nonché di epistolari privati come quello di Pietro Bembo, oltre naturalmente a Franco Gaeta, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Istituto per la collaborazione culturale, 1960, cfr. anche Massimo Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 118-133.

⁴⁴ Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo*.

⁴⁵ L'intero studio di Nobile è basato su cronache locali come il *Diario sanese* di Allegretti e la *Cronaca senese* di Fecini, la *Cronica del suo tempo* di Pedrino, le *Cronache forlivesi* di Cobelli e Bernardi, le *Storie di Bologna* di Alberti, la *Cronaca di Viterbo* di Nicola della Tuccia, la *Cronaca di Napoli* di Notar Giacomo, il *Diario romano* di Pontani, il *Diario ferrarese* di Zambotti e l'*Istoria della città di Ferrara* di Ferrarini, il *Diario bolognese* di Rainieri, oltre alla *Cronaca modenese* di Lancillotti, su cui cfr. *infra*. Vedi Bernardo Nobile, *Romiti e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500*, in «Cristianesimo nella storia», n. 5, 1984, pp. 303-340.

⁴⁶ Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo*, pp. 7-8.

e lui stava in sul pergolo di la casa dil Pontremolo [...], e disse mal dil papa e di la corte romana»⁴⁷. Si trattava dello stesso predicatore che due anni e mezzo prima Sanudo aveva dipinto con una pennellata delle sue, «in chiesa di San Marco», come l'autore di una «bruta predicha» (secondo il «iudicio meo che fui aldirla»), nella quale aveva «ripre[so] i vicii, ma senza alegation di alcun dotor, philosopho né poeta»⁴⁸; il medesimo oratore che nel gennaio 1519 aveva preannunciato, sempre secondo il racconto di Sanudo, il castigo di Dio sugli uomini per i loro vizi e altre «profetie», tra cui quella che «questo anno Italia starà malissimo», fatta eccezione per due città, «una di esse è Venecia», a patto che i suoi abitanti si ravvedessero («volendo far bene»)»⁴⁹. I *Diarii* di Sanudo sono del resto una fonte preziosa anche per cogliere le sfumature della predicazione veneziana dei primissimi anni trenta quando i primi fermenti ereticali andavano diffondendosi nella città lagunare e dal pulpito si iniziava a combattere una guerra a distanza a suon di parole. Attraverso le pagine del diarista veneziano veniamo a conoscere dettagli importanti riguardanti la predicazione ortodossa di domenicani savonaroliani come fra Zaccaria da Fivizzano così come otteniamo preziose informazioni su casi più controversi come quelli di Girolamo Galateo, Damiano Loro o Bartolomeo Fonzio⁵⁰.

Una cronaca cittadina che si avvicina, per ricchezza di informazioni e vivacità di osservazioni, ai diari veneziani di Sanudo, spingendosi però oltre i primi anni trenta, fino alla metà degli anni cinquanta, è la *Cronaca modenese* di Tommaso de' Bianchi, detto Lancillotti, ampiamente utilizzata da Susanna Peyronel nei suoi studi sul dissenso ereticale a Modena⁵¹. Questa cronaca risulta ricchissima di informazioni sulla predicazione modenese, sui predicatori e sul con-

⁴⁷ Marin Sanuto, *Diarii*, 58 voll., Venezia, 1879-1903, vol. XXIX, col. 495; Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo*, p. 123.

⁴⁸ *Ivi*, p. 125.

⁴⁹ *Ivi*.

⁵⁰ Per un uso estensivo di questa fonte in riferimento alla fine degli anni venti e i primi anni trenta del '500 cfr. M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici*, pp. 56-85. Sull'uso di queste fonti e più in generale sulla predicazione veneziana di quegli anni mi permetto di rinviare a un mio lavoro in corso.

⁵¹ Tommaso Lancillotti, *Cronaca modenese*, 12 voll., Parma, P. Fiaccadori, 1862-1884. I primi quattro volumi che coprono gli anni 1506-1531 sono stati recentemente editi a cura di R. Bussi e C. Giovannini, primi risultati di un lavoro che promette di mettere a disposizione degli studiosi l'intera opera in un'edizione moderna: *Cronaca di Modena: 1506-1555*, Modena, Fondazione Cassa di Risparmio di Modena, 2015.

tenuto dei loro sermoni così come sulle reazioni della città ai cicli omiletici tenutisi nella prima metà del '500, in particolare nei cruciali anni trenta e quaranta del secolo. Solo per fare qualche esempio della ricchezza della fonte, Lancillotti fornisce preziose informazioni sulla composizione sociale dell'uditorio. Per esempio quando scrive delle prediche di un frate agostiniano frequentate da «assai più plebei che onorevoli cittadini e donne assai», mentre il governatore, i «zenti-luomini» e «altri rezimenti» sceglievano di disertarle⁵². Nel maggio 1539 Lancillotti segnalava la presenza di un romito, «uno povero vestito de sacho descalzo tuto impolverato in cappilli con una croce et Cristo in mano», il quale «andava cridando questo dì per la piazza de Modena: fate penitentia, fate penitentia, che Dio ve vole punire». La reazione del popolo era lontana dai sentimenti di paura che avevano caratterizzato i primi anni del secolo: «ogni homo rideva», e al romito non rimaneva che «anda[re] dreto al fatto suo»⁵³. Gli anni del terrore apocalittico erano passati. Eppure, non si trattava di un caso isolato: la predicazione di tipo profetico e apocalittico era ancora molto diffusa nelle piazze e nelle chiese modenesi. È sempre Lancillotti ad informare lo storico di oggi con le sue acute osservazioni: «Li predicatori di Modena, quasi in tutte le soe prediche dicono della renovatione se ha da fare della Santa Giesia e de tutta la cristianità, e poi che li infideli se haverano a batezare e che questo se farà in questa sesta età et alegano lo apocalipse de santo Joan Baptista e altre profezie della Scrittura sacra»⁵⁴. Non di rado, sempre seguendo il racconto del cronachista modenese, la denuncia della corruzione del clero si accostava alla polemica contro i governanti, rei di aver «asasinato li poveri»: nelle prediche di quegli anni spesso ci si soffermava sul «mal provvedimento de quelli che governano la città e lo populo in temporale e spirituale». Su di essi, profetizzava un canonico regolare

⁵² Lancillotti, *Cronaca modenese*, VI, p. 321; Susanna Peyronel Rambaldi, *I conventi maschili e il problema della predicazione nella Modena di Giovanni Morone*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, pp. 239-256: 253; Ead., *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979, p. 216.

⁵³ Lancillotti, *Cronaca modenese*, IV, p. 150 Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo*, p. 132. Sui casi di predicatori romiti segnalati da Lancillotti, cfr. più distesamente Bernardo Nobile, *Romiti e vita religiosa*, pp. 330-332.

⁵⁴ Lancillotti, *Cronaca modenese*, V, p. 102; Susanna Peyronel, *I conventi maschili*, p. 248. Per un uso più sistematico della *Cronaca* di Lancillotti in riferimento ai predicatori apocalittici nella Modena degli anni trenta, cfr. Ead., *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, pp. 51-59.

di sant'Agostino nel marzo 1533, sarebbe ricaduta «la pena de tutto quello haverano comesso peccato mortale per sua mala cura negligencia e mal esempio»⁵⁵. Allo stesso modo apprendiamo dalle pagine di Lancillotti quanto facilmente potesse accadere, in un clima teso segnato dallo scontro frontale tra cattolici e luterani, che questi predicatori apocalittici venissero accusati di complicità con il nemico protestante, specie quando l'argomento delle loro prediche andava a toccare temi caldi del dibattito religioso quali la questione del sacrificio di Cristo in croce («per che causa Christo redemptore nostro volse morire in croce»), come aveva fatto tra gli altri il carmelitano Giovan Battista Pallavicino, sospettato sin dal 1533 di luteranesimo⁵⁶.

Con gli anni quaranta poi i predicatori si erano fatti più scaltri ma anche più spregiudicati nell'affrontare le questioni dottrinali più scabrose. Nel 1540 gli agostiniani di Modena, e in particolare un loro «predicatore eccellente» che aveva predicato in Sant'Agostino per tutta la quaresima con «grandissima audienza», aveva attirato su di sé i sospetti del frate osservante Francesco Farino da Monferrato e di molti altri ecclesiastici, finendo al centro di uno scontro tra i vertici dell'ordine domenicano, il Consiglio cittadino e il vicario vescovile che Lancillotti contribuisce a ricostruire con le sue vivaci e acute osservazioni⁵⁷. Accanto a predicatori sospettati di predicare il Vangelo alla maniera di Lutero, il cronista modenese non si lasciò sfuggire poi la presenza di predicatori che avevano fatto della controversia antiluterana la loro missione quotidiana. La mattina dell'8 maggio 1540, annota nella sua *Cronaca*

el padre predicatore frate Antonio da Penarolo dell'ordine dei scapucini de santo Francesco de osservanza ha fatto [...] una dignissima predica in domo [...]; el quale predicatore ha molto bene dato adosso a quelli che teneno con la parte luterana, e dice che in questa città el ge n'è somenza; ogni persona è restata benissimo satisfata de questa sua ultima predica, perché questo di vole andare verso Bologna⁵⁸.

⁵⁵ Lancillotti, *Cronaca modenese*, IV, p. 238; Susanna Peyronel, *I conventi maschili*, p. 249.

⁵⁶ Lancillotti, *Cronaca modenese*, IV, p. 272-273; Peyronel, *I conventi maschili*, p. 250.

⁵⁷ La vicenda è ricostruita, con l'aiuto determinante della *Cronaca* del Lancillotti, da Peyronel, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, pp. 212-222.

⁵⁸ Il riferimento è al frate cappuccino Antonio da Pinerolo; cfr. *I Frati cappuccini: documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di Costanzo Cargnoni, 5 voll. in 6 tomi, Perugia, EFI, 1988-1993, II, pp. 436-437. Il caso di Antonio da Pinerolo rimane un caso controverso. A lui fu infatti attribuito un testo di impronta luterana,

Del resto, da quando i controlli del vicario e delle autorità cittadine si erano fatti più stringenti i predicatori avevano imparato a praticare la sottile arte del silenzio e dell'omissione. Anche l'uditorio però si era fatto più smaliziato e i più avvertiti testimoni dei sermoni cittadini non si lasciavano sfuggire il significato nascosto degli *omissis* del predicatore.

È lo stesso Lancillotti, per esempio, a informarci della controversa predicazione del francescano minore conventuale Bartolomeo della Pergola, detto il Golfi, annotando il carattere non pienamente ortodosso delle parole da questi pronunciate dal pulpito (parlava «alquanto largamente» e «a suo gusto») e soprattutto di quelle non pronunciate: «Il detto frate predica se non l'evangelo, né mai nomina né santi, né dottori della Chiesa, né dice di quaresima, né di digiuno et molte altre cose che vanno a gusto degli accademici». Il cronista modenese non si limitava peraltro a commentare criticamente il contenuto della predica. Egli aggiungeva preziose informazioni sul tipo di pubblico che il predicatore aveva raccolto intorno al pulpito, sulle ragioni del suo successo e sulle reazioni controverse che aveva suscitato in città. «Vi va il signor Governatore, gli ufficiali ducali, tutti li religiosi et tutti quelli dell'Accademia che sono più di 25, sino a un messer Antonio [Gadaldino] libraro che è stato il primo costì ad introdurre libri prohibiti volgari, che poi sono stati bruggiati a Roma per heretici», scriveva. E il motivo di quella «grande audientia» andava rintracciato, secondo il cronista, nel fatto che il Golfi «non astringe troppo il popolo, né riprende come bisogneria». Insomma, chi andava ad ascoltarlo riceveva garanzie sul fatto «che Christo ha pagato per noi» e tornava a casa con un gran senso di sollievo; di più: con l'illusione di poter «andare in paradiso in calze solate»: detto altrimenti, con la netta sensazione di aver «impara[to] la via larga di andare in paradiso». Non erano però tutte rose e fiori. Alcuni, sottolineava il cronista modenese, «si partivano per non lo sentire»; un superiore dei conventuali ammonì un suo confratello a stare attento «innanzi di compiacere quelle sirene, acciocché poi non lo facessero precipitare», e il segretario del cardinal Sadoletto, Antonio Fiordibello, avvertì il cardinal Morone, vescovo di Modena, «che detto predicatore non predicava secondo la Scrittura», esortandolo a «provvedere che non illaqueasse questa città». Insomma, la predicazione del Della Pergola su-

il Dialogo dil maestro et discepolo, che in anni passati Ugo Rozzo ha proposto di attribuire a Bernardino Ochino; cfr. Ugo Rozzo, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), pp. 223-56.

scitò tale clamore che alla fine si mosse anche l'Inquisizione: «I frati di san Domenico hanno fatto esaminare molti testimoni contro il suo lencizioso [*sic*] predicare». Il Lancillotti stesso poté prendere visione di «17 articoli per li quali procedono contro al reverendissimo padre fra messer Bartolomeo della Pegola»⁵⁹. Seguendo il filo della cronaca modenese, lo storico è dunque in grado di ricostruire molti aspetti di una vicenda che le sole fonti inquisitoriali non avrebbero potuto restituire in tutte le sue sfumature.

Oltre all'opera di grandi cronachisti come Sanudo e Lancillotti, lo storico più attento e paziente può usufruire poi anche di un numero imprecisato di cronachisti minori, laici ed ecclesiastici, che regalano preziose quanto inaspettate notizie sui predicatori cinquecenteschi e sulla ricezione dei loro sermoni nelle città della penisola. Solo per limitarsi a due esempi, in aggiunta a quelli dei cronachisti utilizzati da Nobile per la predicazione romitica, lo sconosciuto cronachista bresciano Pandolfo Nassino, a proposito della predicazione bresciana del 1539 del cappuccino Girolamo da Molfetta nella chiesa di San Giovanni, racconta che questi si era scagliato contro la corruzione del clero e di alcuni ordini religiosi «cum tanto ardore et audacia che non so qual potesse haver tanta voce»⁶⁰; oppure il domenicano Timoteo Bottonio scrive delle «infinite paci» promosse da Bernardino Ochino al margine della sua predicazione perugina del 1536⁶¹. In qualche caso, infine, per ascoltare una o più voci di provenienza non ecclesiastica ci si può rivolgere nuovamente alla fonte processuale inquisitoriale. Non di rado, infatti, gli incartamenti processuali raccolgono testimo-

⁵⁹ Lancillotti, *Cronaca modenese*, VIII, pp. 62-65 e p. 77; Cesare Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, in «Bollettino della società di studi valdesi», n. 151, luglio 1982, pp. 4-49: 10-12.

⁶⁰ Oltre all'episodio di Girolamo da Molfetta, Nassino scrive anche di un romito cacciato da Brescia nel 1530; cfr. Pandolfo Nassino, *Registro o cronaca di cose bresciane*, cc. 58v *et al.* (Brescia, Biblioteca Queriniana, cod. C.L. 15), cit. in *I Frati cappuccini*, II, pp. 419-420. Il brano citato compare anche nell'estratto pubblicato da Paolo Guerrini, *Un predicatore cappuccino scacciato da Brescia*, in «Brixia Sacra», VII, 1916, pp. 203-204: 204; e nella più breve citazione di Gianmario Italiano, «Discernere il vero dal falso»: percorsi eterodossi, p. 38. Cfr. anche Michele Camaioni, *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di L. Felici, Torino 2016, pp. 73-94: 81.

⁶¹ Cfr. la cronaca manoscritta del domenicano Timoteo Bottonio (Perugia, Biblioteca Augusta, mss. 1150-1151) utilizzata da Michele Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2013, n. 1, pp. 55-98, p. 70.

nianze orali di laici di varia estrazione sociale che, interrogati a diverso titolo dagli inquisitori, forniscono ciascuno la propria versione dei fatti. La pluralità di voci che le stesse fonti inquisitoriali restituiscono allo storico è dunque importante per cogliere la complessità della questione⁶². Si potrebbe persino arrivare a sostenere che le fonti inquisitoriali contengano a volte in sé una sorta di antidoto alla distorta percezione che esse producono o rischiano di produrre.

In breve, è evidente che gli atti di un processo inquisitoriale incentrato sui sermoni più o meno apertamente ereticali di un predicatore pongono rilevanti problemi di attendibilità e verisimiglianza. Quanto di ciò che il predicatore asserisce di fronte al tribunale inquisitoriale corrisponde al reale contenuto della predica da lui pronunciata dal pulpito? Come si possono distinguere quei contenuti originali alla luce delle strategie difensive seguite nel processo dall'accusato per sfuggire al fuoco di fila delle domande inquisitoriali, ovvero in quale modo lo storico può superare il filtro rappresentato dal tentativo messo in opera dal predicatore per ribaltare in suo favore le accuse che gli vengono rivolte? E ancora, come verificare l'attendibilità delle testimonianze di chi interviene a favore o, viceversa, contro la presunta eterodossia del predicatore? Si tratta di domande di non facile soluzione che lo storico che affronta questi documenti deve abituarsi a porre.

5. Uno storico che si occupa del rapporto tra predicazione e Inquisizione si trova ad affrontare poi una serie di problemi di metodo legati alla natura specifica del sermone. Il sermone è per definizione un discorso orale. Esso può essere pronunciato in un contesto privato o (più comunemente) in un ambiente pubblico, dal pulpito di una chiesa o dall'angolo di una piazza, al chiuso di una corte principesca o nelle stanze della curia romana, davanti a un pubblico di contadini ignoranti o di fronte ad una *audience* selezionata e colta. Può assumere le forme del sermone classico tematico oppure quelle dell'omelia moraleggiante più tipica della cultura barocca; può essere fondato su un'analisi dettagliata, quasi letterale, delle sacre Scritture oppure prendere lo spunto da un versetto biblico per recitare una lezione di pedagogia morale; può essere pronunciato con uno stile piano

⁶² Per qualche esempio in questo senso mi permetto di rinviare a Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione*, pp. 185-224; ma cfr. anche il processo al predicatore minore conventuale Daniele Baratta analizzato da Gianmario Italiano, «*Discernere il vero dal falso*».

e semplice oppure con una retorica piena di allegorie e immagini evocative. Rimane però il fatto che il discorso del predicatore ha sempre e comunque una forma orale e l'oralità resta per sua natura sfuggente, quando non inafferrabile. In un'epoca in cui gli uomini non avevano a disposizione mezzi di comunicazione capaci di registrare fedelmente il contenuto di una conversazione o di un discorso, quali possono essere stati per il Novecento la radio o la televisione, una parte significativa dello scambio comunicativo rimane di difficile, se non impossibile, decifrazione. La comunicazione scritta, quella manoscritta prima e quella a stampa poi, supplisce solo in piccola parte a questo vuoto. Per secoli, anche dopo Gutenberg, molti uomini e donne (e in specie queste ultime) non furono in grado di leggere e scambiavano costantemente tra loro ogni tipo di informazione per via orale. Di questi scambi orali quasi tutto è scomparso senza lasciare traccia: si potrebbe addirittura arrivare a sostenere che non potremo mai avere una adeguata storia della comunicazione in età moderna fino a quando non saremo in grado di ricostruire il più importante elemento che manca all'appello, l'oralità appunto. Come recuperare quella tessera mancante? Come rimediare a questa significativa lacuna?

Nel caso della predicazione una straordinaria risorsa è costituita dalle cosiddette *reportationes*. Si tratta di appunti presi durante lo svolgimento della predica da parte di scrivani impegnati per l'appunto a *riportare* il contenuto del sermone nel modo più fedele possibile, compatibilmente con la velocità di parola del predicatore e con i mezzi limitati di cui disponevano (carta e penna, o in alcuni casi persino stilo e tavole di cera). In alcuni casi erano gli stessi predicatori ad assoldare lo scrivano perché interessati a conservare una testimonianza scritta della loro performance. Più spesso gli scrivani prendevano autonomamente l'iniziativa. Lo facevano per fini commerciali, con l'intento di vendere le copie prodotte dei sermoni ai laici devoti che potevano permettersi di acquistarle, oppure più semplicemente con intenti devozionali. I seguaci di Savonarola, per esempio, prendevano nota delle prediche del loro maestro e si affrettavano spesso a portare i loro appunti presso uno stampatore che ne assicurasse così una più ampia diffusione. In altri casi quelle *reportationes* rimanevano nelle mani degli scrivani per essere utilizzate privatamente come fonte di riflessione devozionale e crescita spirituale. In ogni caso, purtroppo, le *reportationes* sono documenti piuttosto rari, in particolare per quanto riguarda il Cinquecento e il Seicento⁶³. Molto rari erano anche i casi

⁶³ Carlo Delcorno, *Forme della predicazione cattolica*, p. 280. Sulle *reportationes*

in cui il predicatore pronunciava il proprio sermone sulla base di appunti scritti nelle ore o nei giorni precedenti la predica. Quasi mai il predicatore scriveva l'intero testo dell'omelia che si apprestava a recitare dal pulpito, e più spesso si serviva casomai di un rapido schema messo per iscritto al fine di ricordarsi i principali temi da toccare nel corso della sua *performance*. Il vescovo di Bologna Gabriele Paleotti, per esempio, si preparava un testo scritto quasi completo solo quando era chiamato a pronunciare un discorso in latino davanti a un pubblico selezionato, cosa che non faceva invece quando improvvisava una predica in una parrocchia della sua diocesi di fronte a un pubblico meno colto⁶⁴.

Se escludiamo le *reportationes* e gli appunti di lavoro dei predicatori – entrambi documenti piuttosto difficili da rinvenire – la principale fonte di cui lo storico dispone per catturare l'oralità della parola predicata, o almeno una parte di essa, è la fonte giudiziaria. Spesso infatti si conserva una qualche prova dell'esistenza di scambi verbali perché questi scambi furono causa di offese. Offese di diversa natura: perché qualche personalità rilevante del mondo ecclesiastico o politico è stata insultata, o perché le frasi circolate insidiavano il potere costituito, oppure – ed è il caso più frequente per chi è abituato a frequentare archivi inquisitoriali – perché tali scambi orali, quale che fosse la loro origine e il loro contesto, vennero considerati come affermazioni di natura ereticale o quantomeno sospetta da parte delle autorità preposte al controllo dell'ortodossia. La ricca documentazione di atti processuali prodotti dai tribunali laici ed ecclesiastici e conservata negli archivi della repressione è costituita in effetti in massima parte da testimonianze orali, più precisamente da registrazioni scritte di testimonianze orali; registrazioni paragonabili, come hanno ricordato in più occasioni Carlo Ginzburg e altri con lui, ai taccuini di antropologi in cui sia stato registrato un lavoro sul campo compiuto

vedi soprattutto Roberto Rusconi, «*Reportatio*», in *Dal pulpito alla navata. La predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (sec. XIII-XV)*, «Medioevo e Rinascimento», III, 1989, pp. 7-36; nonché ora le pagine di Giuseppina Muzarelli, *Pescatori di uomini*, pp. 39-44. Per un esempio quattrocentesco particolarmente ricco e significativo vedi Zelina Zafarana, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, «Studi medievali», III serie, IX, 1968, pp. 1017-1113. Per un caso di prediche riportate riferito a uno dei più noti tra i predicatori italiani sospettati di eresia, cfr. Philip McNair, John Tedeschi, *New Light on Ochino*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 35, 1973, pp. 289-301.

⁶⁴ Paolo Prodi, *Il cardinal Gabriele Paleotti*, II, pp. 90-91.

qualche secolo fa⁶⁵. È evidente che questo genere di fonti impone, come molti già hanno ampiamente messo in evidenza, cautele metodologiche di vario tipo. Lo storico che si accosta allo studio della predicazione attraverso il filtro dei processi inquisitoriali ha a che fare esattamente con questo tipo di documentazione, ovvero testimonianze verbali di sermoni tenuti da predicatori sospetti. Sarebbe naturalmente illusorio pensare di poter trovare tra le carte processuali registrazioni fedeli di interi cicli quaresimali o omiletici in genere, o anche solo di parti di questi. Ciò che rimane tra le carte polverose d'archivio sono il più delle volte brandelli, frammenti di prediche: frammenti che vengono restituiti – attraverso la registrazione scritta fattane dal notaio di turno – dagli stessi predicatori interrogati dagli inquisitori, oppure dai testimoni che intervengono nel processo, i quali raccontano, riferiscono ciascuno la propria versione della parola orale ascoltata dal pulpito. Ad ogni modo, le fonti inquisitoriali consentono di ricostruire una parte di un discorso orale che sarebbe altrimenti perduto per sempre.

6. Un'ultima rilevante questione metodologica che lo storico che indaga in rapporto tra predicazione e Inquisizione si trova ad affrontare è quella del rapporto tra oralità e scrittura, un aspetto rispetto al quale la più recente storiografia si è dimostrata sempre più sensibile⁶⁶.

⁶⁵ Il riferimento è al noto saggio di Carlo Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in A. Prosperi, R. Pozzi, a cura di, *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi studenti pisani*, Pisa, 1989, pp. 23-33, ora anche in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto* Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280.

⁶⁶ Sul rapporto tra oralità e scrittura, specialmente in riferimento alla predicazione, oltre al volume di Arnold Hunt, *The Art of Hearing. English Preacher and their Audiencies 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, su cui cfr. anche *infra*, vedi Peter Lake with Michael Questier, *The Anti-Christ's lewd hat: Protestants, Papists and players in post-Reformation England*, New Haven, Yale University Press, 2002, cap. 9: 'Protestant Appropriations. From Pamphlet to Pulpit and Back Again' (pp. 335-376); Donald E. Meek, *The Pulpit and the Pen: Clergy, Orality and Print in the Scottish Gaelic World*, in *Spoken Word: Oral Culture in Britain 1500-1850*, ed. by Adam Fox and Daniel Woolf, Manchester, Manchester University Press, 2003, pp. 84-118; Giorgio Caravale, *Le ambiguità della parola: eresia e ortodossia tra oralità e scrittura nella predicazione italiana del Cinquecento*, in «The Italianist», 34, 3, October 2014, pp. 478-492, Stefano Dall'Aglio, *Faithful to the spoken word: Sermons from orality to writing in Early Modern Italy*, in «ivi», pp. 463-477, nonché ora Id., *Voices under Trial. Inquisition, abjuration, and preachers' orality in sixteenth-century Italy*, «Renaissance studies», 31, 1, 2017, pp. 25-42; riflessioni utili si ritrovano anche nel citato articolo di Roberto Rusconi, *Le prediche di fra Girolamo da Ferrara*, pp. 223-232.

Il tema è quello dell'inevitabile scarto temporale, spaziale e semantico tra la parola recitata e la parola scritta e delle sfide metodologiche che tale scarto propone allo storico della predicazione. Nei decenni successivi all'invenzione della stampa era molto frequente che il predicatore o qualcun altro al posto suo decidesse di dare alle stampe il testo del sermone. Ben presto infatti i predicatori si resero conto delle potenzialità comunicative che la stampa offriva loro. Se il sermone pronunciato dal pulpito di una chiesa o di una piazza poteva raggiungere anche centinaia di fedeli, un'edizione a stampa avrebbe potuto ampliare di molto quella platea. I potenziali fruitori di un volume a stampa, infatti, non includevano solamente i singoli acquirenti delle copie vendute in libreria. Un libro poteva essere prestato di mano in mano, potenzialmente anche decine di volte, oppure poteva essere letto pubblicamente dal suo possessore a una cerchia anche ampia di persone che non erano in grado di leggere ma che grazie all'aiuto di quel lettore potevano accedere ai contenuti del volume. In alcuni casi erano i predicatori stessi i più interessati alla diffusione la più ampia possibile del loro messaggio religioso, ma non era sempre così. Altri attori della scena cinquecentesca erano per esempio molto interessati al ritorno economico che la stampa di un volume di prediche poteva garantire loro. Considerata la popolarità di molti tra questi predicatori, il *reportator* oppure un qualsiasi stampatore entrato in qualche modo in possesso del testo di un sermone vedeva nella stampa del volume una fonte sicura di guadagno. Il punto della questione è che, sia che fosse lo stesso predicatore a seguirne la stampa, sia che si trattasse di un soggetto terzo che procedeva alla pubblicazione del testo indipendentemente dalla volontà del predicatore, in entrambi i casi la versione pubblicata era spesso molto lontana da quella orale pronunciata dal pulpito⁶⁷. Lo scarto tra versione scritta e versione orale della predica era in tutti i casi significativo. Un recente volume di Arnold Hunt intitolato *The Art of Hearing* e dedicato ai predicatori inglesi e al loro pubblico nei decenni che precedettero la prima rivoluzione inglese ha sottolineato che «if we neglect the tension between preaching and printing – the sense that these were two separate and not entirely compatible activities – then we may be missing something very important»⁶⁸. Hunt si richiama del resto alle note tesi di McKenzie secondo cui il passaggio dall'oralità alla scrittura (così come quello

⁶⁷ Si tratta di un discorso che vale anche per le pubblicazioni di prediche tratte da *reportationes*.

⁶⁸ Arnold Hunt, *The Art of Hearing*, p. 118.

dal manoscritto alla stampa) è attraversato da ineludibili «moments of anxiety and hesitant adjustment»⁶⁹. Hunt insiste sul fatto che il mezzo di comunicazione influisce inevitabilmente sul messaggio cambiandone la natura e che, nel caso specifico, i sermoni a stampa non furono semplicemente un modo per dare maggiore diffusione alla parola orale, ma piuttosto ne minarono il primato, provocando un cambiamento profondo nello stile della predicazione dal momento che i sermoni perdevano il loro carattere orale distintivo e diventavano indistinguibili da altre forme di letteratura⁷⁰.

I momenti di «anxiety» and «adjustment» cui si riferisce McKenzie potevano assumere connotati anche molto diversi tra loro. Un primo aspetto dello scarto esistente tra oralità e scrittura riguarda la modalità e le forme con cui le parole pronunciate dal pulpito venivano adattate alla forma scritta. Lo stile proprio della predica, così come i gesti del predicatore, l'intonazione della voce, le esclamazioni, lo sguardo, spesso si dissolvevano nel passaggio dall'oralità alla carta stampata. Era troppo difficile, infatti, quasi impossibile, riprodurre nel testo scritto le espressioni orali accompagnate da una specifica gestualità o da una particolare intonazione della voce⁷¹. Una variante di questo primo aspetto era poi legata allo stile personale del singolo autore. Come ha dimostrato per esempio Jean François Gilmont nel caso di Giovanni Calvino, lo stile dell'autore poteva cambiare a seconda del registro – orale o scritto – che egli sceglieva di utilizzare: nel caso specifico del riformatore francese, prolisso nella predicazione, conciso nella scrittura⁷². Se questo primo aspetto dello scarto esistente tra oralità e scrittura riguarda più la forma che il contenuto del sermone, il secondo si riferisce invece più alla sostanza della predicazione che non a questioni di stile. Esso coinvolge infatti il contesto e l'occasione storica in cui avveniva la pubblicazione a stampa della pre-

⁶⁹ Donald F. McKenzie, *Speech- manuscript- print*, in «Library Chronicle of the University of Texas at Austin», 20: 1-2 (1990), pp. 86-109, ristampato in Donald F. McKenzie, *Making Meaning: 'Printers of the Mind' and Other Essays*, ed. by Peter D. McDonald and Michael F. Suarez, Amherst, 2002, pp. 237-58.

⁷⁰ Hunt, *The Art of Hearing*, p. 119.

⁷¹ Sulla gestualità e l'uso della voce nella predicazione cfr. ora le riflessioni di Emily Michelson, *Dramatics in (and out of) the pulpit in post-Tridentine Italy*, in «The Italianist», 34, 3, October 2014, pp. 449-462.

⁷² Jean-François Gilmont, *Le sermons de Calvin: de l'oral à l'imprimé*, in «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français», 141, 1995, pp. 146-162; Id., *John Calvin and the printed book*, Kirksville, Truman State University Press, 2005 [1997], pp. 73-82.

dica. In molti casi, sia che il promotore dell'iniziativa fosse il predicatore stesso sia che il promotore fosse qualcuno non esplicitamente autorizzato dal predicatore, la stampa della predica avveniva ad una certa distanza di tempo rispetto al momento in cui essa era stata pronunciata dal pulpito. La pubblicazione del testo si verificava dunque in un contesto culturale, religioso e politico che risultava significativamente mutato rispetto a quello della originaria *performance* del predicatore. Il discorso vale a maggior ragione se riferito a decenni tumultuosi e ricchi di cambiamenti come quelli della metà del Cinquecento. Ogni qualvolta si prendeva la decisione di dare alle stampe un sermone o un intero ciclo di prediche si interveniva (spesso pesantemente) sul testo, adattandolo alle nuove circostanze, modificandolo, eliminando frasi, paragrafi o intere pagine considerate inopportune, o comunque non più in sintonia con i tempi mutati, aggiungendo invece nuove parti che si riteneva potessero incontrare i gusti e la sensibilità religiosa del pubblico al quale ci si rivolgeva.

In altre parole, lo scarto tra oralità e scrittura non era legato solamente alla diversa natura dei rispettivi strumenti comunicativi ma anche alle diverse circostanze storiche in cui il testo (orale o scritto) veniva reso *pubblico*⁷³. Lo scarto ascrivibile al diverso momento di pubblicazione produceva dunque inevitabilmente una riformulazione dei contenuti. Tale processo di riformulazione dei contenuti poteva in alcuni casi estendersi fino a produrre un risultato esattamente opposto a quello iniziale. È ciò che avveniva qualora il mezzo della scrittura veniva utilizzato dal predicatore con intenzioni lontane, spesso opposte, a quelle che avevano ispirato l'uso della parola predicata. In tale circostanza la parola stampata veniva infatti esplicitamente utilizzata per ribaltare/sovertire il messaggio che si era voluto inviare dal pulpito con la parola predicata. In qualche caso per esempio la stampa delle prediche venne favorita dal predicatore all'indomani dell'abiura inquisitoriale con il preciso intento di riscattarsi dalle accuse di eresia piovutegli sul capo. Nelle nuove vesti di predicatore ortodosso, il predicatore sceglieva dunque di pubblicare una selezione delle prediche tenute negli anni successivi alla conclusione della sua vicenda inquisitoriale, cogliendo l'occasione per affermare la sua ortodossia dottrinale in merito a molte delle questioni controverse che erano state og-

⁷³ Non sempre sembra tenere conto di questo scarto tra oralità e scrittura – rilevante specie quando il testo a stampa veniva pubblicato a molti anni di distanza dalla recitazione della predica stessa – il recente lavoro di Emily Michelson, *The Pulpit and the Press*.

getto dei lunghi interrogatori subiti qualche anno prima⁷⁴. Il passaggio dall'oralità alla scrittura sanciva ufficialmente dunque in questo caso il passaggio dall'eterodossia (vera o presunta che fosse) all'ortodossia religiosa. In altri casi il movimento andava in senso esattamente opposto. Per altri predicatori accusati di eterodossia negli anni quaranta del Cinquecento, la parola scritta divenne invece – all'indomani di una sofferta scelta di esilio *religionis causa* – il modo per gettare via la maschera che avevano dovuto indossare negli anni in cui avevano predicato dai pulpiti di mezza penisola italiana, uno strumento di liberazione dunque dai lacci della dissimulazione che avevano spesso accompagnato la parola predicata⁷⁵. Per chi scelse di rimanere nella penisola italiana la parola scritta e stampata divenne il mezzo per riaffermare la propria ortodossia e riconquistare un ruolo all'interno della società; per chi invece decise di rompere i legami con la propria terra d'origine la scrittura si rivelò un mezzo per disvelare senza filtri le proprie dottrine e manifestare tutta la propria distanza dall'ortodossia cattolica. In entrambi i casi, però, la stampa e la scrittura divennero un mezzo per uscire dall'ambiguità che aveva caratterizzato la parola predicata.

Alla metà del Cinquecento la scrittura poteva ancora apparire a questi predicatori come il simbolo della trasparenza e della sincerità, contrapposto nel loro immaginario al carattere sfuggente, inafferrabile, ed enigmatico dell'oralità. Essi appartenevano a una generazione di uomini nata e cresciuta nei primi decenni del Cinquecento in un clima ancora segnato dal trionfo dell'editoria veneziana e dalla libera circolazione delle idee, una generazione che non aveva ancora interiorizzato le proibizioni censorie che avrebbero caratterizzato la seconda metà del secolo. Si stavano però ormai avvicinando anche in Italia i

⁷⁴ È il caso del canonico regolare lateranense Ippolito Chizzola su cui cfr. Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione*, cap. X.

⁷⁵ Il riferimento è alle figure del generale dell'ordine cappuccino Bernardino Ochino e dell'agostiniano Giulio da Milano. «Predicare Christo mascarato in gergo» è la nota affermazione con cui Ochino riassume il senso della sua predicazione italiana prima della fuga del 1542; cfr. la lettera da lui inviata a Vittoria Colonna il 22 agosto 1542, in Vittoria Colonna, *Carteggio*, ed. by G. Ferrero e E. Muller, Torino, 1892, pp. 257-259. Per quanto riguarda Giulio da Milano è sufficiente qui ricordare quanto da lui scritto nella rivisitazione delle sue prediche veneziane del 1541, stampate però all'indomani della sua fuga dalla penisola italiana: «Né vi sia meraviglia se hora il mio scrivere è più libero che non fu il predicare»; Giulio da Milano, *La prima [-seconda] parte de le prediche del reverendo padre maestro Giulio da Milano, dell'Ordine di sant'Agostino predicate ne la città di Vinetia, nel tempio di San Casciano del MDXLI*, 2 vols. (Basilea, prima del 1547), I, p. 3.

tempi in cui la progressiva riduzione degli spazi di libertà e il crescente clima di controllo esercitato dagli organi censori romani avrebbe costretto gli scrittori italiani ad applicare l'arte della dissimulazione anche alla parola stampata, e a esercitare quella scrittura tra le righe (o scrittura della persecuzione) che nel Novecento Leo Strauss avrebbe individuato come uno dei caratteri distintivi della cultura barocca⁷⁶.

GIORGIO CARVALE

⁷⁶ Il riferimento è ovviamente al classico volume di Leo Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990 (ed. or. 1952).