

Nell'Italia del Cinquecento, divisa tra lo splendore delle corti e delle arti e la tragedia delle guerre e delle pestilenze, nuove dottrine religiose diffondono gli umori inquietanti del dubbio e della ribellione, insieme con le speranze di un profondo rinnovamento. Il fervore del dissenso e della libera

critica percorre strati sociali d'ogni condizione, tocca il vertice e la base ecclesiale della cattolicità, investendo tanto le dottrine teologiche quanto le pratiche religiose quotidiane.



Massimo Firpo insegna Storia moderna nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. È socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei. Tra le sue pubblicazioni più recenti, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I* (Torino 1997). Per i nostri tipi, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma* (2004²) e *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* (2006).

In copertina: Lorenzo Lotto, *La caduta degli eretici*, 1524, particolare.

ISBN 978-88-420-4217-4



9 788842 042174

€ 17,00 (i.i.)

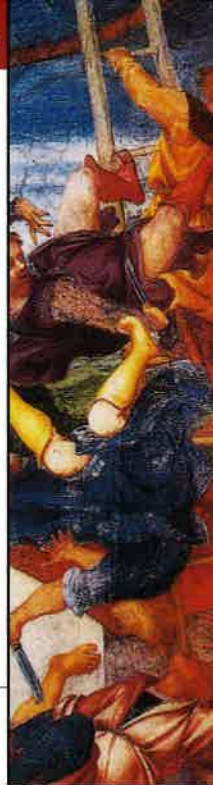
PROGETTO GRAFICO: FAUSTA ORECCHIO

Editori
GLF
Laterza

Massimo Firpo
Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento

Massimo Firpo

Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento



GLF Editori Laterza

Quadrante Laterza

59

© 1993, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 1993
Ottava edizione 2009

Massimo Firpo

Riforma protestante
ed eresie nell'Italia
del Cinquecento

Un profilo storico

 *Editori Laterza*

a Franco Venturi

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel febbraio 2009
Digital Print Service srl
Via Torricelli, 9 - 20090 Segrate (MI)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-4217-4

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza. Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Riforma protestante ed eresie
nell'Italia del Cinquecento

Capitolo primo

Alle origini della crisi religiosa

La diffusione in Italia delle eresie d'oltralpe è attestata con notevole precocità. Già all'indomani dell'affissione delle tesi di Wittenberg del 1517 si leggevano i libri di Lutero, le cui idee e dottrine si intrecciavano con specifiche eredità culturali e tensioni religiose presenti nel mondo urbano della penisola: una corposa tradizione anticlericale, antiche inquietudini profetiche e millenaristiche, il pensiero umanistico e il platonismo rinascimentale, il richiamo (filologico, teologico, etico) a un cristianesimo ricondotto alle sue origini evangeliche e depurato da indebite incrostazioni scolastiche, le molteplici istanze riformatrici largamente presenti tra chierici e laici. Istanze certo motivate dalla grave crisi in cui l'istituzione ecclesiastica era precipitata tra Quattro e Cinquecento, ma al tempo stesso testimonianza di una sensibilità religiosa intensamente vissuta a tutti i livelli sociali e tale da fornire sempre nuova linfa alla polemica ormai secolare contro l'ignoranza e la corruzione del clero, l'assenteismo dei vescovi, l'abbandono di ogni regola e disciplina religiosa nei monasteri e nei conventi, una predicazione vacua e chiassosa, spesso esente da ogni possibilità di controllo da parte del potere episcopale, contro gli abusi del sistema beneficiario, lo scandaloso cumulo di prebende e pensioni, le pratiche simoniache invalse negli uf-

fici curiali, Dataria e Penitenzieria in primo luogo, vera e propria «officina di sceleragine» e ricettacolo di «cani arabiati» quest'ultima, a giudizio di grandi prelati come Ercole Gonzaga e Gian Pietro Carafa¹. Anche un laico tutto d'un pezzo come Francesco Guicciardini desumeva da questa realtà l'amara riflessione autobiografica secondo cui, se non fosse stato indotto dal suo «particolare» a impegnarsi per «la grandezza» dei pontefici, avrebbe amato Martin Lutero come se stesso: «Non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente — precisava — ma per vedere ridurre questa caterva di scelerati a' termini debiti, cioè a restare o senza vizi o senza autorità»². Non diverso il giudizio di Machiavelli, com'è noto, secondo il quale gli italiani avevano «con la Chiesa e con i preti [...] questo primo obbligo: di essere diventati senza religione e cattivi»³. Lungi dal suggerire ricezioni subalterne e passive delle dottrine evangeliche, tuttavia, l'appannarsi dell'autorità morale e magisteriale della Chiesa, la sua progressiva politicizzazione nello scontro in atto tra le grandi potenze europee per il controllo degli Stati italiani, lo spirito di affarismo e di speculazione che ne infestava i vertici, la pigra disattenzione *in capite et in membris* per i compiti pastorali e la cura d'anime, l'incapacità di realizzare una riforma sempre promessa e sempre rinviata (come avevano denunciato alcuni limpidi interventi nel concilio Lateranense V riunitosi tra il 1512 e il '17) non si limitavano ad alimentare un pungente anticlericalismo, ma sollecitavano curiosità e interesse per i molteplici messaggi religiosi che si intersecavano e sovrapponevano in tutta Europa.

Da queste esigenze di rinnovamento così a lungo conculse, come suggerì Lucien Febvre in un celebre saggio del 1929⁴, da questo bisogno di trovare risposte credibili alle angoscianti domande sul destino ultraterreno del cristiano, scaturiva uno spirito di apertura e di ricerca tanto più sensibile alle novità quanto più abbandonato a se stesso da una gerarchia inadeguata a riempire di contenuti reali la

millenaria sacralità di cui pure continuava a rivestire i simboli solenni, incapace di offrire mediazioni plausibili, oggetto di critica e dileggio, e al tempo stesso sprovvista di efficaci strumenti di sorveglianza e repressione. Tutto ciò consente di capire come l'appello erasmiano a un cristianesimo ricondotto alla sua sostanza anzitutto morale, riscattato dalle forme sterili di una pietà devozionale fatta solo di gesti ripetitivi o di pratiche superstiziose, e l'annuncio luterano dell'interiore libertà di ogni credente in virtù della giustificazione per sola fede potessero innestarsi concordi su questo terreno, nonostante le contraddizioni e le incompatibilità di fondo precocemente rivelatesi nell'aspra polemica del 1524-25 sul libero arbitrio.

Con livelli di consapevolezza diversi, con modalità ed esiti vari e variamente motivati, con scansioni cronologiche e geografiche molto articolate, non pochi anche in Italia — nonostante le progressive fratture del mondo riformato — avrebbero cercato nella direzione indicata da Erasmo, da Lutero, da Zwingli e poi da Melantone, da Butzer, da Calvino l'individuale e collettiva *renovatio* invocata dagli umanisti, annunciata sulle piazze cittadine da romiti itineranti vestiti di sacco, reclamata dai pulpiti delle chiese da infiammati predicatori, primo tra tutti Girolamo Savonarola, che infatti potrà apparire in futuro come «il Lutero d'Italia». Immagine indubbiamente arbitraria dal punto di vista dottrinale — e del resto sollecitamente smentita dagli stessi riformatori che per primi l'avevano coniata — ma altresì in grado di evocare come la grande stagione rinascimentale di Leonardo e Bramante, di Raffaello e Ariosto, di Manuzio e Giorgione maturasse tra le devastazioni, le pestilenze, le terribili carestie provocate dall'ininterrotta sequela di «guerre horrende» destinate a travolgere le fragili strutture politiche della penisola. E non v'è dubbio che l'intrecciarsi della crisi spirituale e morale della Chiesa con la crisi istituzionale degli Stati (si trattasse di antiche repubbliche radicate sul tronco della civiltà comunale o di avventurose signorie create a colpi di virtù e di fortuna da

spregiudicati capitani di ventura) costituisca un elemento specifico della storia religiosa dell'Italia cinquecentesca, che contribuisce a spiegare il clima di tensione collettiva, di attesa epocale che accolse gli echi della protesta luterana e dei grandi rivolgimenti europei che la accompagnarono.

Lente e del tutto inadeguate furono del resto le prime reazioni cattoliche agli scritti del riformatore sassone, affidate a sbrigative controversie teologico-canonistiche, attente solo a una miope difesa dell'autorità papale e del tutto incapaci — dall'alto della Roma medicea — di scorgere le radici profonde delle inquietudini, dei risentimenti, delle esigenze religiose che stavano alla base di un consenso che dalla lontana Sassonia sembrava dilagare inarrestabile da un paese all'altro, anche in virtù della straordinaria velocità impressa alla diffusione delle idee dal perfezionamento dell'arte della stampa. Sin dall'inizio degli anni venti le opere dei grandi riformatori circolarono largamente al di qua delle Alpi, dapprima nelle edizioni originali ma ben presto anche in traduzioni destinate al pubblico italiano e stampate a volte da intraprendenti tipografi veneziani, ben lieti di soddisfare una richiesta crescente. All'inizio del 1524 un breve papale sollecitava il vescovo di Trento, porta d'Italia nei traffici con il mondo tedesco, a far ricercare e dare pubblicamente alle fiamme i libri luterani «clam illuc ex Germania comportatos», che da tempo si vendevano nella città⁵. Disposizioni analoghe vennero allora trasmesse a Venezia, a Brescia, a Verona, a Milano, a Lucca, a Napoli. Le severe condanne ufficiali e i primi e pur incerti provvedimenti repressivi varati dall'autorità ecclesiastica non tardarono peraltro a suggerire i cauti accorgimenti di un fiorentino mercato clandestino: il contrabbando attraverso i mille commerci che da Milano a Napoli, da Venezia a Palermo si intrecciavano in tutte le città italiane, l'andirivieni di studenti stranieri nelle università di Padova e Bologna, i libri anonimi e senza indicazioni di stampa, le false attribuzioni (come, per esempio, le edizioni di scritti di Lutero apparse sotto il nome di Erasmo da Rotterdam o ad-

dirittura di qualche autorevole cardinale), i più o meno trasparenti pseudonimi che mascheravano Filippo Melantone sotto il nome di Ippofilo da Terranegra o di Reprigone Rheo, Huldreych Zwingli sotto quello di Coricius Cogelius, Martin Butzer sotto quello di Aretius Felinus. Nel '19, da Basilea, l'editore Iohannes Froben era in grado di informare Lutero della richiesta di sue opere da parte di un libraio pavese, e ancora nel '40 Melantone si compiaceva del fatto che ogni anno biblioteche intere di libri eterodosi potessero essere trasferite e vendute in Italia. Il nome dell'agostiniano di Wittenberg si impose sollecitamente come quello dell'eresiarca o del riformatore per eccellenza, dando vita alle contrapposte immagini del ribelle a ogni più venerata autorità, sentina d'ogni vizio e maestro di nefandezze e libertinaggio (archetipo di un *topos* controversistico destinato a durare nei secoli): novello «Mahumet», secondo la definizione del legato pontificio alla dieta di Worms del 1521⁶, e vero e proprio «monstro d'Alemagna», come si legge in un foglio volante allegato al manoscritto originale dei *Diarii* veneziani di Marin Sanudo, oppure dell'«homo doctissimo qual seguita san Paulo et è contrario al papa molto», come lo stesso Sanudo ebbe ad affermare nel 1520⁷.

La crisi d'autorità della Chiesa e il disorientamento dei suoi vertici («non si facendo concilio per chiarir ben tutte le partite», si scriveva nel '38), l'intersecarsi di messaggi religiosi diversi, le aspre difficoltà del presente e le speranze di riforma diventavano stimolo a una riflessione autonoma e inducevano la gente comune, artigiani, bottegai, mercanti, studenti, medici, ma in qualche caso anche «gentiluomini» — con crescente preoccupazione dei poteri civili e religiosi, pur divisi da aspre rivalità giurisdizionalistiche — a immergersi nella lettura di san Paolo o di sant'Agostino, a sforzarsi di «cognoscere con studiar la sacra Scriptura quel che li bisogna per la salute»⁸. Provvedimenti contro religiosi «discoli et mal disciplinati nelle cose pertinenti alla fede catholica»⁹, e poi denunce, arresti, fughe

segnalarono via via la presenza della «secta lutherana» in molte città. Alla propaganda eterodossa promossa dai pulpiti negli anni trenta ad opera di frati sospetti che rivolgevano ai laici una predicazione basata sui testi evangelici, stimolandone la curiosità e orientandone il giudizio anche sul terreno propriamente teologico (sottratto così all'esclusivo controllo dei chierici), si collegò subito — come si è visto — la circolazione degli scritti dei riformatori. Un decreto del Senato milanese del '38 elencava ben 42 libri di autori come Butzer, Melantone, Calvino, Ecolampadio, Brunfels, Myconius, Hutten, ecc.

Nel decennio successivo, nonostante l'affannoso tentativo delle autorità ecclesiastiche di porre un argine con proibizioni e roghi, essi verranno affiancati e sostituiti da testi in volgare: traduzioni, come il *Summario de la santa Scrittura* (apparso in almeno cinque o sei edizioni e diffuso in tutta Italia), la *Medicina dell'anima*, il *Capo finto*, il *Desordine della Chiesa*, la *Dottrina vecchia et nuova*, il *Libretto consolatorio a li perseguitati per la confessione de la verità evangelica* e molti altri (la traduzione dell'*Institutio christiana religionis* di Calvino apparirà a Ginevra nel '57), ma anche scritti di autori italiani, come le *Prediche* di Bernardino Ochino o di Giulio da Milano, il *Beneficio di Christo*, il *Pasquino in estasi*, la *Tragedia del libero arbitrio*, la miriade di opuscoli polemici e libelli propagandistici pubblicati dall'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio dopo la sua fuga del 1549. Precoce sarà quindi l'angosciata denuncia dei custodi istituzionali della verità e del sacro contro l'inarrestabile travalicare del dibattito religioso tra «le persone basse», che ne discutevano «per le piazze, per le botteghe, per le taverne et insino per li lavatoi delle donne»¹⁰, contro l'inaudito ardimento che in quello «sciagurato secolo» avevano dimostrato «infin i sarti, i legnaiuoli, i pescivendoli et l'altra feccia del vulgo di disputare del mistero della predestinatione, de l'articolo della giustificatione, della prescienza d'Iddio et del santissimo sacramento del-

l'altare, della gratia et del libero arbitrio, della fede e dell'opere et delle altre ravviluppatisime questioni e altissimi dogmati della fede»¹¹.

L'uso del volgare comportava dunque l'abbattimento di una barriera linguistica volta a tutelare l'esclusivo dominio dei chierici sulle questioni della fede e apriva un fronte di lotta all'eresia nuovo e in parte inatteso, non più confinabile nel recinto chiuso delle aule universitarie, degli Studi monastici, delle *declamationes* di stampo umanistico, delle controversie teologiche nel linguaggio dei dotti, infarcite di citazioni scritturali, norme canonistiche e dottrine scolastiche. Esso chiamava in causa altri interlocutori e comportava quindi altre forme di comunicazione, tanto più significative in quanto tali da investire non solo il terreno tradizionale dell'indignazione morale e dello scherno anticlericale ma anche delicati problemi teologici, discussi con piena consapevolezza delle loro implicazioni, infrangendo l'antico principio secondo cui «difficilia fidei catholicae non esse tradenda rudi populo», come scriveva nel '32 il domenicano Tommaso Badia, cui farà eco il cardinale Gasparo Contarini esortando a non predicare «coram ignaro populo» le ardue «questioni di predestinatione et presciantia Dei» e — a scanso di equivoci — a non delegittimare in alcun modo il valore meritorio delle opere¹². Denso di significato in tale prospettiva risulta il caso del pellicciaio bassanese Domenico Cabianca, impiccato nel 1550 a Piacenza in quanto ritenuto colpevole di aver proferito eresie davanti a un largo pubblico, «audiente fere toto populo» (come peraltro aveva fatto anche in precedenza a Napoli e in altre città), nel corso di una predica che egli — semplice laico — aveva avuto la sfrontatezza di pronunciare con un cappello da prete in testa, a indicare la dottrina del sacerdozio universale dei credenti¹³.

Già nel 1532, del resto, il francescano Giovanni da Faenza affrontava questo aspetto del problema pubblicando la prima opera apparsa in italiano «contra le pernitiosissime

heresie lutherane per li simplici», il cosiddetto *Incendio de zizanie lutherane*, in cui si sforzava di intercettare sul suo stesso terreno l'eresiarca di Sassonia, «fidelissimo inimico de messer Iesu Christo el quale, per meglio satisfar al suo padrone [Satana] et più copiosa zizania nel bono frumento seminare possa et maggior copia de anime seco tirar nel sempiterno interito, ha fatto componere in lingua vulgare libri de la soa diabolica heresia, accioché li idioti, le donne et putti con lui insieme in tanto perverso dogma et aperta dannatione siano illaqueati»¹⁴. Un'esigenza di cui in breve tempo i teologi di professione avrebbero dovuto prendere atto («ciascuno di qual vuoi condizione, così femina come maschio, così idiota come letterato, vuole intendere le profundissime questioni de la teologia e divina Scrittura»), adeguandosi alla «fastidiosissima» necessità di combattere gli eretici con gli strumenti da loro prescelti, e cioè «in questa lingua volgare»¹⁵, salvo poi rendersi conto del fatto che anche le confutazioni controversistiche rischiavano talvolta di diventare indiretti strumenti di conoscenza e quindi di propaganda. Le stesse traduzioni della Bibbia, il dilagare delle discussioni religiose e teologiche, l'inaudito arrogarsi da parte di tutti, «fin alli zavattini, chiappuzzi, ferravecchi, beccari, tintori, purgatori, battilana, muratori et ferracavalli», del diritto di «esponere la Scrittura, parlare di cose di tanta importanza e dar legge alli prelati della Chiesa», avrebbero imposto come ineludibile — almeno per qualche decennio — l'impegno di misurarsi con l'eresia «in linguaggio materno et nostrano», adattandosi alla «poca capacità» dei «simplici»¹⁶. Il diffondersi del «morbo» ereticale tra chierici e laici, tra uomini e donne, tra nobili e artigiani, fino a contaminare in qualche caso la stessa «plebe» delle campagne, sembrò per un momento, in nome di una ritrovata identità religiosa e di un comune ideale di rinnovamento cristiano, infrangere barriere sociali e ruoli istituzionali destinati invece a consolidarsi e irrigidirsi lungo tutto l'arco del secolo.

Capitolo secondo

La «porta» della Riforma: Venezia

Vero e proprio nodo della propaganda eterodossa in Italia fu Venezia, con i suoi tipografi avidi di novità, i suoi indaffarati gazzettieri, i suoi mercanti in rapporto con mezzo mondo, il suo Fondaco dei tedeschi dove tra i sacchi di pepe e le balle di pannilana non era difficile nascondere qualche fascio di volumi luterani, poi messi in vendita con le dovute cautele (e a prezzo remunerativo) nelle botteghe dei librai. Già nel '20 un francescano tedesco che insegnava nella città lagunare informava Giorgio Spalatino, predicatore dell'elettore di Sassonia, del fatto che vi si potevano acquistare opere di Lutero. E nel febbraio del '24 si scriveva che molti avevano «letto qualchuna delle opere de [...] Martin» e che «tuti dicono quel medemo: zioè che le opere di Martin sono fondate sopra la Scrittura et che, se ne podessero haver, ne compreriano volentiera»¹. Nei suoi diari, dove non mancano notizie sui clamori e le polemiche suscitate da predicatori sospetti, Marin Sanudo annotava di possedere un libro di tal genere. La traduzione italiana di una silloge di scritti di Lutero e di Nikolaus von Amsdorf (non a caso trattatelli devozionali esenti da un'esplicita connotazione antiromana) dal titolo *Uno libretto volgare, con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere chri-*

stiano, conobbe a Venezia almeno tre edizioni anonime (1525, 1530 c., 1556) e altre quattro sotto il nome di Erasmo (1526, 1532, 1540, 1543)², certo per agevolarne la circolazione e al tempo stesso depistare eventuali censori, nonostante a quella data si fosse già definitivamente consumata la rottura tra il riformatore di Wittenberg e l'umanista di Rotterdam. Se l'*Opera divina della christiana vita*, traduzione del *De libertate christiana*, è priva di ogni indicazione tipografica che consenta di individuarne il luogo di stampa, sempre a Venezia apparve nel '32 un libro di evidente ispirazione protestante come l'*Unio dissidentium* e poco dopo la versione dei *Loci communes* (1521) di Filippo Melantone, compiuta dal modenese Ludovico Castelvetro con il titolo *I principii de la theologia*. Non stupisce dunque che un breve papale del 16 febbraio di quell'anno esortasse a stroncare il fiorentino commercio di scritti eterodossi che da tempo «occulta fraude» si svolgeva sulle rive della laguna³.

Orgogliosamente legate a una secolare tradizione storica ricca di connotazioni peculiari anche sul terreno religioso (da cui non a caso nei decenni precedenti erano scaturite alcune delle più significative istanze di riforma della Chiesa), gelose custodi delle prerogative giurisdizionali dello Stato e spesso in conflitto politico con Roma, almeno fino agli anni quaranta le autorità della repubblica si astennero da affrettate condanne e interventi repressivi, offrendo quindi alle nuove dottrine ampi spazi di circolazione. Nel marzo del '28 lo stesso Lutero aveva comunicato al governo della Serenissima il suo compiacimento per l'accoglienza accordata all'autentica parola di Dio, e nell'agosto del '30 un prete padovano, Lucio Paolo Rosello (poi processato nel '51), aveva esortato Melantone a proseguire energicamente lungo la strada aperta dalla Riforma, assicurandolo del fatto che «Italos omnes» attendevano con ansia gli esiti della dieta d'Augusta, come avvio di una riforma che si sarebbe poi estesa a tutta la cristianità sotto l'egida impe-

riale⁴. Lo stesso «praeceptor Germaniae» nel '39, in una lettera indirizzata «ad Venetos quosdam studiosos evangelii», auspicava che le supreme autorità della repubblica volessero contribuire al rinnovamento religioso in corso, schierandosi contro la tirannia papale («iniustam saevitiam quae alibi in Ecclesia exercetur»), ma vigilando attentamente sulle pericolose eresie antitritinarie che avevano fatto la loro comparsa anche in quelle terre⁵.

Sempre più allarmate si facevano quindi le lettere del nunzio pontificio Girolamo Aleandro, per denunciare a Roma i gravi pericoli di una situazione che rischiava di sfuggire di mano, con conseguenze di incalcolabile portata. Tanto più che ben presto, tra coloro che «vanno subvertendo el populo et per Rialto et per le piazze et chiezie dicono [...] sue opinion», come risulta da un processo del '33, comparivano umili arrotini, liutai, pollivendoli, sarti⁶. Il fatto che anch'essi fossero in grado di fondare le loro certezze e la loro propaganda sulla Bibbia e sentissero il bisogno di comprare e diffondere libri ereticali consente di comprendere come quelle esigenze di verifica e confronto, quelle speranze di un rinnovamento capace di restaurare la purezza del cristianesimo primitivo, quel bisogno di riscoperta di una verità troppo a lungo celata e financo tradita offrissero per qualche tempo anche alle classi subalterne spazi di libertà e di emancipazione, destinati poi a esaurirsi con il rigoroso disciplinamento normativo, il rigido rispetto delle gerarchie sociali e dei ruoli istituzionali, l'affermazione del primato dell'obbedienza, la sorveglianza censoria e il conformismo intellettuale che contrassegneranno l'età post-tridentina. «Non bisogna confessarsi da preti, ma [...] basta a confessarsi in un muro», diceva il falegname Antonio da Rialto, «homo vulgar et ignorante, el qual voleva disputar di cose pertinente alla fede»⁷. E qualche anno più tardi una tal Franceschina spiegava alle sue vicine di casa di San Pantaleon che «è mala cosa andare a messa, perché Cristo non l'ha ordinata», e le metteva in guardia con pun-

tuali citazioni del «Testamento vecchio» dall'adorare l'ostia consacrata trasformandola in «un idolo» alla stregua del vitello d'oro: «Si deve pregar Dio, perché lui è il principal [...] e bisogna adorar Cristo in spirito, non in quel pezo di pasta — concludeva — [...]. Lui è il nostro purgatorio, e quando morimo andemo in paradiso o all'inferno»⁸.

Anche in questa prospettiva deve essere valutato il severo decreto con cui, riferendosi esplicitamente ai molti laici che «quadam curiositate ducti» ardivano occuparsi di cose che non li riguardavano («nobiles ac mercatores nec non populares et artifices volentes sapere plusquam oportet sapere»), l'Alcandro comminava allora la scomunica contro chiunque si fosse arrogato il diritto di leggere la Sacra Scrittura «publice vel privatim» senza le debite autorizzazioni⁹. Decreto certo suggerito da casi come quello dell'umile mastro Antonio che, pur analfabeta, come risulta da un più tardo processo, era «huomo miraculoso» che «sapeva tutta la Scrittura a mente»¹⁰, o dalla predicazione del savonaroliano fra' Zaccaria da Fivizzano, lettore ufficiale della Bibbia stipendiato dal governo della Serenissima, che commentava le lettere di san Paolo «sempre [in] volgare, donde ha concorso più assai di ignoranti et di idioti che di dotti: cosa che a me certo pocco è piaciuta, perciò che la dottrina sacra non è subietto da mettere in mani dil vulgo et di persone idiote, massime sappiando che la heresia lutherana è pullulata e cresciuta in Alemagna solo per questa via»¹¹. Così deprecava l'Alcandro nell'agosto del '33, sempre più preoccupato delle animate discussioni teologiche che simili lezioni innescavano in tutta la città, «etiam tra artigiani et vil canaglia», come aveva scritto nel maggio¹².

Proprio a Venezia, del resto, tra il 1530 e il 1532 era apparsa la traduzione italiana della Scrittura dell'esule fiorentino Antonio Brucioli, in seguito più volte processato (anche dopo l'abiura pronunciata nel '58) per le dottrine calviniste propagandate nei suoi libri e nelle sue edizioni. Bibbie in volgare la cui lettura continuerà a nutrire la vita

religiosa individuale e comunitaria dei gruppi eterodossi di artigiani e piccoli commercianti che verranno via via scoperti nei decenni seguenti (come la cosiddetta *Ecclesia* di Massimo Massimi¹³), al punto che ancora nel '65 si diceva essere «fama publica che li ne sono molti». Qualche sporadico episodio attesta il travalicare della propaganda eterodossa anche nelle campagne, come risulta per esempio dalla lettera con cui, nel giugno del '50, l'ambasciatore a Roma riferiva di alcuni artigiani bergamaschi che nei giorni festivi andavano «per le ville et monta[va]no sopra i alberi a predicare la setta lutherana a popoli et contadini»¹⁴. Non è un caso, naturalmente, che nell'ambito di questi gruppi sociali potesse diffondersi un radicalismo dottrinale che rischiava talvolta di assumere connotati eversivi anche dal punto di vista sociale, evocando il modello egualitario del *Christus pauper* e della primitiva comunità apostolica: elemento questo non trascurabile per comprendere il progressivo irrigidimento delle autorità politiche a partire dagli anni cinquanta.

I provvedimenti repressivi emanati negli anni trenta restarono tuttavia sconnessi e sostanzialmente inefficaci in assenza di un'adeguata iniziativa da parte della curia romana, che si farà ancora attendere alcuni anni. Pur con le inevitabili esagerazioni indotte dall'entusiasmo o dalla paura, la Riforma parve dunque continuare a raccogliere nuovi adepti in terra veneta, al punto che nel 1531 si poteva scrivere che a Padova nessuno «litteras scire videtur qui non lutheranus sit»¹⁵, anche in considerazione dei numerosi studenti tedeschi che ne frequentavano la rinomata università. Spesso legati al circolo umanistico che si raccoglieva intorno al Bembo nella sua dimora di Treville, letterati e professori come Lazzaro Bonamico, Trifon Gabriele, Romolo Amaseo, Benedetto Lampridio e studenti come Marcantonio Flaminio, Aonio Paleario, Cosimo Gheri, Alvise Priuli, Reginald Pole (il futuro cardinal d'Inghilterra) venivano maturando i loro orientamenti irenici nello studio

dei testi biblici e patristici e degli scritti di Erasmo, il cui *Enchiridion militis christiani* apparve nello stesso '31 in traduzione italiana, a Brescia, dove nel '42 — sotto il nome del monaco mantovano Marsilio Andreasi — uscì quella del *De amplitudine misericordiae Dei*. Numerose furono le edizioni delle opere erasmiane apparse a Venezia per soddisfare le esigenze di un pubblico avido di leggere anche in italiano la *Moria*, i *Colloqui famigliari*, la *Dichiaratione de dieci comandamenti*, la *Ordinatione del matrimonio de christiani* e lo stesso *Enchiridion*, più volte ristampato.

Sempre a Padova, vero e proprio centro negli anni venti dell'erasmismo italiano, era stato arrestato nel 1530 il francescano Girolamo Galateo, che già aveva dovuto pronunciare dal pulpito una ritrattazione delle «cose lutheriane» che vi aveva predicato¹⁶. Insieme con quelli analoghi di altri religiosi sospetti, il suo caso era al centro di un celebre memoriale *De lutherianorum haeresi reprimenda et Ecclesia reformanda* inviato nell'ottobre del '32 a Clemente VII da Gian Pietro Carafa. L'allora vescovo (e di lì a poco cardinale) di Chieti definiva qui le linee essenziali di un programma di lotta all'eresia che avrebbe poi trovato il suo fulcro nell'Inquisizione romana da lui riorganizzata e diretta con un'intransigenza in grado di trasformarla nello strumento privilegiato dell'energica azione politica e religiosa che gli avrebbe infine assicurato l'elezione papale del '55. «Li heretici si voleno trattare da heretici», scriveva il Carafa in quelle dense pagine, denunciando la corruzione e l'ignoranza del clero d'ogni ordine e grado, la diffusione dei libri eterodossi «senza rispetto» tra chierici e laici, il dilagare di «errori et [...] heresie», e anzitutto della «peste [...] luterana» disseminata da frati come appunto il Galateo, «heretico relapso et incorrigibile», come Alessandro Pagliarini da Pieve di Sacco, predicatore a Padova «che per tutto va seminando il veneno» e destando «gran focho», come Bartolomeo Fonziò che, «vedendose impedito d'andar infettando et corrompendo le povere anime in questa

terra, si ne è andato in Augusta e buttato l'habito vive alla luterana»¹⁷. Pur riuscendo a evitargli una più severa punizione, i magistrati della Repubblica terranno in prigione il Galateo fino alla morte, avvenuta nel gennaio del 1541, salvo una breve liberazione nel '38 di cui egli approfittò per presentare all'«illustrissimo Senato di Vinegia» una sua *Apologia*, coraggiosa sintesi delle dottrine in cui si riconosceva: predestinazione degli eletti «avanti la constitutione del mondo» e insufficienza del libero arbitrio «senza la gratia del Signore», giustificazione per fede, negazione del purgatorio, delle indulgenze, dei voti, dell'adorazione dei santi e delle immagini sacre, dell'autorità papale e così via. Pochi mesi dopo la sua morte, a riprova della fitta trama di rapporti che ormai collegava uomini e gruppi eterodossi presenti in varie città italiane, l'opuscolo apparve a stampa a Bologna come limpido compendio dei «principali articoli del christianesimo» destinato a fini di propaganda¹⁸.

Nel 1540 il dotto benedettino e futuro cardinale Gregorio Cortese (che poco prima aveva lamentato l'assenza di ogni controllo sulla «moltitudine» di libri eterodossi non solo «pubblicamente letti, ma ancora apprezzati») poteva avere tra le mani a Padova l'*Institutio christianae religionis* di tal Giovanni Calvino «luterano», libro «di molta e mala erudizione»¹⁹ che l'anno dopo circolava anche a Firenze. Nel '41, a Venezia, l'arresto dell'agostiniano Giulio da Milano induceva il grande predicatore senese Bernardino Ochino a tuonare dal pulpito contro la cieca arroganza di chi perseguitava i predicatori del «puro evangelio». Alla fine dell'anno dopo, all'indomani della sua improvvisa fuga a Ginevra, lo stesso Ochino esprimeva l'auspicio che in breve la Serenissima sarebbe finalmente riuscita a liberarsi «da ogni diabolico giogo», primo e decisivo passo del trionfo della Riforma in tutta la penisola: «Già Christo ha incominciato penetrare in Italia, ma vorrei che v'intrasse glorioso, a la scoperta, e credo che Venetià sarà la porta»²⁰. Non dissimile l'opinione di un suo fiero avversario, che nel

febbraio del '46 scriveva a Roma che «in Venetia [...] molti pseudopropheti vengono volentieri per infetar tanta magnifica città, perché poi facilmente saria il resto infetato»²¹. Ciò non avverrà, ma fino agli anni sessanta e oltre l'eresia «lutherana», secondo l'onnivora e spesso arbitraria categoria degli inquisitori, avrà qui seguaci e fautori («in numero infinito», si dirà²²), suddivisi in conventicole variamente intersecate tra loro e protette da una rete di solidali appoggi, se non di consapevole omertà. Si trattava in qualche caso di vere e proprie comunità eterodosse, in contatto con analoghi gruppi presenti in tutta la penisola, collegate a volte con le ambasciate straniere e pronte ad accogliere i numerosi forestieri che in quel mondo multiforme, aperto, mobile, avevano trovato rifugio all'ombra della libertà repubblicana, inserendosi non di rado nell'intensa vita culturale che si dipanava tra le aule universitarie padovane e le botteghe degli editori veneziani.

Assai varia, come quasi ovunque in Italia, fu l'articolazione sociale del movimento filoriformato, nel cui ambito è dato incontrare preti e ricchi mercanti, artigiani e avvocati, negozianti e intellettuali, medici e maestri di scuola, avventurieri e studenti, ma anche discendenti di illustri famiglie patrizie: Valier, Marcello, Bembo, Foscarini, Tiepolo, Priuli. Nel 1538, per esempio, Girolamo Galateo poteva contare sull'appoggio di «alcuni gentilhuomini» quali Francesco Contarini e Andrea Pasqualigo²³, così come i «primi gentilhuomini di questa repubblica» intervenivano nel '41 in favore di Giulio da Milano, con grande scandalo del nunzio papale Fabio Mignanelli. E nel '44, a Cipro, Bernardo Pesaro difendeva la predicazione sospetta dell'agostiniano Ambrogio da Milano, affermando baldanzosamente che «coloro che dicono che l'è lutherano non san[n]o quel che dicono, perché lutherano vol dir bon christiano»²⁴. Negli anni cinquanta-sessanta numerosi erano i patrizi tra coloro che si davano appuntamento in case private, nel Fondaco dei tedeschi o nel «redutto» di San Fantin per

incontrarsi, discutere di problemi religiosi, leggere e scambiarsi libri eterodossi, celebrare talvolta la santa cena. Veri e propri processi per eresia, d'altra parte, coinvolsero illustri prelati come il patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani, il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, già cameriere segreto di Clemente VII, il vescovo di Limassol (nell'isola di Cipro) Andrea Zantani, per un ventennio legato a molteplici ambienti del dissenso veneto, consegnato infine al Sant'Ufficio romano nel '59 e di lì a poco «digradato et privato», ma in grado di approfittare dei tumulti popolari scoppiati nell'agosto alla morte di Paolo IV per evadere dalla prigione e rifugiarsi a Chiavenna.

Non v'è dubbio che la tradizionale avversione di consistenti settori del patriziato contro il potere asburgico e papale contribuisse al maturare di orientamenti antiromani anche dal punto di vista dottrinale, mentre in futuro le rivolte ugonotte in Francia sembreranno offrire ad alcuni la speranza che il dissenso religioso potesse ancora trovare un raccordo politico internazionale in grado di garantirne una pur precaria sopravvivenza. Nel 1551 una clamorosa denuncia elencava tra i molti «anabattisti et lutherani in Vinegia» anche Bernardo Navagero²⁵, allora membro del Consiglio dei dieci, futuro ambasciatore a Roma, creato cardinale nel febbraio del '61 e inviato poco dopo a presiedere l'ultima convocazione del Tridentino. Grande eco in tutta la città avrà nel 1560 la fuga a Ginevra di Andrea Da Ponte, fratello di Niccolò, ambasciatore e futuro doge della Serenissima. E nonostante la riluttanza delle autorità a coinvolgere nella repressione personaggi di alto rango sociale che rischiavano di compromettere lo stesso ceto di governo, Carlo Corner, Alvise Malipiero, Antonio Loredan saranno costretti a subire l'umiliazione dell'abiura nel 1565, così come Francesco Emo nel '67, Giacomo Malipiero e Marcantonio da Canal nel '68, mentre una severa condanna colpirà Alvise Mocenigo nel '69.

Non diversi furono gli sviluppi della propaganda etero-

dossa in molte città di Terraferma, dove la scoperta di cospicue presenze criptoluterane non mancò di destare grave sconcerto e preoccupazione. L'impegno riformatore del vescovo Gian Matteo Giberti a Verona e l'apertura della predicazione a temi evangelici e paolini contribuirono forse a sottrarre spazi, motivazioni e argomenti al dissenso religioso, ma anche qui (soprattutto dopo che nel '44 al governo della diocesi succedette l'intransigente Alvisio Lippomano) si dovette ricorrere a sequestri di libri, arresti e processi per stroncare conventicole eterodosse di artigiani e gente comune. Assai significativo è il caso di Vicenza, teatro nel 1537 delle aspre polemiche su grazia e libero arbitrio scaturite dalla predicazione «agostiniana» di fra' Ambrogio Quistelli, dove nel novembre del 1540, in vista di una ventilata convocazione conciliare, un breve papale sollecitava il doge a intervenire energicamente (proibendo tra l'altro ogni discussione pubblica sui temi del libero arbitrio e della predestinazione) per purgare dall'eresia quella città²⁶. Una città che in futuro un esule in terra protestante ricorderà come un focolaio di verità il cui calore, come a Modena, «era di tal maniera che scaldava tutta Italia»²⁷, e che nel '47 appariva ai rettori «molto infetta di queste nove opinioni contra l'honor de Dio, contro la fede et religione christiana», al punto che le più delicate questioni dogmatiche venivano discusse «publicamente per le piazze [...] con non picciolo scandalo del populo»²⁸. Qui una consistente comunità ereticale, sempre più consapevolmente orientata in senso calvinista fino ad assumere un'autonoma dimensione ecclesiale, si venne aggregando intorno a un nucleo di «capi grossi», tra cui alcuni esponenti delle più potenti famiglie cittadine, come i Trissino, i Thiene, i Porto, i Pellizzari, i Pigafetta, al centro di una rete di relazioni con molteplici ambienti eterodossi in tutta l'area veneta nonché con le Chiese di Ginevra e di Chiavenna. A Ginevra finirà con lo stabilirsi il conte Giulio da Thiene (poi seguito da altri famigliari) dopo la sua fuga del '55, in fama di «grande ini-

mico della Chiesa», e a Chiavenna fuggirà nel '63 Alessandro Trissino, sottraendosi a un processo inquisitoriale, per assumervi nel '70 la carica di pastore, senza mai interrompere i legami con i «fratelli d'Italia» al fine di esortarli a seguire il suo esempio, rifuggendo da ogni illecita contaminazione con l'empio «papesimo»²⁹.

Una situazione particolarmente grave si venne a creare a Cittadella³⁰, dove nel '43 venne arrestato il maestro di grammatica Pietro Speciale, autore di un inedito *De gratia Dei* in cui trovavano compiuta espressione orientamenti ereticali già manifesti nel 1512, «cum adhuc Martinus se non aperuisset», piegatosi infine all'abiura nel '51 dopo una lunga carcerazione; dove al folto gruppo di «lutherani» che si ispiravano al suo insegnamento non tardò ad affiancarsi — come si scoprirà qualche tempo dopo — «una congregazione d'anabattisti de numero quindici o vinti»; dove si concluse la drammatica esperienza di Francesco Spiera, denunciato alla fine del 1547 e indotto ad abiurare nel giugno del '48, morto infine poco dopo nella più assoluta disperazione, certo della dannazione eterna per aver rinnegato la vera fede che gli era stata concessa. Così a Rovigo, dove dottrine eterodosse circolarono nell'ambito dell'accademia degli Addormentati, frequentata tra gli altri dal notaio Domenico Mazzarelli, convertitosi durante gli studi padovani negli anni quaranta e infine esule a Ginevra nel '73, dopo aver subito due processi inquisitoriali³¹. Così a Padova, la cui università costituì un vero e proprio crocevia degli itinerari di innumerevoli personaggi implicati nel dissenso religioso, dove tra gli anni quaranta e gli anni sessanta si sviluppò la comunità raccolta nella casa della nobildonna genovese Caterina Sauli e del marito Giovanni Gioacchino da Passano, centro di promozione di edizioni erasmiane, ospitale rifugio di personaggi sospetti e in relazione con altri gruppi eterodossi veneti e mantovani, la cui eredità si trasmise alla figlia Isabella, sposata al nobile friulano Marco Frattina. Qui nel '55 fu arrestato lo studente nolano

Pomponio Algieri, legato a gruppi di «fratelli» in tutto il territorio della repubblica, estradato l'anno dopo e poi atrocemente giustiziato a Roma³². In rapporto con lui, per esempio, era il maestro di scuola Francesco Scudieri, un cremonese che nel '52 aveva lasciato l'abito dei canonici regolari lateranensi, per finire poi anch'egli imprigionato a Padova nel '60.

Una sorta di fornito magazzino di libri eterodossi destinati a fini di propaganda clandestina («tiene concerto con altri heretici che li mandano tali libri da dispensare») era custodito nella sua villa della Gambarara presso Monselice dal possidente e uomo d'affari pugliese Oddo Quarto da Monopoli. Alla fine degli anni trenta, a Vicenza, questi era entrato in contatto con il condottiero Camillo Orsini (un personaggio sul quale si avrà modo di tornare), di cui fu a lungo collaboratore, per ritirarsi infine nelle sue terre, forse dopo un soggiorno a Ginevra, in fama «de essere lutherano» e sicuro punto di riferimento di eterodossi veneti e personaggi sospetti d'ogni parte d'Italia. Arrestato alla fine del '62 con l'accusa di essere un «grandissimo here-siarca» e di aver dato vita in casa sua a un «recettacolo de far congregazioni», nel '66 fu trasferito a Venezia dove il 1° luglio dell'anno dopo fu condannato al carcere a vita, con grande sdegno del Sant'Ufficio romano, che avrebbe auspicato una pena ben più severa contro quel «relapso et impenitente»³³. Si comprende dunque come proprio in relazione a Padova nel '58 un gesuita potesse scrivere che «questa terra [...] è piena di heretici et sino a me mi son venuti alle mani casi horrendi», lamentando la «pochissima cura» nel provvedere a reprimere tanti «heretici ammassati»³⁴.

Lo stesso vale anche per Brescia, dove nel 1527-28 un carmelitano predicava dal pulpito molteplici proposizioni «erronea et falsa ac scandalosa», mentre già da tempo circolavano opere ereticali, immesse sul mercato da spregiudicati librai, come i Britannico, ai quali lo stesso cardinal di

Mantova si rivolgeva regolarmente per tenersi aggiornato sulle principali novità d'oltralpe. Qui negli anni trenta furono tradotte e pubblicate alcune opere di Erasmo, e nel successivo decennio si vennero aggregando gruppi cripto-riformati la cui crescente influenza è documentata dall'accentuarsi dei provvedimenti repressivi delle autorità ecclesiastiche, per «extirpar di la mente di tanti ignoranti questi impressi errori», come si scriveva nel '45 denunciando la «perversità et ignorantia di errori lutherani» che sembravano dilagare in ogni strato sociale e talvolta diffondersi anche nel contado³⁵. Non è un caso che proprio qui venissero approfondendo il loro dissenso alcuni religiosi appartenenti alle più cospicue famiglie cittadine, come il benedettino Vincenzo Maggi, poi esule nei Grigioni nel '53 (l'anno in cui a Brescia si concludeva il processo contro Gian Andrea Ugoni e a Venezia, dove il Maggi allora viveva, quello contro il suo conterraneo Girolamo Donzellino), o i canonici regolari lateranensi Ippolito Chizzola e Celso Martinengo, destinato il primo ad abiurare a Roma nel '51, mentre il secondo fuggiva da Milano per assumere qualche tempo dopo la carica di pastore della Chiesa italiana di Ginevra.

Lo stesso vale infine per Bergamo, dove un fiorentino commercio di testi eterodossi impose alle autorità ecclesiastiche nel maggio del '39 di minacciare la scomunica contro i librai che vendevano le opere degli eretici oltremontani (Lutero, Melantone, Bugenhagen, Jonas, Brenz, Zwingli, Ecolampadio, Bullinger, Pellikan, Butzer e altri). Bergamasco fu il canonico regolare lateranense Girolamo Zanchi, nel '51 esule a Ginevra e Basilea, poi professore a Strasburgo e infine teologo di grande prestigio dalla cattedra di Heidelberg³⁶. La scarsità della documentazione disponibile impedisce qui di valutare la reale consistenza del dissenso religioso, soprattutto a partire dal 1544 quando, in veste di coadiutore e poi di successore del Bembo, la diocesi fu governata da un personaggio come Vittore Soranzo, diretta-

mente coinvolto nell'eresia e anzi impegnato a esercitare un attivo ruolo di propaganda e di copertura a beneficio dei suoi compagni di fede (non limitato alla città veneta), fino ai processi inquisitoriali che dovrà poi affrontare negli anni cinquanta.

Particolarmente esposte all'infiltrazione ereticale erano le regioni dell'Istria e del Friuli, da Pordenone a Udine, da Trieste a Tolmezzo, da Spilimbergo a Gorizia, da Portogruaro a Cividale. Già nel '24 il patriarca d'Aquileia emanava i primi decreti contro i libri luterani e nel '39 otteneva speciali facoltà per debellare le eresie disseminate nella sua diocesi e in quelle di Ceneda e Concordia³⁷. Nel '34 il nunzio papale a Vienna, Pier Paolo Vergerio, denunciava la crescente penetrazione della «setta luteristica» e informava di aver fatto «acerrima provvisione» per «estirpar quelle male piante» ed evitare che quella «peste», quella «merce sassonica» dilagassero dalle terre istriane «con pericolo di tutta Italia»³⁸. Non mancarono accuse di malcelate simpatie o di improvide collusioni con i fautori delle nuove dottrine nei confronti del vescovo di Trieste Pietro Bonomo, il cui successore — un intransigente inquisitore spagnolo — negli anni cinquanta avrebbe denunciato «la muchedumbre de hereges» che contaminava «quasi todo el pueblo» di quella città³⁹. Trieste e Gorizia erano dominio asburgico: terre di confine, di traffici mercantili, di incontri e scontri di civiltà, di scambi e confronti culturali⁴⁰ (allo stesso modo delle valli piemontesi e dei Grigioni). Anche qui ecclesiastici sensibili alle esigenze di rinnovamento, predicatori itineranti come il francescano Baldo Lupetino (arrestato a Cherso nel '42 e infine condannato a morte per annegamento a Venezia nel '56), maestri di scuola e uomini di cultura in genere, come il medico Giovan Battista Goineo, furono i canali di trasmissione privilegiati delle nuove dottrine, che trovavano alimento nella crisi stessa dell'istituzione ecclesiastica e nel discredito in cui era caduta.

Fu lo stesso Vergerio, del resto, dal momento in cui —

nel 1541 — assunse l'effettivo governo della chiesa di Capodistria, a sostanziare di una sempre più incisiva dimensione dottrinale la sua attività riformatrice, in una difficile lotta per l'estirpazione degli inveterati abusi dei conventi, delle devozioni e dei culti superstiziosi dei fedeli, dell'ignoranza e della corruzione del clero, sempre più consapevolmente nutrita di una predicazione evangelica capace di diffondere anche a livello popolare i temi del *Beneficio di Christo* e del *Summario de la santa Scrittura*⁴¹. Di qui l'accusa formulata alla fine del '44 da alcuni frati colpiti dalle sue riforme secondo i quali, anziché da «pastore governatore delle sue pecorelle», il vescovo si sarebbe comportato da «destruttore, dissipatore et lupo rapace, perhò ch'el va disseminando per questa città et per la patria la prophana setta luterana». Tutto ciò sarà alla base del processo poi avviato contro il Vergerio, la cui diocesi apparirà gravemente infetta agli occhi del commissario apostolico Annibale Grisonio, inviato a indagare sul suo comportamento. Altrettanto preoccupante fu la presenza dell'eresia a Pola, a Dignano, a Pirano dove sino agli anni sessanta e oltre — come in tutta l'area veneta — si radicheranno anche consistenti comunità anabattistiche.

Intorno alla metà degli anni quaranta Venezia non soltanto continuò ad essere il centro più importante per la stampa e la diffusione dei libri eterodossi, italiani e stranieri, un crocevia di uomini e idee provenienti da ogni parte d'Italia anche in funzione del clima di maggior libertà e tolleranza che ancora per qualche tempo vi si poté respirare, ma — sia pure illusoriamente — parve ad alcuni poter diventare il centro propulsore di un rinnovamento religioso appoggiato e garantito dagli stessi vertici politici della repubblica. Nel '42 il segretario dell'ambasciatore inglese presso la Serenissima, Baldassarre Altieri, inviava lettere a Ginevra e a Wittenberg a nome dei «fratres» delle Chiese di Venezia, Vicenza, Treviso, cui l'anno dopo lo stesso Martin Lutero si rivolgeva con parole di incoraggiamento.

Nel '45, da Mantova (dove si era rifugiato presso il cardinal Ercole Gonzaga per sottrarsi al processo inquisitoriale già avviato contro di lui), il Vergerio indirizzava al neo-eletto doge Francesco Donà, in fama di sentimenti anticuriali, un'appassionata «esortazione alla riforma della Chiesa», pubblicata a Firenze due anni più tardi. «Habbiatè cura delle anime, delle anime, delle anime di vostri figliuoli, [...] cura habbiatè dell'honor et della gloria di Giesù Christo», scriveva, sottolineando l'esigenza di non perdere l'irripetibile occasione offerta dall'imminente concilio e il dovere, anche da parte di un principe secolare, di intervenire per spazzar via «li vitii et gli abusi et le superstitioni»: «Io so ben che Dio va suscitando in ogni lato di buoni spiriti che l'intendono bene»⁴². Nello stesso anno l'Altieri, sempre attivo nell'imbastire cospirazioni antiasburgiche, si premurava di informare Martin Butzer a Strasburgo e gli smalcaldici del fatto che i giovani patrizi veneti si mostravano così aperti alle dottrine della Riforma da far ritenere che in breve tempo sarebbe stato possibile predicarle pubblicamente. Un giudizio che nel giugno del '46 Guido Giannetti confermava in una lettera inviata al duca di Sassonia, estendendo a tutta l'Italia un'ottimistica valutazione del gran numero di persone desiderose di restaurare la purezza del vangelo⁴³. A Trento, l'anno stesso in cui si inaugurava il concilio, l'ambasciatore veneziano diretto alla volta della corte imperiale riferiva di aver visto sopra una porta la scritta: «Viva Cristo e mora il papa»⁴⁴. E nella traduzione del *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, proprio allora apparsa a Venezia, le supreme autorità della repubblica erano esplicitamente esortate a ribellarsi contro il papa «tiranno» e a farsi così «signori di tutta Italia», abbracciando «l'evangelio di Giesù Cristo, datore di tutte le signorie e di tutti i beni»⁴⁵.

Ma una svolta era ormai imminente. Nel febbraio del 1543, accogliendo la protesta del nunzio Fabio Mignanelli contro la «libertà grande della stampa»⁴⁶, un decreto del

Consiglio dei dieci proibiva la pubblicazione e la vendita di libri «contro l'honor del signor Dio et della fede christiana». Nel 1547, l'anno della sconfitta degli smalcaldici a Mühlberg e dell'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione, veniva istituita la magistratura dei *Tre savi sopra l'eresia*, con il compito di affiancare (e sorvegliare) il tribunale ecclesiastico in un ormai ineludibile impegno per la salvaguardia della fede cattolica dalle insidie di un dissenso religioso via via più consapevole e agguerrito, non più circoscrivibile a generiche istanze di rinnovamento religioso e di polemica anticlericale, ma pronto in molti casi a guardare alla Riforma come a un'auspicata alternativa ecclesiologica. «Alla inquisitione contra gli heretici qui s'attende assai diligentemente, né ci potemo in ciò dolere di questi Signori perché fanno il debito», potrà scrivere nel settembre del 1550 il nunzio papale⁴⁷. I sequestri e i roghi di libri si vennero infittendo negli anni quaranta: 1.400 volumi vennero pubblicamente dati alle fiamme a Rialto nel '48 e l'anno dopo, mentre il Vergerio prendeva la via dell'esilio, per iniziativa del nunzio Giovanni Della Casa fu pubblicato il primo *Indice* dei libri proibiti (un altro apparirà contemporaneamente qui e a Milano nel '54), che condannava gli *Opera omnia* di 47 autori e un centinaio di volumi singoli, quasi tutti anonimi. Su richiesta delle supreme autorità del Sant'Ufficio, nel '56 saranno autorizzate le prime estradizioni a Roma di alcuni imputati, peraltro forestieri e quindi non sudditi della Serenissima⁴⁸. Dai pulpiti e dai confessionali, nelle corrispondenze diplomatiche e negli scritti di controversia, del resto, specie dopo lo scoppio delle guerre civili di Francia, non si sarebbe persa occasione di sottolineare il ruolo indispensabile della Chiesa quale fondamentale baluardo dell'integrità politica degli Stati e della disciplina dei sudditi, «cum sicut nostis — si legge in un breve indirizzato al doge di Venezia nel maggio del '45 — [...] religionis dissensus multis in locis obedientiam ac fidelitatem excusserit»⁴⁹.

Era questo un principio già ben presente alla sensibilità tutta politica del Guicciardini, secondo il quale il più serio ostacolo alla diffusione dell'eresia era stato appunto l'essersi precocemente «conosciuto i settatori di questa dottrina non essere manco infesti alla potestà de' principi temporali che alla autorità de' pontefici»⁵⁰. E nel febbraio del '21 il cardinal Giulio de' Medici, il futuro Clemente VII, aveva esortato Girolamo Aleandro, legato pontificio alla dieta di Worms, a mettere sull'avviso le autorità secolari del fatto che quel «ribaldo» di Lutero «non cerca altro che deponere i grandi ecclesiastici et laici et excitare il vulgo et la plebe, et a questo tende tutto il suo veneno: di suscitare tumulti et scandali et mettere tutti i popoli in foco et fiamma contro i loro superiori, in modo che se essi signori, finché hanno in mano la podestà non li provvedono in questa dieta con remedi presenti et fortissimi, detti signori saranno i primi a patire loro et ruinare»⁵¹. Con il passare del tempo un simile giudizio sarà fatto proprio anche dalle autorità veneziane che in un decreto dell'aprile del '64, per esempio, si impegneranno a ripulire lo Stato da «quella mala sorte di huomeni che seguono le nuove opinioni in materia di religione, le quali non possono essere salvo che scandalo delli huomeni catholici christiani et di perturbatione della Signoria nostra»⁵². E tuttavia tenace, nonostante il progressivo intensificarsi della repressione, durerà il mito della libertà di cui si poteva godere a Venezia, dove non a caso Jean Bodin vorrà ambientare il suo *Colloquium heptaplomeres*. Ancora nel 1565 Mattia Flacio Illirico, il promotore delle *Centuriae* di Magdeburgo, inciterà le autorità veneziane a schierarsi in favore della causa protestante, in coerenza con l'antica tradizione religiosa e politica della repubblica, richiamandosi al nome prestigioso del cardinal Gasparo Contarini. E ancora alla fine del secolo Giordano Bruno e più tardi fra' Paolo Sarpi non nutriranno speranze o illusioni molto diverse in relazione a un possibile schieramento della Serenissima nel campo anti-papale⁵³.

Capitolo terzo

La diffusione dell'eresia nelle città italiane

Solo verso la metà degli anni trenta, dopo l'assemblea di Chanforan del '32, le sopravvivenze valdesi delle valli piemontesi finirono con il confluire nella Riforma, di cui non costituirono peraltro una qualche significativa premessa, anche se i saldi vincoli instaurati con la Chiesa ginevrina negli anni successivi ne rafforzeranno via via il radicamento sociale e la consapevolezza religiosa, permettendo loro di resistere alle ricorrenti persecuzioni. Precoce fu comunque la conoscenza delle eresie d'oltralpe nei domini dei Savoia. Già nel '21, per esempio, a Saluzzo si promuoveva un processo contro un frate agostiniano, e nel '23 a Torino Celio Secondo Curione era in grado di procurarsi il *De vera et falsa religione* di Zwingli, i *Loci communes* di Melantone, il *De captivitate Babylonica Ecclesiae* e gli scritti sulle indulgenze di Lutero¹. Proprio allora quest'ultimo indirizzava una lettera allo stesso duca di Savoia in cui, indotto dall'elogio di chi lo aveva dipinto come principe «favorevolissimo alla vera religione e pietà», gli esponeva i punti fondamentali della sua dottrina, esortandolo a ravvivare «la scintilla che ha già preso a brillare in Vostra Eccellenza» e a propagarla in modo tale «che tutta la Francia sia infiammata come stoppia». Speranze illusorie, naturalmente, destinate a essere ben presto smentite da provvedimenti volti

a stroncare sul nascere ogni fermento d'eresia, in pieno accordo con Roma e con l'episcopato locale, sebbene ancora nel 1570 l'ambasciatore veneziano riferisse che la stessa Margherita di Valois, moglie del duca Emanuele Filiberto, era sospettata di nutrire più o meno esplicite simpatie filoriformate e di «aver tutta la sua casa, così di uomini come di donne, piena d'ugonotti»².

Decreti sinodali, condanne, arresti e processi si susseguirono in tutto lo Stato, da Aosta a Savigliano, da Asti a Cuneo, da Chieri a Chambéry e agli altri domini di là dai monti in Provenza e in Svizzera. All'inizio del '43 il Consiglio comunale di Torino lamentava la presenza in città di «molti huomini infetti di setta luterana» e l'anno dopo denunciava l'affissione sulle porte della cattedrale di una feroce pasquinata contro l'eucarestia e il culto dei santi³. Si comprende come dalla metà degli anni trenta si sarebbe via via infoltita la schiera degli esuli piemontesi in terra svizzera, tra cui nobili come Gian Paolo Alciati della Motta (protagonista in futuro, insieme con il medico saluzzese Giorgio Biandrata, delle polemiche antitrinitarie contro l'ortodossia riformata) e patrizi poi accolti nel Consiglio dei 200 di Ginevra, ecclesiastici destinati ad esercitare un ruolo di primo piano nelle nuove Chiese, come l'agostiniano Agostino Mainardi, pastore di Chiavenna fino al 1563, semplici tessitori o artigiani, come il tipografo Giovanni Girardi, il cui nome francesizzato figurerà sui frontespizi dei libri pubblicati dalla sua fortunata stamperia ginevrina, molti dei quali in italiano per contribuire all'evangelizzazione della penisola.

A causa della dispersione degli archivi inquisitoriali, alquanto scarsa risulta la documentazione relativa alle infiltrazioni protestanti a Genova, pur legata da intense relazioni mercantili e finanziarie con i paesi d'oltralpe. Nell'aprile del '39 i domenicani denunciavano tuttavia il «pular [di] qualche germoglio di eresia», ed evidentemente non solo tra i «plebei» come proprio allora il doge si pre-

murava di far sapere a Roma, dal momento che nel giugno dell'anno dopo aveva luogo l'abiura del nobile Giacomo Fieschi, accusato insieme con altri di aver negato l'osservanza della Quaresima, la venerazione delle immagini e delle reliquie dei santi, la liceità delle indulgenze, queste ultime definite come «furfantarie inventae ad colligendas pecunias»⁴. Altri processi celebrati nel '40 attestano la circolazione di opere di Lutero e Melantone e la diffusione di dottrine eterodosse sulla giustificazione (solo Cristo «est verus intercessor apud patrem»), il libero arbitrio, il valore meritorio delle opere, il purgatorio, il celibato dei preti: dottrine di matrice non solo evangelica ma anche calvinista, come la presenza del corpo di Cristo nell'eucarestia «tantum in signo». E anche in seguito la persistenza della «peste» luterana nella Repubblica ligure trova riscontro nelle pur sporadiche fonti superstiti, soprattutto in relazione all'arresto nel 1567 dell'«heresiarca» Bartolomeo Bartoccio, umbro di nascita ma da oltre dieci anni residente a Ginevra, donde approfittava dei suoi traffici mercantili con i regni spagnoli del Mezzogiorno per un'attiva propaganda religiosa, «mandato a posta in Sicilia, Napoli et Roma et per tutta Italia a seminare eresia»⁵. Nonostante gli interventi in suo favore di alcune città svizzere (tali da destare le preoccupazioni del Senato per tutelare i «molti interessi» commerciali e finanziari della repubblica in quelle terre), le pressioni delle autorità inquisitoriali otterranno infine l'estradizione del Bartoccio a Roma, dove sarà infine arso vivo sul rogo nel '69. Forse a lui collegato era il gruppo di una decina di persone oggetto l'anno prima di serie preoccupazioni da parte del Sant'Ufficio romano che, nonostante le assicurazioni del Senato genovese secondo cui non si trattava di «più di quattro o sei, tutte persone di bassa consideratione», provvide a inviare un commissario straordinario per interrogare quei «calvinisti che hano fatto la cena all'heretica»: orientamento confessionale che

sembra trovare conferma nella numerosa colonia genovese che si stabilì a Ginevra nella seconda metà del secolo.

A Milano già nel '21 si diffondevano versi che inneggiavano al «pater celebrande Luthere, / communis cuius pendet ab ore salus»⁶, e nel '23 il duca Francesco Sforza promulgava il primo bando contro i possessori di libri eterodossi. Anche qui in una prima fase furono gli ecclesiastici, in grado di leggere il latino e di inoltrarsi nei complessi meandri della teologia, i destinatari privilegiati della propaganda ereticale. Tra essi si distinsero anzitutto gli agostiniani (l'ordine di Lutero), tra cui il comasco Egidio della Porta che a due riprese, alla fine del '25 e poi del '26, anche a nome di «confratres nonnulli» si rivolse direttamente a Zwingli per annunciargli che tramite i suoi scritti aveva finalmente potuto conoscere la verità⁷. Nello stesso periodo le autorità cittadine di Cremona, vero e proprio epicentro del dissenso religioso lombardo, dovevano prendere i primi provvedimenti contro i «deturpatori d'immagini et figure de Dio o de nostra Madre o santi», nonché contro i molti, «maxime della natione Alemana, [che] disputano, contendono et parlano delle cose pertinenti alla fede et religione cristiana aderendose et volendo sostener le reprobate opinioni di Martino Lutero»⁸.

Uno dei primi esuli italiani nei Grigioni fu il domenicano Bartolomeo Maturo, fuggito nel 1528 da Cremona dove, nonostante l'infittirsi dei processi, negli anni successivi si costituirà una vera e propria comunità eterodossa saldamente inserita nel contesto urbano e ramificata non solo tra i «plebei» ma anche tra «li nobili et bone famiglie»⁹, l'*Ecclesia Cremonensis*, con stabili strutture organizzative e stretti legami con altri gruppi analoghi, dotata di un'autonoma consapevolezza ecclesiale che trovava inequivocabile sanzione nella prassi della celebrazione eucaristica secondo il rito calvinista. I passi alpini e i cantoni svizzeri che si affacciavano al di qua delle Alpi offrivano del resto agevoli vie di fuga per i sospetti e canali di comunicazione per la

propaganda eterodossa, come attesta tra l'altro non solo un fiorente commercio clandestino di libri ereticali ma anche, alla fine degli anni quaranta, l'apertura della tipografia di Delfino Landolfi a Poschiavo. Nel '39 l'inarrestabile diffusione in tutta la Lombardia degli «errori de moderni heretici» pareva minacciare una «total ruina», mentre ancora nel '45 due vescovi spagnoli in viaggio alla volta di Trento dichiaravano di aver trovato ovunque in quelle terre «una grande et incredibile infettione di questa perniciosa heresia luterana, la quale di continuo si estende et augmenta»¹⁰. Ne offrono riprova, del resto, i molteplici provvedimenti repressivi allora varati in tutte le città del ducato, come nel '41 a Pavia e nel '47 a Como e Casalmaggiore, dove fu scoperta un'estesa comunità eterodossa capeggiata dal medico Pietro Bresciani, poi esule nei Grigioni ed esponente di punta del radicalismo anabattistico. Provvedimenti tali da rivelare più la diffusione dei fermenti eterodossi, a dire il vero, che l'efficacia della repressione.

A riprova del ritardo, della lentezza, della mancanza di coordinamento con cui in tutta Italia si venne affermando la percezione del pericolo ereticale merita di essere segnalato il fatto che il Vergerio, ormai bersaglio di gravi accuse da parte dell'Inquisizione veneziana, potesse chiedere e per qualche tempo ottenere la protezione del cardinal Ercole Gonzaga, grande prelato curiale e al tempo stesso reggente del piccolo Stato padano, fratello del governatore di Milano don Ferrante e come lui animato da fiera avversione politica contro Paolo III e i Farnese, che proprio allora si appropriavano del ducato di Parma e Piacenza. Anche a Mantova un'ormai radicata consapevolezza dell'urgenza di una riforma della Chiesa si venne intrecciando, nelle coscienze più avvertite e sensibili, all'esigenza di misurarsi con le questioni propriamente dottrinali, suggerendo curiosità e interessi capaci di dar vita ad aperture religiose via via stimulate dalla lettura dei libri eterodossi e dall'ascolto dei predicatori più acclamati. E anche qui, all'insegna di

una riscoperta del vangelo in chiave paolina, inattese convergenze finirono con l'infrangere per qualche tempo rigide barriere sociali, coinvolgendo chierici e laici, ricchi patrizi e «temerarii artigiani» che si arrogavano il diritto «di meter bocca nelle cose pertinenti alla religione christiana»¹¹. Nel corso del processo da lui subito nel 1568, Endimio Calandra, segretario e stretto collaboratore del cardinal di Mantova negli anni trenta-quaranta, ricorderà la «serie continovata di predicatori che predicavano sempre mala dottrina, chi un puoco più coperta chi più aperta», succedutisi sul pulpito della cattedrale, ed elencherà i numerosi libri ereticali che aveva potuto leggere in casa del suo patrono, il quale li «mandava a torre [...] sino in Ale magna [...] et ne haveva fatto venir tanti che ne haveva piena una libreria»¹² (anche se ciò non gli impedì, nell'aprile del '44, di emanare un decreto che ne vietava il possesso).

In tal modo, pur prudentissimo nell'evitare di esporsi oltre un certo segno e di autorizzare qualche sospetto nei suoi confronti, pronto ad adottare severe misure repressive laddove il dibattito teologico rischiasse di trasformarsi in propaganda e proselitismo, specie nei borghi del contado, il Gonzaga contribuì a creare intorno a sé un clima di discussione e di confronto non limitato soltanto al palazzo e alla corte, sede di incontro tra frati in odore di eresia e grandi personaggi ai vertici del potere politico ed ecclesiastico provenienti da ogni parte d'Italia. Funzionari (come appunto il Calandra) e amministratori, canonici del duomo e intellettuali, servitori e nobildonne legate alla famiglia principesca, artisti e notai, medici e commercianti finirono col dar vita a una vera e propria «setta heretica»¹³, ricca di diramazioni al proprio interno e di legami all'esterno della città, comunque protetta da autorevoli complicità e in qualche modo legittimata da quegli atteggiamenti di consenso e tolleranza, in grado quindi di durare per tutto il ventennio del Tridentino e oltre. Un giudizio che si può estendere

anche al ducato d'Urbino, molto legato alla corte mantovana, almeno fino al 1550, anno in cui venne a morte la duchessa Eleonora Gonzaga, sorella del porporato, la cui sensibilità religiosa aperta alle nuove dottrine trova conferma nei suoi rapporti con Antonio Brucioli, con il cardinal Federico Fregoso (che a lei volle dedicare il suo *Pio et christianissimo trattato della oratione* apparso postumo nel '42, ricco di echi della spiritualità del *Beneficio di Christo*)¹⁴, con Pietro Panfilo, responsabile secondo alcuni di aver infettato d'eresia anche i «villani» di «tutta quella terra di Fossombrone dove habitava»¹⁵. Lo stesso duca Guidubaldo II Della Rovere, del resto, nel '49 si rivolgeva al cardinale Marcello Cervini per sollecitarne la collaborazione nell'«istirpare l'impietà lutherana da questo Stato»¹⁶.

Particolarmente seria fu la situazione che si venne a creare nei domini estensi, dove l'eresia — pur attestata anche nell'ambiente universitario ferrarese — trovò il suo centro propulsore soprattutto nell'*entourage* di funzionari e collaboratori francesi che circondava la duchessa Renata di Francia, convertita al calvinismo, tanto da trasformare la sua corte (dove «fino li gargioni di stalla» sarebbero stati in grado di parlare «de le cose de Scrittura benissimo»¹⁷) in un punto nodale di riferimento per uomini e gruppi del dissenso religioso italiano, in grado di offrire protezione e rifugio a quanti incappavano nei rigori del Sant'Ufficio, per parte loro ben lieti di ricambiare tale ospitalità — si lamentava nell'ottobre del '48 un vescovo impegnato nella lotta all'eresia — addottrinando «quella duchessa de fina theologia»¹⁸. Lo stesso Calvino, a quanto pare, soggiornò brevemente a Ferrara nel 1536, all'indomani della pubblicazione a Basilea della prima edizione dell'*Institutio*, l'anno in cui l'arresto di alcuni «luterani ribaldi» servitori della duchessa destava grande scalpore, al punto che Ercole II in persona deplorava che si fosse «divulgato per la cittade che tutta la corte di Madama era piena di heretici»¹⁹. Di essa oltre a numerosi francesi, tra cui Lyon Jamet e Clement

Marot che qui lavorò alla sua celebre traduzione dei *Salmi*, facevano parte l'umanista Fulvio Pellegrino Morato e la figlia Olimpia, poi sposatasi con un medico tedesco addottoratosi nella città estense e con lui esule in Germania nel '48.

Ambrogio da Milano, un frate eterodosso vissuto per qualche tempo tra i famigliari della duchessa e infine arso sul rogo a Roma, rivelerà di aver partecipato con lei e le sue figlie alla celebrazione della santa cena secondo il rito calvinista²⁰. Molteplici relazioni si vennero allora intrecciando da Ferrara non solo con predicatori eterodossi e personaggi sospetti d'ogni parte d'Italia, ma anche con il mondo francese, con Margherita di Navarra e la nascente *coterie* ugonotta, sollevando una sempre più accentuata ostilità da parte del duca (pur subordinata alle mutevoli contingenze politiche di quegli anni) che nel '54, esasperato «delle calamità della casa [...] causate dalla mala religione» della consorte, promosse un vero e proprio processo contro di lei (cui sarebbe sfuggita solo con un atto di sottomissione) e la fece rinchiudere nelle sue stanze, dando ordine di cacciar via alcuni dei personaggi più compromessi della corte, «lutherani ribaldi che tenevano infestata tutta questa città»²¹. Poco dopo la sua morte, avvenuta nel '59, Renata sarebbe infine ritornata in Francia dove per oltre vent'anni nel castello di Montargis avrebbe offerto asilo a numerosi correligionari. Quanto all'altra città estense, Modena, il largo consenso incontrato dalle nuove dottrine tra patrizi e popolani, mercanti e intellettuali costituì la premessa dell'aggregazione di quella che per un trentennio fu forse la più organica e consistente comunità eterodossa italiana: ad essa sarà quindi dedicato un successivo capitolo, in cui si cercherà di ripercorrerne le vicende complessive.

Scarse sono le notizie sulla diffusione dell'eresia negli anni venti-trenta a Bologna, a poche miglia da Modena ma in territorio papale, città universitaria frequentata da numerosi studenti forestieri. Proprio qui tuttavia, nel '32, vi-

de la luce l'*Incendio di zizanie lutherane* del francescano Giovanni da Fano, precocemente sensibile — come si è visto — nel rivolgere a «idioti, illiterati et simplici» la sua virulenta polemica contro «la ceca ignorantia et bestial temerità de questo perfido heretico et de soi complici», il cui successo si spiegava solo con la disponibilità a concedere ai loro seguaci «la vita de le bestie, gola et luxuria»²². Qui all'inizio degli anni trenta, intorno al misterioso Eusebio Renato, autore di un volume di *Omelie sui vangeli di tutto l'anno*, allo studente abruzzese Giovan Angelo Odoni, a Fileno Lunardi (da identificare forse con Camillo Renato) si venne raccogliendo un gruppo di intellettuali profondamente coinvolti nei problemi religiosi e teologici che agitavano l'Europa, ferventi ammiratori e corrispondenti di Erasmo, dai cui scritti avevano preso spunto per avviare un percorso che li avrebbe portati a collegarsi con Martin Butzer nella prospettiva di una riforma evangelica che dal piano morale travalicava sul terreno dottrinale ed ecclesiologico²³. L'Odoni e il Lunardi trascorsero a Strasburgo tre anni, dal '34 al '37, per rientrare poi in Italia e promuovere una prudente azione propagandistica: in fama di «gran lutherano» nel '51 il primo era Vicenza, dove da molto tempo era solito leggere «in le congregazioni lutherane la Scrittura»²⁴. «Una quantitate de libri li quali se dicia che erano luterani, li quali libri se chiamaveno *Sumarii de la sacra Scrittura*», fu data pubblicamente alle fiamme nel '38, l'anno in cui un vasto pubblico seguiva le lezioni del francescano Giovanni Buzio da Montalcino (destinato ad essere arso sul rogo a Roma nel '53 in fama di luterano impenitente)²⁵ e la predicazione quaresimale di fra' Giulio da Milano induceva il legato pontificio ad avviarne il processo. Nell'aprile del '40 le autorità romane informavano che dalla Germania, «sotto pretesto di condurre frumento», stavano per giungere in città due «botti de libri lutherani»²⁶, mentre l'anno dopo proprio qui sarebbe apparsa a stampa l'*Apologia* del Galateo. E appunto nel '41 il Butzer

(che già nel '26 si era rivolto «ad fratres Italiae»²⁷) scriveva ai «fratelli» delle Chiese di Modena e Bologna, rallegrandosi del successo del loro proselitismo ed esortandoli a non lasciarsi invischiare nelle dispute sacramentarie che turbavano e dividevano il mondo riformato lungo frontiere dottrinali sempre più astiose e laceranti²⁸.

Paolo Ricci, *alias* Lisia Fileno, *alias* Camillo Renato, l'eretico siciliano più volte processato in Italia per le sue dottrine spiritualiste via via sviluppate in senso radicale²⁹ (che non avrebbero mancato di scandalizzare anche i tutori dell'ortodossia riformata in Valtellina), dopo essere vissuto per qualche tempo a Venezia fece ritorno a Bologna nel 1538, ben presto circondato dall'ammirazione «aliquot virorum gravissimorum atque peritissimorum et optimorum civium», pronti a offrirgli protezione, e da uno stuolo di discepoli «rerum novarum curiosissimi». I processi del '43, a due anni dalla fuga del Renato, evidenziano le complesse articolazioni dottrinali e sociali dell'«heretica pravità» bolognese tra procuratori, cavalieri, nobiluomini, professori, studenti, ma anche in un mondo di maestri di scuola, mercanti di panno, droghieri, calzolai, tessitori³⁰, pronti ad attivare forme di solidarietà comunitaria e a passarsi di mano in mano libri di Lutero e Melantone, di Zwingli e Butzer, il *Pasquino in estasi* del Curione e scritti ancora inediti di Juan de Valdés. Un artigiano allora implicato nel dissenso religioso cittadino e poi costretto ad abiurare avrà modo di ricordare in futuro quella «setta et congregazione di molta gente, done, homini, frati, sore et di ogni sorte», i cui vertici mantenevano continua «respondenza in Luca, in Modena, in Germania, in Ferrara, et massime con Madama [Renata di Francia]»³¹. Non si dimentichi che tra il '47 e il '49 Bologna fu sede dell'assemblea conciliare, punto d'incontro di teologi e prelati provenienti da ogni parte e sede istituzionale di confronto e dibattito religioso: appunto nel '47 un vescovo denunciava la presenza in città di «un numero infinito» di eretici, fatto tanto più preoccupante a

suo avviso in quanto «questa impietà è seminata più per le femine che per gli huomini, et nondimeno nullus est qui quaerat et videat, et ogni dì si va di male in peggio»³². Una nuova ondata di processi e abiure ebbe luogo nel '49, mentre quattro anni più tardi fece scandalo la scoperta di un consistente gruppo eterodosso tra gli allievi del Collegio di Spagna, dove serpeggiavano pericolose dottrine anabattiste e antitrinitarie.

Il dissenso religioso non mancò di destare serie preoccupazioni anche in tutta la Romagna, donde nel '48 si scriveva a Roma che in quelle contrade «erano molti romori di pravità lutherana»³³. Nel '49 un frate sospettato d'eresia predicava in maniera «assai cristiana, ma alquanto coperta et velata» a Imola, dove nel '51 venne istituito il tribunale del Sant'Ufficio. Già nel '45, del resto, un gesuita di passaggio a Faenza aveva denunciato il fatto che molti «huomini et donne», da lungo tempo adusi a disputare delle questioni religiose «per le botteghe», erano «machati di questa dottrina lutherana». Qui nel '47 fu costretto all'abiura il fornaiolo Fanino Fanini, poi nuovamente arrestato a Lugo e — nonostante gli interventi in suo favore di Renata di Francia — giustiziato a Ferrara nel '50: una vicenda ben presto nota in tutto il mondo riformato come esempio di eroico martirio per la fede in virtù del resoconto (pubblicato in latino ma poi tradotto in tedesco) di Francesco Negri da Bassano, un ex-benedettino esule in Svizzera. Oltre 150 persone (tra cui ecclesiastici, medici, notai, mercanti, artigiani) risultano menzionate in un coevo elenco di inquisiti nella città romagnola, dove l'eresia finirà con l'acquisire i connotati di una vera e propria comunità ecclesiale, tale da coinvolgere anche le più autorevoli famiglie cittadine in una serie di processi e condanne protrattesi fino agli anni settanta³⁴.

A Firenze le speranze di un profondo rinnovamento della Chiesa si innestavano sulla tradizione del profetismo savonaroliano, come risulta per esempio dal *Dialogo della mu-*

tatione di Firenze composto nel 1520 da un piagnone come Bartolomeo Cerretani, in cui erano concordemente evocati tanto Erasmo da Rotterdam, «uomo di massima dottrina e singulare studio [...] d'una integra religione remota ogni superstizione», quanto il «venerando religioso» Lutero, «gli scritti del quale sendo comparsi in Italia e maximamente a Roma fanno argomento che costui debba essere per costumi, dottrina e religione prestantissimo»³⁵. L'antica avversione per l'inaudita «tirannide» esercitata da preti avidi e corrotti, radicata non solo nello scontro con Alessandro VI, ma soprattutto nel mesto tramonto della libertà cittadina sotto il dominio dei papati medicei, avrebbe suggerito anche a un personaggio di tutt'altro rango e mentalità come Francesco Guicciardini le amare annotazioni dei *Ricordi* e della *Storia d'Italia*. Nel 1529, durante l'ultima e breve parentesi di regime repubblicano, Antonio Brucioli (cui già si è avuto modo di accennare come traduttore della Bibbia ed editore di scritti eterodossi nel corso del lungo esilio veneziano) fu processato e bandito da Firenze perché responsabile di aver letto «ad alcuni giovani le cose di Martino Luter publice»: propaganda certo connessa ai suoi recenti viaggi a Lione e in Germania, che si innestava tuttavia sul colto spiritualismo platonico e sulla tradizione antimedicea degli Orti Oricellari³⁶. E nel 1531, all'indomani della definitiva conquista di Firenze da parte dei Medici appoggiati dalle truppe imperiali, gravi accuse d'eresia furono formulate a carico di Girolamo Buonagrazia, un medico schieratosi in prima fila in difesa della libertà repubblicana, il quale ammise di aver nutrito in passato opinioni eterodosse e di aver detto a un camaldolese che, qualora anch'egli fosse stato tra gli esiliati, sarebbe «ito a trovare Martino Lutero»³⁷.

Pur lontani da una connotazione riformata in senso stretto, nei decenni seguenti non sarebbero mancati a Firenze significativi fermenti ereticali, che non sembrarono tuttavia coinvolgere in forma cospicua i ceti popolari, né

tantomeno un patriziato ormai esautorato dal potere politico ma attento a tutelare cospicui interessi finanziari a Roma. A destare i sospetti più consistenti furono soprattutto uomini vicini allo stesso Cosimo, nel cui *entourage* è attestata la circolazione del *Beneficio di Christo* e di altre opere eterodosse. Tra essi vale la pena di ricordare numerosi intellettuali raccolti nell'Accademia fiorentina, come Benedetto Varchi o Cosimo Bartoli, il tipografo granducale Lorenzo Torrentino, alcuni funzionari e collaboratori della corte, come Lelio Torelli o Pierfrancesco Riccio (che nel '44, per esempio, dava disposizioni per farsi spedire da Venezia scritti di Lutero³⁸), potenti mercanti legati alla piazza di Lione come Bartolomeo Panciatici, processato nel '51 insieme con altri «artigiani e nobili di ricchezze»³⁹, e infine illustri nobildonne come la duchessa di Camerino Caterina Cibo, che a Firenze si era rifugiata dopo la perdita del suo piccolo Stato. Nel 1550 un turbolento predicatore cattolico riferiva a Roma che tra gli agostiniani fiorentini c'era chi non esitava a sostenere che, «se non avessimo pagura del fuoco, tutti viveressimo secondo Lutero», giudicato alla stregua di «un gran santo» da molti suoi confratelli⁴⁰. Fiorentino fu il canonico regolare Pier Martire Vermigli, destinato a fuggire oltralpe nel '42 e ad acquisire duratura fama di prestigioso teologo dalle cattedre di Strasburgo, Oxford, Zurigo; fiorentino — e a lungo protetto dal favore ducale — fu il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, già segretario di Clemente VII, decapitato e arso sul rogo a Roma nel '67, dopo essere passato attraverso complesse esperienze religiose sulle quali si avrà modo di tornare. Nel '48 un gesuita spagnolo delineava un quadro a fosche tinte del dilagare dell'eresia in tutta la Toscana, dove anche in Garfagnana dottrine e culti cattolici venivano apertamente combattuti e derisi, mentre tra le mani di tutti correvano «*Sumarios de las Escrituras, Beneficios de Christo, Fabro, Bucero, Martino Lutero, Colampadio, i semejantes libros*

heréticos»⁴¹. Pochi anni più tardi un domenicano scriveva che «una gran parte delle principali città apparivano infettate dall'eresia, sì da non potersi più praticare in alcuna senza che non bisognasse guardarsi da lupi in ciascuna condizione di persone»⁴².

Anche a Pisa una comunità eterodossa si venne raccogliendo intorno al mercante fiorentino Bernardo Ricasoli, non senza significative propaggini nel mondo universitario, ma con particolare gravità il problema si presentò nelle altre due repubbliche ancora indipendenti, Siena e Lucca. A Siena i primi provvedimenti contro frati sospetti vennero presi tra la fine degli anni venti e l'inizio degli anni trenta, senza tuttavia riuscire a bloccare una propaganda il cui successo è attestato dai ripetuti decreti che nel decennio seguente si sforzarono inutilmente di proibire libri e dottrine eterodosse. Assai rilevante, per l'importante dibattito che ne scaturì in tutta Italia, fu la predicazione senese di fra' Agostino Museo del '37, mentre già a questa data è documentata la conoscenza degli scritti ancora inediti di Juan de Valdés tra alcuni discepoli di Aonio Paleario. Notevole eco (ulteriormente rafforzata dall'immediata risposta del suo compatriota Ambrogio Catarino Politi) ebbe l'*Epistola* inviata dall'Ochino alla Balìa senese nel '43, all'indomani dell'apostasia e della fuga a Ginevra, per dare pubblica ragione della sua scelta riformata con uno scritto subito utilizzato da quanti ardivano parlare «liberamente [...] delle cose della religione per tutti i luoghi con ogni sorte di gente»⁴³. Fu intorno alla lettura di quel testo, per esempio, che anche a Grosseto venne aggregandosi il gruppo eterodosso raccolto intorno al medico Achille Benvoli e al notaio Fabio Cioni⁴⁴. A Siena giovani appartenenti alla classe dirigente ma non privi di collegamenti con orefici, tessitori, barbieri, fabbri, speziali, spadai, si posero allora alla testa di un movimento clandestino ricco di articolazioni e precocemente orientato in senso calvinista, nell'ambito del quale all'inizio degli anni cinquanta si pensò

addirittura alla possibilità di trasformare la repubblica toscana in un avamposto della Riforma. Decisivo fu il ruolo dei figli del grande giurista Mariano Sozzini, costretti infine a rifugiarsi in Svizzera: primo tra tutti Lelio⁴⁵, la cui lucida riflessione teologica avrebbe offerto le premesse più solide alla maturazione del radicalismo antitrinitario che successivamente, nel corso del lungo esilio polacco tra Cinque e Seicento, il nipote Fausto avrebbe sviluppato verso gli esiti di quello che sarà appunto il socinianesimo europeo. Ancora alla fine degli anni cinquanta, dopo l'assorbimento di Siena nel ducato mediceo, la «contagione», la pululante «infezione», «l'humore et semenza heretica» che coinvolgevano «più persone, parte nobili et parte artigiani et plebei», nonché alcuni intellettuali raccolti nell'accademia degli Intronati (e dunque con connotazioni comuni a molte città italiane) non mancheranno di destare le preoccupazioni del nuovo governo, peraltro attento a evitare motivi di conflitto con le più ragguardevoli famiglie cittadine⁴⁶. Sarà infatti soprattutto l'iniziativa dei gesuiti e delle autorità ecclesiastiche a promuovere la severa repressione che negli anni sessanta finirà con lo stroncare una presenza ereticale che per oltre vent'anni si era saldamente radicata nel tessuto sociale del piccolo Stato senese alla vigilia del suo definitivo tramonto.

Ancor più serio il pericolo che si profilò a Lucca, dove l'intero patriziato cittadino, anch'esso minacciato nella sua indipendenza politica dall'espansionismo mediceo, parve orientarsi per qualche tempo verso una scelta di campo che in tutta la seconda metà del secolo avrebbe continuato ad alimentare una nutrita emigrazione in Svizzera. Già nel '33 il vescovo Giovanni Guidiccioni denunciava la presenza in città delle «eretiche discipline» apprese alla scuola «di quello, il quale non so s'io debbo domandare venenosa peste o mostro infernale, pessimo Lutero»⁴⁷. Anche qui i libri eterodossi d'oltralpe, agevolmente introdotti in città attraverso la fitta trama dei suoi traffici mercantili (è del '25 il

primo decreto che ne proibiva la diffusione), e la predicazione di frati itineranti (grande successo ebbe quella dell'Ochino nel '38) costituirono i canali privilegiati negli anni trenta per la conoscenza delle «nuove oppinioni», il cui successo testimonia tuttavia della loro rispondenza a esigenze reali dei fedeli nel mondo urbano dell'Italia cinquecentesca. Promossi e al tempo stesso legittimati da alcuni autorevoli religiosi presenti nei conventi degli agostiniani e dei chierici regolari lateranensi, gli atteggiamenti di dissenso contro le dottrine, i culti, le istituzioni della Chiesa tradizionale assunsero in breve tempo una valenza pubblica e collettiva, non limitata solo a «qualche pedante e donne», come il cardinale Bartolomeo Guidiccioni si premurava di scrivere nel '42, ma tale da coinvolgere cospicue «conventicole» guidate dai «primi di la città»⁴⁸. Di qui la brusca reazione allora promossa dalle autorità ecclesiastiche locali e centrali, tanto più severa quanto più consapevole tutto d'un tratto del ritardo con cui si affrontava il pericolo dei «pestiferi errori di quella condannata setta lutherana» che negli ultimi anni si erano «moltiplicati»⁴⁹. A Roma si diceva apertamente che «il luogo più corrotto di tutti è Lucca»⁵⁰, non a caso più volte menzionata nei commenti che accompagnarono l'istituzione del Sant'Ufficio romano decretata da Paolo III il 21 luglio di quell'anno con la bolla *Licet ab initio*.

Fu all'indomani di questa svolta repressiva che da Lucca fuggirono il priore dei canonici lateranensi di San Frediano, il già menzionato Pier Martire Vermigli, e i suoi confratelli Emanuele Tremelli, Paolo Lazise e Costantino da Carrara, quest'ultimo priore di Fregionaia (peraltro di lì a poco tornato sui suoi passi), nonché Celio Secondo Curione, anch'egli poi esule in Svizzera e allora precettore in casa di Niccolò Arnolfini, dove si diceva che attendesse a tradurre in volgare «alchune opere di Martino per dar quel bel cibo sino alle semplici donne»⁵¹. Ma anche privato della guida dei chierici che ne avevano promosso e alimentato le

scelte religiose, il movimento ereticale lucchese seppe durare nel tempo, protetto da prudenti cautele e tenaci complicità sociali e politiche (significativo il pubblico incarico di insegnamento affidato al Paleario nel '46), nonostante l'attenta sorveglianza delle autorità romane, sempre più convinte che il male si annidasse «fra' grossi»⁵² e poco disposte a credere all'interessata immagine accreditata dai magistrati cittadini, secondo i quali si trattava solo di «alcuni temerarii così dell'uno come dell'altro sesso — come si legge nel decreto del 12 maggio 1545, che istituiva tra l'altro un apposito *Officio sopra la religione* — li quali, con tutto che non habbino alcuna intelligentia delle Scritture sacre né di sacri canoni, ardiscono di metter bocca nelle cose pertinenti alla religione christiana et di essa ragionar così alla libera come se fosser gran theologi»⁵³. Una sorveglianza attestata dal pur fallito tentativo nel '49 di introdurre l'Inquisizione, chiaro indizio di come il precisarsi del profilo dottrinale dell'ortodossia dopo le prime sessioni del Tridentino e il rafforzarsi delle strutture repressive non avrebbero tardato a chiudere i residui spazi di libertà in cui l'*Ecclesia Lucensis* (secondo la definizione del Vermigli all'indomani dell'esilio⁵⁴) aveva potuto trovare l'indispensabile premessa di una pur cauta sopravvivenza, all'ombra della gelosa autonomia politica della piccola repubblica. I processi e le condanne che a partire dalla metà degli anni cinquanta infierirono sul patriziato lucchese testimoniano con evidenza del profondo radicamento del dissenso ereticale nella città toscana, che alimenterà infatti un cospicuo flusso di esuli a Ginevra, nei cui registri di cittadinanza compariranno i nomi inconfondibili degli Arnolfini, dei Burlamacchi, dei Calandrini, dei Cenami, dei Mei, dei Micheli, dei Minutoli, e nella cui vita economica, culturale e religiosa anche nei decenni e nei secoli seguenti avrebbero assunto un ruolo di rilievo personaggi come Niccolò Balbani, pastore della Chiesa italiana dal 1561 all'87, Giovanni Diodati, teologo calvinista di fama europea e autore di

una celebre traduzione italiana della Bibbia (1607), o i numerosi discendenti della famiglia Turretini che avrebbero insegnato dalle cattedre universitarie nel Sei-Settecento.

Meno cospicue, in considerazione sia di una maggior distanza geografica e di più esili relazioni commerciali e culturali con i paesi riformati sia di una minore densità urbana, ma tutt'altro che trascurabili risultano infine le infiltrazioni ereticali nei regni spagnoli dell'Italia meridionale. Si avrà modo di tornare più avanti sul ruolo centrale come centro di aggregazione e propaganda eterodossa acquisito da Napoli negli anni quaranta, in una prospettiva almeno in parte autonoma rispetto alle dottrine luterane e calviniste, destinata a lasciare un segno profondo sulle connotazioni specifiche e sugli sviluppi complessivi della crisi religiosa cinquecentesca in Italia. Largamente attestata è comunque la circolazione clandestina di libri proibiti, che reiterati decreti delle autorità vicereali si sforzarono inutilmente di stroncare. Soprattutto dal centro di irradiazione napoletano, a quanto sembra, furono altresì promosse le infiltrazioni eterodosse in Calabria e nelle Puglie, dove Michelangelo Florio (in seguito pastore della Chiesa italiana di Londra) dirà di essere stato aiutato «da cristiani fratelli», nel 1550, a sfuggire all'Inquisizione⁵⁵. È probabile che la scarsità di notizie sulla diffusione della Riforma negli anni venti-trenta dipenda qui anche dall'assenza del tribunale dell'Inquisizione (contro la cui progettata introduzione violenti tumulti scoppiarono a Napoli nel 1547 e poi ancora nel '64), istituito invece in Sicilia dalla corona spagnola alla fine del '400.

Una consistente presenza di frati e predicatori sospetti (tra cui ancora una volta l'Ochino), di gruppi eterodossi, di testi ereticali è documentata in tutta l'isola, soprattutto a Palermo, Messina, Siracusa e anche a Catania, sulla base degli orientamenti religiosi diffusi dapprima dai conventi agostiniani e dai predicatori itineranti e poi dalla propaganda calvinista, ancora attiva negli anni sessanta-settanta.

Nel '43 l'inquisitore di Palermo emanava un editto per «obviari la temeritati di alcuni persuni li quali confidano più in loro ingenio che in la veritati evangelica, pigliando audacia di pubblicari e disputari conclusioni ereticali oy suspecti di eresia e male sonanti, in gravi dampno e scandalo de li fidili cristiani e populi ignoranti»⁵⁶. Frati e preti, maestri di scuola, mercanti (locali e forestieri), librai, avvocati, medici furono le vittime dei primi provvedimenti repressivi, ma in futuro anche i vescovi di Catania e Messina, Nicola Maria Caracciolo e Francesco Verdura, saranno oggetto di inchieste e processi del Sant'Ufficio romano. Messinese fu il nobile Bartolomeo Spadafora, scomunicato dall'Inquisizione siciliana nel 1547 e poi arrestato nel '56 da quella papale, così come l'agostiniano Lorenzo Romano, egli stesso processato infine a Roma dopo un'avventurosa carriera di appassionato propagatore della nuova fede, o l'ex-frate Ludovico Manna, esule a Ginevra nel 1552, dove nel '55 lo raggiunse il letterato Giulio Cesare Pascali, poeta e traduttore dei *Salmi*, primo di un nutrito gruppo di compatrioti (una trentina di famiglie) che negli anni successivi avrebbero seguito il suo esempio, a riprova dell'indirizzo prevalentemente calvinista infine assunto dal movimento filoriformato al di qua delle Alpi. Palermitano fu invece Girolamo Ferlito, pastore della Chiesa italiana di Londra dal 1565, così come — verosimilmente — Camillo Renato, cui si è già avuto modo di accennare in relazione all'eresia a Bologna.

Anche dopo la conclusione del concilio di Trento alcuni gruppi eterodossi sopravviveranno in Sicilia, come attestano i numerosi *autos de fe* celebrati in tutta l'isola sino alla fine del secolo, mentre più limitata ne fu la presenza in Sardegna, peraltro da porre in relazione nelle sue espressioni più rilevanti con le esperienze di qualche giovane nelle sedi universitarie del continente: Sigismondo Arquer, per esempio, laureatosi nel '47 in diritto a Pisa e in teologia a Siena, rientrato per qualche tempo nell'isola e, dopo un

viaggio breve ma ricco di significativi incontri in Svizzera e Germania, poi trasferitosi in Spagna dove verrà arrestato nel '63 e infine giustiziato a Toledo nel '71, al termine di un interminabile processo; oppure Nicola Gallo recatosi a studiare in Francia e poi esule a Ginevra nel '56, dove di lì a poco avrebbe affiancato il Biandrata nella polemica antitrinitaria contro Calvino. Da Torino a Palermo, da Venezia a Napoli, dunque, l'Italia tutta conobbe un pullulare di gruppi e movimenti variamente collegati alla Riforma protestante, con articolazioni sociali e orientamenti dottrinali diversi da regione a regione, da città a città ma non senza molteplici elementi di omogeneità complessiva, e lungo un arco cronologico di ampio raggio, tra il terzo decennio del secolo fino agli anni settanta e oltre. Del resto, agli occhi dei più intransigenti tutori dell'ortodossia sembrerà in futuro che anche al centro della Chiesa cattolica, tra i cardinali e i vescovi che affollavano la corte papale, fosse diventato di moda aver «qualche opinionetta erronea o heretica»⁵⁷.

Verso la metà degli anni trenta, per esempio, il palazzo romano del cardinal di Mantova era frequentato da «un vecchio fiorentino ch'era stato in Ongaria et in Alemagna, il qual ragionava così liberamente delle opinioni degli alemanni come s'havesse detto il Pater noster»⁵⁸. Prima che qualcuno si accorgesse di che cosa si trattava — sebbene vi fossero ripetutamente elogiati gli scritti di Lutero, con esplicita deprecazione della sua condanna, e accusati i sacerdoti che dicevano la messa come «profeti di Jezabel, cioè di Roma» — i *Loci communes* di Filippo Melantone (apparsi in traduzione italiana all'inizio degli anni trenta) «per annum integrum emebantur et legebantur cum magno applauso», tanto da farne sollecitare l'invio di altre copie da Venezia dove erano stati stampati⁵⁹. Nelle chiese di Roma l'agostiniano Girolamo Seripando, futuro generale dell'ordine, cardinale, inquisitore e presidente dell'assemblea tridentina nel corso dell'ultima convocazione, predicava al co-

spetto di alti prelati della corte papale affermando la «giustificazione per la fede sola: et tutto il mondo vi correva, perché questa dottrina piaceva»⁶⁰. Grande concorso di folla e grande successo accompagnavano anche qui le omelie di Bernardino Ochino, che i vescovi più sensibili alle esigenze di riforma cercavano di accaparrarsi per la predicazione dell'Avvento o della Quaresima e che di lì a pochi anni avrebbe turbato i sonni degli inquisitori di tutta Italia. Un chierico spagnolo poi segretario dell'ambasciatore imperiale al concilio di Trento e infine fattosi benedettino, Alfonso Zorrilla, poteva pubblicare a Roma nel 1543 con il titolo *De sacris concionibus recte formandis* (e con tanto di dedica al domenicano Juan Alvarez de Toledo, uno dei cardinali intransigenti preposti l'anno prima al supremo tribunale del Sant'Ufficio) un compendio di testi luterani apparso nel '40 a Basilea che non solo sarebbe passato allora inosservato, ma qualche decennio più tardi avrebbe addirittura meritato l'elogio di un teologo non proprio sprovveduto quale san Roberto Bellarmino⁶¹. La vigilia di Natale del '45 un altro spagnolo, Diego de Enzinas, a nome di un gruppo romano a lui collegato, indirizzava una lettera allo stesso Lutero («cum te christianae charitatis dono praeditum in primis esse non dubitemus») per chiedergli alcuni chiarimenti dottrinali sull'eucarestia⁶².

«In quel tempo non si parlava d'altro, et ogniuno ne ragionava liberamente et senza paura» e «le cose non andavano così strette», ricorderà poi Endimio Calandra⁶³, rievocando i primi anni del pontificato di Paolo III, quando l'inaugurarsi di una prospettiva di rinnovamento sembrò per qualche tempo non solo consentire ma addirittura sollecitare un personale coinvolgimento sul terreno religioso e teologico anche da parte dei vertici curiali. E un potente cardinale come Giovanni Morone, più volte nunzio e legato papale in terra tedesca e anch'egli presidente dell'assemblea tridentina, chiamato a discolarsi delle gravissime accuse d'eresia che determineranno la sua lunga car-

cerazione sotto Paolo IV, richiamerà con vivide parole quel clima di incertezza, di inquietudine, di discussione e anche di confusione che faceva da sfondo e in qualche misura legittimava i molteplici fermenti di eterodossia nell'Italia del Cinquecento⁶⁴:

Molti anni fa le cose della religione in Italia andavano con poca regola — scriverà nel giugno del 1557, nella cosiddetta *Apoloogia* redatta all'indomani del suo arresto in Castel Sant'Angelo — perché non era istituito l'offitio della santa Inquisitione o non era ancora ben fondato et gagliardo. Et però in ogni cantone si parlava delli dogma ecclesiastici et ogn'uno faceva del theologo, et si componevan libri passim et si vendevano senza consideratione per tutti li luochi. Et molti luoghi erano senza inquisitori et molti inquisitori erano di poca portata, talmente che era quasi licito o tollerato a ogn'uno fare et dire quanto li pareva.

Il pur sommario profilo che in queste pagine si è cercato di delineare consente dunque di ricapitolare alcuni aspetti essenziali: la rilevanza sociale del fenomeno, anzitutto, attestato in tutta la penisola con proporzioni tali da destare ovunque timori non infondati da parte della gerarchia ecclesiastica, chiamata a misurarsi con dottrine capaci di offrire risposte credibili a esigenze e tensioni largamente diffuse; la sua dimensione quasi esclusivamente urbana e il suo collegarsi alla crisi della civiltà comunale e alla difesa della libertà repubblicana (significativi in tal senso i casi di Venezia, Firenze, Siena, Lucca), come una sorta di reazione al rafforzarsi degli strumenti di autorità politica e di controllo sociale, allo strapotere imperiale, all'autoritarismo romano, che si manifesta anche con atteggiamenti di ribellismo verbale, di iconoclastia, di scherno anticlericale, di ostentazione di incredulità e talvolta di aspra bestemmia di fronte a dottrine; cerimonie, devozioni e culti tradizionali; la larghissima circolazione di scritti eterodossi e le forme della propaganda — predicazione, diffusione di libri, contatti personali ed epistolari — capaci di dar vita in bre-

ve tempo a piccoli gruppi clandestini e, in qualche caso, a vere e proprie comunità di «fratelli» dotate di stabili forme di organizzazione e solidarietà interna; la diffusione di orientamenti eterodossi in ambienti e gruppi molto diversi (chierici e laici, umili e dotti, gente comune e potenti della terra) in grado tuttavia, proprio in virtù di una comune identità religiosa, di trovare forme di raccordo e complicità del tutto inedite per una società che veniva invece irriggendo le proprie gerarchie; l'importanza decisiva del clero nella prima fase di diffusione delle nuove dottrine, e in particolare dei frati predicatori e dei monaci itineranti (agostiniani e francescani, anzitutto, ma anche canonici regolari lateranensi e benedettini cassinesi), e l'accentuarsi della rivendicazione da parte dei laici di un nuovo ruolo nell'affrontare problemi teologici sentiti come tali da coinvolgere profondamente non solo i destini ultraterreni ma anche le quotidiane scelte morali e pratiche religiose di donne e uomini non più disposti a delegarne la definizione a un clero ignorante e screditato; la complessità dei percorsi individuali e collettivi in cui il dissenso prese corpo e venne maturando, non di rado all'insegna di un eclettismo capace di assorbire ispirazioni e matrici religiose differenti, facendo riferimento tanto a Lutero quanto a Erasmo, tanto a Calvino quanto agli *alumbrados* spagnoli; gli elementi di autonomia e creatività che esso seppe esprimere e che sarebbe del tutto errato appiattare banalmente sul terreno di una passiva adesione alla Riforma d'oltralpe, capaci quindi di dar vita negli anni quaranta a originali modalità di aggregazione e di determinare in molti casi scelte personali assai diverse e financo contrapposte, come si avrà modo di meglio precisare più avanti; e infine, soprattutto a partire dal successivo decennio, con l'esaurirsi di ogni speranza di successo e con il venir meno di autorevoli coperture sociali e legittimazioni istituzionali, il progressivo spegnersi delle sue capacità espansive e il delinarsi di esiti dottrinali orientati prevalentemente in senso calvinista. Lo evidenzia

tra l'altro il dirigersi dell'emigrazione *religionis causa* verso le città svizzere, con le loro molteplici opportunità di lavoro e di investimento alle porte d'Italia, e soprattutto a Ginevra (dove intorno al 1568 gli esuli italiani giungeranno a costituire il 5% della popolazione), man mano che il definirsi dell'ortodossia e il rafforzarsi delle strutture repressive della Chiesa romana renderanno più difficile ogni forma di pur cauta professione di dottrine ormai definitivamente condannate.

Capitolo quarto

Modena «infetta del contagio de diverse heresie come Praga»

La ricchezza della documentazione disponibile consente di seguire da vicino il caso modenese (ma un discorso analogo potrebbe essere fatto anche per Lucca, Siena o Mantova), che costituisce quindi un esempio utile per ricostruire in una prospettiva diacronica le origini e gli sviluppi del dissenso religioso in una città che per qualche tempo, proprio in virtù del successo e del radicamento sociale che esso vi acquisì, poté addirittura essere giudicata dal landgravio d'Assia come la «sola benedicta in Italia»¹. Qui nel '37 si poteva acquistare per otto soldi il *Summario de la santa Scrittura* nella bottega di Antonio Gadaldino («il primo costò ad introdurre libri proibiti volgari, che poi sono stati bruggiati a Roma per heretici»), il quale nel '43 si incaricava di far venire da Venezia il *Beneficio di Christo* e ancora nel '55 nascondeva «in quodam solariorum» testi eterodossi «et illos vendebat»². La denuncia del *Summario* come scritto «heretico e luterano» provocava immediate polemiche in città dove, nel corso di una festa matrimoniale, nel febbraio dell'anno dopo veniva letto pubblicamente un foglio «in vituperio e carico» del predicatore e dell'inquisitore che avevano condannato le dottrine di quel libriccino³. Un semplice laico come Filippo Valentini leggeva e commentava in pubblico il vangelo di Matteo, alla presenza dei «pri-

mi cittadini et soddisfacendo maravigliosamente», non senza destare l'irritazione dei domenicani, decisi a far tacere quel giovane di raffinata cultura che «predicava non avendo licenza et non essendo persona ecclesiastica» e che tuttavia, prima di sospendere le sue lezioni, volle rispondere con asprezza pungente alle loro accuse, al punto di infiammare gli ascoltatori, subito pronti ad agitarsi e gridare «che era da correre a popolo al monasterio et scacciare i frati come nimici della fede et del ben publico»⁴. Testimonianza evidente, insieme con molte altre che si potrebbero addurre, del discredito in cui anche a Modena erano caduti gli ordini religiosi e l'istituzione ecclesiastica nel suo complesso e, al tempo stesso, del clima di libera discussione, di inquietata ricerca di vie nuove e di spregiudicata messa in discussione delle gerarchie e delle certezze tradizionali che qui come ovunque in Italia si veniva sviluppando.

Assente dalla diocesi a causa di un pressoché ininterrotto impegno nelle nunziature in terra tedesca tra il 1536 e il '42, il vescovo Giovanni Morone fu tenuto costantemente informato degli sviluppi della situazione dal suo efficiente vicario, Giovanni Domenico Sigibaldi, attento a percepire e a denunciare con parole sempre più preoccupate il dilagare di «molti errori in dishonor d'Iddio et roina dell'anime», come il Morone stesso si premurava di far sapere a Roma nel marzo del '40⁵. «Per diverse vie sonno avisato da Modena — scriveva poche settimane più tardi — ch'in quella città vi sono pessimi principii di heresia, et publicamente si parla del purgatorio, delle indulgentie, della messa, della intercessione de santi, dell'autorità del papa, del libero arbitrio et altri articoli nel modo che si fa appresso a lutherani, et gli seminatori di queste zizanie sonno astutissimi et cauti et dotti, et si trovano già haver gran piede». «Zizanie» la cui scoperta si intrecciava, nelle lettere del Sigibaldi di quei mesi, con la desolata constatazione delle deprimenti condizioni in cui versava un clero cittadino ignorante e indisciplinato, di cui non costituivano cer-

to eccezione i canonici della cattedrale, veri e propri «asini da bastone», a cominciare dal preposito Bonifacio Valentini, unanimemente «reputato lutherano perfetto» e in rapporto con alcuni stranieri sospetti (tra cui Camillo Renato, proprio allora fuggito da Bologna) che andavano in giro per le botteghe «a subornar de queste materie rancide lutherane». Ai suoi occhi si vennero via via precisando i contorni dottrinali e sociali di quel dissenso, che trovava i suoi fautori non solo tra i membri del capitolo e altri preti secolari (come don Giovanni Bertari, che commentava pubblicamente in casa Molza le lettere di san Paolo non senza destare «suspicione grande», o Girolamo Teggia, «heresiarcha vexillifero e primipillare», accolto come pedagogo in casa della potente contessa Lucrezia Rangoni), o nei predicatori succedutisi sui pulpiti cittadini di fronte a un uditorio sensibilissimo e smaliziato, pronto a cogliere ogni sfumatura e reticenza delle loro parole, ma anche nell'ambito di un gruppo di laici che si riunivano nella cosiddetta Accademia, centro di vita culturale e di discussione religiosa frequentato da maestri di scuola, professionisti, intellettuali: Filippo Valentini (nipote di Bonifacio), il grecista Francesco Porto, stipendiato dalla Comunità, il grande filologo Ludovico Castelvetro (traduttore in italiano di alcune opere di Melantone), medici come Giovanni Grillenzoni, Niccolò Machella e Gabriele Falloppia, esponenti di spicco del patriziato in grado di garantire appoggi e protezioni da parte di potenti famiglie come i Carandini, i Tassoni, i Sadoleto, i Bellencini, i Molza, i Rangoni.

«Tutta questa città (per quanto è la fama) è maculata, infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le botege, cantoni, case etc. ogniuno (intendo che) disputa de fede, de libero arbitrio, del purgatorio et eucharestia, predestinatione», insisteva nel novembre del '40 il Sigibaldi, inducendo il Morone a chiedere a Roma che si mandassero inquisitori «discretti, fideli et dotti», capaci di rimediare a quella situazione prima che fosse troppo tardi, «perché se li

buoni ingegni et buone lettere di quella città con qualche adiuto externo si fondassero nel male, come forsi disegno, sarebbe danno irrecuperabile, et fra puoco tempo se ne sentirebbe nova per tutto». Ma per il momento nulla cambiò: «La setta va pur perseverando et moltiplicando, ma nullo viene a denunciare», tornava a ripetere nel gennaio del '41 il vicario, che due mesi dopo, sempre più desolato nel constatare la sua impotenza, si scagliava ancora contro quei «novi evangelisti smemorati de Christo, non innamorati come se finzeno», tra i quali «moltissimi manzano carne venere, sabbati non fano oratione né ieiuni etc. Abominatione grande!». Il tentativo da lui messo in atto, sulla base di appositi brevi papali e dell'esplicito consenso del duca estense, di impedire la predicazione sospetta di un agostiniano era servito soltanto a scatenare furiose polemiche («iam faces et saxa volant») e a provocare pesanti interventi in favore del frate da parte di alcuni dei più illustri cittadini. Proprio agli agostiniani, del resto, anche a Modena qualcuno volle attribuire la responsabilità di aver «fraudolentemente con grand'arte [...] sparso mal seme per tutta la città»⁶.

Un incidente analogo accadrà di lì a poco con la compatta opposizione del capitolo alla pubblicazione della scomunica decretata dall'inquisitore contro don Giovanni Bertari, che continuava ad attaccare i voti e i digiuni, «perché queste cose non si ritrovan scritte nel vangelo». «Siamo liberi, e non come l'ignoranti pensano», andava proclamando Bonifacio Valentini, mentre un altro membro dell'Accademia, Francesco Sighizzi, veniva sottoposto a processo per aver contraddetto pubblicamente il contenuto di tre omelie in difesa del valore meritorio delle opere allora tenute da Giacomo Lainez, uno dei primi compagni di sant'Ignazio⁷. Tanto nei contenuti dottrinali quanto nei contorni disciplinari, insomma, la vita religiosa della città pareva sottrarsi ogni giorno di più all'autorità episcopale, mentre la stessa confusione dei messaggi che si alternavano

e contraddicevano dai pulpiti pareva alimentare quell'incertezza normativa e quell'anomia istituzionale che finivano col legittimare il clima di inquietudine, di ricerca, di discussione, di attesa che regnava in città. Un clima che trova conferma nelle stesse parole con cui il vicario commentava un'omelia allora tenuta a Modena da Bernardino Ochino, capace a suo giudizio di trasmettere «tanta confidenza, amor e devotione in Christo» a quegli «homini marmorei», da convincerlo «ch'el signor Dio estirparebe queste heresie quando detto scapucino predicasse». E proprio a questo fine, in «provisione del pabulo spirituale per questa curiosa città», esortava il vescovo lontano ad assicurarsi anche per il futuro un più lungo soggiorno di quel sant'uomo, ormai non lontano dalla sua fuga a Ginevra dopo aver cautamente predicato «in maschera» e fin quando aveva potuto — per sua stessa ammissione — la verità evangelica dai pulpiti di tutta Italia.

«Sono pegior questi de la setta qua che non è lutherani, perché mi pare di comprendere c'habiano abrazato tutte le heresie germanice», si affannava a comunicare in Germania il povero Sigibaldi nell'aprile del '41, ormai convinto che «a raffrenar le vane opinioni de questa setta non giova prediche né publiche lettioni», bensì severi provvedimenti repressivi concordemente messi in atto dalle autorità civili e religiose. Lo stesso vescovo suggeriva ormai di venire «alla radice del male senz'alcun risguardo», per evitare «che tal infirmità [...] stando nascosta ammorbì tutta quella Chiesa». Ma anche passare alle maniere forti non era facile, perché «nullo vole essere delatore né a me né all'inquisitore», scriveva il vicario, rivelando la sua amara consapevolezza delle potenti protezioni sociali che circondavano gli uomini più in vista del movimento eterodosso. Le notizie sui colloqui religiosi tra cattolici e protestanti tenutisi a margine delle diete di Hagenau, Worms, Ratisbona circolavano tra gli aderenti alla «setta come se n'havesero lettere ogni giorno, et de tempo in tempo vano dicen-

do molte impertinentie contra li dogma approvati, secondo l'openioni ch'egli tengono o vorrebbono». Nel giugno l'asprezza delle discussioni dottrinali era giunta al punto di far ritenere «un gran pericolo a valenthuomini predicar o leger pubblicamente in questa città, dove alchuni vano ad uno estremo, altri da l'altro circa le buone opere, ne le quali alchuni si confidano troppo, altri in tutto le sprezano dicendo essere soverchie». Per poter ristabilire un minimo di disciplina in mezzo a tanta confusione era dunque indispensabile un chiarimento dottrinale, in grado di chiudere la bocca a quanti parlavano a vanvera dei più sacri misteri della fede, che in passato erano stati di esclusiva pertinenza dei teologi di professione e ora parevano invadere le case e le piazze di tutta la città. Ognuno si sentiva ormai autorizzato a discutere di fede e di opere, di predestinazione e libero arbitrio, ponendosi alla scuola di chi non nascondeva la «speranza (utinam vana) che l'authorità ecclesiastica vada in fumo et che ne li altri articoli li sia licito quel che li piace, secondo la libertà christiana carnale a loro modo intesa». Testimonianza inequivocabile, se ancora ce ne fosse bisogno, degli echi e dei consensi che anche a Modena avevano trovato gli scritti dei grandi maestri della Riforma.

Finalmente nel maggio del '42 il Morone poté rientrare nella sua diocesi dove per tutta l'estate, prima di recarsi a Roma per ricevere dalle mani del papa il cappello cardinalizio e la croce di legato al concilio, si impegnò nel tentativo di porre rimedio a quella situazione, cercando di adattare al piccolo contesto modenese gli atteggiamenti irenici e moderati che sin dall'inizio delle sue missioni in Germania ne avevano ispirato l'azione diplomatica: «Mansuete cum haereticis procedendum et ad consuetudinem humaniter invitandi sunt», aveva scritto già nel '36. Non è possibile in questa sede seguire in dettaglio le defatiganti trattative in cui nei mesi seguenti il vescovo si lasciò invischiare dai cosiddetti Accademici per indurli a sottoscrivere una sorta di *confessio fidei* in grado di attestare la loro ortodossia e

smentire sospetti e accuse che nel dicembre dell'anno precedente avevano infine indotto il pontefice a emanare un breve con cui incaricava il benedettino modenese Gregorio Cortese, di lì a poco cardinale, di indagare e riferire a Roma «an in civitate Mutinae [...] luterana vel aliae haereses sint». Trattative che investirono dapprima la scelta del testo, con il rifiuto dei dissidenti di accettare il semplice catechismo suggerito dal Morone, costretto a sua volta a respingere gli scritti assai sospetti proposti dai suoi abilissimi interlocutori e a rivolgersi a Gasparo Contarini, allora legato di Bologna e *leader* indiscusso dello schieramento moderato nell'ambito del sacro collegio, per chiedergli di redigere un opuscolo *ad hoc*. Trattative che in un secondo momento investirono singoli elementi filologici e dottrinali degli *Articuli orthodoxae professionis* del grande cardinale veneziano, chiamato anch'egli a misurarsi con la sottile dialettica, i cauti infingimenti, le doppiezze di quegli uomini, fino a perdere la pazienza e a convincersi che non c'era nulla da fare: «A me pare vedere in costoro una tale arrogantia et superbia, madre di ogni male, adiuncta cum grande ignorantia, che penso di loro ogni male — finirà con lo scrivere al Morone il 13 luglio — [...] né penso che per via de humanità et gentilezza si possino raquistare». Trattative che infine, dopo la netta svolta segnata pochi giorni dopo dall'istituzione del Sant'Ufficio romano e dalla designazione di sei cardinali «deputati sopra le heresie, et massime di Modena, Napoli et Luca», si concentrarono sulla formula con cui sottoscrivere quel catechismo, nel disperato tentativo da parte degli Accademici — ormai con le spalle al muro e costretti a scegliere tra il piegarsi o affrontare un severo processo — di salvaguardare qualche residuo margine di ambiguità in cui illudersi di poter tutelare la legittimità delle loro convinzioni religiose e l'identità delle loro coscienze. Ma tutto fu vano e in pochi giorni essi dovettero infine rinunciare alla speranza di poter sfuggire alla scelta ineludibile e angosciosa tra «torto o violenza» che erano

chiamati a compiere, come ebbe a scrivere Filippo Valentini nella drammatica lettera allora inviata al Contarini, in un estremo e inutile tentativo di convincerlo a tutelare «l'honor et la dignità» sua e al tempo stesso a salvaguardare l'«inquietissima quiete» e «la torbida tranquillità» che gli si agitavano nell'anima.

Diverse furono le reazioni dei dissidenti di fronte alla nuova situazione, che d'un colpo sottraeva loro il terreno stesso del confronto e della mediazione sul quale fino allora avevano cercato di muoversi, presentandosi come legittimi interlocutori dell'autorità ecclesiastica, capaci di sfruttarne le incertezze dottrinali per far valere le loro buone ragioni e rivendicare spazi di autonomia. Con la garanzia che quegli *Articuli orthodoxae professionis* (sì da evitare che potessero configurarsi come una sorta di abiura) sarebbero stati sottoscritti anche da religiosi di sicura fede e autorevoli cittadini, disponibili per parte loro a offrire una simile copertura, tra la fine di agosto e i primi di settembre la maggior parte dei personaggi sospetti decise infine di piegarsi, anche se alcuni preferirono prendere il largo, per rientrare poi in città poco dopo e adeguarsi anch'essi all'atto di sottomissione che veniva loro richiesto. Merita di essere sottolineato, tuttavia, il fatto che per molti si trattò di una mera «simulatione», vale a dire di una scelta opportunistica che non comportava l'abbandono di orientamenti religiosi il cui profondo radicamento risulta chiaro dalla stessa tenacia con cui nei mesi precedenti gli Accademici si erano sforzati di difenderli. Se nel corso della lunga schermaglia con il loro vescovo e con il Contarini avevano creduto di poter conservare spazi di libertà che consentissero di professare quegli orientamenti all'interno della Chiesa, evitando scontri e lacerazioni, alla fine essi scelsero di adeguarsi al conformismo ufficiale ma senza rinunciare alle dottrine in cui si riconoscevano. Si limitarono infatti a celarle sotto la maschera di una formale partecipazione a riti e culti cattolici, a custodirle in segreto, a dividerle nell'ambito di

gruppi ristretti che proprio per questo non avrebbero tardato ad acquisire una coscienza ecclesiologica alternativa, nutrita della «speranza — ancor viva nel 1566, dopo la definitiva conclusione del Tridentino — che un giorno si debba predicare la verità evangelica, tanto tempo fa perseguitata et occoltata»⁸. Una scelta consapevolmente nicodemica insomma (così venne allora definita nella letteratura controversistica la teorizzazione e la prassi della dissimulazione religiosa), che a Modena segnò la precoce caduta di ogni illusione di poter promuovere all'interno della Chiesa romana un rinnovamento capace di riassorbire in qualche modo le istanze religiose e dottrinali scaturite dalla Riforma.

Non stupisce dunque che la convulsa vicenda del '42, lungi dal determinare l'esaurimento dell'opposizione religiosa, ne segnasse solo una svolta, rendendo via via più marginale il ruolo della cosiddetta Accademia, alla quale peraltro — secondo un cronista del tempo — ancora nel '45 aderivano «più de 50 homini literati»⁹. Nel maggio di quell'anno, del resto, un breve papale sollecitava il duca estense a far arrestare l'«iniquitatis filius» Filippo Valentini, «author et caput» dell'eresia luterana che «quottidie magis» continuava a diffondersi nella città¹⁰. Evidentemente avvertito in tempo, questi poté sottrarsi alle guardie entrate con la forza in casa sua e ritirarsi in campagna, aspettando che le sollecitazioni in suo favore presso il duca estense gli consentissero l'anno dopo di rientrare a Modena, limitandosi a pagare una cauzione, mentre Francesco Porto, evidentemente messo sull'avviso da quelle vicende e dal mutare della situazione che esse indicavano, preferiva trovar rifugio nella corte ferrarese di Renata di Francia. Proprio il fatto che a quei patrizi, ecclesiastici, uomini di cultura non fosse stata risparmiata l'umiliante sottomissione al formulario di fede, nonostante la prudenza con cui avevano cercato di delimitare nell'ambito di ristrette élites culturali e sociali le loro opinioni, avrebbe contribuito a

inaugurare una stagione diversa, aprendo il movimento eterodosso modenese a quei «plebei» con le cui «pazzie» in passato essi avevano cercato di evitare (almeno in apparenza) ogni sorta di contaminazione¹¹.

Già all'indomani della partenza del Morone, infatti, come risulta da una lettera del 1° marzo 1543, il Sigibaldi riprendeva a denunciare l'«infezione lutherana» che aveva «occupato generalmente li sensi corporali et il gusto spirituale di questo popolo», affiancando tuttavia agli esponenti più noti della «diabolica sinagoga» accademica (Bonifacio Valentini, Giovanni Grillenzoni, Girolamo Teggia, vero e proprio «papa de lutherani») anche i nomi di più umili personaggi mai emersi in precedenza. Si trattava probabilmente di coloro ai quali proprio allora si rivolgeva il minorita veneziano Bartolomeo Fonzio, il cui processo modenese del '44 rivela gli elementi di radicalismo dottrinale e sociale che ne ispiravano la predicazione clandestina, mentre anche da Ferrara e da Bologna giungevano allarmanti notizie sulla scoperta di pericolose conventicole di «lutherani mechanici»¹². Gli anni successivi vedranno dunque un'ulteriore espansione del dissenso religioso modenese e un pullulare di nuovi gruppi ormai consapevolmente orientati in senso filoriformato e guidati da agiati mercanti come Giovanni Bergomozzi, Pier Giovanni Biancolini, Pietro Curioni, Giulio Sadoletto, Giacomo Graziani, Francesco Camorana (che custodivano nelle loro case opere di Erasmo, Lutero, Melantone, Calvino, Osiander, Rhegius, Brucioli, Mainardi, Curione, Ochino, Giulio da Milano, Alfonso de Valdés, Francesco Negri), notai come Marco Caula, maestri di scuola come Giovanni Maria Tagliadi detto Maranello, cui aderiva tutto un variegato mondo di artigiani, falegnami, fabbricanti di maschere, tessitori (tra cui il bolognese Tommaso Bavellino, più volte inquisito negli anni quaranta e in fama di «fidelium corruptor scelestissimus et publicus»), poveri calzolai come Bartolomeo Ingoni «zoppo et vecchio» o Bernardino Pellotti detto Garapina, che pur

analfabeta si faceva leggere dai compagni di fede il nuovo Testamento in volgare e altri libri ereticali.

Nuove polemiche e discussioni, del resto, avevano accompagnato alcune affermazioni sospette pronunciate nel febbraio del '43 da fra' Bernardo de Bartoli, inviato alla sua Chiesa dallo stesso Morone che nell'agosto, nel corso di un breve soggiorno a Modena, si indusse addirittura a scacciare il gesuita Alfonso Salmerón, insoddisfatto delle accentuazioni in chiave «pelagiana» delle omelie di quest'ultimo¹³. E sempre su invito del Morone l'anno dopo vi venne il francescano Bartolomeo della Pergola, la cui predicazione fu alla base di un processo inquisitoriale non privo di echi anche a Roma, poi conclusosi con una clamorosa ritrattazione pubblica del frate alla presenza di centinaia di persone, attente a cogliere ogni sfumatura e allusione delle sue parole¹⁴. Nello stesso '44 predicò in duomo anche il guardiano dei francescani di Modena, Giovan Francesco da Pontremoli, sostenendo apertamente «che li cristiani giustificati sono per il sangue di Cristo e non per opere loro»¹⁵. Si avrà modo più avanti di tornare sugli atteggiamenti allora assunti dal vescovo, egli stesso ormai profondamente coinvolto, così come altri autorevoli prelati a lui vicini, in scelte religiose non lontane da quelle degli Accademici che poco prima aveva contribuito a reprimere, e pronto a trarne significative conseguenze nel governo pastorale della diocesi (e poi della legazione di Bologna, a lui affidata tra il '44 e il '48), offrendo incoraggiamento e copertura a personaggi, dottrine, comportamenti che non avrebbero tardato ad essere definitivamente condannati. «A Modena era fama che egli fosse sospetto di heresia», si dirà in futuro del cardinale milanese¹⁶, giudicato addirittura «lutherano expresso» da alcuni cattolici di sicura fede, che lo ritenevano responsabile di non fare alcuna «provisione a tanta peste hereticha della quale era tutta piena la città per publica fama». Un francescano spagnolo giungerà al punto di denunciarlo al duca estense come «haeretico-

rum destructioni [...] maximum impedimentum»¹⁷, e un domenicano impegnato in prima linea nella controversia contro i protestanti come Ambrogio Catarino Politi si indurrà, «ex zelo motus», a scrivere una lettera «ad Mutinenses catholicos, exhortans illos ad persistendum firmiter in fide catholica adversus luteranos tunc ibi regentes, a quibus contumelias et iniurias patiebantur»¹⁸.

Anche in considerazione del suo insuccesso nell'«estirpatione dell'heresie che erano in Modena [...] per non essere dotto et per non potere far la residentia» (così cercherà poi di giustificarsi), il Morone si decise infine a rinunciare a quella diocesi, affidata nel maggio del '50 al domenicano bolognese Egidio Foscarari, teologo di fama e universalmente stimato come «persona di vita et costumi esemplarissima et molto destra in ogni attion sua, tal che spero habbi ad essere utilissimo a quella città, la quale è tanto calunniata», secondo le parole con cui egli stesso volle presentarlo a Ercole II d'Este¹⁹. Ma anche il Foscarari, pur esente da ogni coinvolgimento nell'eterodossia, preferì improntare il suo governo ad atteggiamenti moderati e cercò di evitare ogni intervento dell'Inquisizione romana per reprimere il dissenso religioso cittadino, accontentandosi in qualche caso di abiure pronunciate in sede extragiudiziale e registrate su un libriccino privato (dove figura tra l'altro il nome di Filippo Valentini). Ciò spiega come nel 1572, dopo la sua morte e in una stagione di severa intransigenza controriformistica, un cardinale del Sant'Ufficio potesse affermare che le sue «attioni [...] in quella città contra gli heretici» non erano «tenute in conto» alcuno da quel tribunale²⁰. Nel febbraio del '51 ai gesuiti appena installatisi a Modena, preoccupati per la predicazione sospetta di fra' Giovan Francesco da Bagnacavallo (inquisito nel '58 e poi esule nei Grigioni) e per il successo che essa incontrava tra gli epigoni dell'Accademia, tra cui Filippo Valentini e Ludovico Castelvetro, pareva di gettar «le parole al vento» nel cercare di indurre il vescovo a intervenire²¹.

I processi celebrati durante il suo episcopato negli anni cinquanta colpirono soprattutto artigiani come Paolo da Campogalliano, Giovanni Terrazzano, Pellegrino Civa, Giovan Battista Balestra e la moglie Lucia, mentre sostanzialmente indisturbati restarono i dotti e i patrizi che si ricollegavano all'Accademia, come indica tra l'altro il fatto che nell'estate del '56 il Foscarari non esitasse a mostrare «infinita amorevolezza» al Castelvetro, confortandolo della «persecutione» che doveva subire, vale a dire della convocazione a Roma da parte del supremo tribunale della fede insieme con il libraio Antonio Gadaldino, Bonifacio e Filippo Valentini, per rendere conto una volta per tutte delle eresie di cui si erano resi colpevoli. Neanche la protezione del duca di Ferrara, ripetutamente sollecitato dalla suprema magistratura modenese a difendere «quelli nostri cittadini, li quali non sono degli ultimi, sono tenuti persone virtuose e non tali che debbano esser dishonorati a questo modo»²², poté allora evitare l'extradizione di personaggi da troppo tempo e troppo gravemente compromessi perché le complicità sociali di cui godevano fossero ancora in grado di tutelarli. Nella primavera del 1555, infatti, con l'elezione papale di Paolo IV, la situazione ai vertici della Chiesa romana mutava radicalmente, e in tutta Italia si inaugurava una stagione di dura repressione contro le molteplici forme in cui il dissenso religioso si era manifestato in passato.

Solo nel maggio del '57, tuttavia, e solo per il vecchio Gadaldino (per la cui «relaxatione» dal carcere di Ferrara nel marzo era ancora intervenuto il conte Ercole Rangoni) le insistenti pressioni delle supreme autorità romane riuscirono a ottenere l'esecuzione di quel decreto, emanato nell'ottobre del '55 e pubblicato nel luglio del '56. Impigionato con l'accusa di aver diffuso per vent'anni «maximam quantitatem librorum lutheranorum», il Gadaldino sarà infine condannato e costretto ad abiurare nell'ottobre del '59. Degli altri, subito fuggiti dalla città, solo Bonifacio Valentini preferì presentarsi spontaneamente e subire un

processo poi conclusosi anch'esso con l'abiura pronunciata alla Minerva il 6 marzo del '58. Abiura che egli dovette poi ripetere pubblicamente alla fine di maggio a Modena dove, nonostante la sua famiglia fosse «delle principali di quella città», non gli fu risparmiata l'umiliazione dell'obbligo a indossare l'abitello giallo²³. Più grave era la situazione del nipote, già processato alla metà degli anni quaranta, come si è visto, probabilmente sottoposto a purgazione canonica e infine indottosi ad abiurare privatamente nelle mani del Foscarari, sul quale pendeva quindi la minaccia di una condanna a morte in quanto relapso. Per questo Filippo Valentini preferì darsi alla macchia e, al momento della consegna a Roma degli altri due, lasciare definitivamente l'Italia, non senza indirizzare al duca estense una lettera in cui gli annunciava la decisione di «andare in parte dove forse mai più mi udirà nominare» e al tempo stesso, con dignitosa fermezza, lo rimproverava di rinunciare alla sua autorità consentendo all'Inquisizione di «stracciare i suoi subditi et svergognarli». Trasferitosi nei Grigioni, si leggherà ai gruppi più radicali dell'emigrazione italiana e, accusato di professare dottrine anabattiste e antitrinitarie, finirà con l'abbandonare ogni identificazione confessionale, spegnendosi in appartata solitudine²⁴. Quanto al Castelvetro, presentatosi a Roma nel 1560 dopo la morte di Paolo IV, non tardò a fuggirne precipitosamente per sottrarsi a una sentenza di condanna come eretico impenitente, di lì a poco emessa in contumacia con tanto di rogo in effigie: costretto a lasciare anche Modena l'anno dopo, si rifugiò a Ginevra, per passare poi a Lione, in Valtellina, a Vienna, e morire infine nel 1571 a Chiavenna, «in libero solo»²⁵.

Queste vicende non segnarono tuttavia la fine della comunità dei «fratelli» di Modena, un movimento articolato in molteplici gruppi — per evidenti ragioni di cautela — e capace di sopravvivere e anzi di espandersi ancora per almeno un decennio, sulla base di una precisa identità collettiva e di un saldo radicamento nella realtà locale²⁶. Riu-

nioni nelle case private e nelle botteghe per leggere la Bibbia in volgare e libri eterodossi, per discutere di problemi dottrinali, per pregare e cantare i salmi, per organizzare forme di solidarietà e assistenza reciproca (elemosine, visite agli ammalati), per coordinare capillari forme di propaganda e contatti con l'esterno, sfruttando la mobilità di artigiani e tessitori da una città all'altra a seconda delle congiunture stagionali, e infine — almeno nell'ambito del nucleo più ristretto — per celebrare insieme la santa cena. In questo rito collettivo si esprimeva un'ormai matura coscienza di alterità rispetto alla Chiesa romana, tale da contrapporre nettamente «quelli che credono dover essere salvi per la morte e passione di Cristo» a «quelli che credevano essere salvi per le indulgentie, perdoni, voti, peregrinaggi et altre simil opere», estranei all'autentica «congregazione de' fedeli e de' credenti». L'identità storica di questi gruppi, le cui diramazioni e propaggini si allargavano ben oltre la trentina di persone che ne costituivano l'ossatura fondamentale, si ricollegava consapevolmente alle origini del dissenso religioso modenese, all'Accademia, alla predicazione del Pergola e del Fonzo, alla circolazione di libri come il *Summario de la santa Scrittura* e il *Beneficio di Christo*. Già si è detto della configurazione sociale del movimento, che nel corso degli anni cinquanta aveva trovato il suo terreno privilegiato nel fervido mondo delle botteghe artigiane, tra tessitori e mercanti di seta e pannilana, anche se occorre sottolineare il ruolo di riconosciuto prestigio assunto ai suoi vertici, tra i cosiddetti «grandi», veri e propri anziani della comunità, da un personaggio come il conte Giovanni Rangoni (egli stesso socio di un setaiolo), che nel corso del suo processo ebbe a dire — affermazione davvero sconcertante in bocca a un nobiluomo del secondo '500 — di avere nei confronti di chi lo aveva avviato alla conoscenza della vera fede, il Pergola, «maiozem obligationem [...] quam patri suo».

Anche dopo la conclusione del Tridentino nel '63, te-

naci speranze continuarono ad animare la comunità dei «fratelli» e a legittimarne le cautele nicodemitiche (certo agevolate da una fitta rete di complicità sociali) che ne consentirono la lunga durata, sullo sfondo della nuova espansione del calvinismo e delle rivolte ugonotte in Francia. La vera e propria svolta, l'avvio di una crisi destinata ad estinguere nell'arco di pochi anni il movimento, si verificò nel 1566, all'indomani dell'elezione di Pio V, un domenicano intransigente deciso a usare con la massima severità «la verga di ferro»²⁷ dell'Inquisizione e a stroncare una volta per tutte le sopravvivenze eterodosse nelle città italiane, tra cui anche Modena, dove non tardò a spargersi la voce che «si havea da fare una persecutione a quelli di questa setta et che ne erano in lista forse quaranta»²⁸. Valutazione per difetto, dal momento che almeno una ventina furono i processi celebrati tra l'autunno di quell'anno e la fine del '67, circa cinquanta quelli dell'anno dopo (mentre, a riprova della solidità del movimento, i «fratelli» continuavano a incontrarsi nelle case e nelle botteghe) e decine ancora quelli degli anni successivi, fino agli ultimi strascichi di quella che a tutti gli effetti fu una campagna di repressione sistematica. Il colpo decisivo fu assestato dal breve con cui, il 10 febbraio 1567, il papa autorizzava il vescovo della città (nuovamente Giovanni Morone, ironia della sorte, egli stesso in passato inquisito dal pontefice) ad «absolvere [...] et riconciliare al grembo di santa Chiesa et all'unità de fedeli ciascuno eretico della città» che si fosse rivolto a lui «riconoscendo gli errori suoi et dolendosene et humilmente chiedendo di ritornare alla fede catholica, conoscendo però che siano veramente pentiti et rivelando tutti li complici suoi et facendoli abiurare o pubblicamente o secretamente»²⁹. Un provvedimento apparentemente mite, suggerito in realtà dalla consapevolezza della crisi complessiva del dissenso religioso italiano, via via che il messaggio liberatorio e la spinta espansiva della Riforma protestante parevano esaurirsi nelle nuove ortodossie istituzionali di Wit-

tenberg e Ginevra e svaniva il miraggio di una sua possibile estensione anche al di qua delle Alpi, mentre le rinnovate certezze dottrinali e l'efficace riorganizzazione della Chiesa post-tridentina sottraevano motivazioni, obiettivi, consensi e margini d'azione agli epigoni dei gruppi eterodossi sviluppatisi nei decenni precedenti.

Per alcuni quel breve offrì l'occasione di scaricarsi la coscienza e rientrare ordinatamente nei ranghi, rinunciando a quelle che ormai altro non erano se non illusioni del passato, velleità ormai tramontate, «errori vecchi» come ebbe ad affermare l'inquisitore di Modena nell'ottobre del '67, «infettione [...] di molt'anni inanzi», come scriverà l'anno successivo Carlo Borromeo, sollecitando analoghi provvedimenti di clemenza per stroncare una volta per tutte il dissenso religioso mantovano³⁰. I mesi successivi videro dunque una serie di presentazioni volontarie di personaggi a vario titolo compromessi con il dissenso dei decenni precedenti o collegati con la comunità dei «fratelli», cui si offriva la possibilità di liberarsi a basso costo da un rischio gravissimo, anche se con l'amaro dovere di rivelare i nomi dei complici, avviando così un meccanismo a catena di denunce, di abiure, di fughe. Per chi non volle piegarsi o affrontare severe condanne non restò infatti che la via dell'esilio, sulla quale si incamminarono Giovanni Rangoni, Giacomo Graziani, Giovanni Bergomozzi, Pier Giovanni Biancolini, seguendo le orme di Ludovico Castelvetro, di Filippo Valentini, di Giovan Francesco da Bagnacavallo verso i Grigioni, dove in qualche caso si sarebbero affiancati ai gruppi di tendenza più radicale contro l'*establishment* riformato. Tra gli ultimi a lasciare Modena, alla fine del '69, fu Giulio Sadoletto, la cui immagine fu infine pubblicamente arsa sul rogo nel gennaio del '71, quando pressoché esaurito era ormai il movimento modenese, in passato capace di radicarsi profondamente e di durare per decenni nel tessuto sociale cittadino.

Capitolo quinto

Vicende individuali e circolazione delle idee

«Ormai è infecta tuta la Italia e facta lutherana in secreto», scriveva da Trento, il 13 ottobre 1546 il vescovo Dionigi Zannettini, il cosiddetto Grechetto, sempre fanaticamente disposto a scorgere eretici ed eresie dappertutto. A suo avviso gran parte della responsabilità della deplorabile situazione ricadeva sugli ordini mendicanti, incapaci di controllare quei frati, «tuti infecti excepta religione sancti Domini», che erano stati il canale primo, insieme con i libri, per la diffusione delle dottrine eterodosse: «Se li predicatori in Italia fusseno stati sinceri, la Italia non saria stata infecta come ella è»¹. «Veggio et intendo che a poco a poco ogni cosa va in malhora», gli faceva eco nel marzo del '49 Alvise Lippomano, allora legato pontificio a Bruxelles, mentre nell'aprile dell'anno dopo il suo vicario nella diocesi di Verona scriveva a Roma sottolineando l'esigenza «a' nostri giorni non solo [di] usar ogni diligentia cerca predicatori, ma come zelosi invigilare et quasi, dirò, andare osservando che dottrina sia la sua»². All'articolazione su base geografica delineata nelle pagine precedenti rischia infatti di sfuggire un elemento decisivo quale la mobilità di uomini e idee da un capo all'altro della penisola, soprattutto in virtù della predicazione dei frati itineranti e dei complessi percorsi di alcune figure di primo piano, guidate a volte

dall'esigenza di sottrarsi a una repressione fattasi sempre più efficace. Una mobilità che si percepisce soprattutto negli anni trenta-quaranta, nella fase espansiva di un movimento che nel suo stesso sviluppo spontaneo (e nelle crescenti esigenze di cautela e di clandestinità che esso imponeva) veniva intrecciando le sue varie componenti e irrobustendo una sempre più fitta rete di rapporti e legami tra i gruppi eterodossi di diverse città.

Senza alcuna pretesa esaustiva, vale la pena di fare qualche esempio, a partire dalle vicende del carmelitano bolognese Giambattista Pallavicino, già nel 1528 accusato di aver pronunciato affermazioni erronee «et a catholica fidei deviantia» a Brescia e di aver difeso poco dopo «la legge lutherana» a Chieri. I blandi provvedimenti presi dai superiori dell'ordine non gli impedirono di rientrare poco dopo nelle grazie di Clemente VII, al cospetto del quale e di Carlo V predicò a Bologna nel '33, nonostante avesse poco prima sottoscritto un parere favorevole al divorzio di Enrico VIII, e di passare poi alla corte di Francia, dove secondo alcuni avrebbe parlato «contre Dieu et contre le pape» e addirittura contro l'eucarestia, al punto di essere incarcerato nel '34 e poi ancora nel '36, dopo un breve soggiorno in Inghilterra. Consegnato a Roma nel '39 in fama di essere «luteriano» e «il maggior ribaldo che fussi al mondo», pochi mesi dopo poté nuovamente tornare in libertà, anche grazie all'intervento di Margherita d'Austria, e predicare nella Quaresima successiva sulle lettere di san Paolo con grande successo davanti a «tutta Roma». A riportarlo in prigione nello stesso '40 (vi resterà fino alla morte avvenuta qualche anno più tardi) non saranno i sospetti d'eresia, ma il suo ruolo negli intrighi politici connessi al matrimonio tra la sua protettrice e Pier Luigi Farnese³.

Se la vicenda del Pallavicino può ridursi a quella di un avventuriero senza troppi scrupoli, diverso è il caso del gruppo di agostiniani di area lombarda in cui negli anni

trenta, come si è accennato, si può identificare il nucleo forse più consistente e omogeneo della ricezione e diffusione delle dottrine luterane al di qua delle Alpi, che si innestavano talvolta sulle tensioni profetiche presenti nell'ordine, come nel caso di fra' Girolamo Piumazzo da Verona⁴. Il saluzzese Agostino Mainardi, per esempio, cominciò a manifestare le sue opinioni eterodosse già nel corso di una predicazione quaresimale ad Asti nel 1532, cosa che non gli impedì l'anno seguente di assumere la carica di priore del convento di Pavia, dove strinse rapporti d'amicizia con Celio Secondo Curione e avviò una cauta propaganda eterodossa. Nuovi sospetti sul suo conto emersero in occasione delle omelie tenute a Roma nel '38, a Venezia nel '40 (ormai in «fama di esser luterano»), a Milano nel '41, seminando «in publico et in privato diverse heresie et articuli che sono reprobati per la sancta madre Chiesa». Di qui l'avvio di un processo contro di lui, poco dopo giudicato un «furioso leone di dottrina perversa armato», al quale riuscì a sfuggire solo con l'esilio nei Grigioni⁵. Legato al Mainardi fu Niccolò da Verona, priore nel convento della sua città nel 1537-38, accusato di aver sostenuto tesi ereticali nel corso delle omelie pronunciate a Genova nel '39, privato della facoltà di predicare ma subito reintegrato, salvo poi scoprirsi che proprio a lui si doveva un'edizione clandestina della *Doctrinae novae et veteris collatio* di Urbanus Rhegius apparsa poco dopo a Verona. Sottrattosi con la fuga alla convocazione del padre generale ed espulso dall'ordine, egli venne tuttavia accolto nel convento agostiniano di Tortona, dove fu in grado di predicare l'Avvento e la successiva Quaresima. Nel giugno del '41 il governatore di Milano ordinò infine l'arresto di fra' Niccolò e del Mainardi, con l'accusa di andar «imprimendo de le falsità negli animi di molte persone», al punto che «alcuni erano talmente rimasti infetti di heresia che non solamente ardivano parlarne in publico, ma a disputarne anchora con obstinatione». Ma anche allora poté trovare qualche copertura a

Pavia e rifugiarsi infine a Trento, sotto la protezione del cardinal Cristoforo Madruzzo che, forse all'oscuro di quelle vicende, si indusse a cacciarlo solo dopo ripetuti interventi delle autorità romane⁶.

Eremitano di sant'Agostino fu anche il milanese Ambrogio Cavalli, studente a Padova e poi reggente dello Studio generale di Bologna dove, sulla base di premesse erasmiane, si avvicinò a orientamenti religiosi che avrebbero destato i primi sospetti sul suo conto a causa di alcune omelie pronunciate a Milano nel '37. La rinuncia alle cariche detenute nell'ordine, nel 1540, sottolineò un distacco ulteriormente evidenziato di lì a poco dalla decisione di accettare l'incarico di vicario del vescovo Andrea Zantani nella diocesi cipriota di Limassol, dove la sua predicazione del '44 determinò l'apertura di un processo formale, ripreso l'anno successivo a Venezia, dai cui atti emerge un compiuto catalogo delle dottrine riformate. Dopo l'abiura, del resto, il Cavalli si trasferì per breve tempo a Chiavenna e poi, tra il '47 e il '54, a Ferrara in qualità di elemosiniere di Renata di Francia. La svolta repressiva imposta dal duca estense nel '54 lo costrinse a riparare ancora in Svizzera, nei Grigioni e a Ginevra, donde sarebbe peraltro rientrato poco dopo in Italia per essere infine arrestato dal Sant'Ufficio romano e, al termine di un breve processo, condannato come eretico relapso, impiccato e arso sul rogo di Campo dei Fiori il 15 giugno 1556⁷.

Milanese fu anche il suo confratello Giulio Della Rovere, partecipe delle esperienze del Cavalli a Padova e a Bologna, per passare poi tra il '33 e il '35 a Pavia, dove l'incontro con il Mainardi ebbe probabilmente importanza decisiva nel promuovere scelte religiose emerse sempre più chiaramente nel corso dei cicli di predicazione quaresimale di Tortona nel '37, di Bologna nel '38 (dove si ebbe la prima inchiesta inquisitoriale sul suo conto), di Monza nel '39. L'anno dopo, in polemica contro i provvedimenti del generale Girolamo Seripando per reprimere il dilagare delle

nuove dottrine nell'ambito dell'ordine e riprendere il controllo dei troppi frati «discoli et mal disciplinati nelle cose pertinenti alla fede catholica»⁸, rinunciò alla carica di reggente degli studi nel convento milanese di cui il Cavalli era priore. Polemiche sempre più aspre accompagnarono le omelie da lui tenute per l'Avvento a Trieste e poi per la Quaresima del '41 a Venezia (pubblicate nel '47 a Basilea in due volumi), «disseminando [...] lutheranerie» con «modi pieni di colori, coperti et maligni». Di qui un secco intervento del nunzio papale che ne ottenne l'arresto, in occasione del quale gli furono sequestrati «molte lettere sospette et di persone sospette» nonché libri di Erasmo, Melantone, Calvino, Bullinger, Pellikan⁹. Il processo metterà in luce il suo impegno di proselitismo e le molteplici relazioni che egli intratteneva con esponenti del dissenso religioso italiano dal Veneto al Piemonte, dalla Romagna alla Toscana, dalla Lombardia alla Dalmazia, tanto da dar vita a una vera e propria «Chiexia, come loro la chiamano», secondo un'informativa allora mandata al Carafa a Roma: «Quasi in ogni loco hanno intelligentia et corrispondentia et sollicitudine grande che le sue cose crescano et vadino avante»¹⁰. Costretto ad abiurare e cacciato dall'ordine, Giulio da Milano riuscì infine a fuggire dal carcere nel febbraio del '43, per emigrare due anni dopo nei Grigioni, dove fino alla morte (1581) eserciterà il ministero di pastore calvinista a Vicosoprano e a Poschiavo con la rigida intransigenza che traspare dalla polemica antinicondemistica della sua *Esortazione al martirio* del 1549.

Né limitati alla sola Lombardia sono i casi di agostiniani la cui predicazione diede adito a sospetti ed accuse. Per accennare solo all'area toscana, vale la pena di segnalare il caso di fra' Giuliano Brigantino da Colle Val d'Elsa, reggente a Bologna tra il '39 e il '42, anno in cui le sue omelie a Parma destarono le prime accuse contro di lui. Il generale dell'ordine per il momento non andò oltre un rimprovero verbale, evitando l'avvio di un processo inquisitoriale, e lo

assegnò ai conventi di Pavia e in seguito di Milano, finché nel '47 poté riprendere a predicare a Ferrara e Padova, e poi a Venezia e Vicenza, in un clima di crescente sospetto che nel '49 ne suggerì un nuovo trasferimento, questa volta a Siena. Ma la predicazione quaresimale tenuta a Firenze l'anno successivo ne determinò infine l'arresto e la consegna all'Inquisizione romana, nelle cui carceri si sarebbe infine spento pochi mesi più tardi¹¹.

Anch'egli agostiniano, infine, fu Andrea Ghetti da Volterra, stabilitosi a Verona nel '39 dopo la laurea padovana e poi a Trento nel '42, al servizio del cardinal Madruzzo «in officio praedicandi». Le omelie mantovane dell'anno successivo, pur dense di contenuti eterodossi, gli valsero l'apprezzamento del cardinal Ercole Gonzaga, mentre sospetti sempre più gravi si addensarono sul suo conto durante la permanenza a Trento in occasione della fallita convocazione conciliare di quell'anno, quando nel corso di private conversazioni e di incontri con prelati di altissimo rango che non celavano il loro consenso, avrebbe pronunciato «parole non catholice». Nel '44 predicò la Quaresima alla corte della duchessa di Ferrara e pubblicò a Firenze un discorso «sopra la disputa della grazia e delle opere», il cui contenuto indusse Ambrogio Catarino Politi a denunciarlo al Sant'Ufficio romano. Assolto, nel '46 poteva tornare al concilio, dove gli sarebbero piovute addosso nuove accuse di seminare «non poca zinzania». Sempre sollecitato dai superiori dell'ordine a comportarsi con cautela, a non discostarsi «nullo pacto tantillum a doctrina patrum catholicorum», a non dar pretesto di interpretare «in sinistram partem» le sue parole, ed esortato dal cardinal Gonzaga a «non dare scandalo alle brigate», il Volterra ebbe ancora modo di far sentire la sua voce dai pulpiti di Napoli nel '47, di Venezia e Ferrara nel '48, di Genova nel '49, lasciando dietro di sé una scia di echi, discussioni, sospetti, tali da indurre l'Inquisizione a un nuovo intervento. Convocato a Roma, processato e costretto all'abiura, grazie alla prote-

zione del Seripando poté tuttavia riprendere a predicare a Bologna nel '53, quando si recò anche a visitare Renata di Francia nella sua villa di Consandolo, e a Udine nel '54, mentre il supremo tribunale della fede riprendeva a indagare sul suo conto, sempre più spazientito nei confronti di chi continuava pervicacemente a non dare «molto buon sentore» e a ripetere «le pazzie sue, vecchie tante volte abiurate, per la quale cosa facilmente si può giudicar esser in lui hora il medesimo animo che si scoprì nel '45, quando stampò quella sua predica» fiorentina, come scriveva il 23 settembre di quell'anno il cardinal Cervini. Rinchiuso nel carcere di Ripetta nel '55, potrà fuggirne solo a seguito dei tumulti popolari scoppiati in occasione della morte di Paolo IV nell'agosto del '59, per essere poi assolto nel luglio del 1560, sì da poter partecipare — dopo qualche anno di forzato silenzio — alle riunioni del Tridentino nel '63 e riprendere a predicare a Bologna, quindi a Milano nel '64, a Messina nel '65, a Roma nel '66 (molto apprezzato come «de ordine benemeritus»), a Firenze nel '67¹². Morirà nel 1578, esempio straordinario di un'esperienza religiosa sviluppatasi forse sul limite estremo delle mutevoli compatibilità dottrinali e istituzionali di quei decenni, ma anche testimonianza evidente dell'esistenza di spazi, complicità, incertezze, ritardi tali da consentire non trascurabili possibilità d'azione, di propaganda, di circolazione delle idee anche dopo l'istituzione del Sant'Ufficio e le prime riunioni del concilio.

Così come per gli agostiniani, anche gli itinerari di vita e di predicazione di numerosi francescani meriterebbero di essere ricostruiti in dettaglio. Oltre ai casi di Girolamo Galateo a Venezia, di Bartolomeo della Pergola e di Giovan Francesco da Bagnacavallo a Modena, di cui già si è detto, vale la pena di accennare al complesso percorso di un personaggio di notevole statura quale Bartolomeo Fonzi, precocemente denunciato da Gian Pietro Carafa, come si è visto, in quanto esponente di spicco di «quella maladetta

nidiata di quelli frati minori conventuali»¹³, responsabile a suo giudizio del dilagare dell'eresia in terra veneta. Alla base dei primi provvedimenti presi a suo carico dai superiori dell'ordine si posero gli «articoli lutherani et heretici» da lui predicati «all'aperto» in San Geremia a Venezia intorno al 1528, mentre già nel giugno del '31 da Roma (dove era probabilmente giunta una pressante sollecitazione del Carafa in tal senso) se ne ordinava l'arresto. L'aiuto di alcuni patrizi veneziani gli consentì tuttavia di sottrarsi alla cattura e, deposto il saio francescano, di fuggire in Germania, dove parve cercare un ruolo nei tentativi in atto di trovare vie di pacificazione con i protestanti e dove entrò in contatto con Martin Butzer, sforzandosi di suggerire ipotesi dottrinali in grado di evitare l'«amarulentam discordiam» sulla questione eucaristica che travagliava il mondo riformato. Un irenismo, quello del Fonziò, tale da non impedire a un teologo cattolico di ritenerlo «un perduto lutherano» che, nonostante l'apparente moderazione, aveva «totum Lutherum in ventre absconditum»: giudizio sostanzialmente suffragato, del resto, dalla sua traduzione e rielaborazione in italiano dello scritto indirizzato nel '20 dal riformatore sassone *An den christlichen Adel deutscher Nation*, pubblicato nel '33 con il titolo *De la emendatione et correctione dil stato christiano*¹⁴, che l'anno dopo circolava largamente a Venezia, letto financo dalle «pizzoccare» come «cosa d'Orlando», vale a dire come un libro d'avventure, con grande preoccupazione del nunzio, convinto che esso «haverebbe ammorbato mezzo questa città»¹⁵. Documentati sono in questi anni i suoi soggiorni ad Augusta, Ulma, Norimberga, Strasburgo, mentre nel '34 — utilizzando il salvacondotto concessogli da Roma l'anno prima — poté rientrare per breve tempo a Venezia e tornarvi ancora nel '35, verosimilmente dopo un nuovo soggiorno in Germania e un viaggio a Costantinopoli, sempre guardato con sospettosa diffidenza dall'Aleandro.

Il desiderio di ottenere una definitiva assoluzione lo

condusse a Roma nel '36 e poi ancora nel '37, dopo una sosta protrattasi per oltre un anno all'Aquila: vi si fermò fino al '41, con lunghe permanenze all'abbazia di Farfa, dove redasse un *Catechismo* e 75 articoli da sottoporre a una commissione di teologi romani. Ri accolto in seno alla Chiesa, tornò a Venezia, ma per riprendere subito le sue peregrinazioni, passando a Modena intorno al 1544, dove sviluppò un'intensa propaganda eterodossa, guadagnandosi la fama di vero e proprio «principe delli heretici», e dove contro di lui venne aperto un processo in piena regola, dai cui atti risulta evidente il radicalismo delle sue dottrine. Allontanatosi dalla città emiliana, si fermò qualche mese nelle Marche come maestro di scuola, professione cui si dedicò anche al suo ritorno in terra veneta nel '48, a Padova, dopo un nuovo soggiorno di due anni a Roma nel 1546-47. E come pubblico maestro di scuola fu assoldato nel '51 dalla comunità di Cittadella, dove per sette anni — tra numerose attestazioni di stima — lesse e commentò la Scrittura, servendosi per l'insegnamento della sua *Instrutione fanciulesca cerca le cose della religione*. Le polemiche che anche qui non tardarono a coinvolgerlo e i violenti attacchi di cui fu fatto segno determinarono un nuovo ordine di cattura da parte degli «excelsi signori sopra l'heresia» di Venezia nel luglio del '57, al quale riuscì ancora una volta a sottrarsi, tornando a vagare tra Padova e Vicenza, Verona e Brescia, la Valtellina e Como, Lecco e Bergamo, ovunque diffondendo il suo messaggio religioso, per rientrare tuttavia nel febbraio a Cittadella, autorizzato dalle autorità cittadine a riassumere il suo incarico: prova lampante del consenso che il suo magistero aveva saputo conquistarsi. Ma ormai anche da Roma se ne sollecitava l'arresto, verificatosi alla fine di maggio, e poi (pur senza successo) l'estradizione. Trasferito a Venezia, il Fonziò restò in carcere per quattro anni, fino all'unanime sentenza del tribunale, di fronte alla quale egli si rifiutò tuttavia di piegarsi all'abiura. «Perfidia et ostinatione» che comportavano la con-

danna capitale, eseguita per annegamento nella laguna il 4 agosto 1562, poco dopo aver consegnato al carnefice (con l'inutile preghiera di trasmetterla ai capi del Consiglio dei dieci) una coraggiosa *Fidei et doctrinae ratio* redatta in prigione, matura sintesi del suo credo religioso.

Instancabile fu l'impegno dal pulpito del più acclamato predicatore del tempo, il generale dei cappuccini Bernardino Ochino, fino al momento in cui la sua fuga a Ginevra nell'estate del '42 lasciò stupefatti e interdetti molti di coloro che, senza nulla sospettare delle sue propensioni dottrinali, avevano visto in lui un modello di vita cristiana, di rigore ascetico, di zelo riformatore. Da tutti ammirato («ragiona molto diversamente e più cristianamente di tutti gli altri che in pergamo sian saliti a' miei giorni, e con più viva carità et amore e migliori e più giovevoli cose», scriveva Pietro Bembo a Vittoria Colonna nel '39¹⁶), ascoltato con venerazione da cardinali di curia, da potenti signori e nobildonne, dallo stesso Carlo V imperatore, sempre conteso dai vescovi di mezza Italia per affidargli il pulpito delle cattedrali, l'Ochino costituì senza dubbio tra la fine degli anni trenta e l'inizio degli anni quaranta un importante veicolo di propaganda eterodossa, tanto più efficace in quanto innervata di «quella suavità del dire che suole tanto dolcemente aprire le orecchie degli animi dei servi di Dio», come ebbe ad affermare il marchese del Vasto, governatore di Milano¹⁷. Una propaganda basata su un messaggio allusivo, formulato con estrema cautela e graduato in base alla consapevolezza religiosa dei suoi ascoltatori, ma capace di coinvolgerli in una clima di curiosità, di attesa e di consenso per orientamenti dottrinali destinati poi ad essere decodificati nel corso di conversazioni private e di letture sapientemente indirizzate, a partire dagli stessi libri da lui pubblicati prima della fuga, come i *Dialogi sette*, ripetutamente apparsi a Venezia tra il 1540 e il '42. Dopo le omelie tenute a Roma nel 1534-35, nel '36 era a Perugia e Napoli (già guardato con sospetto da chi non perdeva occasione

per contarne «le parole in pergolo [...] ad una ad una per pontarlo»¹⁸), nel '37 a Roma, Bologna, Firenze, Ferrara e Venezia, nel '38 a Lucca, Pisa, Firenze, Faenza, Napoli, nel '39 a Venezia, Siena, Roma, Napoli e poi in Sicilia, nel '40 a Palermo, Napoli, Perugia, Siena, nel '41 a Modena, Milano, Casale, Mantova, Bologna, Roma, Napoli, Firenze, e infine nel '42 a Venezia e Verona¹⁹.

Coeva a quella dell'Ochino fu la fuga in terra svizzera di un altro celebre predicatore nell'Italia di questi decenni, il canonico regolare lateranense fiorentino Pier Martire Vermigli, che prima di assumere il priorato di San Pietro ad Aram a Napoli nel 1537 e di San Frediano a Lucca nel '41, era stato anch'egli in continuo movimento da una città all'altra²⁰. Canonico regolare lateranense fu anche il bresciano Ippolito Chizzola, la cui predicazione sospetta a Mantova, Cremona e Venezia negli anni quaranta fu all'origine di un processo del Sant'Ufficio romano conclusosi nel '51, quando la fuga oltralpe del suo amico e confratello Celso Martinengo lo indusse infine a riconoscere i propri errori e a inaugurare una nuova fase della sua vita all'insegna di un tenace impegno controversistico in difesa dell'ortodossia cattolica²¹. Frequenti, infine, gli spostamenti dei benedettini da un monastero all'altro della congregazione cassinese nel cui ambito, ricollegandosi a una diffusa sensibilità per i problemi della riforma della Chiesa, si verificarono significative infiltrazioni eterodosse. A San Benedetto di Polirone e a Santa Giustina di Padova visse Francesco Negri da Bassano prima di diventare, nel 1525, uno dei primi esuli italiani in terra riformata, a Strasburgo e poi nei Grigioni, dove nel '46 e nel '50 appariranno le due edizioni della sua *Tragedia intitolata Libero arbitrio*, violento libello di propaganda antipapale²². E tra i monasteri di San Benedetto Po, di San Giorgio Maggiore a Venezia, dei Santi Severino e Sossi a Napoli, di San Niccolò l'Arena a Catania, di Santa Maria a Pomposa e ancora di San Benedetto Po trascorse la sua esistenza don Benedetto Fon-

tanini da Mantova, l'autore del *Beneficio di Christo*, il cui itinerario umano e religioso si incrociò ripetutamente con quello di altri confratelli destinati a cadere nelle mani dell'Inquisizione, come Luciano Degli Ottoni, Antonio da Bozzolo, Giorgio Siculo²³.

Semplice prete secolare, infine, fu il marchigiano Pietro Manelfi che, interrogato dall'inquisitore bolognese il 17 ottobre 1551, ricostruì con queste parole il suo percorso di conversione alle nuove dottrine e l'attivissima propaganda tra Veneto e Romagna, Istria e Toscana, che lo aveva impegnato tra il '45 e il '47 in qualità di «ministro della parola»²⁴:

Sono da dieci over undici anni vel circa che, facend'io predicare fra' Hieronimo Spinazzola cappuccino la quaresima in una mia chiesa, mi cominciò detto frate persuadere che la Chiesa romana era contraria alla Scrittura et cosa diabolica ritrovata dagli huomini. Passata la quaresima, essend'io andato in Ancona, vi ritrovai detto frate, il quale mi condusse a frate Bernardino Occhino, che allhora si ritrovava in quella città, il qual fra' Bernardino mi confermò nella dottrina insegnatami da detto fra' Hieronimo, et di più mi disse che 'l papa era l'Anticristo, et che tutte le cerimonie et altre cose della corte romana erano diaboliche, confermando questi suoi detti con alchune auctorità della Scrittura, et mi diede alchuni libri lutherani, cioè *Martino Luthero sopra la pistola di Paolo ad Galatas*, le *Annotationi del Melantone sopra san Mattheo* et un altro libro di Martino intitolato *De papatu invento Sathanae*. Passato circa un anno, mi venne a casa un maestro Iullio che era stato cappuccino, quale veneva di Genova mandato dal detto fra' Bernardino, il quale mi cominciò mostrare che la messa era cosa diabolica et la maggiore idolatria che si potesse fare, et che se io voleva vivere cristianamente mi bisognava lasciare il commercio de' preti et frati et le loro cerimonie, quali erano cose ritrovate dal diavolo; onde, persuaso da lui, cominciai credere le costituzioni lutherane come buone et sante, et accostarmi alle istituzioni et positioni loro, et lasciare di dire officii et celebrare la messa, et parlare di quelle con gli parenti et amici miei per indurli nella mia oppenione. Per il che fui accusato al legato che si ritrovava allhora in Ancona, et io me

ne fuggì et andai a Vicenza, ove stetti da tre anni havendo sempre conversatione con gli altri lutherani. Partito di là, andai a Padova, sempre conversando con gli lutherani che si ritrovavano ove io erà, da' quali fui instituito ministro della parola accioché andasse attorno a confortare et instituire quelli che erano di simil compagnia in diversi lochi. Et perciò andai a Venetia, a Treviso, in Aquileggia et in Histria, gli quali lochi tutti visitati tornai a Venetia, et di là andai a Rovigo, alla Batia, a Ferrara, a Consandolo, a Ravenna, a Bagnacavallo, a Immola, a Firenze, a Pisa, a Luca, et dopoi a Venetia, a Asola di Treviso, a Cittatella, a Verona et a Vicenza. Et così per doi anni in circa andai sempre in volta per tutti gli sopradetti lochi, visitando et parlando la dottrina lutherana et confermando a perseverare in quella gli fratelli.

Alla mobilità dei religiosi tra i conventi e i pulpiti delle città italiane, fondamentale veicolo di propaganda e collegamento, si affiancò quella di alcuni laici, tra i quali spiccano i maestri di scuola (già si è visto il caso del Fonizio) e i professori, intellettuali di formazione umanistica, appassionati lettori di Erasmo — le cui opere utilizzavano talvolta nel quotidiano impegno didattico — e sensibili al messaggio di rinnovamento cristiano, di rigore scritturale, di ritorno alla purezza evangelica che la Riforma recava con sé. Tra di essi si può ricordare il piemontese Celio Secondo Curione, insegnante a Milano e Casale Monferrato, professore a Pavia tra il 1536 e il '39, anno in cui la pressione inquisitoriale lo indusse a rifugiarsi a Venezia e quindi a Ferrara presso Renata di Francia, la cui presentazione gli valse l'accoglienza in una famiglia patrizia di Lucca in qualità di precettore. Di qui nel '42 avrebbe preso la via dell'esilio in Svizzera, ormai braccato dalle autorità inquisitoriali e in fama di «pessimo spirito» che, come allora ebbe a scrivere il cardinal Farnese, «sotto professione di maestro di scuola [...] pubblicamente e in più luoghi ha fatto professione di luteranesimo»²⁵. Professore di umanità fu anche il verulano Aonio Paleario, i cui orientamenti eterodossi si innestarono sulle premesse erasmiane maturate nel

corso degli studi padovani. Insegnò dapprima a Siena negli anni trenta (dove le dottrine espresse nel perduto trattato *Della pienezza, soddisfazione et sofficienza del sangue di Cristo* e le esplicite accuse di essere un «eretico e luterano» lo costrinsero ad affrontare nel '42 una prima denuncia), quindi a Lucca dal '46 e a Milano dal '56. Qui portò a termine l'ultima stesura di una trentennale fatica, l'*Actio in pontifices Romanos* (edita postuma nel 1600), e nel '67 gli fu intimato l'ordine di presentarsi a Roma, dove al termine del processo fu decapitato e arso sul rogo come eretico impenitente il 3 luglio 1570²⁶.

In qualche misura esemplare fu la vicenda di Francesco Porto, originario di Creta, assoldato nel '36 dalla città di Modena per tenere pubbliche lezioni di greco: «Con più se leze — commentava un acuto notaio e cronista locale, riferendosi al dilagare dell'eresia in tutti gli ambienti sociali — tanto più sono increduli in la fede de Cristo». Figura di primo piano nel dissenso religioso di quegli anni, strettamente legato all'Accademia, il Porto cercò di sottrarsi con la fuga al dovere di sottoscrivere il formulario di fede imposto dal Morone nell'agosto del '42, ma poco dopo preferì rientrare in città per adeguarsi nicodemiticamente all'atto di conformismo che gli veniva richiesto e riprendere con persistente successo il suo insegnamento. Ancora nel '67 a Modena si ricorderà come «dappoi che Francesco Grecco dette principio a leggere [...] molti per la sua dottrina restorno infetti». La nuova minaccia inquisitoriale che tre anni dopo si addensò sulla città lo indusse nel '46 a rifugiarsi a Ferrara, con il ruolo di lettore di greco all'università, cui affiancò quello di precettore delle figlie di Renata, partecipe della vera e propria comunità ecclesiale che si raccoglieva intorno a quest'ultima, nel cui ambito è attestata la sua partecipazione alla cerimonia della santa cena che si teneva «in camera di Madama» nel modo in cui «l'usano li lutherani et zoingliani». Cacciato dal duca estense nel '54, si trasferì a Venezia, sempre mantenendo stretti contatti

con uomini e gruppi del movimento filoriformato, che gli valsero nel '58 una nuova denuncia al Sant'Ufficio. Processato e costretto all'abiura, nella primavera dell'anno dopo si rifugiò nei Grigioni, per ottenere infine nel '61 la cattedra di greco nell'Accademia di Ginevra, dove morì vent'anni dopo²⁷. Rinomato docente universitario fu anche il medico modenese Gabriele Falloppia, uno dei firmatari insieme con il Porto degli *Articuli orthodoxae professionis*, poi trasferitosi sulle cattedre di Ferrara, di Pisa, di Padova, dove morirà nel '62, mentre l'Inquisizione si accingeva a farlo arrestare²⁸.

Anche a un più modesto livello culturale e sociale, infine, la mobilità di mercanti e artigiani da una città all'altra diede un contributo decisivo a tessere le fila di una rete clandestina estesa da un capo all'altro della penisola, in grado di offrire solidarietà, protezioni, punti d'appoggio, di consentire lo scambio di libri, notizie, corrispondenze, di dare un senso di identità collettiva, di garantire sempre più precarie possibilità di resistenza e sempre più illusorie speranze di durata. Il libraio modenese Antonio Gadaldino, per esempio, come tanti altri in Italia, faceva la spola con Venezia per rifornirsi di libri da smerciare nella sua città, così come il ricco mercante Giovanni Bergomozzi, uno dei capi della comunità dei «fratelli» modenesi, che poteva avvalersi a tal fine dei suoi numerosi viaggi d'affari nella città lagunare²⁹. Il tessitore bolognese Tommaso Bavellino esercitò la sua professione a Ferrara, dove fu costretto ad abiurare nel '42, a Bologna dove l'anno successivo fu sottoposto a un nuovo processo, e a Modena dove nel 1544-45, in contatto con Bartolomeo Fonzo e i dotti dell'Accademia, sviluppava la sua propaganda eterodossa tra gli artigiani e i mercanti di cui frequentava le botteghe³⁰. Artigiano e mercante fu anche Giovan Battista Scotti, personaggio di spicco nel movimento ereticale bolognese degli anni quaranta, impegnato in una intensa attività di propaganda e organizzazione, vero e proprio nodo di collegamento con

ambienti eterodossi di Venezia, Roma, Lucca, Modena, Ferrara, in stretto rapporto con autorevoli esponenti della gerarchia ecclesiastica³¹. I modi e i contenuti di tale attività emergono con singolare nitidezza dal verbale di una deposizione rilasciata nel febbraio del 1560 dal tessitore Domenico Rocca, in passato uno dei compagni di fede dello Scotti che tuttavia questi, di lì a poco caduto nelle mani del Sant'Ufficio, non aveva esitato a tradire. Si comprende quindi l'inflessione amara di queste parole, astiosamente vendicative nei confronti di quel «Giuda contra gli huomini da bene»³²:

Faceva [lo Scotti] setta et congregatione di molte gente, done, homini, frati, sore et di ogni sorte. Et li seduceva in certe soe opinione et persuadeva che l'andare a messa non era opera bona né necessaria, et che l'invocation de santi et veneratione era una baia et cosa superflua, et bastava solo ricorrere a Christo. Et diceva che il sagramento de l'eucharestia non era altro che un esempio fatto di pane, aqua et vino et ogni pane etiam comune era bono, et altrimenti Christo nostro redemtoe non era in esso trasostantiato né per qual si volesse parole di sacerdote se gli trasostantiava [...]. Et prorompea in molte altre cose enorme, brutte et neffande, et massime nelle cose della confessione auricolare, quale per modo alcuno non reputava necessaria, et che il sacerdote non havea auttorità alcuna di assolvere né assolveva, ma bastava la sol penitentia con il ricorso a Iesu Christo quale solamente era quello che poteva assolvere: il che provava per molti passi della Scrittura, et massime per quelle parole: «Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi» etc. Et diceva che molti altri sagramenti erano superflui, come l'estrema unzione et certi altri, quali diceva esser ancho abusioni. Tassava et reprendeua la crema, con dire che toccava al vescovo confermare il battegiato nel batesmo quando era grande, con darli a vedere et insegnarli il viver christiano, senza ungere. Et diceva questo dil papa: che non era vicario di Christo, ma sì bene l'Antichristo, perché faceva ogni cosa contra Christo et non servava la regola et li modi che havea servato Christo. Et a questo sì serviva di quel detto: «Super cathedram Moysis sederunt scribae et farisaei», et molti altri passi della Scrittura aduceva a provar questo. Et in tutte

queste cose esercitava quelle congregationi et adunationi di ogni sorta di gente. Faceva come ve ho detto et, per poterlo meglio fare, se ingegnava de reimpire questa città de libri prohibiti lutherani et pieni di mille heresie, come di Martin Bucero, Filippo Mellantone, dil Zoinclio et Martin Luthero et de milli altri diavoli infernali, quali poi distribuiva a quisti et a quilli della setta. Et usava me per instrumento, come persona idiotta et ignorante che non havea cognitione di lettere latine, a portare quisti libri sì dentro la città come nella città. Et havea distinto li principali della academia et congregatione che dovessero predicare et leggere a quisti et quilli che aderivano alle soe opinioni et che haveano bisogno di esser in esse edificati.

Capitolo sesto

Da Erasmo al «Beneficio
di Christo»

Giustificazione per sola fede, negazione della messa, dell'invocazione e venerazione dei santi, dei sacramenti, dell'autorità del papa (denunciato anzi come Anticristo): le parole dell'artigiano bolognese sembrano riproporre un'opera di proselitismo fondata sulla teologia protestante, verosimilmente in chiave calvinista come risulta dalla dottrina eucaristica che vi è enunciata e dall'affiancarsi dei nomi di Zwingli e Butzer a quelli di Lutero e Melantone. Si tratta tuttavia di un'immagine in parte distorta, forse anche perché riproposta a una data più tarda, quando le matrici e i contenuti dell'eresia si erano ormai definiti in base a modelli consolidati. Assai più mobile e vario, più indefinito ed eclettico fu invece il profilo dottrinale dei molteplici gruppi che si vennero sviluppando nell'Italia del '500, all'insegna di un dissenso religioso sempre più accentuato e consapevole nel corso del tempo. Giustamente si è osservato che «ogni tentativo di interpretare in chiave confessionale quel movimento di opinione che per brevità si suole designare come Riforma in Italia è probabilmente destinato al fallimento»¹. Man mano che le ricerche ne mettono a fuoco lo spessore, i contorni e le articolazioni sociali, gli orientamenti religiosi, le fonti di ispirazione, le forme di aggregazione comunitaria, le vicende e gli esiti storici, risulta sem-

pre più difficile sottovalutarne gli elementi specifici per ridurlo solo a un magmatico coacervo di più o meno consistenti propaggini delle Chiese evangeliche e riformate.

Certo, così come le autorità ecclesiastiche finirono con l'identificare in Lutero l'iniziatore e il responsabile primo di quel diluvio di eresie abbattutosi in tutta l'Europa cristiana, anche da parte degli eterodossi italiani si vide in lui una sorta di archetipo, al punto di legittimarne l'appellativo di «oceano, come quello de cuius plenitudine accepissent tutti li altri heretici, non altrimenti che li fiumi ricevano l'acqua dal mare [...], swingliani, calviniani, anabatisti et altri eiusdem generis», ma senza indursi per questo a giurare «in verba magistri»². «Se bene [Lutero] haveva detto bene in molte cose et interpretato bene molti luoghi della Scrittura — ebbe a dire Pietro Carnesecchi nel corso dell'ultimo processo romano del 1566-67, rievocando le esperienze religiose degli anni quaranta — non si poteva per questo concludere che havebbe lo spirito di Dio, se non quanto Dio li havebbe concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti». E appunto sulla base di un simile giudizio ad alcuni era parso del tutto ovvio limitarsi a prendere «alcune cose della dottrina sua tanquam aurum ex stercore colligentes, et caetera (ut aiunt) reddebant coquo»³. Da altre fonti, per esempio, risulta che tra gli eterodossi bolognesi collegati allo Scotti circolavano clandestinamente le opere ancora manoscritte di Juan de Valdés, solo in parte riconducibili — come si vedrà — alle dottrine riformate. Profondamente segnato dall'impronta valdesiana, d'altra parte, era il testo più noto e diffuso nell'ambito del dissenso religioso italiano, quel *Beneficio di Christo* che non risulta neppure menzionato nello stralcio di deposizione sopra citato, così come il *Summario de la santa Scrittura* o le *Prediche* dell'Ochino, il *Pasquino in estasi* curioniano o tanti altri libri e libretti che da un capo all'altro della penisola nutrivano la quotidiana esperienza religiosa di analoghe comunità clandestine.

Non v'è dubbio che l'assenza di una vera e propria struttura ecclesiastica dotata di autorità normativa, la mancanza di un centro egemonico, la dispersione e la frammentazione dei gruppi ereticali contribuissero a quel clima di sperimentalismo, di flessibilità teologica, di libero confronto e forse anche di ingenua improvvisazione che ne contrassegnò lo spontaneo pullulare negli anni trenta-quaranta. Solo in questa prospettiva si può comprendere come in Italia, anche in virtù delle avversioni e poi delle condanne curiali di cui il grande umanista di Rotterdam fu fatto segno, non tardasse a delinearsi quell'immagine di «Erasmus luterano»⁴ che consentiva convergenze e contaminazioni tra messaggi diversi e in una certa misura antitetici, ma integrabili in un'ottica tesa a privilegiare, al di là delle questioni dottrinali ed ecclesiologiche e di una puntigliosa esegesi controversistica, l'esigenza di una riforma della Chiesa e della vita religiosa volta a recuperare, in antitesi a un devozionalismo ritualistico e superstizioso, il significato autenticamente spirituale e morale del cristianesimo originario. Convergenze e contaminazioni in grado di spiegare, per esempio, come nel 1539 i domenicani di Modena, insospettiti della predicazione tenuta sulla base del «Testamento vecchio e novo con santo Paulo, santo Augustino et altri dottori eccellenti molto elegantemente» dal francescano Antonio da Castellina, potessero denunciarlo all'inquisitore in quanto «della setta luterana et che 'l predica la setta de Erasmo»⁵. E ancora nel '54, sempre a Modena, si poteva definire l'*Elogio della pazzia* come «un libriccino composto da un luterano»⁶. Solo in seguito infatti, a partire dagli anni cinquanta-sessanta, di fronte al rafforzarsi della repressione inquisitoriale e agli esiti dottrinali del Tridentino, di fronte al venir meno di importanti protezioni sociali e al rinsaldarsi dell'alleanza tra autorità statali ed ecclesiastiche contro ogni forma di disobbedienza, di fronte all'esaurirsi della spinta originaria della Riforma e allo spegnersi di ogni speranza di un suo successo anche al di qua delle Alpi, si

sarebbe infine imposta una sostanziale confessionalizzazione in senso calvinista di quanto restava del movimento ereticale italiano. Esito cui contribuirono, come ebbe a scrivere Delio Cantimori, «non solo la ragione geografica della vicinanza e degli stretti rapporti commerciali, non solo la decisione dei valdesi di accettare le dottrine calviniste e il rianimarsi della loro attività, specie nell'Italia meridionale, non solo i caratteri umanistici generali, il radicalismo e la coerenza delle dottrine degli svizzeri, ma anche, per quanto riguarda i lucchesi e i fiorentini, lo sfondo sociale e politico della Riforma svizzera»⁷.

Grazie a una nutrita serie di edizioni e traduzioni apparse in Italia negli anni trenta-quaranta (già nel '37 il *Consilium de emendanda Ecclesia* metteva in guardia dai pericoli che vi si nascondevano), la piena «integrazione di Erasmo nel patrimonio ideologico del movimento riformatore» poté avvenire anche perché, come è stato osservato, «a sud delle Alpi la fase erasmiana della Riforma o, se vogliamo, la Preriforma rimase sempre attuale, perché non fu mai realizzata»⁸. Di qui la persistente freschezza di quell'annuncio di libertà evangelica, in polemica contro il cristianesimo vacuo e ripetitivo dei frati poltroni e dei teologi scolastici, che risuonava tanto nelle pagine erasmiane dell'*Enchiridion* o della *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, dei *Colloquia* o del *De interdicto esu carni* quanto in quelle luterane del *De libertate christiana* o dei commenti paolini, e che comportava riflessi immediati sul piano dei comportamenti religiosi e della prassi devozionale, depurandoli da sterili vincoli di luoghi e di tempi, di gesti e di oggetti, di forme e di riti. Culto delle reliquie, venerazione delle immagini sacre, prescrizioni alimentari, digiuni e quaresime, acqua benedetta e olio santo, modi di pregare e rosari, cerimonie e tradizioni ecclesiastiche, processioni e pellegrinaggi, candele e lumini, feste e luoghi consacrati, confessione auricolare e messe per i defunti, voti e santi protettori, purgatorio e indulgenze, autorità papale e

ruolo del clero, abiti monastici e paramenti sacerdotali: la condanna di tutto ciò confluiva in quella che è stata definita come una «teologia pratica», una «teologia del quotidiano»⁹ in cui i presupposti fondamentali della Riforma — la giustificazione per sola fede, il servo arbitrio, la predestinazione, con tutte le loro conseguenze sul piano ecclesiologico — finivano coll'attenuare il loro profilo dottrinale, per acquisire tuttavia una concretezza, un rapporto diretto con le azioni e le scelte d'ogni giorno che ne garantiva la forza espansiva e la capacità di offrire risposte effettive a un disorientamento diffuso in ogni strato sociale.

Un'adesione appassionata al principio della libertà evangelica, una volontà di riappropriazione del sacro, sottratto al controllo clericale su una pietà oggettualizzata, una contrapposizione netta tra ciò che è autenticamente spirituale e ciò che è meramente carnale, un impegno di testimonianza cristiana che privilegia la dimensione etica della vita religiosa rispetto ai suoi contenuti teologici: questi dunque gli elementi più solidi, in qualche modo compendati nel *sola fide* luterano, dell'adesione alla spinta di rinnovamento che proveniva d'oltralpe. Proprio per i suoi immediati riflessi sull'esperienza quotidiana, non v'è dubbio che tutto ciò contribuì a una larga diffusione di quei fermenti religiosi, anche se rischiava di comportare una labilità teologica complessiva, una sorta di debolezza teorica, di marginalità rispetto alle implicazioni delle grandi questioni che agitavano e dividevano il mondo riformato, accentuate dalla stessa disarticolazione strutturale di un movimento frammentario, privo di un centro organizzativo e di stabili forme di coordinamento. Scarsi furono del resto gli echi italiani della controversia tra Erasmo e Lutero sul libero arbitrio o di quella sulla questione sacramentaria, gravida di drammatiche conseguenze, nella quale all'inizio degli anni quaranta Martin Butzer esortava i «fratelli» italiani di Bologna, Modena, Ferrara, Venezia e Sicilia a non lasciarsi invischiare. Alla base di questa distanza dall'effettiva realtà delle Chiese

evangeliche e riformate, dalla loro progressiva istituzionalizzazione e dalle fratture attraverso cui le diverse dottrine si venivano contrapponendo e cristallizzando, si ponevano non solo la diversa realtà del contesto italiano, il carattere minoritario e la parcellizzazione dei gruppi eterodossi, ma anche alcune connotazioni specifiche sulle quali vale la pena di richiamare brevemente l'attenzione.

Un cronista modenese, polemizzando contro gli Accademici e i predicatori sospetti che spargevano empie dottrine per la città, ne denunciava l'insegnamento come volto ad annullare ogni forma di rigore morale diffondendo l'erronea convinzione che bastasse professare la propria fiducia nella redenzione della croce, nel beneficio di Cristo, senza affaticarsi in inutili opere di pietà, per avere la certezza di salvarsi e «andare in paradiso in calze solate»¹⁰. Il tema (anch'esso erasmiano¹¹) dell'infinita misericordia di Dio, che consentiva di sciogliere l'angosciosa dottrina predestinazionistica nella rassicurante certezza del dono universale della grazia e del cielo aperto per tutti i credenti, divenne chiave di lettura privilegiata della dottrina della giustificazione per fede e circolò largamente nell'ambito del dissenso religioso dell'Italia cinquecentesca. Negli anni quaranta, per esempio, dopo aver ascoltato alcune prediche sulle lettere paoline tenute da un frate eterodosso, un artigiano veronese si convinse del fatto che «siamo tutti de li eletti et predestinati quelli che credano in Christo: et chi non ha questa vera fede de esser predestinato a vita eterna per gratia de Dio, mancho crede in Dio», mentre tra gli eretici di Pirano era diffusa l'opinione che, proprio in funzione della predestinazione, «faciamo bene facciamo male, andremo tutti in paradiso»: «Siamo tutti salvi [...] perché messer Iesu Christo col suo sangue ne ha dato a tutti il paradiso»¹².

Lo stesso *Beneficio di Christo*, il testo forse più emblematico della cosiddetta Riforma italiana, insisteva anzitutto sul messaggio di liberazione e di salvezza annunciato dal-

la croce a tutti gli uomini, finalmente riscattati dalla «maledizion della legge», riconciliati con Dio e resi capaci di bene operare, «sanando il libero arbitrio»: «Qual consolazione, quale allegrezza in questa vita si può assomigliare a quella di colui il qual, sentendosi oppresso dalla gravezza intollerabile degli suoi peccati, ode così dolci e suavi parole del figliuol di Dio, che gli promette tanto benignamente di recrearlo e liberarlo da così grave peso?»¹³. Fondamento di una radicale semplificazione teologica che evitava di scendere sul terreno insidioso delle «illationi» dottrinali (purgatorio, voti, sacramenti, messa, gerarchia ecclesiastica ecc.), depurata di ogni polemica antipapale, di ogni spunto controversistico, enunciata solo in positivo come messaggio liberatorio di grazia e salvezza, la dottrina della giustificazione per fede trascolorava in queste pagine in quella del «perdon generale a tutta l'umana generazione»¹⁴, tale da rendere ogni credente e la Chiesa tutta — «cioè ciascuna anima fedele» — «simile a Cristo» e sua «sposa», in grado di vincere «il peccato, la morte, il diavolo e lo inferno» in quanto perfettamente «santa, innocente, giusta e divina»¹⁵. Riscattata dal timore di una volontà divina imperscrutabile e minacciosa, la dottrina della predestinazione diventava «dolcissima» e «santa», motivo di serena speranza e di «continua allegrezza spirituale» per chiunque volesse fiduciosamente affidarsi al sacrificio della croce e solo da esso trarre la certezza di essere stato chiamato da Dio «a vita eterna [...] eletto e predestinato alla gloria de' suoi figliuoli». Sul fondamento di questa salda convinzione di essere stato adottato da Dio «per sua misericordia [...] ab aeterno» e di essere stato prescelto come «cittadino del cielo», la predestinazione diventava in tal modo sinonimo di elezione, e quindi «cosa efficacissima ad eccitare l'amor di Dio e lo studio delle buone opere negli animi veramente cristiani»¹⁶.

All'indomani della pubblicazione del libriccino, del resto, nel suo *Compendio d'errori e inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore intitolato «Trattato uti-*

lissimo del beneficio di Christo crucifisso» pubblicato a Roma nel 1544, il domenicano Ambrogio Catarino Politi non si limitava a denunciare la propaganda di chi con simili testi in volgare cercava di sviare «le misere e indotte plebi», ma ne percepiva acutamente alcune caratteristiche di fondo in quello che egli definiva «uno spirito [...] simulatore d'un zelo di verità e d'una sete de la salute de l'anime, compositor di parole melate e inzuccherate, dove cuopre veleno sì mortifero che non è scampo da la morte a chi lo beve»¹⁷. Un veleno che si celava appunto in quella «dolce dottrina di libertà e di predestinazione» e che in tutti i modi egli si sforzava di ricondurre all'insegnamento di «Lutero e Melantone e gli altri de la setta»¹⁸, banalmente ridotto a un empio «invitar l'uomo a peccare e un farsi beffe de la legge: e questo predica questa dottrina luterana, e però piace»¹⁹. «Or non è vero in questi miseri tempi che molti s'hanno fatto un monte di maestri che soavemente gli gratan dove lo prude — insisteva, scagliandosi contro quella “pessima [...] pestilentissima eresia” — perché vorrebber far ogni cosa che li piace e poi nondimeno andare in paradiso e non avere altra faccenda che credere e così persuadersi d'esser de' predestinati?»²⁰. Proprio allora anche il cardinale Marcello Cervini esortava il suo vicario nella diocesi di Reggio Emilia a proibire la diffusione di quello scritto, convinto che esso rischiasse di assicurare i fedeli di potersene andare «in paradiso calzati e vestiti [...] dicendo che il Signore ha pagato per noi non solo la colpa ma la pena, non solo una volta, cioè quando l'omo si battezza e viene alla fede, ma di poi ancora universalmente»²¹. Di qui il duraturo *topos* controversistico secondo cui quell'empio «abusare il sangue dello svenato agnello [...] con dir che basta credere a salvarci» non induceva altro che «vana confidentia», indirizzava su una strada «piana, larga et delettevole», rischiava di legittimare ogni spirito d'anarchia, disobbedienza, «libertà della carne», trasformando i cristiani in «ociosi, negligenti, carnalazzi et sensuali». «Tu heretico ribaldo —

scriveva un polemista cattolico intorno al 1550 — vuoi star all'ombra del campanile a darti buon tempo, a poltroneggiar sul letto in le sporcarie et a dare li suoi piaceri alla gola», aspettando «con le mane in cortesia [...] la manna [...] dal cielo»²².

Nonostante la sollecita condanna ufficiale del *Beneficio*, già pronunciata nel corso delle prime sessioni dell'assemblea tridentina e sanzionata da tutti gli *Indici* dei libri proibiti apparsi negli anni successivi, larghissima fu la sua circolazione, al punto che nel '49 il Vergerio poteva scrivere che nell'arco di sei anni ne sarebbero state vendute ben 40.000 copie nella sola Venezia²³: dato forse arbitrario, ma indirettamente confermato dal costante richiamo a quello scritto nei verbali dei processi inquisitoriali di ogni città d'Italia. E tuttavia, a prescindere dalle frettolose certezze apologetiche del Catarino, sarebbe fuorviante leggere il *Beneficio di Christo* solo alla luce delle dottrine riformate, dal momento che esso si presenta come un esempio privilegiato dell'indeterminatezza e fluidità teologica sulla quale si è cercato di richiamare l'attenzione. Lo rivela tra l'altro il fatto che in quel testo (risultato ultimo di molteplici contributi) folte citazioni dall'*Institutio* calviniana potessero integrarsi con l'originario spiritualismo valdesiano²⁴, mentre studi recenti hanno cercato di cogliervi addirittura la presenza di un cosiddetto «pelagianesimo» di matrice benedettina, di cui è davvero difficile capire la compatibilità con l'ispirazione di fondo e il significato storico del «dolce» libriccino²⁵. In realtà i motivi dello straordinario successo del trattatello risiedono appunto nella sua complessità e forse nelle sue stesse contraddizioni, nel suo porsi come punto di raccordo di premesse e messaggi in parte diversi e di integrarli in positivo nella cornice di una proposta religiosa fondata su un fiducioso abbandono al potere salvifico della grazia ed esente da ogni spunto polemico nei confronti di dottrine e istituzioni della Chiesa romana. Un successo che dimostra la capacità delle sue limpide pa-

gine di fornire risposte reali alle inquietudini religiose di quegli anni, di interpretarne le tensioni più autentiche, di indicarne gli sbocchi possibili. Irriducibile a un banale appiattimento sulle dottrine riformate, il *Beneficio di Christo* consente quindi di risalire ad alcuni elementi peculiari della crisi religiosa cinquecentesca in Italia, di coglierne ispirazioni e matrici specifiche, di intravederne nel suo stesso sincretismo una possibile cifra.

Apparso per la prima volta a Venezia nel 1543, lo scritto era il frutto di un lavoro di collaborazione stratificatosi in due tempi. Il canovaccio era stato redatto da un benedettino cassinese, don Benedetto Fontanini da Mantova, intorno al 1540, nell'ambito di quel gruppo valdesiano di Napoli su cui si avrà modo di tornare poco oltre. A dargli stesura definitiva, forse inserendovi alcuni spunti testualmente desunti dall'*Institutio* calviniana ma senza modificarne l'ispirazione originaria, fu invece un letterato di fama quale Marcantonio Flaminio, legato ad alcuni potenti cardinali e a molteplici ambienti della cultura italiana particolarmente sensibili alle esigenze del rinnovamento religioso. Ciò era avvenuto nell'estate del '42, a Viterbo, dove — anch'egli proveniente da un lungo soggiorno napoletano — il Flaminio si era ritirato, trovando ospitalità nella casa di Reginald Pole, allora legato papale al patrimonio di San Pietro e di lì a poco designato insieme con Giovanni Morone a presiedere la prima e fallita convocazione del Tridentino del 1542-43. Secondo quanto la documentazione disponibile lascia intendere, saranno appunto i due porporati, insieme con il vario mondo di amici, famigliari e collaboratori che intorno ad essi si venne allora raccogliendo, a promuovere nello stesso '43 la stampa del *Beneficio*, ben presto seguito negli anni successivi, fino all'approvazione del decreto conciliare sulla giustificazione del '47, da altri testi e opuscoli che non avrebbero tardato ad affiancarlo negli *Indici* dei libri proibiti pubblicati a partire dal '49. Non è affatto arbitrario, in altri termini, individuare

in quel celebre scritto, a lungo considerato come il frutto più maturo ed autentico della cosiddetta Riforma italiana, una sorta di ambiguo manifesto programmatico, cautamente protetto dall'anonimato e dall'assenza di ogni spunto polemico o controversistico in chiave antiromana, con il quale un gruppo di grandi prelati e intellettuali si sforzava di dare una risposta adeguata e credibile alle nuove esigenze religiose che tormentavano le loro stesse coscienze, offrendo nel contempo ai vescovi che si apprestavano a intervenire al concilio una sorta di indirizzo dottrinale in grado di indicare il terreno di una ricomposizione possibile, tale cioè da riassorbire i fondamenti teologici della Riforma ed evitare dirompenti lacerazioni nel corpo della Chiesa e delle sue strutture gerarchiche.

Una prospettiva illusoria, naturalmente, che col senno di poi è ovvio giudicare destinata a sicuro fallimento, ma che deve essere valutata tenendo conto dell'autorevolezza politica e religiosa di quei cardinali, che trova evidente conferma nelle importanti responsabilità loro attribuite nella direzione dell'assemblea tridentina. Fatto questo tutt'altro che casuale o episodico, sol che si pensi alla nuova legazione affidata al Pole nel 1545 e al Morone quasi vent'anni più tardi, nel 1563, quando papa Pio IV e il futuro san Carlo Borromeo gli attribuiranno il merito di aver saputo salvare con miracoli di abilità diplomatica e finalmente condurre in porto il concilio. Dotati di altissimo prestigio personale nell'ambito del sacro collegio, d'altra parte, *leaders* indiscussi dello schieramento più sensibile alle esigenze di un confronto irenico con i protestanti anche sul terreno propriamente teologico e di un' incisiva riforma istituzionale che lo rendesse credibile, e appunto per questo legati agli indirizzi politici e religiosi dell'imperatore asburgico, Reginald Pole e Giovanni Morone figureranno regolarmente tra i candidati più accreditati alla tiara nel conclave del '49 e nei due del '55. Questa trama di complicità e connivenze che si annoda intorno al *Beneficio di Christo* (anche

in tale prospettiva testo davvero emblematico della crisi religiosa cinquecentesca in Italia), condannato dall'assemblea tridentina ma fatto stampare alla macchia dai legati papali che avevano il compito di dirigerla, consente quindi di percepire la sconcertante penetrazione di orientamenti teologici più o meno consapevolmente eterodossi ai vertici stessi dell'istituzione ecclesiastica.

Si tratta di un aspetto peculiare, del tutto assente in altri paesi europei, fatta eccezione per il caso spagnolo di Bartolomé Carranza, l'arcivescovo di Toledo accusato d'eresia e infine condannato ad abiurare a Roma nel 1576, al termine di un quasi ventennale processo. Ma anche la vicenda del Carranza, a ben vedere, si presenta fortemente segnata dagli stretti legami da lui intrattenuti in Italia con il gruppo raccolto intorno a Reginald Pole, e costituisce piuttosto un ulteriore elemento di conferma di una realtà a prima vista sconcertante ma innegabile, clamorosamente evidenziata dalle poche fonti superstiti e accessibili relative alla storia del Sant'Ufficio romano di questi decenni, per larga parte inerenti alle presunte eresie di vescovi, patriarchi, cardinali e di numerosi personaggi minori e minimi ad essi collegati. Un fatto che, al di là delle scontate certezze inquisitoriali sul carattere «luterano» di quei fermenti di eterodossia, suggerisce di gettare lo sguardo più a fondo per risalire alle premesse storiche e ai contenuti religiosi di esperienze comunque irriducibili a una contrapposizione netta tra cattolicesimo e protestantesimo, tra Riforma e Controriforma, e quindi in grado di rivelare alcuni aspetti peculiari e talora sorprendenti del dissenso religioso al di qua delle Alpi.

Capitolo settimo

Il sacco di Roma e la sua eredità

Già si è avuto modo di sottolineare il ritardo storico con cui reagì alla sfida luterana una curia papale troppo assorbita nelle vicende della politica europea e italiana per degnare di qualcosa di più di uno sguardo infastidito e distratto quel monaco sassone che si permetteva di criticare la splendida Roma medicea e di disturbare i molti commensali che si accalcavano a corte, disposti a sentir parlare di una riforma — come ancora nel marzo del '47 scriverà Paolo Giovio — solo «con quella destrezza e temperanza ch'ella non guasti la coda al fagiano di questa santa sede e in parte chiudi la bocca a questi blasfematori di Germania»¹. Fu la terribile esperienza del sacco di Roma, nella primavera del '27, all'indomani delle atroci violenze, delle terribili crudeltà, delle empie profanazioni perpetrate dai lanzii tedeschi, a imporre una svolta politica e religiosa. L'abbandono di ogni velleità di contrapporsi all'autorità imperiale, al quale il pontefice affidò anzi il compito di restaurare il potere mediceo a Firenze, si accompagnò infatti a un radicale mutamento di clima spirituale, evidenziato ai vertici stessi della gerarchia ecclesiastica dalla severa barba penitenziale che da allora Clemente VII (e dopo lui i suoi successori) vollero lasciarsi crescere. Non si trattava solo di una consapevolezza nuova, imposta dai sacrilegi e dagli

scherni blasfemi con cui quella soldataglia ebba di sangue aveva violato e deriso quanto di più sacro aveva trovato nella città simbolo della cristianità occidentale — chiese, altari, ostie consacrate, paramenti, oggetti di culto, cardinali, vescovi, preti, monache — o inscenato parodistici conclavi per eleggere papa Martin Lutero, il cui nome (insieme con l'equivalenza Roma-Babilonia) si può ancor oggi leggere nei graffiti tracciati dalle lance tedesche sui solenni affreschi di Raffaello nelle stanze vaticane. Mentre si tornava a riflettere sulle parole ammonitrici dei romiti itineranti che proprio alla vigilia dell'orribile scempio avevano annunciato imminente sciagura a quel papa «sodomito e bastardo», mentre si rileggevano con angoscia le antiche profezie sull'aquila imperiale che «acesa dal furore accompagnerà ai soi exerciti non solamente li alemani, ma genti pessimi di ciascaduna generatione et intrerà in Roma con armata mano et pigliarà tuti i religiosi, prelati et cittadini et ne amazarà molti con varii suplicii»², molteplici voci e commenti di quanti cercarono di darsi una ragione di quell'evento inaudito non esitarono a vedervi una sorta di ineluttabile castigo divino.

Non fu solo il manifesto ufficioso di parte asburgica, il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* di Alfonso de Valdés (peraltro restato inedito fino agli anni quaranta, quando fu pubblicato anche in traduzione italiana a Venezia), a sostenere la tesi secondo cui «tutto quello che è avvenuto in Roma è intervenuto per manifesto giudizio del sommo Idio per castigare et punire quella città in cui regnavano, con grande ignominia et vituperio della religion christiana, tutti i viti, tutti i peccati, tutte le sceleraggini che la malitia degli huomini, mossa dallo sfrenato della loro voglia, ha potuto ritrovare et immaginarsi»³. Anche personaggi estranei alla cultura erasmiana dalla quale il segretario imperiale traeva ispirazione, infatti, espressero opinioni analoghe: come Ludovico Guicciardini, che parlerà di «giusta ira di Dio» contro «l'insaziabile appetito e nefande voglie

di tanto sfrenati prelati e cortigiani»⁴; come Benedetto Varchi, pronto ad affermare «che mai non fu gastigo né più crudele né più meritato»⁵; come Francesco Vettori che — nonostante le sue propensioni filomedicee — vi scorgerà «uno esempio che li uomini superbi, avari, omicidi, invidiosi, libidinosi e simulatori non possono mantenersi lungamente»⁶; come un testimone oculare olandese che rievocherà con toni profetici l'abbattersi della divina indignazione sulle intollerabili «ignominias» e sugli «omnia mundi scelera» della città eterna, ipocrisia, avidità, simonia, libertinaggio, violenze, sacrilegi, arbitri d'ogni genere: «Urbs quasi Sodoma sine verecundia facta erat»⁷; come il pio vescovo che l'anno dopo di fronte ai suoi colleghi della sacra Rota commemorerà quella tragedia, interpretandola come una meritata punizione di Dio, «acerrimus vindex scelerum et flagitiorum nostrorum»⁸; o infine — tra i tanti esempi che si potrebbero ancora citare — come il cronista modenese che non nasconderà il suo segreto compiacimento per quel manifesto «iuditio de Dio»⁹ finalmente emanato contro le

grande estorsion e tiranie che se facevano in Roma e li grandi piaceri de 18.000 putane che g'erano: ogni cosa coreva, putane, bardase e sodomiti, e tuto quello che si doveva spendere in adornamenti e bono governo della fede se spendeva in le cose soprascripte et in adornamenti de mule, cavali, grandi corte, grandi palaci bene adobati e altre vanità asai. De li reverendissimi cardinali ge n'era asai più de 40, la magiore parte ignoranti e de basa condition, mal costumati, inimici de Dio e de santi: se stimavano como essere cardinali e como dei, et erano grandi ignoranti pieni de viti e desonestà, et era venuta la Gexia in tanta abomination che ogni homo profetava che l'andava in ruina [...]. Quello che è accaduto è stato per le cause sottoscripte: perché el non se credeva se non in oro e argento, cavalcature, corti, ben vestire e meglio mangiare, e la mancha parte era el culto divin e la più parte era la ruina de la Italia e de tuta la cristianità: e Dio ha fato grande miracolo a punire tuta Roma da capo a piede con li spagnoli e

lanzechenechi como ha fato, et hano punito li boni et li tristi, e ancora non è finito.

Si udirono naturalmente anche i giudizi dissonanti di coloro che, affiancandosi alla propaganda francese in chiave antimperiale, non mancarono di denunciare le responsabilità di Carlo V nell'aver scagliato contro la santa sede quelle orde di luterani, le cui eresie erano «tutte fondate in biasimare e lacerare la corte romana, le cerimonie antiche, i concili, i canoni e le dottrine de santi padri, ed in turbare la pace e quiete comune, appoggiate e stabilite sopra la carne e la gola ed imbrochezze, spregiando Dio ed i santi ed ogni legge divina ed umana [...], publici nemici d'uno Stato moderato e giusto, seminario perpetuo di discordie e ruine»¹⁰. A un livello culturale meno raffinato, si inserivano nella stessa prospettiva anche i versi di un *Lamento de Italia contra Martin Lutherano*, che supplicavano l'onnipotente di non tardare a far «hormai vendetta / de lutherani la maladetta setta», il cui dilagare si spiegava solo con l'anarchica libertà che essa sembrava consentire¹¹:

Homini, donne, el grande e il picolino / par che con desiderio habia aspettare / questo can rinegato e rio mastino / che cerca le nostre alme devorare. / Quel dice: 'Venga ormai questo Martino / acciò ch'io possa dua moglie pigliare' / [...] / El prete dice: 'Anch'io torrò moglie', / e parli questo una buona novella. / [...] / La monacella spera el maritarsi / e lasciare digiuni e discipline, / et crede col marito accompagnarsi. / O quanti errori aperti e gran ruine! / El frate ancor lui pensa contentarsi / né sente ancor le sue pungente spine, / anzi desidra ognhor questo Martino / per non cantar più vespro e matutino. / Quel dice: 'Io non mi harò più a confessare'. / Mille resie pel mondo vano a torno.

Precoci archetipi di modelli controversistici destinati a duratura fortuna, come risulta per esempio dalla volgare invettiva con cui, nel 1540, un tipico esponente della Roma medicea come Paolo Giovio si scaglierà contro i «luterani divisi in 48 sette [che] si rideno di Cristo e non cre-

dano in Dio è vogliono godere li beni delle chiese, chiavare moniche e mangiare carne il venerdì, non durare fatica d'andare a messa, non fare spesa de essequie de morti e non guardarsi el stomaco con la Quaresima»¹². Al di là di queste rozze e pur significative semplificazioni, tuttavia, i riflessi più generali e le reazioni più serie al trauma del sacco di Roma parvero orientare settori consistenti della cultura italiana e delle gerarchie ecclesiastiche più sensibili ai problemi religiosi verso la necessità di un profondo rinnovamento *in capite et in membris* dell'istituzione ecclesiastica così duramente colpita. Un rinnovamento che proprio quella terribile vicenda, con l'improcrastinabile esigenza di porre un argine al dilagare delle eresie da essa evidenziata, imponeva di affrontare con piena coscienza della drammaticità del momento storico e soprattutto con un'energia ben diversa rispetto alla nobile quanto blanda esortazione, poi sempre disattesa nella realtà delle cose, a riformare «homines per sacra [...] non sacra per homines», secondo la formula usata da Egidio da Viterbo al concilio Lateranense V¹³. Non era più tempo di parole, ormai, ma di fatti concreti, di scelte coraggiose, di un personale impegno di testimonianza e di azione.

Non più *caput* ma *cauda mundi*, come l'Aretino non mancò di osservare beffardamente¹⁴, ridotta a «exterminio et total ruina»¹⁵, desolata e spopolata, negli anni immediatamente successivi al sacco non fu certo Roma il centro delle più significative esperienze individuali e collettive attraverso cui si precisarono via via obiettivi e strumenti di una riforma cattolica che, pur sulla base di premesse e finalità largamente comuni, non tardarono ad articolarsi lungo linee diverse e, nell'arco di un breve volgere di tempo, financo contrapposte. Nel 1528, senza spendere una parola di rammarico per quanto era accaduto, Erasmo da Rotterdam attaccava duramente nel dialogo *Ciceronianus* gli aulici modelli letterari che avevano ispirato la cultura curiale dell'età medicea, all'insegna di un'armonica sintesi tra ci-

viltà cristiana e antichità classica e di un compiaciuto trionfalismo ecclesiastico, del tutto inadeguati a dare risposte credibili ai problemi che angosciavano le coscienze dei fedeli. Fu dunque altrove che vennero strutturandosi le nuove forme di vita religiosa associata, spesso caratterizzate da un aspro rigore ascetico e penitenziale, da cui in pochi anni sarebbero scaturite quelle congregazioni di chierici regolari destinate a diventare pilastri della Controriforma e insostituibili canali di raccordo tra istituzione ecclesiastica e società civile attraverso i compiti di evangelizzazione e pubblica carità, di istruzione e assistenza, di capillare controllo della vita religiosa e intensa prassi educativa loro affidati dai vescovi post-tridentini: teatini (1524), somaschi (1528), barnabiti (1530), gesuiti (1540). Ciò che in questa sede interessa, tuttavia, è il progressivo delinarsi di due diversi orientamenti, dapprima paralleli e solidali e poi via via divergenti, l'uno mirante a una riforma della Chiesa finalizzata soprattutto a una più efficace lotta contro l'eresia, l'altro disponibile invece a trarre spunto dai conflitti e dalle fratture religiose in atto per confronto aperto e irenicamente flessibile con le dottrine della Riforma.

Il primo trovò la sua guida indiscussa nel nobile napoletano Gian Pietro Carafa, discendente da un'aristocratica famiglia cardinalizia, fondatore, insieme con san Gaetano da Thiene, dei teatini, che presero appunto il nome dalla sua diocesi di Chieti (in latino *Theates*). Ben presto oggetto di una pungente satira pasquillesca sotto il segno dell'ipocrisia, della simulata santità e del più gretto bigottismo «chietino», le sue ambizioni alla porpora (poi concessagli nel '36) rivelano in realtà la lucida consapevolezza che tale linea intransigente avrebbe dovuto muovere da posizioni di potere e dotarsi dei necessari strumenti operativi, primo fra tutti quel supremo tribunale del Sant'Ufficio romano, formalmente istituito nel luglio del '42, da lui caparbiamente voluto e preparato negli anni precedenti e poi diretto con estrema severità e al di fuori di ogni controllo pa-

pale, fino alla sua elezione alla tiara nel 1555. Più complesso e variegato il secondo gruppo, fortemente caratterizzato da un'impronta veneta, maturato tra le aule dell'università patavina e i circoli umanistici raccolti intorno a un letterato di prestigio quale Pietro Bembo (cardinale dal '39) e a un personaggio di grande statura e autorevolezza quale Gasparo Contarini. Egli stesso passato nel secondo decennio del secolo attraverso un'esperienza religiosa non priva di analogie con la cosiddetta *Turmerlebnis* di Lutero, coinvolto insieme con altri patrizi veneziani in dibattiti religiosi densi di prospettive riformatrici ma deciso a mantenere il suo impegno (differenziandosi in questo dalla loro scelta eremitica) nel governo della repubblica fino alla nomina cardinalizia del '35, il Contarini fu chiamato da Paolo III a dirigere il nuovo corso della politica papale da lui inaugurato all'indomani dell'elezione¹⁶.

Un nuovo corso che, dopo le tragiche esitazioni del pontificato di Clemente VII («un papato composto di rispetti, / di considerazioni e di discorsi, / di pur, di poi, di ma, di se, di forsi, / di pur assai parole senza effetti», secondo il caustico epitaffio di Francesco Berni¹⁷), avrebbe finalmente affrontato con decisione il dilagare di eresie e scismi, avviando quel rinnovamento di uomini e istituzioni destinato ad accompagnare, pur tra molte contraddizioni e incertezze, la difficile stagione conciliare e a restituire ai vertici curiali credibilità e prestigio. Fu il Contarini a guidare i lavori della commissione per la riforma allora istituita da papa Farnese che, nella primavera del '37, avrebbe presentato il celebre *Consilium de emendanda Ecclesia* nel quale, pur rimasto in gran parte lettera morta, si è poi voluto scorgere un importante incunabolo del riformismo tridentino. A firmarlo con lui, oltre al Carafa e al grecista Girolamo Aleandro (peraltro animato da duro zelo antierasmiano e antiluterano), furono Iacopo Sadoletto, compagno e amico del Bembo nella segreteria di Leone X, Reginald Pole, cugino del re d'Inghilterra di cui aveva condan-

nato lo scisma, in fama di grande cultura e pietà, il benedettino Gregorio Cortese, il domenicano Tommaso Badia, il patrizio genovese Federico Fregoso, tutti legatissimi al Contarini e allora o poco dopo insigniti del cappello rosso, nonché il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti.

Vale la pena di soffermarsi brevemente sulla figura di quest'ultimo¹⁸, in passato potente uomo di curia, datario di Clemente VII e artefice primo della disastrosa politica antimperiale che aveva condotto alla tragedia del '27, ma anche sempre più consapevole dell'esigenza di un' incisiva riforma, come attestano i suoi vincoli di amicizia e di stima con il Carafa. Fuggito avventurosamente da Roma all'indomani del sacco, volle abbandonare per sempre la corte papale e ritirarsi nella sua diocesi di Verona al fine di promuovervi un'opera di capillare restaurazione morale e disciplinare: vero e proprio archetipo del vescovo esemplare post-tridentino, residente presso la sua cattedrale e sollecito nel provvedere al governo del sistema beneficiario, a una predicazione fondata sui testi evangelici, alle visite pastorali e all'emanazione delle costituzioni diocesane, alla riforma di monasteri e conventi, all'istruzione dei fedeli, alla tutela dell'autorità episcopale e dei diritti ecclesiastici, al controllo della vita religiosa del gregge a lui affidato e alla guida dei sacerdoti, richiamati ai loro compiti di cura d'anime. Non è possibile in questa sede soffermarsi adeguatamente sui molteplici aspetti della cosiddetta *Gibertalis disciplina* e sulle linee portanti di un impegno reso possibile ed efficace solo in virtù degli speciali favori e appoggi che da Roma consentirono al presule veronese di infrangere gli inveterati arbitri e privilegi del capitolo e degli ordini esenti. Ciò che merita di essere sottolineato è il fatto che, chiamato a misurarsi con i gravi abusi del clero e con la sua complessiva inadeguatezza ad affrontare i compiti che tale impegno richiedeva, il Giberti dovette anzitutto dotarsi dei mezzi necessari (tra cui una stamperia destinata a fornire gli strumenti biblici, patristici e catechistici di quella

svolta religiosa) e circondarsi di collaboratori dotati di «literae et boni mores» all'altezza della situazione. Di qui il confluire a Verona — intorno a quel tentativo di trovare una risposta alla crisi della Chiesa a partire non tanto dal suo vertice quanto da una concreta realtà di quotidiana esperienza pastorale — di numerosi ecclesiastici e intellettuali particolarmente sensibili alle esigenze di riforma, tra i quali si possono ricordare, oltre ai veronesi Adamo Fumano, Girolamo Fracastoro, Niccolò Ormanetto, Girolamo e Francesco Della Torre, l'ebraista fiammingo Johann van Kampen già professore al collegio trilingue di Lovanio (che per qualche tempo lesse ai familiari del vescovo «li propheti maggiori et minori [...] san Paulo [...] le epistole canoniche»¹⁹), il reatino Tullio Crispoldi, il milanese Alberto Lino, il mantovano Reginaldo de Nerli, il napoletano Galeazzo Florimonte, il friulano Marcantonio Flaminio. E di qui la fitta trama di rapporti che legò questo gruppo a figure come il Pole, il Contarini, il Cortese, il Seripando, l'Ochino.

L'intrecciarsi di uno sforzo riformatore chiamato ad affrontare la drammatica crisi dell'istituzione ecclesiastica e della vita religiosa collettiva con un'attività di studio e di riflessione aperta al confronto con le grandi questioni teologiche sollevate dalla Riforma protestante contribuisce a spiegare come proprio nell'ambiente veronese, sullo sfondo di progressive divergenze e tensioni con le prospettive intransigenti del Carafa, finissero coll'emergere orientamenti dottrinali sempre più difficilmente compatibili con l'ortodossia ufficiale. È quanto risulta con chiarezza, per esempio, da alcuni temi della predicazione tenuta nel 1530 dal Crispoldi, nel corso della quale — facendosi carico di rispondere ai «molti [che], per non far niente, per darsi buon tempo o levarsi il pensier de far bene, dicono: 'A salvarsi basta la fede, non bisogna operare, però che l'opere non giustificano, ma solamente la fede senza l'opere giustifica'» — aveva sostenuto la tesi alla fin fine non molto diversa

secondo cui «è vero che l'opere senza la fede non giustificano et che tutte l'opere del mondo non fariano che uno ingiusto diventasse giusto» e che solo «la fede fa ben operare»²⁰. Temi destinati a comparire, con una più accentuata connotazione spiritualistica, anche in *Alcune interrogazioni delle cose della fede et del stato ovvero vivere de christiani* poi pubblicate dallo stesso Crispoldi a Verona nel '40. Fu qui, intorno al 1530-31, che un tipico esponente della Roma medicea come Francesco Berni portò a termine il suo rifacimento dell'*Orlando innamorato* del Boiardo, dalla cui edizione postuma del '45 — secondo la più tarda testimonianza del Vergerio — sarebbero state prudenzialmente espunte alcune stanze, nelle quali il poeta fiorentino avrebbe inserito un duro attacco contro l'avidità, l'ignoranza e la corruzione dei preti formulato in termini non riducibili a pur evidenti echi erasmiani²¹:

Dicon certi plebei che or or il papa / vuol riformarsi, con gli altri prelati; / io dico che non ha sangue la rapa, / e de l'aceto non si può far sapa; / dico che allor saranno riformati, / quando l'caldo sarà senza tafani, / il macello senz'ossa e senza cani. / [...] / Oggi è tenuto un goffo ed un poltrone / l'uom che parla di Cristo e di san Piero; / ne gli occhi oggi t'è sempre un ribaldone / ipocrita, con ciglio erto e severo, / e ti chiama bizzarro o luterano: / e luterano vuol dir buon cristiano.

Nel corso delle sue lezioni sulle lettere paoline, poi pubblicate a Venezia nel '36 e destinate a lasciare un segno profondo sui collaboratori del Giberti che ebbero modo di ascoltarlo, il van Kampen parlava apertamente di giustificazione per fede e di predestinazione. Tutto ciò contribuisce a spiegare come nel febbraio del '46, all'indomani della prima riunione del Tridentino, sempre fanaticamente desideroso di acquisire meriti denunciando a Roma prelati sospetti d'eresia, il vescovo Grechetto non esitasse a scagliarsi con aspre parole contro «quella mala semenza del episcopo de Verona morto»²². A quanto sembra, del resto,

lo stesso Giberti avrebbe espresso vivo apprezzamento per opere come il *Summario de la santa Scrittura*, che volle divulgare nella sua diocesi giudicandolo «libretto molto utile per que' poverelli che non intendono latino»²³, e come il *Beneficio di Christo*, che ebbe modo di leggere manoscritto poco prima della morte²⁴, avvenuta alla fine del '43. Una morte che lo sottrasse a quegli incipienti sospetti di eresia (determinati anche dalla sua amicizia con l'Ochino, del quale l'anno precedente aveva in qualche modo protetto la fuga) che ne avrebbero poi appannato l'immagine esemplare di «gloria et honore dell'ordine episcopale»²⁵, nella quale non tarderà infatti ad essere sostituito da san Carlo Borromeo.

Ancor più evidenti risultano gli esiti in senso eterodosso che traspasano da un'importante discussione che, sempre a Verona, coinvolse il Crispoldi e soprattutto il Flaminio in relazione agli echi della sospetta predicazione quaresimale tenuta a Siena nel '37 da fra' Agostino Museo, dalla quale era scaturita l'iniziativa del Contarini di indirizzare a Lattanzio Tolomei una lettera *De predestinatione*. Nel corso di un denso scambio epistolare con il cardinale veneziano nell'inverno del 1538-39, il Flaminio si schierava a fianco del Crispoldi nel sostenere su basi rigorosamente scritturali, con parole ispirate a moderazione e disponibilità al dialogo ma ferme nella sostanza, l'opinione secondo cui «senza particolare gratia et aiuto de Dio lo huomo non se astiene di mettere oppositione» al «superceleste lume» con cui Dio chiama alla salvezza, con la conseguente affermazione che «tutte le cose che ci conducono alla vita eterna sono effetti della predestinatione»²⁶. E nell'estate, riprendendo il dibattito con il Seripando, ribadiva con ulteriori argomentazioni le sue tesi sullo «stupendo misterio» della predestinazione e sulla certezza «ch'el nostro libero arbitrio è infermissimo al bene»²⁷, sottraendosi poi bruscamente con poche righe di formale cortesia («la lettera di Vostra Signoria è bellissima et esplica chiarissimamente

tutto quel che vuole, ma per dire ingenuamente il vero, ella non ha già potuto acquetarmi l'intelletto, del che do tutta la colpa alla mia grande ignorantia et al mio ingegno la cui debile vista si offusca per la luce»²⁸) al prosieguo di un confronto ormai del tutto sterile, incapace di trovare punti di raccordo tra posizioni troppo distanti per consentire una qualche mediazione. Meglio troncato il dialogo, in altre parole, piuttosto che portare in piena luce e rischiare di accentuare ulteriormente le divergenze dottrinali che ormai minavano dall'interno il cosiddetto evangelismo italiano, secondo la pur vaga ma fortunata definizione attribuita in sede storiografica a uomini e gruppi che fino ad allora si erano concordemente riconosciuti nello schieramento più sensibile alle esigenze del rinnovamento istituzionale e al confronto con il mondo protestante.

Sono lettere caute e talvolta ambigue, che rivelano un orientamento teologico non più contenibile nelle sfumate formulazioni dottrinali del Contarini e del Seripando, attente a recuperare la tradizione agostiniana non solo per rispondere a inquietudini religiose personalmente vissute, ma anche per delineare una cornice irenica in grado di ricomporre le fratture della cristianità europea. Ciò che da esse emerge è una prospettiva in qualche modo analoga a quella di lì a poco compiutamente espressa nelle serene, coinvolgenti pagine del *Beneficio di Christo*, vale a dire una convinta accettazione dei capisaldi fondamentali della Riforma (rigoroso scritturalismo, giustificazione per fede, predestinazione), risolti tuttavia su un piano almeno in parte diverso. Anche qui, infatti, non solo la polemica antiromana contro il papa-Anticristo e la Chiesa-Babilonia, ma anche le dirompenti conseguenze di quei presupposti sul piano ecclesiologico, sacramentale, liturgico, devozionale si attenuavano, fino a scomparire nelle pieghe di un discorso svolto solo in positivo, evitando accuratamente tutto l'arsenale di «illazioni» (secondo la più tarda espressione degli inquisitori) che ne scaturiva in merito all'autorità e

alla gerarchia ecclesiastica, alla messa, al culto dei santi, al purgatorio, ai sacramenti ecc. Esiti che sarebbe un errore attribuire soltanto a nicodemitiche cautele o a sotterfugi propagandistici, dal momento che in essi si rivela invece un'ispirazione religiosa autonoma e peculiare, non riconducibile esclusivamente ai grandi maestri della Riforma, che introduce quindi specifici elementi di differenziazione e di complessità negli sviluppi italiani della crisi cinquecentesca, sui quali occorre soffermarsi con attenzione.

Le lettere al Contarini e al Seripando furono scritte da Napoli, dove il Flaminio era giunto nell'autunno del 1538 per avvicinarsi a un personaggio d'eccezione quale l'esule spagnolo Juan de Valdés, con il quale non tarderà a stringere un intenso sodalizio umano e religioso. Fratello di Alfonso (il segretario di Carlo V di cui si è avuto modo di ricordare il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*), il Valdés aveva studiato nell'università di Alcalá de Henares, aperta alla cultura umanistica, e letto con passione i libri di Erasmo, «excelente doctor verdaderamente theólogo»¹, come egli stesso ebbe a definirlo nel suo *Diálogo de doctrina cristiana* del '29. Sottrattosi con la fuga al processo avviato dall'Inquisizione subito dopo la pubblicazione di questo libro, si era trasferito in Italia, dapprima a Roma presso la corte di Clemente VII e successivamente — alla metà degli anni trenta — a Napoli, dove visse in appartato isolamento fino alla morte, sopravvenuta nel luglio del 1541. La condanna del *Diálogo*, in realtà, non rifletteva soltanto il progressivo accentuarsi dei sospetti delle autorità religiose spagnole nei confronti della cultura erasmiana, ma anche la lucida percezione del fatto che da quelle pagine trasudavano altri e ai loro occhi ancor più insidiosi veleni ereticali, come del resto recenti ricerche hanno confermato, evidenziando la fit-

ta trama di citazioni luterane che si celava al di sotto di quella prudente, elusiva maschera erasmiana².

Punti di riferimento obbligati del dibattito religioso di quegli anni, com'è ovvio, né Erasmo né Lutero esprimono tuttavia la cifra più autentica della riflessione valdesiana, indelebilmente segnata invece dal magistero di Pedro Ruiz de Alcaraz che l'allor giovanissimo Juan de Valdés aveva frequentato nel palazzo del marchese di Villena a Escalona. Non è possibile in questa sede soffermarsi sulle complesse tensioni spiritualistiche dell'*alumbradismo* spagnolo, se non per rilevare come proprio da esse scaturissero le matrici più autentiche di una raffinata scelta religiosa, capace di misurarsi con le dottrine riformate, di recuperarne alcune delle istanze più significative e al tempo stesso di offrire una risposta autonoma e creativa alle esigenze da cui muovevano. Una riflessione giunta a maturazione negli anni dell'esilio italiano del Valdés, soprattutto a Napoli, dove numerosi discepoli si raccolsero intorno a questo impareggiabile maestro di coscienze, affascinati dal suo carisma spirituale e dalla lettura delle opere che a ritmo incessante egli veniva redigendo in funzione del suo insegnamento, tutte affidate a una prudente circolazione manoscritta (l'*Alfabeto cristiano*, le *Cento e dieci divine considerations*, i commenti ai *Salmi*, ai vangeli e alle lettere paoline, le cosiddette *Dimande et risposte*). Fu da questa intensa esperienza, fino ad allora marginale nella tumultuosa crisi religiosa italiana, che alla fine degli anni trenta emersero prepotentemente temi e orientamenti solo in parte, proprio in virtù della loro origine *alumbrada*, coerenti e compatibili con le dottrine protestanti e forse anche per questo capaci di acquisire consensi soprattutto nell'ambito di élites sociali e culturali travagliate da sofferte inquietudini spirituali ma refrattarie a ogni prospettiva di lacerazione con l'istituzione ecclesiastica.

A rendere le dottrine valdesiane sostanzialmente estranee a quelle riformate (come negli anni sessanta Calvino e

Théodore de Bèze non mancheranno di denunciare con asprezza) era anzitutto il presupposto, vero e proprio fondamento dello spiritualismo *alumbrado*, secondo cui l'accesso ai «grandísimos secretos de Dios» non scaturisce dai testi scritturali, ma da una particolare illuminazione dello spirito, senza la quale essi costituiscono solo una «fioca candela», del tutto inadeguata a orientare il cammino del cristiano³. Di qui il configurarsi del «negotio christiano» non tanto come «scientia», come astratto sapere teologico intrinsecamente condizionato dalla «superbia» e dalla «prudencia humana», quanto anzitutto come «experientia», vale a dire come percorso di acquisizione della verità attraverso una rivelazione divina che le imprime il sigillo di un'indelebile certezza interiore e l'arricchisce di coinvolgenti valenze emotive. Di qui gli esiti di soggettivismo religioso insiti in una simile concezione, che esclude programmaticamente ogni autorità normativa e ogni vincolo di ortodossia, dal momento che diversi sono i livelli di conoscenza ed esperienza concessi a ciascun credente dagli insondabili decreti di Dio. In quanto istituzione visibile e gerarchia, infatti, la Chiesa può soltanto giudicare «lo exterior» e quindi esigere un'obbedienza formale in relazione a prassi e comportamenti cerimoniali, senza tuttavia arrogarsi il diritto di coartare le coscienze con arbitrarie imposizioni dogmatiche.

Se diverso è il dispiegarsi negli uomini dell'illuminazione interiore dello spirito fino allo stadio supremo di una «sabiduría de perfectos [...] oculta, [...] secreta i encubierta», se vari sono i modi con cui essi sono invitati nella casa del Signore — alcuni destinati a sostare solo nei giardini e nei porticati, altri autorizzati a penetrare all'interno e accedere alle stanze più riservate, altri infine avidi di frugare sin dentro le casse (secondo la metafora dello stesso Valdés) — è anche vero che «non sono stranieri nel divino palazzo ancora quelli che stanno guardandolo di fuori», dal momento che tutti sono chiamati alla salvezza purché si

abbandonino con fiducia alla misericordia di Dio trasmessa nel sacrificio della croce. Scaturisce da queste premesse il gradualismo esoterico che caratterizza il cauto e paziente magistero valdesiano, spesso affidato alle rapsodiche pagine di scritti privi di ogni ambizione sistematica e di ogni spunto polemico, volti a enunciare solo le coordinate di fondo di un elementare *Alfabeto*, riservando a fasi successive del «cammino» cristiano, a esperienze di fede più mature e consapevoli, agli sviluppi di un processo maieutico «destramente» guidato, la percezione di ulteriori «illationi» e la progressiva acquisizione di contenuti dottrinali via via più radicali ed eversivi rispetto alle ortodossie ufficiali. Evidenti ne risultano le implicazioni nicodemitiche, sia verso il basso come pedagogico strumento di allusive cautele iniziatiche nei confronti dei «flacos en la fe», sia verso l'alto come legittimo schermo di simulazione e dissimulazione contro l'intolleranza delle Chiese dominanti, a protezione della «paz de la consciencia» e dell'assoluta libertà interiore che la fonda e la garantisce.

Senza soffermarsi sulle implicazioni radicali di un simile spiritualismo (che non tarderanno a rivelarsi nei decenni seguenti, tra concordi condanne cattoliche e protestanti e significative propaggini in campo anabattista e antitrinitario⁴), ciò che qui occorre rilevare sono gli evidenti riflessi valdesiani — in qualche caso vere e proprie citazioni testuali — che traspaiono dalle lettere flaminiane al Contarini e al Seripando sopra ricordate. Lettere scritte da Napoli, come si ricorderà, dove il Flaminio si era recato per incontrare l'esule spagnolo, «un de' rari uomini d'Europa [...] sempre sollevato alla contemplazione della verità e delle cose divine» che egli «più che ogni altro [...] amava ed ammirava» (come ebbe a scrivere un altro suo discepolo⁵), e del quale in futuro verrà poi ricordato come «allevato»⁶. Le opere ancora inedite del Valdés avevano conosciuto negli anni precedenti una notevole circolazione clandestina, del resto, e il suo magistero era stato decisivo nel determinare

la conversione di Bernardino Ochino, che se ne era poi fatto interprete e divulgatore dai pulpiti di tutta Italia.

Attraverso questi prudenti canali di circolazione delle idee, e poi per impulso del Flaminio, dello stesso Ochino e forse di Pier Martire Vermigli, anch'egli allora a Napoli, il gruppo originario raccolto intorno al Valdés — nell'ambito del quale spiccano alcuni potenti baroni e pie nobildonne, tra cui la prediletta Giulia Gonzaga, «nelle sacre lettere assai più esercitata che l'altre femine non sono nell'ago e nella conocchia», secondo la definizione di Ortensio Lando⁷ — si trasformò intorno al 1540 in una sorta di nuovo polo di aggregazione intorno al quale confluirono personaggi destinati ad acquisire in breve tempo un ruolo importante nella vita religiosa italiana di questi decenni. Tra essi, per citare solo alcuni dei nomi più noti, il fiorentino Pietro Carnesecchi, don Benedetto Fontanini da Mantova (il primo autore del *Beneficio di Christo*, tutto intessuto di echi e reminiscenze valdesiane), il patrizio veneziano Vittore Soranzo, futuro coadiutore e poi successore del Bembo nella diocesi di Bergamo, alcuni autorevoli prelati del Regno come l'arcivescovo d'Otranto Pietro Antonio Di Capua, cognato di don Ferrante Gonzaga. Fu in questo periodo che l'abile opera di proselitismo promossa dal Flaminio, sulla base degli orientamenti religiosi che sopra si è cercato di delineare, ottenne un successo spettacolare con l'adesione del cardinal d'Inghilterra Reginald Pole e del suo più fedele amico e collaboratore Alvise Priuli. Un successo che, con le nuove possibilità d'azione che esso offriva al gruppo valdesiano, contribuisce a spiegarne la stessa dispersione nella primavera-estate del '41, alla vigilia della morte dell'esule spagnolo. Proprio nella residenza viterbese del Pole, infatti, insieme con altri amici e collaboratori passati attraverso l'esperienza napoletana, si stabilì allora il Flaminio, erede insieme con la Gonzaga del lascito spirituale affidato ai manoscritti inediti del Valdés⁸.

L'attività di studio, di riflessione, di cauta propaganda

che intorno al 1540-41 aveva avuto il suo centro a Napoli si trasferisce ora a Viterbo e trova nella prestigiosa figura del Pole un nuovo *leader* carismatico. Quel raffinato spiritualismo esoterico si presentava ai suoi occhi non solo come la chiave di volta di un precario equilibrio in grado di rendere compatibile un'ormai convinta adesione ad alcune dottrine fondamentali della Riforma con l'assenza di ogni rottura ecclesiologica, ma addirittura come uno strumento propositivo capace di offrire risposte credibili alle diffuse inquietudini religiose, di riassorbire il dilagante dissenso ereticale, di suggerire gli obiettivi prioritari di un'ormai inderogabile riforma, di indicare una via praticabile per giungere all'auspicata ricomposizione della *christianitas* europea. A posteriori non è difficile, naturalmente, scorgere le velleitarie illusioni che facevano da sfondo a simili prospettive, peraltro destinate a incontrare largo successo e a ispirare concrete scelte pastorali nonché orientamenti politici di grande peso ai vertici della curia, come si vedrà, dando un contributo decisivo alla durata di tenaci speranze in un rinnovamento della Chiesa che non si esaurisse in un mero riassetto delle strutture esistenti, ma tale da recepire anche sul terreno dottrinale alcune delle istanze che si erano espresse nella Riforma. «Li sectaturi de Valdessio haveano intelligenza con Marco Antonio Flaminio, et facevano capo al [...] cardinale de Inglicterra», si dirà poi a Napoli⁹, mentre in altri ambienti non si tarderà a parlare di una vera e propria «scuola» raccolta nella casa di quest'ultimo, in cui «s'adunavano molti huomini litterati che sentivano di dottrina luterana»¹⁰.

La possibilità di far riferimento — nelle forme e nei modi più vari — a quegli autorevoli vescovi e cardinali dotati di ruoli istituzionali, di poteri politici, di responsabilità pastorali, circondati da solide reti di relazioni sociali e addirittura protetti dal favore imperiale, offriva infatti importanti coperture e legittimazioni a uomini e gruppi in qualche misura coinvolti nel dissenso religioso. Già si è

avuto modo di vedere, per limitarsi a un solo ma significativo esempio, come nell'estate del '42 il Contarini e il Morone si sforzassero di trovare un delicato compromesso con gli eterodossi modenesi inducendoli a sottoscrivere una confessione di fede compatibile con l'ortodossia romana. La decisione del cardinale veneziano di redigere un apposito formulario fu solo la conseguenza del contrasto emerso nelle settimane precedenti in merito al testo da utilizzare per l'occorrenza, dal momento che il Morone — una volta respinto dagli Accademici il semplice catechismo da lui suggerito — aveva chiesto ai suoi interlocutori di avanzare essi stessi una proposta, salvo poi trovarsi in grave imbarazzo, costretto da non arbitrari scrupoli teologici a rifiutare il suo assenso a un libretto «qual dicevano esser fatto da messer Flaminio et dalla compagnia viterbiense»¹¹. Notizia sconcertante, dal momento che in quel libretto è possibile individuare il catechismo valdesiano *Qual maniera si dovrebbe tenere in formare i figliuoli de christiani nella christiana religione*, e tale quindi da rivelare l'esistenza di un vero e proprio scambio di idee e di scritti eterodossi tra il gruppo raccolto intorno al cardinal d'Inghilterra e i sospetti modenesi.

Notizia tanto più sconcertante, inoltre, in quanto proprio allora il Contarini si accingeva a coinvolgere lo stesso Pole nella vicenda modenese, inviando anche a lui i suoi *Articoli* per sollecitarne il parere e verificarne la concordanza di posizioni, dopo che il fallimento del tentativo di trovare un accordo dottrinale con i protestanti a Ratisbona (1541) aveva lasciato uno strascico di insinuazioni e sospetti sul suo operato da parte degli intransigenti, e aperto inattese incrinature anche sul fronte che in passato aveva trovato in lui la guida più prestigiosa. Come era accaduto anche l'anno precedente in relazione alla celebre *epistola de iustificatione*, in cui il Contarini aveva cercato ancora una volta di chiarire le tesi a suo tempo discusse con il Flaminio e poi riproposte alla dieta tedesca, il Pole non nascose le

sue riserve e preferì infine sottrarsi a una discussione che rischiava di diventare imbarazzante, nella misura in cui tradiva l'esistenza di divergenze dottrinali ormai profonde, non più mediabili sul piano delle raffinate formule contariniane sulla *duplex iustitia*. «Per Christo perfectamente [...] siamo liberati dalla obligatione et reato della pena eterna, né qui ci bisogna opere nostre; a solo Christo havemo questa obligatione, da lui solo devemo cognoscere questo beneficio», scriveva proprio allora il Contarini al cardinal d'Inghilterra. Di qui la sua perentoria conclusione che pertanto «il fundamento dello edificio de luterani è verissimo né per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholicum, immo come fundamento della religione christiana», anche se ferma restava la sua condanna per il «trapassone» di cui essi si erano poi resi responsabili deducendo da quei giusti presupposti conseguenze inaccettabili, con grave «offensione delle leggi humane della Chiesa»¹².

La posizione intermedia del Contarini tuttavia, pur nutrita di un'appassionata esortazione a seguire l'unica strada a suo avviso in grado di sfuggire alla Scilla dell'eresia luterana e alla Cariddi di quella pelagiana («andiamocene inter utramque securi, non abandonando la doctrina della Chiesa, ma credendo più a lei che al nostro ingegno»), a questa data non era più in grado di convincere il Pole, che infatti volle prenderne le distanze, con garbata prudenza ma anche con chiarezza, sottraendosi a un ulteriore sviluppo della discussione. Non v'è dubbio che il trasferimento del Flaminio nella casa viterbese del cardinal d'Inghilterra dopo la decisiva esperienza napoletana e il raccordo con gli eterodossi modenesi cercato e trovato sulla base del catechismo valdesiano contribuiscano a chiarire le premesse storiche e i contenuti religiosi di tali divergenze. E proprio dal definitivo distacco rispetto agli esiti teologici cui era infine approdato l'impegno irenico e riformatore del grande cardinale veneziano prendeva corpo intorno alla cosiddetta *Eccllesia Viterbiensis* del Pole il gruppo degli «spirituali» (così

verranno allora definiti da amici e avversari). Un'espressione che ne coglieva in qualche misura l'ispirazione nel magistero dell'esule spagnolo e nella sua matrice *alumbra-da*, evidente nella sostanza dottrinale e nelle formulazioni stesse di quel complesso spiritualismo esoterico e nicodemitico, esente da ogni volontà di frattura istituzionale e perciò lontano dall'ortodossia riformata, innervato di più o meno avvertite implicazioni radicali e al tempo stesso capace di affidare serenamente i destini della fede e della Chiesa al progressivo dispiegarsi dell'illuminazione dei credenti e alla difesa di aristocratici spazi di libertà interiore da parte di gruppi minoritari, fiduciosi nei tempi lunghi, nella maieutica della persuasione e del dialogo, nel valore prioritario dell'autonomia della coscienza.

Proprio nell'estate del '42, del resto, mentre l'eresia luterana sembrava dilagare non solo a Modena, ma anche a Lucca, a Napoli e in molte altre città italiane, l'esaurirsi dei margini di compromesso e di ambiguità all'insegna di un generico impegno di rinnovamento religioso e il progressivo polarizzarsi di schieramenti contrapposti anche ai vertici dell'istituzione ecclesiastica si delineavano ormai in tutta evidenza. Da questo punto di vista le convulse vicende, tra polemiche religiose e scontri politici, che si collocano tra il fallimento della dieta di Ratisbona nella primavera del '41 e la morte del Contarini, avvenuta a Bologna il 24 agosto del '42, segnarono il definitivo tramonto della stagione iniziata con la sua elevazione al cardinalato e inaugurarono una fase di sorda lotta intestina nell'ambito del sacro collegio per definire obiettivi e strategie della riforma cattolica. È significativo il fatto che poco prima, il 21 luglio del '42, mentre il cardinale veneziano profondeva tutte le sue energie per trovare insieme con il Morone una soluzione indolore per riassorbire il dissenso modenese, Paolo III si decidesse infine a imboccare un'altra strada, formalizzando l'istituzione del supremo tribunale del Sant'Ufficio romano, con compiti di direzione e coordinamen-

to delle Inquisizioni locali. Un provvedimento che sanzionava un importante successo della linea intransigente tenacemente perseguita in passato dal Carafa, dando vita all'efficace strumento operativo che in un breve volgere di anni si rivelerà in grado, sotto la sua energica direzione, di garantirne il definitivo trionfo. Non è un caso che tra i primi a essere convocati a Roma, proprio in quelle settimane, fossero due personaggi come Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli, entrambi segnati da una decisiva esperienza valdesiana, mentre non tardava a spargersi la voce che anche il Flaminio «et gli altri che stanno a Viterbo col cardinale d'Inghilterra»¹³, unitamente agli epigoni napoletani dell'esule spagnolo, venivano fatti oggetto di sospetti e di segrete indagini da parte dell'Inquisizione.

Convinto (e non a torto) di essere chiamato a scegliere tra lo sconfessare le sue opinioni o il subire una severa punizione, certo in ogni caso di non poter più «predicar Christo mascarato in gergo»¹⁴ come fino allora nonostante tutto era riuscito a fare, fra' Bernardino si decise infine a disobbedire alla convocazione a Roma e, di lì a poco seguito dal Vermigli, a incamminarsi lungo la via senza ritorno dell'esilio in terra svizzera. Un gesto destinato a sollevare ovunque meraviglia e sconcerto in considerazione dello straordinario prestigio personale e della fama di santità che ne aveva sempre accompagnato la predicazione, e tale da creare non poco imbarazzo ai suoi amici, tra cui il Giberti che non mancò di deplorare l'accaduto, anche per scagionarsi da ogni sospetto di complicità. «Se si fosse possuto far con dimanco de havere et dare queste molestie in pubblico e privato saria stata bona cosa», scriveva il 28 agosto a Ercole Gonzaga, annunciandogli di voler troncane ogni rapporto con «questi nostri spirituali»¹⁵. E due settimane più tardi, questa volta rivolgendosi al marchese del Vasto, se la prendeva con «la rabie o imprudentia di chi senza proposito ha conturbato tutto il mondo», sottolineando l'esigenza di mantenersi sempre in «quelle vie che sono leali, di

parlar privatamente, scrivere, admonire et piangere et orare privatamente»¹⁶. Ma proprio in presenza del cardinal Gonzaga, del Pole e di altri autorevoli personalità, senza peraltro destare alcuna reazione da parte loro, poco dopo il Flaminio non avrebbe esitato a commentare quelle fughe affermando «publicamente ch'erano partiti gli apostoli d'Italia»¹⁷.

Lungi dal bloccare ogni pur prudente impegno di propaganda e di proselitismo dei cosiddetti «spirituali», infatti, le tumultuose vicende del 1542 ne inaugurarono la fase più attiva, anche in considerazione della designazione del cardinal d'Inghilterra alla presidenza dell'assemblea tridentina nel corso sia della prima e fallita convocazione del 1542-43 sia di quella del 1546-47. Tanto più che al suo fianco si schierò allora un altro personaggio d'eccezione come Giovanni Morone, creato cardinale proprio nel '42 in riconoscimento del grande prestigio che aveva saputo conquistarsi con il lungo impegno diplomatico in terra tedesca sin dagli anni trenta. Si è visto come nell'estate di quell'anno egli avesse profuso ogni energia insieme con il Contarini nel tentativo di riassorbire e poi di piegare il dissenso religioso della sua diocesi modenese. Ma proprio all'indomani di questo episodio, dopo aver ricevuto a Roma il cappello rosso e la croce di legato papale al concilio insieme con il Pole, si verificò una svolta decisiva nella sua esperienza religiosa, una sorta di conversione («seductione» diranno poi gli inquisitori) indotta dall'intensa «confabulatione spirituale» — così egli stesso la definirà¹⁸ — allora instauratasi con il gruppo viterbese e dalla lettura di alcuni scritti valdesiani e del *Beneficio di Christo*, tutti ancora inediti, che segnarono per lui la liberatoria scoperta dell'esclusivo valore salvifico della grazia. «Detto reverendissimo Morone in questo articolo et lume, novamente per Sua Signoria reverendissima appreso, se ne rallegrava [...] et di essere in questo illuminato dal reverendissimo de Polo, quale molto exaltava in queste cose», riferirà in futuro un

suo fiero accusatore, che ebbe allora modo di frequentarlo¹⁹.

Una svolta destinata ad approfondirsi e rafforzarsi negli anni successivi, le cui conseguenze apparvero tuttavia immediate sia in alcune compromettenti affermazioni pronunciate a Trento sia (ciò che soprattutto merita di essere sottolineato) sul piano del governo pastorale: nella scelta dei predicatori in primo luogo, nell'incoraggiamento più o meno apertamente offerto alla circolazione di libri sospetti, nelle lettere inviate al vicario, una delle quali avrebbe addirittura suggerito agli Accademici di commentarne il contenuto dicendo: «Rengratiato sia Dio ch'el nostro pastore, il reverendissimo cardinal Morone, [...] è doventato de nostri»²⁰. E al suo pur breve ritorno in città, qualche mese più tardi, «molti lutherani di Modena» avrebbero fatto «gran festa et allegrezza, con dire che il detto reverendissimo Morone era stato illuminato della verità et era divenuto lor fratello nelle cose della fede»²¹, senza timore alcuno di «visitarlo et scoprirsi della loro doctrina» e di comportarsi con lui «alla libera», a ciò indotti proprio dal Flaminio, che da Trento non aveva tardato a comunicar loro la «bona novella che il loro vescovo [...] era divenuto come loro e li amava»²². Lo stesso Morone, del resto, in tale occasione «li haveva dimostrato grande amorevolezza et scusatosi con loro et quasi dimandatogli perdonanza dell'haverli altre volte travagliati per le cose della fede»²³. Rivelazioni stupefacenti, ma corroborate anche da altre notizie relative agli atteggiamenti da lui assunti nel governo della legazione bolognese affidatagli nel '44, nel corso del quale non avrebbe mancato di offrire coperture e financo complicità al gruppo eterodosso che faceva capo al già menzionato Giovan Battista Scotti, al quale sarebbe giunto al punto di garantire un'informazione preventiva qualora avesse avuto notizia di qualche iniziativa del Sant'Ufficio romano a danno dei «fratelli» bolognesi, mentre a un predicatore sospetto avrebbe addirittura promesso denaro e

cavalli per il viaggio nel caso che avesse deciso di fuggire oltralpe.

È difficile verificare fino in fondo l'attendibilità di simili episodi, tutti emersi dalle deposizioni d'accusa formalizzate nel corso del successivo processo inquisitoriale cui il Morone verrà sottoposto tra il 1555 e il '60. Il significato complessivo di queste testimonianze resta tuttavia inequivocabile e contribuisce a spiegare il progressivo addensarsi di sospetti sul suo conto (così come su quello del Pole e dei suoi più stretti collaboratori) che Gian Pietro Carafa potrà poi utilizzare per raccogliere veri e propri *dossiers* di gravissime accuse, dei quali saprà servirsi con grande abilità e spregiudicatezza: dapprima per impedirne l'elezione papale e infine per travolgerne definitivamente l'immagine nei clamorosi processi da lui intentati negli anni del suo pontificato²⁴. Processi con i quali egli riuscirà a sanzionare il definitivo successo di una linea politica tenacemente perseguita fin dagli anni trenta, fondata sul principio che «li heretici si voleno trattare da heretici»²⁵ e sulla subordinazione della riforma della Chiesa al compito prioritario di una più energica lotta contro i nemici della fede cattolica, primi fra tutti quelli annidatisi ai vertici stessi dell'istituzione ecclesiastica. Ma il progressivo affermarsi degli esiti controriformistici, sempre più evidente a partire dagli anni cinquanta, non deve impedire di scorgere le complesse articolazioni ancora presenti nel decennio precedente, che non a caso costituisce il periodo di maggior diffusione delle dottrine eterodosse e del loro coagularsi in gruppi e comunità clandestine, che non avevano tuttavia rinunciato alle pur illusorie speranze (in qualche caso riposte nell'imminente concilio) di una possibile affermazione anche in Italia di una riforma capace di portare a un diverso assetto dell'istituzione ecclesiastica e di coinvolgere i suoi stessi fondamenti dottrinali.

Capitolo nono

L'eresia ai vertici della Chiesa e il nicodemismo

Speranze che resterebbero del tutto incomprensibili senza tener conto del prestigio personale e soprattutto dei ruoli istituzionali assunti da personaggi come il Pole e il Morone, insieme con altri prelati dotati di altissime responsabilità curiali e pastorali, ben presto fatti oggetto di malevole insinuazioni da parte di chi si affannava a denunciarli a Roma come gravemente «notati di questa moderna et insana doctrina», veri e propri luterani segretamente collegati in una «liga»¹. Sarebbe tuttavia fuorviante restare prigionieri di simili confuse e arbitrarie generalizzazioni, che rischierebbero di recepire passivamente i sospetti e poi le accuse e le condanne degli inquisitori, che non tardarono a convincersi del fatto che non solo a Lutero e Calvino, ma anche a Juan de Valdés, «grande heretico de varie heresie e inventore di nove openioni erronee», si doveva attribuire la responsabilità di aver «infectato [...] tutta Italia»². Ma non v'è dubbio che, nelle forme più varie e ai più vari livelli, ai vertici stessi della Chiesa e della società italiana gli «spirituali» fossero circondati da tutta una rete di più o meno consapevoli sensibilità religiose e disponibilità ireniche, di più o meno intensi coinvolgimenti ed esperienze personali, di più o meno vaghe simpatie e aperture mentali (e talvolta solo di superficiale curiosità): cardinali come il

principe-vescovo di Trento Cristoforo Madruzzo, il benedettino Gregorio Cortese, il domenicano Tommaso Badia (tutti di lì a poco appassionati lettori del *Beneficio di Christo*), come Federico Fregoso, Pietro Bembo, Ercole Gonzaga, Pietro Bertano, il patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani, vescovi e arcivescovi come Pier Paolo Vergerio, Vitore Soranzo, Pietro Antonio Di Capua, Giovanni Tommaso Sanfelice, generali di ordini religiosi come l'agostiniano Girolamo Seripando o il cappuccino Bernardino Ochino, acclamati predicatori, grandi patrizi veneziani, fiorentini e lucchesi, baroni napoletani, potenti aristocratici come Camillo Orsini o Ascanio Colonna (che «credeva tanto in frate Bernardino come in Christo», al punto di sovvenirlo di denaro anche dopo la fuga a Ginevra³) e la sorella Vittoria, la celebre poetessa legata al Pole da un rapporto di devota venerazione, nobildonne e principesse come Caterina Cibo, Isabella Villamarina, Giulia ed Eleonora Gonzaga, Costanza d'Avalos Piccolomini, Isabella Brisegna e molti altri. Una possibile cifra della crisi religiosa cinquecentesca in Italia e della sua irriducibile specificità si cela in fondo proprio qui, in questo diffuso coinvolgimento nei temi di una spiritualità eterodossa da parte di autorevoli élites, laiche ed ecclesiastiche, spesso legate da rapporti di collusione e omertà con gruppi e comunità ereticali, le cui propaggini si diramavano poi in tutti i ceti sociali e affondavano le loro radici in un multiforme mondo popolare. Livelli sociali meno separati e incomunicabili di quanto non si sia soliti ritenere, e ciò proprio in funzione delle solidarietà suggerite da un comune sentire e delle complicità imposte da una crescente repressione.

Sarebbe fin troppo facile, naturalmente, sottolineare anche le riserve mentali, i cauti silenzi, le accorte prudenze e l'aristocratico paternalismo, all'insegna di un'antica distinzione tra religione del popolo e religione dei dotti⁴, che impedivano a quelle inquiete nobildonne, a quei grandi feudatari, a quei raffinati prelati onusti di benefici ecclesia-

stici di trarre tutte le debite conseguenze sul piano dottrinale ed ecclesiologico della fiducia nell'esclusivo valore salvifico della grazia di cui pure nutrivano la loro identità religiosa, i loro rapporti umani, la loro azione. Proprio da qui, da questa immagine di ambigua duplicità, di non disinteressata doppiezza, scaturirà l'aspra polemica degli esuli contro coloro che, pur avendo conosciuto la verità, avevano preferito non trarne le pur ovvie «illationi» dottrinali, ostinandosi a rinviare scelte dolorose ma ormai ineludibili, a dissimulare, ad «aspettare la occasione e il tempo opportuno» pur di non rinunciare ai loro innumerevoli privilegi e continuare a «godersi le comodità e delizie delle chieriche loro». Un'accusa di viltà e di opportunismo che non esiterà a coinvolgere un personaggio come il Pole, «il quale ha fama di conoscere gli errori della Chiesa e gustar la dolcezza dell'evangelio»: «Quando si vorrà egli dichiarire e farsi conoscere per suo [di Cristo] soldato, se nol fa adesso che il suo Cristo è tanto combattuto, travagliato, afflitto? Orsù, staremo a vedere come farà questo cardinale. Dio li doni ardire, e sarebbe ben tempo che egli si avesse a dichiarire con tutta la sua scola», scriverà il Vergerio nel '49, all'indomani della fuga⁵. Ancor più esplicita, con tanto di nomi e cognomi, la condanna di Francesco Negri nella *Tragedia del libero arbitrio*⁶:

Non posso fare in vero ch'io non mi maravigli grandemente del cardinal Polo d'Inghilterra col suo Priuli et Flaminio, del cardinal Morone, del signor Ascanio Colonna, del signor Camillo Orsino et de molti altri huomini di grandissima autorità sì in lettere sì in altre dignità mondane, i quali paiono haver fatto una nuova scola d'un christianesimo ordinato alloro modo, ove essi non niegano la giustificatione dell'huomo essere per Giesù Christo sì, ma non vogliono poi admettere le consequentie che indi necessariamente ne seguono, perciocché vogliono con questo tuttavia sostentare il papato, vogliono havere le messe, vogliono osservare mille altre papistiche susperstitioni et impietà, alla veramente christiana pietà del tutto contrarie, imaginandosi non so in qual modo che queste cose possino haver convenientia insie-

me. Ma di gratia, ditemi un poco che convenientia può avere Christo con Belial? Si può forsi servire alla mensa di Christo et de demoni insieme? Hormai dovrebbero pur veder quelli che in tutto non sono ciechi cotesto miscuglio di cose christiane et papistiche esser fatto solamente per poter sedere (come si dice) sopra due selle et così fuggire la croce di Christo, la quale si veggono avanti agli occhi se dovessero intieramente manifestare il fatto come ei sta. O quanto difficilmente i ricchi possono entrare nel cielo! O con quanta difficoltà quelli che cercano gloria l'uno dall'altro possono credere veramente in Christo! Ma guardinsi dalla sententia di Dio quelli che per conservare il loro stato et le loro grandezze del mondo non vogliono liberamente confessare la conosciuta verità, perciocché Giesù Christo non è per confessare anch'esso né per conoscere que' tali innanzi a Dio.

Accuse severe, e anche compromettenti per chi ancora viveva e operava in Italia, che nascevano dal rigore teologico e dalla polemica antiromana delle Chiese riformate, alle quali rischiava tuttavia di sfuggire come al di sotto di quegli atteggiamenti apparentemente opportunistici, di quelle tradizionali cautele sociali, di quelle prelatizie ambiguità si celassero le corrosive implicazioni esoteriche dello spiritua- lismo valdesiano, con la sua consapevole delegittimazio- ne del significato stesso delle ortodossie ecclesiastiche. Non è un caso che proprio alla fine degli anni quaranta, mentre gli insinuanti quesiti di Lelio Sozzini ponevano anche a Ginevra il problema della simulazione e dissimula- zione religiosa, si avviasse il momento culminante della po- lemica antinicodemitica promossa dagli esuli e da Calvino stesso, autore nel '44 di un' *Excuse à messieurs les Nicodé- mites* poi rifiuta cinque anni più tardi nel *De vitandis super- stitionibus*, di lì a poco entrambi tradotti in italiano. In esso si polemizzava aspramente sul modo in cui la vera fede ve- niva professata al di qua delle Alpi («si sa [...] quanto ogni cosa sia magra fredda et di poco valore») e su coloro che pretendevano di giustificare la quotidiana contaminazione con culti e idoli illeciti e la permanenza sotto il giogo del- l'Anticristo con il pretesto di non voler abbandonare le

«Chiese che sono in Italia». Del tutto vano e pretestuoso era a suo avviso «empiersi tanto la bocca de le Chiese d'I- talia et esclamare del lassar le Chiese, essendo cosa eviden- tissima che non v'è quasi niente di buono e che non ci è ragione alcuna perché altri debbia fermarvisi pur un gior- no». Meglio sarebbe stato indurre i pochi cristiani auten- tici ad andarsene, anche se i più avrebbero senza dubbio preferito rimanere a casa propria «pur troppo volentieri»: «Se ben altri si mettesse ad esortarli con ogni caldezza [...] gridando ad alte voci: 'Uscite, partite, fuggite!', mi par quasi vedere che molti pochi si moverebbeno. Sì giova e diletta a tutti lo starsene a piacere ne le dolci e soavi delitie del bel paese d'Italia»⁷. Giudizio sprezzante, nel quale non mancavano anche espliciti accenni ai «protonotari delicati, ai quali non dispiace già l'haver l'evangelio e ragionarne dolcemente con le donne come per passatempo, pur che questo non gl'impedisca il vivere a loro appetito», ai «de- licati cortigiani», alle «gentildonne», a «coloro che hanno in un certo modo convertito la religione in filosofia o che almeno non son tocchi molto al vivo, ma si stanno quieti e sicuri aspettando che la Chiesa sia riformata e ridotta in qualche stato tollerabile, ma non posson già essi ridursi a farne opera, per esser cosa troppo pericolosa», e infine — con una pur vaga percezione delle valenze spiritualistiche cui si faceva cenno in precedenza — a quanti «si vanno imaginando de l'idee platoniche quanto al modo di servire Dio, laonde scusano una gran parte de le superstitioni pa- pistiche, perché si danno ad intendere che 'l mondo non possa star senza così fatte sciocchezze»⁸.

Appare chiaro come simili valutazioni restassero prigio- niere di una rigida contrapposizione tra verità ed errore, tra purezza evangelica e corruzione romana, tra Cristo e Belial per dirla con il Negri, del tutto inadeguata a com- prendere ciò che di diverso, di irriducibile ad essa pure tra- pelava nella definizione di quella «nuova scola d'un chri- stianesimo ordinato alloro modo», di quell'inafferrabile «mi-

scuglio di cose christiane et papistiche». Una simile contrapposizione, del resto, non avrebbe mancato di riflettersi e durare a lungo nelle valutazioni degli storici, spesso discordi e comunque in difficoltà nel trovare una convincente collocazione nel campo della Riforma o della Controriforma di personaggi come il Pole o il Flaminio, il Morone o il Soranzo, ora sforzandosi di attenuare la pur inequivocabile eterodossia delle loro posizioni dottrinali e di attribuirle al clima di incertezza e confusione teologica pretridentina, ora recependo passivamente le tesi inquisitoriali per individuare in essi solo dei criptoluterani impegnati in una sorta di subdola erosione dall'interno della fede cattolica. Nell'un caso come nell'altro senza cogliere i tratti peculiari di atteggiamenti religiosi profondamente segnati dall'esperienza valdesiana e dalla sua matrice *alumburada*, pur con livelli di consapevolezza molto differenziati che si pongono alla base di una grande varietà di comportamenti e di scelte personali, le cui premesse spiritualistiche ne impediscono comunque un semplicistico appiattimento sulle dottrine riformate e contribuiscono a spiegare le inaudite contaminazioni che scandalizzavano il Negri. Non solo opportunismo, volontà di conservazione, tutela dei propri privilegi sociali si celavano dunque in quegli atteggiamenti nicodemitici e nella mancata identificazione dell'Anticristo con il papa e la sua gerarchia⁹, ma un più complesso eclettismo dottrinale denso di valenze radicali. Un eclettismo incompatibile alla fin fine tanto con l'ortodossia di Roma quanto con quelle di Wittenberg e di Ginevra, ma in qualche misura capace di recuperare le ragioni dell'una e delle altre ricomponendole nella cornice di un raffinato spiritualismo esoterico e di tenaci attese provvidenzialistiche percorse da antiche e ormai attardate tensioni profetiche, tali da legittimare l'individuazione nel cardinale *Anglicus* del mitico papa *Angelicus* tenacemente annunciato dalla tradizione gioachimita¹⁰.

Nel corso del suo ultimo processo inquisitoriale del

1566-67 un personaggio come Pietro Carnesecchi, legatissimo al Pole e al Flaminio, offrirà una limpida definizione di un simile eclettismo, affermando di aver abbracciato per molti anni «alcuni articoli» delle dottrine protestanti, ma «non già tutti universalmente» e di aver condannato senza esitazione il fatto che Lutero si fosse infine «separato dalla Chiesa catholica, perché tale separatione non può nascere se non da mera superbia, la quale non può stare insieme con la carità et con lo spirito di Dio». Motivazione squisitamente valdesiana, ulteriormente precisata subito dopo, quando il protonotario fiorentino distingueva accuratamente in tale separazione la «diversità di opinioni» dalla «subtractione della obedientia», e sottolineava come fosse stato questo secondo aspetto a impedire agli «spirituali» di approvare «intieramente la dottrina di esso Luthero dicendo che, essendo extra Ecclesiam, era per consequente extra charitatem»¹¹. Proprio sulla base di questi presupposti il Carnesecchi, il Flaminio, il Soranzo e gli altri «spirituali», a Napoli, a Firenze, a Viterbo, si erano sentiti autorizzati a leggere le opere dei grandi riformatori svizzeri e tedeschi, senza per questo giurare «in verba magistri», ma utilizzandole come strumento («fatighe d'altri») e termine di confronto, alla stregua degli «israeliti che tolsero gl'argenti alli egiptii per servirsene nelli loro bisogni tanquam ab iniustis possessoribus»¹².

Si deve allo stesso Carnesecchi un penetrante ritratto di Camillo Orsini, personaggio variamente collegato agli «spirituali» e a molti esponenti del mondo ereticale italiano, che più volte in passato egli aveva «sentito parlare [...] delle cose di Dio con molta efficacia et vehementia di spirito et con grand'eloquentia», ma evitando scrupolosamente di addentrarsi in «alcun dogma particolarmente, excetto che diceva che il vero christiano haveva la conscientia pacifica et tranquilla et che era in un certo modo sicuro della sua salute, essaltando in questo modo la gratia et la fede et tenendo che quelli che si havessero a salvare fussero pre-

destinati da Dio ab aeterno». Dottrine che egli diceva di aver appreso dopo «esser stato per un tempo tenuto da Dio sotto la legge», vale a dire nello scrupoloso rispetto di contenuti e forme della religione tradizionale, finché «a un tratto se li era manifestata la luce del evangelio per gratia et misericordia del medesimo Dio», senza aver avuto «altro maestro che sancto Paulo», ma studiando la Scrittura «da sé senza commento né altro precettore che lo spirito di Dio». Una fede nuova che tuttavia non aveva per nulla modificato i suoi comportamenti esteriori¹³:

Quel signore haveva un modo di procedere et nel parlare et nelle attioni sue — concludeva il protonotario fiorentino — che si faceva reputare per buon christiano et da catholici et da suspecti per heresia: et questo nasceva dal esser lui da un canto molto libero nel parlare della fede et della gratia di Dio et della predestinatione [...] et dal mostrarsi molto sicuro della sua salute, et da l'altro assai religioso et devoto in osservare le constitutioni et decreti della Chiesa.

Pare superfluo insistere oltre sulle molteplici sfumature e gradazioni soggettive che tutto ciò consentiva, non solo rendendo compatibile un'incondizionata adesione alla dottrina della giustificazione per fede con la permanenza nell'ambito della Chiesa cattolica, sulla base di complesse mediazioni nicodemitiche, ma dando anzi significato e spessore alle importanti responsabilità politiche e pastorali assunte da molti di quei personaggi. Di qui, soprattutto negli anni incerti delle scelte conciliari, il loro ruolo fondamentale nel suggerire comportamenti, nel consentire attese e speranze, nell'interporre il loro prestigio a tutela di orientamenti religiosi che non avrebbero tardato ad essere giudicati eterodossi e infine condannati. Consistenti risvolti sociali di esperienze aristocratiche di cui offre inequivocabile testimonianza un'altra pagina del Negri che, menzionando il Pole, il Grimani e il Soranzo tra coloro «che intendono l'articolo della giustificazione et sono a certi abusi contrarii, ma

vanno a messa, ma adorano il papa, che sono i due articoli principali», sottolineava come gli inquisitori, lungi dall'accusarli, avrebbero dovuto tenerseli «molto ben cari, dando essi questo esempio a tanti galanti huomini d'Italia, i quali da lor pendevano et andavano a messa et confessavano il papato per vicariato di Cristo, perché sapevano che quei tre vi andavano et il confessavano»¹⁴. Per comprendere lo straordinario successo incontrato dal *Beneficio di Christo*, del resto, non si può non tener conto del fatto che quel libriccino ridondante di echi e citazioni valdesiane fu preparato per la stampa nell'estate del 1542 a Viterbo, nella casa del cardinal d'Inghilterra, che l'avrebbe poi fatto pubblicare clandestinamente l'anno dopo, mentre rivestiva la carica di legato a Trento con il Morone, e che una riedizione sarebbe poi apparsa nel '45, alla vigilia di una nuova convocazione dell'assemblea ancora presieduta dal Pole. E furono gli «spirituali», sempre nel '45, a curare la pubblicazione anonima di alcuni scritti valdesiani, tra cui l'*Alfabeto christiano* e il breve catechismo a suo tempo inviato agli Accademici modenesi, nel tentativo di creare le premesse per un diffuso consenso e dare respiro religioso all'impegno di scongiurare un immediato irrigidimento teologico in sede conciliare, tale da rendere irrimediabile la frattura con i protestanti e delegittimare le posizioni dottrinali in cui essi stessi si riconoscevano. Tentativo fallito, com'è noto, e come già allora evidenziò l'imbarazzato ritiro del Pole da Trento alla vigilia dell'approvazione del decreto sulla giustificazione del gennaio del '47, per non dover apporre il suo sigillo su un documento che condannava come eretiche le certezze più salde della sua coscienza e segnava il tracollo della linea politica e religiosa che lo aveva visto protagonista a fianco del Morone.

Il decennio che fece da sfondo alle prime riunioni del Tridentino vide dunque il maturare e il sollecito esaurirsi delle pur contraddittorie illusioni degli «spirituali» di poter contribuire a un diverso esito delle definizioni dottrinali e

a prospettive di riforma dell'istituzione ecclesiastica tali da recepire almeno in parte (o da consentire nel segreto di inviolabili coscienze) istanze e orientamenti religiosi che in breve tempo sarebbero invece stati definitivamente messi al bando, cancellando ogni velleità di ricomposizione con il mondo riformato. Fu quello, d'altra parte, il periodo di maggior diffusione della letteratura eterodossa in Italia, sia dei libri pubblicati dalle tipografie veneziane¹⁵ sia di quelli stampati in Svizzera e destinati all'evangelizzazione della penisola. Nell'aprile del '43, per esempio, un anonimo «catholicus quidam» si premurava di far sapere da Ginevra che l'Ochino e i suoi seguaci «multo se preparano et se armano contra alla Santità di Nostro Signore et beatissimo papa et contra a tuta la corte, et hanno multi in diverse città et patrie che li avisano, li confortano et li inanimano a far più che non fanno, et multi signori et persone grande li scriveno»¹⁶. Il conclave del 1549, nel corso del quale mancò un solo voto al cardinal d'Inghilterra per ascendere al trono di san Pietro, dimostrò il grande prestigio che ancora circondava quei porporati e l'autorità loro conferita dall'appoggio imperiale. Gli anni successivi segneranno invece un amaro ripiegamento, che lo spiritualismo valdesiano continuerà tuttavia a nutrire di profonde convinzioni interiori, ormai in grado di durare solo in virtù di tenaci utopie ireniche e attese provvidenzialistiche, come quelle — ancor vive negli anni sessanta e oltre — di un nuovo concilio in grado di avviare una reale riforma della Chiesa¹⁷.

Ormai, dopo l'approvazione dei primi e decisivi decreti tridentini e dopo la morte di Paolo III, le redini della politica curiale erano saldamente tenute da Gian Pietro Carafa, in grado di utilizzare senza troppi scrupoli tutto il materiale accumulato negli anni precedenti per avanzare apertamente gravi sospetti sul conto dei suoi avversari nello stesso conclave del '49 e ancor più in quelli del '55, riuscendo così a impedirne l'elevazione alla tiara, data per scontata alla vigilia. Al fine di garantire al Sant'Ufficio il

pieno controllo dei meccanismi politici e religiosi dell'elezione pontificia, del resto, il Carafa non esitò ad agire all'insaputa dello stesso Giulio III nel promuovere vere e proprie inchieste inquisitoriali a danno degli «spirituali» e dello stesso Contarini (ormai morto da tempo), diventati ai suoi occhi una sorta di oscuro fantasma ereticale da debellare senza esitazioni prima che fosse troppo tardi. Di qui, all'indomani della sua ormai ineluttabile creazione papale nella primavera del '55, i processi formali subito avviati contro il Morone, poi arrestato nel maggio del '57 e rinchiuso per oltre due anni in Castel Sant'Angelo, e numerosi altri prelati: «Il papa attende a empierre le prigioni di cardinali e vescovi per conto dell'Inquisitione», scriveva il Carnesecchi alla Gonzaga nel giugno di quell'anno¹⁸. Inutili — anche in virtù della protezione di Filippo II e Maria Tudor — furono invece i suoi sforzi per ottenere il ritorno a Roma del Pole, allora impegnato nella restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra e oggetto di infamanti accuse da parte dei protestanti, primo fra tutti il Vergerio, pronto a denunciarlo come un ignobile traditore della verità evangelica che pure in passato aveva conosciuto¹⁹. Eretico agli occhi del papa e persecutore agli occhi degli eretici, il Pole morirà nel novembre del '58 «in opinione a Roma di lutherano et in Alemagna di papista», come affermerà poi il Carnesecchi²⁰: esito in qualche misura coerente con le contraddittorie tensioni che per un ventennio avevano animato l'esperienza religiosa degli «spirituali», lasciando un segno profondo sulle peculiari modalità con cui la crisi cinquecentesca fu interpretata e vissuta in Italia.

Lo stesso Carnesecchi finirà i suoi giorni decapitato e arso sul rogo a ponte Sant'Angelo nel 1567, dopo un ennesimo processo che offrirà agli inquisitori l'occasione per ripercorrere tutta la sua vita e i molteplici legami che lo avevano collegato alla Napoli del Valdés, alla Viterbo del Pole, alla Venezia pullulante di eretici nel periodo delle prime riunioni conciliari e poi degli anni cinquanta-sessanta.

Proprio allora, d'altra parte, l'ascesa al trono di Pio V segnerà la svolta decisiva nel definirsi delle prospettive teologiche ed ecclesiologiche della Chiesa controriformistica, dopo la breve parentesi del pontificato di Pio IV (1559-1566), che pure consentirà nel '60 l'assoluzione del Morone e di tanti altri personaggi contro i quali Paolo IV aveva scagliato i suoi fulmini inquisitoriali e nel '63 la conclusione del Tridentino (alla cui presidenza, non a caso, saranno ancora chiamati uomini come il Gonzaga, il Seripando, il Navagero e lo stesso Morone). Sebbene Pio IV avesse imposto all'allora cardinale Alessandrino, uomo di fiducia di Paolo IV nella direzione del Sant'Ufficio e inquisitore del porporato milanese, di sottoscrivere in qualità di teologo la sentenza assolutoria, poco dopo l'elezione alla tiara Pio V non esiterà a riprendere l'inchiesta sul suo conto, anche se l'esigenza di non smentire clamorosamente se stesso e il suo predecessore e addirittura il rischio di delegittimare il concilio finiranno con lo sconsigliargli una riapertura formale di quell'interminabile processo, vero e proprio groviglio inestricabile delle tensioni e fratture politico-religiose accumulate anche ai vertici della Chiesa nella tormentata stagione del Tridentino.

Ovunque tuttavia gli anni di Pio V vedranno un'intensa repressione, sapientemente modulata tra miti condanne per chi si fosse presentato di sua iniziativa a confessare gli errori del passato e severe punizioni per chi suo malgrado fosse caduto nelle maglie dei tribunali inquisitoriali, ormai dotati di una struttura efficiente e capillare, diretti da un personale ideologicamente consapevole dei suoi compiti e in grado di superare gli ostacoli e le sempre più fievoli opposizioni delle autorità civili, chiamate a cooperare senza troppe discussioni a un impegno di difesa dell'ortodossia religiosa che, se pure accentuava l'invadenza delle autorità ecclesiastiche e apriva talvolta aspri scontri giurisdizionalistici, rappresentava anche una solida garanzia dell'obbedienza dei sudditi. «Nel secolo che hora si troviamo non

devono li principi tolerare che né da vero né da burla si motegi della religione», si scriveva a Mantova nel '67, per sollecitare il duca a prestare ogni appoggio al Sant'Ufficio, secondo quanto imponeva «la legge naturale, divina, canonica e civile»²¹. Già si è avuto modo di accennare alla folta serie di confessioni, processi, abiure, condanne che segnarono la crisi definitiva, tra riflusso e progressivo esaurimento, del dissenso ereticale modenese. Vicende analoghe si verificarono in molte altre città: a Milano (sotto l'energica guida di Carlo Borromeo), a Genova, a Bologna, a Faenza, a Ferrara, a Mantova, a Napoli, così come nel '61 era avvenuto nella Calabria delle ultime sopravvivenze valdesi, mentre anche Venezia — sia pure più lentamente e con maggiori resistenze — avrebbe via via accentuato la sorveglianza sui fermenti di eterodossia largamente presenti nei suoi domini, limitandosi a un'accorta tutela delle prerogative statali e del prestigio del ceto patrizio. Al di là della tenace resistenza valdese nelle valli piemontesi, dopo il trionfo di Lepanto e la notte di san Bartolomeo solo sparse sopravvivenze e sporadici epigoni conserveranno anche nell'Italia di Baronio e di Bellarmino, fino agli anni ottanta e oltre, fino ai roghi di Francesco Pucci e di Giordano Bruno, la sempre più esausta eredità dei dibattiti religiosi e delle dottrine ereticali che avevano percorso l'Italia tutta per un trentennio e oltre.

Capitolo decimo

Il radicalismo religioso: dall'anabattismo all'antitrinitarismo

Il sommario disegno che in queste pagine si è cercato di tracciare resterebbe incompleto senza accennare anche a una consistente presenza del radicalismo religioso di matrice anabattistica, specie nelle regioni nordorientali della penisola. Le radici del movimento si debbono verosimilmente individuare nelle propaggini tirolesi e trentine della grande rivolta contadina del 1525 e tra i seguaci di Michael Gaismayr, rifugiatisi numerosi in territorio veneziano. Stabilitosi a Padova e stipendiato dalla Serenissima, quest'ultimo faceva predicare e leggere «in casa sua cosa dy Lutero»¹ e manteneva stretti contatti con la Chiesa di Zurigo e con Zwingli, fino alla morte di quest'ultimo a Kappel nell'ottobre del 1531 (pochi mesi prima di essere egli stesso eliminato da un sicario asburgico), nella speranza di mobilitare in chiave antimperiale uno schieramento protestante che comprendesse anche Venezia. Tirolese fu Jakob Huter, il fondatore delle colonie anabattiste morave, arso vivo a Innsbruck nel 1536, il cui proselitismo ebbe largo successo al di là e al di qua delle Alpi. La mobilità di artigiani, mercanti, studenti lungo la via del Brennero rappresentò un costante canale di alimentazione e di scambio per le piccole comunità clandestine che si vennero formando in molte città di Terraferma (e in qualche raro caso anche nelle cam-

pagne), il cui impegno di testimonianza cristiana parve tuttavia esaurire ogni istanza eversiva in un'austera scelta separatista. Decisivo fu senza dubbio il ruolo esercitato dal misterioso Tiziano, avvicinato al radicalismo degli esuli italiani nei Grigioni durante il soggiorno svizzero successivo alla sua adesione alla fede riformata, per rientrare poi in patria e promuovere l'attivo proselitismo («va sempre attorno persuadendo et insegnando questa dottrina») che gli varrà la reputazione di essere stato il primo a portare «d'Alemagna» l'anabattismo².

Una vivida (anche se non sempre affidabile) immagine complessiva del movimento è offerta dai dettagliati interrogatori di Pietro Manelfi, il prete marchigiano cui si è già avuto modo di accennare per ricordarne l'itinerario di conversione all'eresia luterana³, poi ribattezzato dal Tiziano a Ferrara e divenuto autorevole «ministro» incaricato di visitare le diverse «Chiese» anabattiste, che nell'autunno del '51 si sarebbe infine presentato spontaneamente all'Inquisizione di Bologna per vuotare il sacco e denunciare gli antichi compagni di fede⁴. Nella sua delazione il Manelfi elencava infatti uno per uno i numerosi «lutherani, anabattisti et altri heretici» che aveva conosciuto e frequentato nel corso di continui viaggi non solo nelle città del dominio veneto ma anche a Ferrara e in Romagna, a Bologna e Firenze, a Modena e Pisa, a Piacenza e Cremona. Ne emerge tutto un folto e vario mondo, diramato da Padova all'Istria, da Verona a Rovigo, da Cittadella al Friuli, in cui a sarti, berrettai, profumieri, calzolai, osti, tessitori, specialisti, stracciaroli, cavadenti, barbieri, tintori, pellicciai, maniscalchi, fabbri, rivenduglioli (tra cui un «zotto senza pie'» e un «gobbo vendipane in piazza» a Vicenza⁵), spesso con tutte le loro famiglie, nonché pittori e spadai costretti a volte a lasciare il loro lavoro («gli anabattisti non vogliono alchuno che facci arme né dipintori»⁶), si mescolano anche medici, notai, parroci e canonici della cattedrale di Pola, ex-preti e frati sposati e con figli, diventati artigiani, inse-

gnanti, fattori, uno studente, un dottore di leggi e addirittura un abate commendatario napoletano come Girolamo Busale, ricco di «grandi benefici» e per questo accusato di nutrirsi «del sangue della bestia, cioè del papa», e costretto a trasferirli al padre «acciò fosse accettato nella compagnia degli anabattisti, perché essi non vogliono alchuno fra loro che abbia beneficio o preeminencia alchuna, se non la renontia»⁷. Figure spesso destinate a passare attraverso aspre esperienze umane e religiose, come nel caso del maestro di scuola padovano Alvise de Colti, per limitarsi a un solo esempio, ribattezzato intorno alla metà del 1550 e poi «separato et scacciato dagli anabattisti perché insegnava alli fanciulli di segnarsi la croce»⁸, processato a seguito della denuncia del prete marchigiano e tornato in libertà nel '54, per trasferirsi poco dopo a Vicenza (dove riprese la sua professione e diventò fattore del conte Odoardo da Thiene), poi in Friuli (dove fu mercante di bestiame) e infine a Mantova, dove sulla base di nuove accuse verrà nuovamente arrestato nel 1568, ormai settantenne, e arso sul rogo due anni dopo come eretico impenitente.

La delazione del Manelfi offrì alle autorità romane e veneziane lo strumento decisivo per stroncare duramente quelle pericolose conventicole, vera e propria «congiura de ribaldi contra il stato del paradiso et del mondo». «Questi maledetti heretici oltra le altre cose — si scriveva allora a Milano — levano le authorità di ogni Signoria et predicano una libertà christiana che non dobbiamo esser soggetti ad alcuno, dirittamente contra et a distruttione di tutti gli Stati»⁹. Inquietanti fantasmi rivoluzionari che parevano prendere corpo sullo sfondo delle gravissime eresie rivelate nei suoi interrogatori dal prete marchigiano, che così compendì il credo cui aveva aderito al momento della conversione, oltre all'illiceità e invalidità del battesimo dei fanciulli: «Gli magistrati non potere essere cristiani. Gli sacramenti non conferire gratia alchuna, ma essere segni esteriori. Non tenere nella Chiesa altro che Scrittura sacra.

Non tenere oppenione alchuna de dottori. Tenere la Chiesa romana essere diabolica et antecristiana»¹⁰. Ma, come lo stesso Manelfi ebbe a riferire, simili «openioni antique de anabattisti»¹¹, fondate su un rigoroso rifiuto delle gerarchie sociali, avevano conosciuto un rapido sviluppo in senso antitrinitario, parallelamente al radicalizzarsi delle posizioni di alcuni esuli italiani nei Grigioni, tra cui anzitutto Camillo Renato, il cui scritto *Adversus baptismum* del '48 suggeriva ai custodi dell'ortodossia riformata i primi commenti, preoccupati ed ostili, su quegli «ingenia [...] Italica ad contentionem prona et ad placandum difficilia» e, nel '53, su quegli «homines semper cupidi rariorum ac magis novarum nescio quarum rerum»¹², sempre pronti a porre dubbi e aprire discussioni.

Anche al di qua delle Alpi, del resto, circolavano in quegli anni gli scritti antitrinitari di Michele Serveto e già nel corso di riunioni clandestine tenutesi a Vicenza nel 1546 (cui avrebbe preso parte lo stesso Lelio Sozzini) sarebbero emersi forti contrasti in merito alla questione «se Cristo fosse Dio o huomo», sotto lo stimolo della radicale esegesi scritturale di Girolamo Busale, allora rientrato da Napoli e, dopo la sua adesione all'anabattismo, deciso a contrastare le dottrine tradizionali difese dal Tiziano. Appunto per risolvere tale delicato problema, ulteriormente dibattuto negli anni successivi (unitamente ai dubbi di alcuni «che l'evangelio non fusse tutta scrittura delli evangelisti, ma che li fusse sta' gionto»¹³), venne convocato a Venezia nel '50 un vero e proprio «concilio», preparato dalle missioni di appositi delegati che, a testimonianza della fitta rete di collegamenti in cui il movimento italiano era inserito, furono spediti «fin in Basilea a chiamare doi per Chiesa over loco». Vale la pena di leggere lo sconcertante resoconto poi offerto dal Manelfi di quel sinodo anabattistico, anche se non mancano dubbi sulla sua piena veridicità¹⁴:

Et così dell'anno 1550 del mese di settembre si ritrovorno sessanta fra ministri et vescovi de anabattisti in Venetia a con-

cilio, ove per quaranta giorni digiunando, orando et studiando le Scritture Sacre, determinassemo così questi articoli:

1. Cristo non essere Dio ma huomo concetto del seme di Ioseph et di Maria, ma ripieno di tutte le virtù di Dio.

2. Maria havere havuto altri figliuoli et figliuole dopo Cristo, provando per più lochi della Scrittura Cristo havere havuto fratelli et sorelle.

3. Non essere natura angelica creata da Dio, et dove la Scrittura parla di angeli essere ministri, cioè huomini mandati da Dio a quell'effetto che dimostra la Scrittura.

4. Non essere altro diavolo che la prudentia humana, et così quel serpente qual dice Moisè haver sedutto Eva non essere altro che la prudentia humana, perché non ritrovamo nelle Scritture niuna cosa creata da Dio esserle nemica se non la prudentia humana, come dice Paolo alli romani.

5. Gli impii nel dì del giuditio non risuscitare, ma solo gli eletti, de quali è stato capo Cristo.

6. Non ci essere altro inferno che 'l sepolcro.

7. Gli eletti quando moreno dormire nel Signore, et non andare altrimenti le anime loro a fruire cosa alchuna fin al dì del giuditio, quando saranno risuscitate; l'anime dell'impii perire insieme col corpo, come fanno tutti li altri animali.

8. Il seme humano havere da Dio forza di produrre la carne et lo spirito.

9. Gli eletti essere giustificati per la eterna misericordia et charità di Dio senza nessuna opera visibile, intendendo senza la morte, il sangue et gli meriti di Cristo.

10. Cristo essere morto alla demonstratione della giustitia di Dio, et giustitia intendevamo il cumulo di tutta la bontà et misericordia di Dio et delle sue promissioni.

Lungi dal limitarsi a un mero rifiuto del dogma trinitario, queste definizioni (confermate pochi mesi più tardi in un nuovo convegno tenutosi a Ferrara) implicavano la negazione della stessa divinità di Cristo, ridotto a puro uomo «concetto del seme di Ioseph», e quindi della validità dell'espiazione vicaria e del valore salvifico del sacrificio della croce: di qui l'abbandono dello stesso presupposto fondamentale della dottrina luterana e calvinista, la giustifica-

zione per fede, sostituita dagli insondabili decreti della misericordia divina, deprivati tuttavia di ogni valenza iniqua e terrificante dall'affermazione dell'inesistenza dell'inferno e dalla dottrina del sonno delle anime dopo la morte, tale per cui solo gli eletti sono destinati a risorgere il giorno del giudizio finale. Un simile radicalismo teologico non trova riscontro alcuno, lungo tutto l'arco del secolo, nel multiforme mondo dell'anabattismo europeo e consente quindi di intravedere ulteriori elementi specifici delle modalità con cui la Riforma fu vissuta e interpretata al di qua delle Alpi: evidente premessa dei successivi sviluppi antitrinitari dell'emigrazione ereticale italiana, destinati a maturare nella tradizione sociniana seicentesca fino alla crisi della coscienza europea e all'età illuministica. Le matrici culturali di tali esiti dottrinali estremi restano ancora sfuggenti anche se, nel constatare la presenza ai vertici del movimento di personaggi provenienti da ambienti di alta cultura come Celio Secondo Curione, Francesco Negri, Girolamo Busale e Lelio Sozzini, se ne sono giustamente sottolineati gli apporti molteplici e irriducibili all'ispirazione originaria dell'anabattismo d'oltralpe: dalla cultura umanistica al razionalismo aristotelico patavino, dalla filologia biblica erasmiana alle persistenti tensioni profetiche, dallo spiritualismo radicale al valdesianesimo, tra i cui epigoni nella Napoli spagnola degli anni quaranta emergono significativi rapporti con la cultura ebraica della diaspora sefardita e con l'eredità giudaizzante della tradizione *conversa*.

Di origini marrane, per esempio, era probabilmente Girolamo Busale, calabrese vissuto tra Padova e Napoli, sempre impegnato nella propaganda eterodossa e, insieme con i suoi fratelli Bruno e Matteo e il cugino Giulio Basalù, inserito in un gruppo variamente collegato all'eredità valdesiana — tra cui Isabella Brisegna, Marcantonio Villamarina, Lorenzo Tizzano *alias* Benedetto Florio, Francesco Renato, Juan de Villafranca — che si riuniva talvolta nella sua casa napoletana per celebrare il rito della santa cena «al

modo de Alemagna»¹⁵. Fu verso la fine degli anni quaranta, ancora a Padova (sempre al centro del dissenso religioso italiano nelle sue diverse valenze), che egli si sottopose alla cerimonia del ribattesimo e, protagonista del processo di radicalizzazione dottrinale in senso antitrinitario delle comunità venete, ne divenne in breve tempo un autorevole «ministro», in fama di essere «molto dotto nella lingua hebraea et greca» e «un grand'huomo», di «natura viva»: «Inquietava ognuno con chi praticava et [...] disputava de le sue opinioni, et si persuadeva che ognuno si aquietasse a le sue ragioni». Proprio nel 1550, tra l'altro, l'anno del concilio anabattistico cui egli stesso avrebbe preso parte, il Curione pubblicò a Basilea le *Cento e dieci divine considerationi* del Valdés, di cui è attestata la circolazione manoscritta tra gli anabattisti veneti.

Trasferitosi a Napoli per sottrarsi a crescenti sospetti e per «insegnare e predicare ivi questa dottrina anabatista» sanzionata dal sinodo veneziano, il Busale non tardò ad assumere atteggiamenti di ispirato profetismo, ormai convinto che lo spirito santo parlasse «per la sua bocha» e deciso a predicare «publicamente» le sue dottrine, accentuandone gli elementi giudaizzanti, come risulta dal fatto che gli anabattisti padovani non tardarono ad essere informati che «in Napoli è una nova seta d'heretici in gran moltitudine et de primi de Napoli, li quali tra le altre heresie loro tengono Christo non essere Dio ma gran propheta et non essere venuto come messia ma come propheta et essere morto per la verità, et che non è anchora risuscitato ma che ha da risuscitare et venire come messia [...]. Negano tutto il Testamento novo et dicono essere inventione di greci et gentili et che Paolo non ha inteso niente delle Scritture vecchie, maxime circa la giustificatione et resurrectione»¹⁶. È significativo del resto il fatto che, al momento di lasciare l'Italia per sottrarsi all'arresto, il Busale non si dirigesse verso i valichi alpini e le Chiese protestanti, ma verso Alessandria d'Egitto (dove la sua famiglia aveva «parentelle») e

infine a Damasco, dove morirà alcuni anni più tardi, ricordato dal Biandrata come uno dei fondatori dell'antitrinitarismo cinquecentesco, «vir integritate theologicae facultate nemini secundus»¹⁷.

Non meno complessa e tormentata fu l'esperienza del napoletano Giovanni Laureto, monaco olivetano uscito dall'ordine e convertitosi alla Riforma, ma poi ribattezzato dal Busale («lo scopersi che egli dubitava della divinità di Christo — riferirà egli stesso — et ragionando cum mecco di questo comenzamo a lezer et rivoltar le Scritture per chiarir questo puncto»), che qualche tempo dopo frequentò nuovamente a Padova e che accompagnò poi a Napoli, pronto peraltro a tornare nella città universitaria veneta e riprendere subito le sue incessanti peregrinazioni, trascinato da una sorta di ansiosa volontà di recuperare i contenuti autentici del cristianesimo originario¹⁸. Approdato infine a Salonicco (dove si insediò allora una piccola colonia della diaspora anabattista di «forsi venti» persone¹⁹), avrebbe continuato ad approfondire i suoi studi biblici con «hebrei et rabbini», fino alla decisione di convertirsi al giudaismo, conseguenza estrema della negazione della divinità di Cristo e ultimo passo prima del definitivo ritorno all'antica fede e all'ovile cattolico.

L'ininterrotta sequela di arresti, confessioni, processi, abiure, condanne, fughe scaturita dalla delazione del Manelfi (e destinata a trascinarsi per un decennio e oltre) nei domini della repubblica di san Marco — ma anche a Ferrara, Firenze, Napoli — segnò l'avvio di un'inesorabile disgregazione dell'anabattismo veneto e delle sue molteplici diramazioni italiane, i cui epigoni e le cui estreme propaggini trovarono infine asilo nelle colonie hutterite della Moravia, rifluendo sulle rigorose posizioni separatiste e sulle istanze di egualitarismo sociale delle origini, e abbandonando del tutto le dottrine antitrinitarie. Dottrine che in un breve volgere d'anni, del resto, anche in Polonia si sarebbero dimostrate sostanzialmente incompatibili con l'e-

redità anabattistica, come dimostra il definitivo fallimento nel 1567 del tentativo di fusione tra le comunità morave e l'*Ecclesia minor fratrum Polonorum*. Vale la pena di leggere le parole pronunciate nell'ottobre del '61, un anno prima della sentenza capitale eseguita nel carcere veneziano, dall'anabattista Giulio Gherlandi, uno dei principali artefici insieme con i confratelli Francesco Della Sega e Antonio Rizzetto (anch'essi giustiziati di lì a pochi anni) della coraggiosa opera di proselitismo messianico allora promossa nell'Italia nordoccidentale dalle comunità morave: «Ho cercato di trovar un popolo il qual per lo evangelio de la verità sia liberato da la servitù del peccato et che cammini in una nuova vita et regeneration celeste per la resurrezione di Giesù Cristo et che habii questo poter da Iddio per virtù del spirito santo di resister al peccato [...], il qual popolo è la Chiesa sua santa, immacolata, separata da' peccatori, senza ruga o machia o alcuna cosa simile: la quale, sì como era al tempo degli apostoli Pietro et Paulo in Ierusalem, così è hora nel paese di Moravia»²⁰. E pochi anni dopo gli farà eco un altro esule italiano, Gian Giorgio Patrizi da Cherso²¹:

Vivono con charità e il guadagno di ciascuno si mette in comun e vivono in comune; serbano dispensatori homini vecchi che dano a tutti li bisogni loro et che non dicano busie tra loro; non portano arme se non un coltellino da tagliar il pane; predicano dui volte al dì e chi fa un peccato lo separano dalla compagnia e gli dano mangiar separatamente; e se sapessero che uno della sua professione fusse in capo al mondo li manderebbero danari per redurlo a sé [...]. Non g'è iocho, biasteme, homicidii né vitio de sorte alcuna e [...] tutti vivono delle sue fatiche in comune de quaranta o cinquanta, secondo li luochi, e [...] in nessun de quelli luochi vogli[ol]no vedere pretti o fratti, ma quando gli vegano li gridan dredo: «A' lupo, a' lupo!».

A Pausram in Moravia, attraverso una sorta di emigrazione collettiva a scaglioni, si trasferiranno quasi tutti gli abitanti di Cinto, un piccolo borgo rurale tra Pordenone e

Portogruaro, convertitisi pressoché in blocco all'anabattismo in virtù della propaganda di Francesco Della Sega: una straordinaria comunità eterodossa di contadini analfabeti, pronta a manifestare il suo dissenso anche con forme esplicite e provocatorie di contestazione delle cerimonie ecclesiastiche e in grado di resistere e durare sino alla fine. Negli anni ottanta, sempre più indebolita dallo stesso esodo verso la Moravia. In quelle lontane terre «son certe Chiese [...] che si governano con gran carità et grande amore, et in questo loco a tutti è licito viver secondo Christo et tegnir qual opinion li pare et piace senza spavento, et quelli che sono in qualche bisogno dalli fratelli sempre sono aiutati»²², si diceva tra loro, sebbene per molti non sarebbero mancate anche qui cocenti delusioni. Qualcuno finirà addirittura per tornare sui suoi passi, come accadrà per esempio all'artigiano veneziano Marcantonio Varotta, decisi infine a rientrare nel seno dell'antica Chiesa dopo una convulsa serie di viaggi ed esperienze attraverso tutta l'Europa riformata²³:

Mi partii dalla Moravia — dirà all'inquisitore di Udine nel gennaio del 1567 — perché mentre che sono stato là circa doi mese, avendo visto tante fede e tante sette, e una contraria all'altra e ch'una condanna l'altra, e che tutti fanno catechismi, che tutti vogliono esser ministri e chi tira in qua chi tira in là, e tutte vogliono esser la vera Chiesa, e che in una terra sola ben piccola detta Austerlici sono tredici o quattordici sorte di sette, io restai scandalizzato assai di tanta varietà di fede e sette, talché tra me stesso cominciai a considerare che queste eresie potriano essere false e che la fede della Chiesa romana fusse la vera.

Qui, proprio nella casa in cui il Varotta aveva trovato ospitalità, quella del patrizio veneziano Niccolò Paruta (uno dei più autorevoli protagonisti degli sviluppi in senso sozziniano della critica servetiana), finirà i suoi giorni nel '64 lo stesso Bernardino Ochino, cacciato anche dalla Polonia a causa delle dottrine antitrinitarie cui aveva infine

aderito, a conclusione di un tormentato itinerario in tutto il mondo della Riforma che lo aveva portato da Ginevra ad Augusta, da Strasburgo a Londra, da Zurigo a Basilea. Nelle file dell'antitrinitarismo polacco e transilvano confluiranno del resto alcuni degli esponenti più colti del fervido mondo dell'anabattismo veneto, come il medico padovano Niccolò Buccella, piegatosi all'abiura dopo un primo processo nel 1562-64 e poi trasferitosi nel '74 presso la corte di Stefano Báthory in Transilvania e successivamente in Polonia, dove stringerà rapporti di fraterna amicizia con Fausto Sozzini e morirà nel 1599, ormai da tempo estraneo a ogni confessione religiosa e convinto — come riferirà il nunzio pontificio — «che ciascuno interpretando il Testamento vecchio e nuovo in quel senso che gli par consonante, debba vivere secondo che gli detta la sua coscienza illuminata da questo lume»²⁴. Non diversa era stata d'altra parte l'aspirazione di Gian Giorgio Patrizi che, deponendo infine ogni maschera nicodemitica, aveva lasciato la sua patria nel 1558, per «andar in luogo dove potrò creder quello che vorrò», come allora ebbe a dire²⁵; o quella di un umile anabattista arrestato all'indomani della delazione del Manelfi e pronto a confessare ingenuamente di essere stato «retenuto» mentre si accingeva a seguire i tanti compagni di fede fuggiti «in Turchia et in Alemagna de qua et di là» per sottrarsi alla repressione: «Ancho mi fra pochi giorni andavo donde sono andati li altri, non per diventare turco, ma per viver in libertà con la mia fede»²⁶.

Anabattismo e antitrinitarismo costituivano del resto il nucleo più radicale e segreto della dottrina esoterica che si professava nell'ambito di un altro gruppo eterodosso dotato di molteplici diramazioni nell'Italia centrosettentrionale, tra Ferrara e Mantova, Riva di Trento e Brescia, Bologna e Venezia, Milano e Siena, noto agli inquisitori come «setta georgiana» dal nome del benedettino siciliano Giorgio Siculo²⁷. Personaggio straordinario e per molti aspetti ancora misterioso, Giorgio Rioli — questo il suo vero no-

me — fu strangolato in carcere a Ferrara nella primavera del 1551 come «empio heretico» e «ribaldo»²⁸, poco dopo la pubblicazione di due libri, l'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento* e l'*Espositione nel nono, decimo et undecimo capo della epistola di san Paolo alli Romani*, entrambi apparsi a Bologna l'anno prima non senza la debita approvazione degli inquisitori, e tuttavia fatti segno pochi anni più tardi di aspre confutazioni da parte tanto dei cattolici quanto dei protestanti, tra cui lo stesso Calvino, che non mancò di esprimere preoccupazione per il notevole successo che le «revelationes» di quel personaggio avevano incontrato in Italia. Uomo dotato di non comune carisma anche se di scarsa cultura, al punto di rendere necessaria per i suoi scritti una sorta di traduzione dal dialetto siciliano, il Siculo aveva tratto spunto da una vicenda cui si è già avuto modo di accennare, vale a dire il caso di Francesco Spiera, l'eretico di Cittadella morto disperato nel '48, all'indomani dell'abiura pronunciata a conclusione del suo processo, nella convinzione di aver negato la verità e quindi nella terrificante certezza della propria eterna dannazione in quanto predestinato a commettere il peccato supremo che non ammette perdono. Un caso parossistico di crisi religiosa e di allucinato collasso psicologico, che ebbe tuttavia una vasta eco europea nella misura in cui si prestava a valutazioni diverse, come risulta per esempio dalla *Francisci Spierae [...] historia*, pubblicata a Basilea nel 1550 da Celio Secondo Curione, che non mancava di polemizzare contro i molti italiani che «cum Deo ludunt», ma al tempo stesso — con un'appena velata polemica contro Calvino e il suo *De vitandis superstitionibus* dell'anno precedente — di sottolineare il fatto che «non in sola Italia est Sathan, non in sola Italia est Antichristus, non in sola Italia est omnium scelerum, omnis impietatis et malorum autor: papatus»²⁹.

La tragica vicenda, che anche a causa del suo trascinarsi per settimane poté avere non pochi ragguardevoli testimoni oculari (tra cui il Fonzio, il Gribaldi e il Vergerio, che a

suo dire ne trasse lo stimolo decisivo all'esilio), consentiva infatti da un lato di suffragare la polemica antinicotemistica dei teologi riformati e dall'altro, rivelando le conseguenze estreme della dottrina predestinazionistica (fino a negare ogni misericordia divina), di denunciare «la falsa dottrina de' protestanti» — come appunto volle fare il Siculo nel titolo stesso della sua opera — in quanto responsabile del «mendatio», anzi della «gran bestemia del suo discepolo Francesco Spiera contra d'Iddio et sana dottrina del suo santo evangelio». Affermazioni che parevano orientare verso una difesa controversistica dell'ortodossia cattolica e che mascheravano invece l'ispirato annuncio («opera divina et non humana [...] tutta piena di superna scienza»³⁰) di una dottrina della salvezza universale in virtù della grazia e del messaggio evangelico, ricca di inquietanti implicazioni spiritualistiche e nicodemitiche. «Non negano Christo, come mendacemente ha detto Francesco Spiera et soi mendaci maestri, quelli i quali propter infirmos fratres, et etiam per non essere alloro lecito altrimenti provvedere et difinire, consentino con gli altri infirmi fratelli a quelli culti che alloro non paresseno leciti né veri. Né manco negano Christo coloro i quali accettano et confessano pubblicamente le cose et ordini che tiene la santa romana Chiesa fin tanto che altramente se gli provederà et se determinerà legittimamente dalli suoi ordinari», scriveva per esempio il Siculo, rivolgendosi all'«infinito numero de quelli i quali sono della dottrina de protestanti, massime de quelli i quali sono per la Italia, Franza et altri luoghi et regni i quali si reggono et governano sotto l'ordine e rito della romana Chiesa»³¹.

Ma ancor più radicale era il messaggio che il Siculo aveva affidato ai suoi scritti inediti e, come il cosiddetto *Libro maggiore* o *Libro grande* (successivamente pubblicato a stampa con il titolo di *Libro della verità christiana et dottrina apostolica*, ma andato perduto nonostante la tenace caccia degli inquisitori), destinati a una cauta circolazione clandestina e a letture sapientemente scandite in funzione della

maturazione dei singoli adepti. Sulla base delle poche notizie indirette relative a quel «pestilentissimo» scritto³², risulta che in esso venivano gradualmente esplicitati non solo gli elementi anticattolici della dottrina georgiana (negazione dell'autorità papale e della gerarchia ecclesiastica, del purgatorio, del culto della Vergine e dei santi, del valore meritorio delle opere, della messa, delle indulgenze, della presenza reale nell'eucarestia e via via di «tutti gli sacramenti»), ma anche gli esiti ultimi in senso radicale e antitrinitario cui infine approdava («diceva l'anima nostra non esser creata da Iddio ma dagli huomini insieme col corpo, diceva non esservi né inferno né purgatorio, ma l'anima nostra andar volando per aria sino al giorno del giudizio [...], negava costui la trinità») e le rivelazioni profetiche che ne avrebbero annunciato l'imminente trionfo³³. «Esso promette tante cose che, se le attenderà, tutto il mundo li correrà dreto; se anco no, parerà una bestia e restarà lui solo», ebbe a scrivere un suo discepolo al duca estense nel novembre del 1550, mentre qualche tempo dopo un altro parlerà dell'attesa di un nuovo concilio, capace di purificare la Chiesa da ogni «ruga vel macula», e addirittura della venuta dello «spirito di Dio in terra» che la «dottrina et visione di Giorgio» avrebbero promesso³⁴. Tutto ciò contribuisce a spiegare l'accanimento con cui per un ventennio e oltre il Sant'Ufficio avrebbe cercato di mettere le mani sui seguaci e gli epigoni del visionario siciliano, peraltro sempre più sfiduciati e delusi man mano che il trascorrere degli anni si incaricava di smentire le sue mirabolanti profezie. Sia pure con diversa consapevolezza delle eversive implicazioni di quelle dottrine, essi si annovereranno soprattutto tra i pii monaci della congregazione cassinese, non senza la connivenza del suo stesso presidente Andrea da Asolo, ma anche tra alcuni solerti vescovi riformatori che mostreranno apprezzamento per le opere dell'eresiarca siciliano, utilizzandole talvolta come fonte di ispirazione delle loro omelie e del loro impegno pastorale³⁵.

Ciò che merita di essere sottolineato è il fatto che intorno al 1550 tra i discepoli più vicini al maestro figuravano anche agiati mercanti, medici, dotti umanisti, professori universitari, studenti e soprattutto numerosi benedettini, tra cui l'abate Luciano Degli Ottoni, uno dei teologi ufficiali dell'ordine nell'assemblea tridentina, legato a potenti cardinali come Ercole Gonzaga e Cristoforo Madruzzo, e il suo confratello don Benedetto Fontanini da Mantova, l'autore della prima stesura del *Beneficio di Christo* nella Napoli di Juan de Valdés, già vissuto a fianco del Siculo nel monastero catanese alla fine degli anni trenta. Anche nel caso di Giorgio Siculo, dell'estremo radicalismo teologico e profetico della «setta» da lui ispirata e delle sue stupefacenti propaggini, inattese connessioni sembrano dunque collegare — attraverso complesse e a volte indecifrabili mediazioni esoteriche e nicodemitiche — autorevoli prelati e uomini di cultura con fermenti profetici e istanze popolari, all'insegna di quelle inaudite contaminazioni dottrinali che inducevano Giulio da Milano a denunciare nell'*Esortazione al martirio* il «satanico» benedettino siciliano e coloro che come lui avevano «mescolato il papismo con l'anabatesimo e [...] cominciato a far una terza setta»³⁶. Definizione non priva di qualche analogia con quanto poco prima aveva scritto Francesco Negri, stigmatizzando il torbido «miscuglio di cose cristiane et papistiche» di cui gli «spirituali» si erano resi responsabili, a suo giudizio, solo per poter continuare a starsene comodamente seduti «sopra due selle»³⁷.

È molto probabile, del resto, che rapporti non casuali né episodici collegassero tra di loro i principali esponenti del multiforme mondo di anabattisti, antitrinitari e discepoli di «don Georgio» che sembrò darsi appuntamento a Ferrara nel 1550-51³⁸, alla vigilia dell'arresto e dell'esecuzione del Siculo, che qui tra l'altro poteva contare sull'appoggio di un personaggio molto vicino al Pole e al Flaminio come Camillo Orsini, peraltro ben disposto a offrire la sua

protezione anche a un altro anabattista radicale quale Pietro Bresciani, per l'occasione rientrato in Italia dall'esilio grigionese. Ed è particolarmente significativo in questa prospettiva il fatto che, dopo aver cercato di intervenire nei dibattiti conciliari inviando alla fine del 1546 il suo *De iustificatione* all'Ottoni (cui si deve attribuire la traduzione in latino di questo così come di altri scritti del suo maestro), il Siculo di lì a poco si presentasse personalmente a Trento con l'intenzione di comunicare al cardinal d'Inghilterra le sue dottrine e annunciargli le sue rivelazioni profetiche³⁹. E ciò gli sarebbe stato ordinato da Cristo stesso, nel corso di una delle frequenti apparizioni «in propria persona» in cui illuminava la sua anima della «vera intelligenza delle sacre Scritture»⁴⁰.

Le peculiari origini italiane di questi complessi orientamenti radicali, variamente collegati con il dissenso anabattista e poi via via da esso divergenti, trovano del resto preciso riscontro nelle scelte dottrinali ultime cui approdarono molti esuli in terra svizzera. Così nei Grigioni di Camillo Renato (che già all'inizio degli anni quaranta, a Bologna, aveva asserito la dottrina del sonno delle anime dopo la morte), dei lombardi Girolamo da Milano e Pietro Bresciani, del calabrese Francesco Renato, del misterioso Tiziano, e poi di Giovan Francesco da Bagnacavallo, di Niccolò Camogli, di Girolamo Turriani, di Battista Bovio, di Filippo Valentini e di numerosi eterodossi modenesi, fino ai fratelli Sozzini e tanti altri. Così nella Basilea di Sebastiano Castellione, di Pietro Perna, del marchese d'Oria Giovanni Bernardino Bonifacio, di Celio Secondo Curione, di Silvestro Tegli, e poi di Mino Celsi, di Agostino Doni, di Fausto Sozzini, di Francesco Pucci, vero e proprio centro dell'opposizione antic Calvinista e della battaglia contro il nuovo dogmatismo ortodosso (i *Satanae Stratagemata* denunciati da Giacomo Aconcio nel 1565) e l'involuzione autoritaria delle Chiese riformate. Un'involuzione il cui segno più evidente e clamoroso fu la condanna al rogo di Michele Ser-

veto nel '53, che indusse Matteo Gribaldi (professore di diritto civile a Padova) a scrivere la sua *Apologia* e lo stesso Renato i versi sdegnati del suo *Carmen*. Così nella Ginevra della *coterie* antitrinitaria raccoltasi intorno a Giorgio Biondrata, Valentino Gentile, Gian Paolo Alciati, protagonisti di un duro scontro con Calvino, sino alla definitiva rottura del 1558 e all'esilio nei paesi dell'Europa orientale. Non è compito di queste pagine seguire le complesse vicende dell'emigrazione italiana *religionis causa* in Svizzera e poi in Moravia, Polonia, Transilvania, che tanto nei suoi esiti ortodossi quanto in quelli ereticali — in primo luogo gli sviluppi dell'antitrinitarismo sociniano e il suo imprescindibile nesso con una sempre più matura teorizzazione della libertà di coscienza e del razionalismo religioso — appartengono a tutti gli effetti alla storia del protestantesimo europeo, con echi sempre più fievoli e marginali nell'Italia cattolica.

Anche questi fermenti radicali, tuttavia, pur destinati a seguire percorsi autonomi nel pulviscolo di confessioni, sette, dispute e controversie scaturite dalla Riforma, sottolineano una volta di più le complesse eredità culturali, le peculiarità politiche e sociali, l'inquieto sperimentalismo e la straordinaria creatività che contrassegnarono la crisi religiosa cinquecentesca al di qua delle Alpi. E il progressivo esaurimento di quelle appassionate speranze di poter contribuire a un mutamento profondo nei contenuti teologici e nelle strutture istituzionali della fede cristiana deve essere visto sullo sfondo sia del progressivo irrigidirsi delle Chiese protestanti nel quadro di profili dottrinali e normativi ormai bloccati, sia del consolidarsi delle rinnovate certezze tridentine e dell'apparato repressivo costruito per tutelarle e se necessario imporle. In un breve volgere di anni, del resto, l'impegno dell'episcopato per la riforma pastorale e il disciplinamento della vita religiosa, i seminari e le nuove forme di reclutamento del clero, i sinodi e le visite pastorali, lo zelo caritativo, assistenziale e pedagogico dei nuovi ordi-

ni religiosi, le missioni di cappuccini e gesuiti nelle campagne per promuovere la cristianizzazione di «queste nostre Indie» (con conseguenze di lunga durata per il mondo rurale italiano), la complessiva clericalizzazione della società e il comprimersi tra conformismo devozionale e autoritarismo ecclesiastico di ogni spazio di libera ricerca e discussione teologica non avrebbero tardato a inaugurare la lunga stagione controriformistica.

Note

Note al Capitolo I

¹ M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, 5 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-89 (d'ora in avanti citato come *Processo Morone*); cfr. vol. II, p. 280, nota 44; *Concilium Tridentinum*, 13 voll., Herder, Friburgi Brisgoviae 1901 e sgg.; cfr. vol. XII, p. 70.

² F. Guicciardini, *Ricordi*, in Id., *Opere*, vol. I, a cura di E. Lugnani Scarano, UTET, Torino 1970, pp. 735-36.

³ N. Machiavelli, *Il principe e i discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Feltrinelli, Milano 1977, p. 163.

⁴ L. Febvre, *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento*, trad. it., Einaudi, Torino 1966, pp. 5-70.

⁵ B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della Società romana di storia patria», XV (1982), pp. 71-165, 365-474; cfr. p. 77.

⁶ P. Simoncelli, *La crisi religiosa del Cinquecento in Italia*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, vol. IV, UTET, Torino 1986, pp. 251-81; cfr. p. 252.

⁷ O. Niccoli, *Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 3-25.

⁸ F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, p. 307.

⁹ Ivi, pp. 321-22.

¹⁰ Così scriveva il vescovo di Verona, Alvise Lippomano, nella sua *Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi catholici*, edita a Venezia nel 1553: cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*. G.M. Giberti (1495-1543), Storia e letteratura, Roma 1969, p. 241.

¹¹ Da una predica di fra' Angelo Castiglione del 1565 citata da D. Cantimori, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in E. Cecchi, N. Sapegno (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. V, Garzanti, Milano 1967, p. 46.

¹² S. Giombi, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, in «Cristianesimo nella storia», XIII (1992), pp. 73-101; cfr. pp. 77-79; P. Simoncelli, *La crisi religiosa cit.*, pp. 268-69.

¹³ Si veda la voce di D. Caccamo nel *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1960 e sgg. (d'ora in avanti citato come DBI), vol. XV, pp. 689-90.

¹⁴ S. Cavazza, «*Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo*». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia cit.*, pp. 65-94; cfr. pp. 69-70.

¹⁵ A.C. Politi, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso* (Roma, 1544), in Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1972, pp. 347 e sgg. La questione del rapporto tra religione dei dotti e religione dei semplici è al centro del saggio di A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IV, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 159-252; cfr. pp. 198 e sgg.

¹⁶ Cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Olschki, Firenze 1992, pp. 96-97.

Note al Capitolo II

¹ G. Zonta, *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia «Il libero arbitrio»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXXIV (1916), fasc. 200-201, pp. 265-324, fasc. 202-203, pp. 108-60; cfr. fasc. 200-201, p. 275.

² Cfr. gli studi di S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», n.s., XVII (1977), pp. 31-108, e *Erasmus in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, in particolare p. 83.

³ B. Fontana, *Documenti vaticani cit.*, p. 128.

⁴ K. Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Max Niemeyer, Halle 1887, pp. 5-6; cfr. anche A. Del Col, *Note biografiche su Lucio Paolo Rosello*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 140, 1976, pp. 109-19; Id., *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII (1978), pp. 422-59.

⁵ G. Cozzi, *I rapporti tra Stato e Chiesa*, in G. Gullino (a cura di), *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, Studium cattolico, Venezia 1990, pp. 11-36; cfr. pp. 28-29.

⁶ F. Gaeta, *Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma a Venezia*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», VII (1955), pp. 5-53; cfr. p. 10.

⁷ Ivi, p. 28.

⁸ Cit. da S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, p. 262.

⁹ Ivi, pp. 21-22.

¹⁰ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 248.

¹¹ O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 159.

¹² *Nunziature di Venezia*, a cura di F. Gaeta, vol. I, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1958, p. 48.

¹³ A. Olivieri, *L'«Ecclesia» di Massimo Massimi. Ricerche sul movimento ereticale veneto del Cinquecento*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, 2 voll., Antenore, Padova 1970; cfr. vol. II, pp. 159-69.

¹⁴ P. Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Antenore, Padova 1959, p. 42.

¹⁵ G.K. Brown, *Italy and the Reformation to 1550*, Basil Blackwell, Oxford 1933, p. 116.

¹⁶ R. Freschi, *Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato veneto*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XI (1935), pp. 41-109; cfr. pp. 53 e sgg.

¹⁷ *Concilium Tridentinum cit.*, vol. XII, pp. 67 e sgg.

¹⁸ Cfr. R. Freschi, *Girolamo Galateo cit.*, pp. 72 e sgg.

¹⁹ G. Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta sive ad illum spectantia*, Josephus Cominus, Patavii 1774, vol. I, pp. 127, 136.

²⁰ P. Piccolomini, *Due lettere inedite di Bernardino Ochino*, in «Archivio della Società romana di storia patria», XXVIII (1907), pp. 201-207; cfr. pp. 204 e sgg.; si veda anche E. Pommier, *La société vénitienne et la Réforme protestante au XVI siècle*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano», I (1959), pp. 3-26.

²¹ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, F. Schöningh, Paderborn 1910, p. 253.

²² S. Seidel Menchi, *Protestantesimo a Venezia*, in G. Gullino (a cura di), *La Chiesa di Venezia cit.*, pp. 131-54; cfr. p. 134.

²³ P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 voll., La civiltà cattolica, Roma 1950-1951; cfr. vol. I, parte II, pp. 118-19.

²⁴ F. Ambrosini, *Tendenze filoprotestanti nel patriato veneziano*, in G. Gullino (a cura di), *La Chiesa di Venezia cit.*, pp. 155-81.

²⁵ C. Ginzburg, *I costumi di don Pietro Manelfi*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970, pp. 49, 70.

²⁶ B. Fontana, *Documenti vaticani cit.*, pp. 380-81.

²⁷ F. Negri, *Della tragedia [...] intitolata Libero arbitrio*, edizione seconda con accrescimento, s.l., 1550 [ma 1551], p. [B6]r.

²⁸ A. Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani*

(1545-1547), in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVII (1965), pp. 133-82; cfr. pp. 181-82.

²⁹ A. Olivieri, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXI (1967), pp. 54-117.

³⁰ E. Zille, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Rebellato, Padova 1971.

³¹ S. Ferlin Malavasi, *Intorno alla figura e all'opera di Domenico Mazzarelli, eterodosso rodigino del Cinquecento*, in «Archivio veneto», CIX (1977), pp. 67-91.

³² C. De Frede, *Pomponio Algieri nella Riforma religiosa del Cinquecento*, Fiorentino, Napoli 1972.

³³ Su di lui cfr. C. Vasoli, *Il processo per eresia di Oddo Quarto da Monopoli*, in AA.VV., *Monopoli nell'età del Rinascimento*, s.i.e., Monopoli 1988, pp. 569-624.

³⁴ P. Tacchi Venturi, *Storia cit.*, vol. I, parte II, pp. 171-72.

³⁵ Ivi, pp. 133-36.

³⁶ G.O. Bravi, *Girolamo Zanchi. Da Lucca a Strasburgo*, in «Archivio storico bergamasco», I (1981), pp. 35-64.

³⁷ B. Fontana, *Documenti vaticani cit.*, p. 374.

³⁸ F. Gaeta, *Documenti cit.*, pp. 17 e sgg.

³⁹ Cit. da D. Scano, *Sigismondo Arquer*, in «Archivio storico sardo», XIX (1935), pp. 3-137; cfr. p. 91.

⁴⁰ Cfr. S. Cavazza, *Un'eresia di frontiera. Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto nel Cinquecento*, in «Annali di storia isontina», n° 4, 1991, pp. 5-34; G. Ferigo, *Morbida facta pecus... Aspirazioni e tentativi di Riforma nella Carnia del '500*, in «Almanacco culturale della Carnia», IV (1988), pp. 7-73.

⁴¹ Anche per quanto segue cfr. A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Il Veltro, Roma 1988.

⁴² A. Stella, *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della Chiesa*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CXXVIII (1969-70), pp. 1-39.

⁴³ A. Stella, *Utopie e velleità insurrezionali cit.*, pp. 169-70.

⁴⁴ S. Caponetto, *La Riforma protestante cit.*, p. 199.

⁴⁵ Ivi, p. 47.

⁴⁶ Cfr. C. De Frede, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, De Simone, Napoli 1985, p. 83.

⁴⁷ G. Sforza, *Riflessi della Controriforma nella Repubblica di Venezia*, in «Archivio storico italiano», XCIII (1935), vol. I, pp. 5-34, 189-216; vol. II, pp. 25-52, 173-86; cfr. vol. II, p. 42.

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 44 e sgg.

⁴⁹ B. Fontana, *Documenti vaticani cit.*, p. 399.

⁵⁰ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, 3 voll., Einaudi, Torino 1971, vol. II, p. 1375.

⁵¹ P. Simoncelli, *La crisi religiosa cit.*, p. 252; cfr. G. Miccoli, *La*

storia religiosa, in *Storia d'Italia*, vol. II, Einaudi, Torino 1974, pp. 429-1079, in particolare pp. 989 e sgg.

⁵² E. Zille, *Gli eretici a Cittadella cit.*, p. 32.

⁵³ Cfr. G. Cozzi, *I rapporti cit.*, pp. 30 e sgg.

Note al Capitolo III

¹ Anche per quanto segue cfr. G. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte*, Claudiana, Firenze 1914, pp. 14 e sgg.

² *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo XVI*, ed. E. Albreri, serie II, vol. II, Società editrice fiorentina, Firenze 1841, pp. 112-92; cfr. p. 168.

³ G. Jalla, *Storia cit.*, pp. 56 e sgg.

⁴ M. Rosi, *La Riforma religiosa in Liguria e l'eretico umbro Bartolomeo Bartoccio*, in «Atti della Società ligure di storia patria», XXIV (1894), pp. 555-726; cfr. pp. 593 e sgg., 678 e sgg.

⁵ Ivi, pp. 617 e sgg.

⁶ G.K. Brown, *Italy and the Reformation cit.*, pp. 78 e sgg.

⁷ F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa cit.*, pp. 304 e sgg.

⁸ Ivi, p. 307.

⁹ Ivi, pp. 357-59.

¹⁰ Ivi, pp. 318, 336.

¹¹ L. Bertazzi Nizzola, *Infiltrazioni protestanti nel ducato di Mantova (1530-1563)*, in «Bollettino storico mantovano», n° 2, 1956, pp. 102-30; n° 4, 1956, pp. 258-86; n° 7, 1957, pp. 205-28; cfr. n° 2, p. 123 e, in generale, pp. 119 e sgg.

¹² S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra cit.*, pp. 251, 261.

¹³ Cfr. ivi, p. 123.

¹⁴ S. Caponetto, *Motivi di riforma religiosa e Inquisizione nel ducato di Urbino nella prima metà del Cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXVII-XXXVIII (1985-1986), pp. 77-93.

¹⁵ A. Pastore, *Pietro Panfilo cortegiano ed eresiarca (1505 ca.-1574?)*, in «Rivista storica italiana», XCIV (1982), pp. 635-63; cfr. p. 635.

¹⁶ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition cit.*, p. 315.

¹⁷ G.F. Cortini, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola (1551-1578)*, P. Galeati, Imola 1928.

¹⁸ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition cit.*, p. 276.

¹⁹ B. Fontana, *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'estense circa il soggiorno di Calvino a Ferrara*, in «Archivio della Società romana di storia patria», VIII (1885), pp. 101-39; cfr. p. 121.

²⁰ B. Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara*, 3 voll., Forzani e C., Roma 1889-1899; cfr. vol. III, p. XLVI.

²¹ B. Fontana, *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'estense sull'imprigionamento di Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, in «Archivio della Società romana di storia patria», IX (1886), pp. 163-227.

- ²² Cfr. *supra*, p. 10.
- ²³ Anche per quanto segue cfr. S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XXIV (1974), pp. 537-634, in particolare pp. 541 e sgg.
- ²⁴ C. Ginzburg, *I costituti* cit., p. 76.
- ²⁵ Cfr. la voce di J.A. Tedeschi in DBI, vol. XV, pp. 632-34; la datazione precisa delle omelie del Buzio risulta da nuovi documenti reperiti dal dott. Guido Dall'Olio, impegnato in una ricerca complessiva sull'eresia a Bologna nel Cinquecento.
- ²⁶ Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte I, p. 442.
- ²⁷ P. Simoncelli, *La crisi religiosa* cit., pp. 262-63.
- ²⁸ P. Simoncelli, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 5-125; cfr. pp. 36 e sgg.
- ²⁹ Cfr. C. Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1968.
- ³⁰ A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», n.s., XIII (1962), pp. 107-54.
- ³¹ *Processo Morone*, vol. IV, pp. 464 e sgg.
- ³² P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte I, p. 457.
- ³³ G.F. Cortini, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola* cit., p. 3.
- ³⁴ F. Lanzoni, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Tip. F. Lega, Faenza 1925.
- ³⁵ S. Seidel Menchi, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in AA.VV., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 69-133; cfr. pp. 79 e sgg.
- ³⁶ G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940, p. 65.
- ³⁷ S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979, p. 43.
- ³⁸ G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Società pratese di storia patria, Prato 1986; cfr. pp. 19-20.
- ³⁹ S. Caponetto, *Aonio Paleario* cit., pp. 86 e sgg.
- ⁴⁰ S. Caponetto, *La Riforma protestante* cit., p. 26.
- ⁴¹ Ivi, pp. 82 e sgg.
- ⁴² P. Pirri, *Episodi della lotta contro l'eresia a Siena*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», XXXII (1963), pp. 103-32; cfr. p. 103.
- ⁴³ V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 15, ma cfr. in generale pp. 1 e sgg.
- ⁴⁴ Ivi, pp. 74 e sgg.
- ⁴⁵ V. Marchetti, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560)*, in «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 133-73; L. Sozzini, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986.
- ⁴⁶ Cfr. V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., pp. 143 e sgg.

⁴⁷ M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1965, pp. 401-402.

⁴⁸ Ivi, p. 407.

⁴⁹ E. Gandolfi, *La Riforma a Lucca: un quadro dell'origine e della diffusione del movimento riformatore*, in «Actum Lucae», IX (1980), pp. 31-65; cfr. p. 50.

⁵⁰ E. Solmi, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Bullettino senese di storia patria», XV (1908), pp. 23-98; cfr. p. 64.

⁵¹ M. Berengo, *Nobili e mercanti* cit., p. 411.

⁵² Ivi, p. 428.

⁵³ E. Gandolfi, *La Riforma a Lucca* cit., p. 50.

⁵⁴ M. Berengo, *Nobili e mercanti* cit., p. 431.

⁵⁵ M. Welti, *Breve storia della Riforma italiana*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 30.

⁵⁶ S. Caponetto, *Bartolomeo Spadafora e la Riforma protestante in Sicilia*, in «Rinascimento», VII (1956), pp. 219-341; cfr. p. 242.

⁵⁷ F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa* cit., p. 311.

⁵⁸ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 250; cfr. p. 259.

⁵⁹ S. Caponetto, *Due opere di Melantone tradotte da Ludovico Castelvetro: «I principii de la theologia di Ippophilo da Terra Negra» e «Dell'autorità della Chiesa e degli scritti degli antichi»*, in «Nuova rivista storica», LXX (1986), pp. 253-74; cfr. pp. 256, 260.

⁶⁰ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 333.

⁶¹ J.W. O'Malley, *Lutheranism in Rome, 1542-43. The Treatise by Alfonso Zorrilla*, in «Thought», LIV (1979), pp. 262-73.

⁶² G. Buschbell, *Reformation und Inquisition* cit., p. 292; cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte II, pp. 137-39.

⁶³ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., pp. 331, 333.

⁶⁴ *Processo Morone*, vol. II, p. 465.

Note al Capitolo IV

¹ T. Sandonnini, *Lodovico Castelvetro e la sua famiglia*, Zanichelli, Bologna 1882, p. 171.

² Lancillotti, Tommasino de Bianchi (detto), *Cronaca modenese*, 12 voll., Fiacadori, Parma 1862-1884; cfr. vol. V, pp. 389 e sgg.; vol. VIII, p. LXIV; *Processo Morone*, vol. I, pp. 238-40.

³ Lancillotti, *Cronaca modenese* cit., vol. V, p. 428.

⁴ G. Cavazzuti, *Lodovico Castelvetro*, Soc. tipografica modenese, Modena 1903, pp. 10-14.

⁵ Per quanto segue, e per le indicazioni specifiche dei documenti relativi alla corrispondenza tra il Morone e il Sigibaldi e alle vicende dell'estate del 1542, cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, F. Angeli, Milano 1979, pp. 223 e sgg.; *Processo Morone*, vol. II, pp. 875 e sgg.; vol. III, pp. 108 e sgg.; M. Firpo, *In-*

quisizione romana e Controriforma, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 33 e sgg.

⁶ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 217-18.

⁷ Ivi, pp. 246 e sgg.

⁸ C. Bianco, *La comunità di «fratelli» nel movimento ereticale modenese del '500*, in «Rivista storica italiana», XCII (1980), pp. 621-79; cfr. p. 666 (processo Giovanni Rangoni).

⁹ Lancillotti, *Cronaca modenese* cit., vol. VIII, p. 15.

¹⁰ B. Fontana, *Documenti vaticani* cit., p. 400.

¹¹ F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Verlag von Huye's Buchhandlung, Braunsberg 1881, p. 395.

¹² *Processo Morone*, vol. III, pp. 156 e sgg.

¹³ Anche per quanto segue cfr. M. Firpo, *Inquisizione romana* cit., pp. 113 e sgg., 181 e sgg.

¹⁴ Si veda in merito C. Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 151, 1982, pp. 3-49.

¹⁵ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., p. 226.

¹⁶ *Processo Morone*, vol. II, p. 379.

¹⁷ Ivi, pp. 304-305.

¹⁸ Ivi, pp. 641-42.

¹⁹ Ivi, pp. 496 e sgg.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 400-402, note 23 e 24.

²¹ *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, vol. II, Augustinus Avrial, Madrid 1899, p. 502.

²² Cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., p. 238.

²³ *Processo Morone*, vol. I, pp. 258-59.

²⁴ Ivi, pp. 331-34.

²⁵ Ivi, pp. 304-305.

²⁶ Anche per quanto segue cfr. C. Bianco, *La comunità di «fratelli»* cit.

²⁷ Cfr. S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 76.

²⁸ C. Bianco, *La comunità di «fratelli»* cit., p. 623.

²⁹ Ivi; cfr. anche le pp. sgg.

³⁰ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 103.

Note al Capitolo V

¹ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition* cit., pp. 260-62.

² P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte II, pp. 146-47, 152-53.

³ Cfr. A. Staring, *Giambattista Pallavicini, O. Carm., e la eterodossia italiana nel Cinquecento*, in «Carmelus», XIV (1967), pp. 142-43.

⁴ Cfr. O. Niccoli, *Profeti e popolo* cit., pp. 145 e sgg.

⁵ A. Armand Hugon, *Agostino Mainardo. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Società di studi valdesi, Torre Pellice s.d.

⁶ L. Tacchella, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 56 e sgg.

⁷ Sul Cavalli, così come su Giulio da Milano, si vedano i profili biografici di U. Rozzo in DBI, vol. XXII, pp. 712-14; vol. XXXVII, pp. 353-56.

⁸ F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa* cit., pp. 321-22.

⁹ P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte II, pp. 122-24. Per gli atteggiamenti assunti dal generale dell'ordine in relazione a questi personaggi, cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita-Verlag, Würzburg 1937, in particolare vol. I, pp. 259 e sgg.

¹⁰ S. Peyronel Rambaldi, *Itinerari italiani di un libretto riformato: il «Sommario della Sacra Scrittura»*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 160, 1987, pp. 3-18; cfr. p. 8.

¹¹ Cfr. la voce di V.I. Comparato in DBI, vol. XIV, pp. 262-63.

¹² Su questo personaggio, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. *Processo Morone*, vol. I, pp. 254-57.

¹³ *Concilium Tridentinum* cit., vol. XII, p. 647. Sul Fonzo si vedano gli studi di A. Olivieri, *Il «Catechismo» e la «Fidei et doctrinae ... ratio» di Bartolomeo Fonzo, eretico veneziano del Cinquecento*, in «Studi veneziani», IX (1967), pp. 339-452, e «*Ortodossia ed «eresia» in Bartolomeo Fonzo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 128, 1970, pp. 39-55; E. Zille, *Gli eretici a Cittadella* cit., pp. 141 e sgg.

¹⁴ S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane* cit., pp. 64 e sgg.

¹⁵ C. De Frede, *Ricerche* cit., pp. 51-52.

¹⁶ P. Simoncelli, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica storica», XV (1978), pp. 1-63; cfr. pp. 3-4.

¹⁷ F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa* cit., p. 278.

¹⁸ P. Tacchi Venturi, *Storia* cit., vol. I, parte II, pp. 116-17.

¹⁹ Cfr. R.H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze 1940, e la recente edizione di B. Ochino, «*Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Claudiana, Torino 1985.

²⁰ Ph. McNair, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Clarendon Press, Oxford 1967.

²¹ Su questi due personaggi cfr. *Processo Morone*, vol. I, pp. 287-90.

²² G. Zonta, *Francesco Negri l'eretico* cit.

²³ Si veda in generale B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, Oxford 1985.

²⁴ C. Ginzburg, *I costituti* cit., pp. 31-33.

²⁵ Cfr. la voce di A. Biondi in DBI, vol. XXXI, pp. 443-49.

²⁶ S. Caponetto, *Aonio Paleario* cit.

²⁷ Su di lui, anche per ulteriori notizie bibliografiche, cfr. *Processo Morone*, vol. I, pp. 276-88.

²⁸ Cfr. ivi, p. 283.

²⁹ Cfr. ivi, pp. 238-40, 300.

³⁰ Cfr. la voce di A. Rotondò in DBI, vol. VII, p. 306.

³¹ *Processo Morone*, vol. I, pp. 203-204; cfr. anche vol. II, pp. 245 e sgg., 347 e sgg., 753 e sgg.

³² Ivi, vol. IV, pp. 464 e sgg.

Note al Capitolo VI

¹ S. Seidel Menchi, «Certo Martino è stato terribil homo». *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi dell'Inquisizione*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia* cit., pp. 115-37; cfr. p. 135.

² *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, edito da G. Manzoni, in «Miscellanea di storia italiana», X, 1970, pp. 187-573 (d'ora in avanti citato come *Processo Carnesecchi*); cfr. p. 326.

³ Ivi, pp. 214, 327.

⁴ S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia* cit., pp. 41 e sgg.

⁵ Ivi, p. 81; S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 208-209.

⁶ S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia* cit., p. 125.

⁷ D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992, p. 40.

⁸ S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia* cit., pp. 88-89.

⁹ Ivi, pp. 100 e sgg.

¹⁰ Lancillotti, *Cronaca modenese* cit., vol. VIII, p. LXIV.

¹¹ Cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia* cit., pp. 143 e sgg.

¹² Ivi, pp. 147-49.

¹³ Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo* cit., p. 19.

¹⁴ Ivi, p. 22; cfr. pp. 41 e sgg.

¹⁵ Ivi, pp. 27-28.

¹⁶ Ivi, pp. 69-70.

¹⁷ A.C. Politi, *Compendio* cit., pp. 343-422; cfr. pp. 348-49.

¹⁸ Ivi, p. 351.

¹⁹ Ivi, p. 359.

²⁰ Ivi, pp. 371, 410.

²¹ Cfr. Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo* cit., p. 433.

²² M. Firpo, *Nel labirinto del mondo* cit., pp. 87-88.

²³ Cfr. Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo* cit., p. 444.

²⁴ T. Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il beneficio di Cristo*, Storia e letteratura, Roma 1976.

²⁵ C. Ginzburg, A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Einaudi, Torino 1975.

Note al Capitolo VII

¹ Pauli Iovii, *Epistulae*, ed. G.G. Ferrero, 2 voll., Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1956-1958; cfr. vol. II, p. 76.

² *Pronosticatione in vulgare rara e più non udita, la quale expone et*

dechiara alchuni influxi del cielo, et la inclinatione de certe constellatione, cioè de la iunctione grande et de la ecclypse le quale sono state a questi anni, quello de male o de bene dimostrano a questo tempo et per lo advenire. Et durerà più anni, cioè insino a l'anno 1567, s.t., Venetia 1525, p. [Fiii]v.

³ A. de Valdés, *Due dialoghi*, a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968, p. 292.

⁴ L. Guicciardini, *Il sacco di Roma*, in *Il sacco di Roma del MDXXVII. Narrazioni di contemporanei*, a cura di C. Milanese, G. Barbera, Firenze 1867, pp. 9-244; cfr. p. 125.

⁵ B. Varchi, *Storia fiorentina*, Pietro Martello, Colonia 1721, p. 45.

⁶ A. Reumont, *Sommario della storia d'Italia dal 1511 al 1527 composto da Francesco Vettori*, in «Archivio storico italiano», VI (1848), pp. 261-387; cfr. pp. 380-81.

⁷ Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottob. Lat.* 2137, pp. 163, 167-78.

⁸ Ioannes Staphileus, *Oratio [...] die Veneris 15 Maii anno 1528 habita, lectorem candidum haud dubie docens priscos prophetas teterrimam ac lachrymabilem Urbis direptionem signanter sub nomine Babylonis vaticinatos fuisse*, s.l., s.d. [ma Roma 1528], p. [Ai]v.

⁹ Lancillotti, *Cronaca modenese* cit., vol. II, p. 223; il brano che segue è ivi, p. 304.

¹⁰ L. Santoro, *Dei successi del sacco di Roma e guerra del Regno di Napoli sotto Lotrech*, ed. S. Volpicella, Stabilimento tipografico di P. Andrisio, Napoli 1858, pp. 3-4.

¹¹ *Lamento de Italia contra Martin Lutherano*, s.l., s.d., pp. aiiiv-aiiir, avv-[av]i].

¹² Pauli Iovii, *Epistulae* cit., vol. I, p. 248.

¹³ Cfr. H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 36.

¹⁴ Pietro Aretino, *Sei giornate*, a cura di G. Aquilecchia, Laterza, Bari 1969, p. 221; cfr. A. Luzio, *Pietro Aretino nei suoi primi anni a Venezia e la corte dei Gonzaga*, Loescher, Torino 1888, p. 64.

¹⁵ A. Luzio, *Isabella d'Este e il sacco di Roma*, Tip. ed. Cogliati, Milano 1908, p. 121.

¹⁶ Si veda la recente raccolta di saggi di G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988.

¹⁷ F. Berni, *Poesie e prose*, a cura di F. Chiòrboli, Olschki, Genève-Firenze 1934, p. 76.

¹⁸ Su di lui cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma* cit.

¹⁹ Ivi, p. 226.

²⁰ Cfr. O. Niccoli, *La crisi religiosa del '500*, SEI, Torino 1975, pp. 108-109.

²¹ S. Caponetto, *Lutero nella letteratura italiana della prima metà del '500. Francesco Berni*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia* cit., pp. 47-63; cfr. pp. 56-57.

²² G. Buschbell, *Reformation und Inquisition* cit., p. 251.

²³ A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., p. 277.

²⁴ *Processo Morone*, vol. II, p. 795.

²⁵ [O. Lando], *Paradossi, cioè sententie fuori del comun parere novelamente venute in luce*, Gioanni Pullon da Trino, Lione 1543, p. [Dvi]v.

²⁶ M. Flaminio, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978, pp. 63 e sgg.

²⁷ Ivi, pp. 75 e sgg.

²⁸ Ivi, p. 83.

Note al Capitolo VIII

¹ J. de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*, ed. D. Ricart, Universidad nacional autónoma de México, México 1964, p. 33.

² C. Gilly, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Diálogo de Doctrina»*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV (1983), pp. 257-305.

³ Cfr., anche per quanto segue, M. Firpo, *Tra alumbados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990, pp. 43 e sgg.

⁴ Cfr. ivi, pp. 84 e sgg., 104 e sgg.

⁵ I. Bonfadio, *Le lettere e una scrittura burlesca*, ed. A. Greco, Bonacci, Roma 1978, p. 92.

⁶ *Processo Morone*, vol. II, p. 462.

⁷ [O. Lando], *Paradossi* cit., p. [Lvi]v.

⁸ Cfr. M. Firpo, *Tra alumbados e «spirituali»* cit., pp. 127 e sgg., 155 e sgg.

⁹ P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli*, Fiorentino, Napoli 1976, p. 160.

¹⁰ Parma, Archivio di Stato, *Gonzaga di Guastalla*, 42/7-8 (Ferrante Gonzaga a Carlo V, Asti, 20 ottobre 1551).

¹¹ Cfr. M. Firpo, *Inquisizione romana* cit., pp. 57 e sgg.

¹² F. Dittrich, *Regesten und Briefe* cit., pp. 353 e sgg.

¹³ A. Luzio, *Vittoria Colonna*, in «Rivista storica mantovana», I (1885), pp. 1-52; cfr. p. 39.

¹⁴ K. Benrath, *Bernardino Ochino von Siena*, C.A. Schwetschke und Sohn, Braunschweig 1892, p. 287.

¹⁵ E. Solmi, *La fuga di Bernardino Ochino*, in «Buletto senese di storia patria», XV (1908), pp. 23-98; cfr. p. 76.

¹⁶ Cfr. A. Prospero, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., p. 315.

¹⁷ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 298.

¹⁸ *Processo Morone*, vol. II, pp. 559-60.

¹⁹ Ivi, p. 715.

²⁰ Ivi, pp. 273-74.

²¹ Ivi, p. 356.

²² Ivi, pp. 761 e sgg.

²³ Ivi, p. 357.

²⁴ Cfr. M. Firpo, *Inquisizione romana* cit., pp. 113 e sgg., 188 e sgg., 309 e sgg.

²⁵ Cfr. *supra*, p. 16.

Note al Capitolo IX

¹ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition* cit., pp. 251, 255.

² P. Lopez, *Il movimento valdesiano* cit., pp. 152, 172.

³ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., pp. 251-52.

⁴ Cfr. A. Prospero, *Intelletuali e Chiesa* cit., pp. 176 e sgg.; P. Simoncelli, *La crisi religiosa* cit., pp. 269 e sgg.

⁵ Cfr. Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo* cit., pp. 444-45.

⁶ F. Negri, *Della tragedia* cit., pp. [B6]v-[B7]r.

⁷ [G. Calvino], *Del fuggir le superstitioni che ripugnano a la vera e sincera confession de la fede*, s.l., 1553, p. 8.

⁸ Ivi, pp. 89, 91-92; cfr. D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960, pp. 37 e sgg.

⁹ Cfr. D. Cantimori, *La Riforma in Italia*, in *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rota, Marzorati, Milano 1948, p. 185.

¹⁰ M. Firpo, *Nel labirinto del mondo* cit., pp. 112-14.

¹¹ *Processo Carnesecchi*, pp. 326-27.

¹² Ivi, p. 214; cfr. *supra*, p. 90.

¹³ Ivi, pp. 348-49; cfr. la fine analisi di G. Miccoli, *La storia religiosa* cit., pp. 1049 e sgg.

¹⁴ F. Negri, *Della tragedia* cit., p. [P8]v.

¹⁵ S. Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa a Venezia. 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Panini, Modena 1987, pp. 9-28.

¹⁶ G. Buschbell, *Reformation und Inquisition* cit., p. 241.

¹⁷ D. Cantimori, «Nicodemismo» e speranze conciliari nel Cinquecento italiano, in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 518-36; Id., *Prospettive* cit., pp. 67 e sgg.

¹⁸ *Processo Carnesecchi*, p. 216.

¹⁹ P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Storia e letteratura, Roma 1977, in particolare pp. 77 e sgg.

²⁰ *Processo Carnesecchi*, p. 201.

²¹ S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra* cit., pp. 9, 31.

Note al Capitolo X

¹ A. Stella, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto*, Liviana, Padova 1967, p. 17.

² Ivi, pp. 72-73, note 28-29.

³ Cfr. *supra*, pp. 82-83.

⁴ A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo* cit., pp. 87 e sgg.

⁵ C. Ginzburg, *I costituiti* cit., pp. 73-74.

⁶ Ivi, p. 48.

⁷ Ivi, pp. 45, 68.

⁸ Ivi, p. 47.

⁹ P. Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana* cit., p. 90.

¹⁰ C. Ginzburg, *I costituiti* cit., p. 33.

¹¹ Ivi, p. 63.

¹² A. Olivieri, «Ortodossia» ed «eresia» cit., p. 52; F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa* cit., p. 328.

¹³ A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Liviana, Padova 1969, p. 56; cfr. p. 63.

¹⁴ C. Ginzburg, *I costituiti* cit., pp. 34-35; cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, vol. II, Claudiana, Torino 1981, pp. 553 e sgg.

¹⁵ Anche per quanto segue cfr. E. Pommier, *L'itinéraire religieux d'un moine vagabond italien au XVI^e siècle*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXVI (1954), pp. 293-322; cfr. pp. 317 e sgg.; A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., pp. 15 e sgg.

¹⁶ C. Ginzburg, *I costituiti* cit., pp. 68-69.

¹⁷ *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione*, Albae Iuliae, s.d. [ma 1568], p. [AA]r.

¹⁸ Su di lui cfr. E. Pommier, *L'itinéraire* cit.

¹⁹ A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., p. 90.

²⁰ A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo* cit., p. 109.

²¹ A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., pp. 203-204; cfr. anche le pp. sgg.

²² G. Paolin, *I contadini anabattisti di Cinto*, in «Il Noncello», n° 50, 1980, pp. 91-124; cfr. p. 99; si veda anche il saggio della stessa Paolin, *Dell'ultimo tentativo compiuto in Friuli di formare una comunità anabattista. Note e documenti*, in «Nuova rivista storica», LXII (1968), pp. 3-28.

²³ D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1568-1611). Studi e documenti*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970, p. 207.

²⁴ A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo* cit., p. 201; cfr. pp. 121 e sgg., 187 e sgg.

²⁵ A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., p. 93.

²⁶ Ivi, p. 8.

²⁷ Cfr. A. Prosperi, *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di R. Pozzi e A. Prosperi, Giardini, Pisa 1989, pp. 35-71.

²⁸ D. Cantimori, *Eretici italiani* cit., pp. 70-71.

²⁹ C.S. Curione, *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque in horrendam incidit desperationem, historia*, s.l., 1550, p. *2v.

³⁰ G. Siculo, *Epistola alli cittadini di Riva di Trento*, Giaccarello, Bologna 1550, p. 119v.

³¹ Ivi, pp. 49v, 44v-45r.

³² Cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani* cit., p. 71.

³³ C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII (1966), pp. 184-227; cfr. pp. 185 e sgg., 212 e sgg.

³⁴ Ivi, pp. 204-205.

³⁵ Cfr. D. Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di san Carlo*, SEN, Napoli 1979, pp. 106 e sgg.; B. Collett, *Italian Benedictine Scholars* cit., pp. 246 e sgg.; A. Prosperi, *Una cripto-ristampa dell'«Epistola» di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 134, 1973, pp. 52-68; Id., *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)*, in «Critica storica», XIX (1982), pp. 335-51.

³⁶ D. Cantimori, *Eretici italiani* cit., p. 72; cfr. C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970, p. 175.

³⁷ F. Negri, *Della tragedia* cit., p. [B7]v.

³⁸ Cfr. C. Ginzburg, *Due note* cit., pp. 174 e sgg.

³⁹ C. Madonia, *Un'appendice senese dei processi contro la «Setta Giordana»*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 160, 1987, pp. 19-38; cfr. p. 28.

⁴⁰ C. Ginzburg, *Due note* cit., p. 188.

Bibliografia

1. Oltre alle classiche opere (ricche di notizie anche in relazione ai problemi qui affrontati) di Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, 16 voll., Desclée & C., Roma 1942 e sgg. (in particolare i voll. IV-VII), e di Hubert Jedin, *Il concilio di Trento*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 1949-1979, dopo gli ormai datati studi di Emil Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 2 voll., Picard, Paris 1920-1921 (molto impreciso e inaffidabile), di George K. Brown, *Italy and the Reformation to 1550*, Blackwell, Oxford 1933, e di Francesco Lemmi, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo XVI*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1939, il problema generale è stato affrontato negli studi (tuttora fondamentali) di Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939; *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960 (ora entrambi riediti, insieme con il saggio *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, già apparso nella *Storia della letteratura italiana*, diretta da Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, vol. V, Garzanti, Milano 1967, pp. 7-87, nel volume *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino 1992); *La Riforma in Italia*, in *Questioni di storia moderna*, a cura di Ettore Rota, Marzorati, Milano 1948 (I ed. 1942), pp. 181-208; *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975; nonché di Frederic C. Church, *I riformatori italiani*, La Nuova Italia, Firenze 1958; Giovanni Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II, Einaudi, Torino 1974, pp. 429-1079, in particolare pp. 975 e sgg.; Achille Olivieri, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Mursia, Milano 1979; Manfred Welti, *Breve storia della Riforma italiana*,

Marietti, Casale Monferrato 1985; Paolo Simoncelli, *La crisi religiosa del Cinquecento in Italia*, in Nicola Tranfaglia, Massimo Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, vol. IV, UTET, Torino 1986, pp. 251-81. Recentissimo è infine il volume di Salvatore Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992.

Sulla diffusione delle dottrine eterodosse e l'articolarsi del dissenso religioso nelle città italiane si vedano le ricerche di Bartolommeo Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della Società romana di storia patria», XV (1882), pp. 71-165, 365-474; Gottfried Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, F. Schönningh, Paderborn 1910; Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II ed., 2 voll., La civiltà cattolica, Roma 1950-1951; Luigi Donvito, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 431-74; Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, 5 voll., Sapere 2000, Roma 1986-1990; Paolo Simoncelli, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 5-125; John A. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies (SUNY), Binghamton (N.Y.) 1991; e la raccolta di saggi *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Laterza, Roma-Bari 1992, nella quale si segnalano in particolare — per i problemi affrontati in queste pagine — i contributi di Gigliola Fragnito, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma* (pp. 115-205), e di Adriano Prosperi, *L'Inquisizione in Italia* (pp. 275-320).

In particolare sulla diffusione in Italia degli scritti dei riformatori cfr. le ricerche di Silvana Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», n.s., XVII (1977), pp. 31-108; e di Ugo Rozzo, Silvana Seidel Menchi, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre* (a cura di Jean-François Gilmont), Les éditions du cerf, Paris 1990, pp. 326-74; cfr. anche le raccolte di saggi *Lutero in Italia*, a cura di Lorenzo Perrone, Marietti, Casale Monferrato 1983; *Martin Luther e il protestantesimo in Italia*, a cura di Attilio Agnoletto, Istituto di propaganda libraria, Milano 1984; *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Panini, Modena 1987; 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 del Cinquecento, a cura dello stesso Rotondò, Olschki, Firenze 1991, pp. 19-164; Carlo De Frede, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, De Simone, Napoli 1985. Sui contenuti e la circolazione di un libretto di grande successo, si veda l'edizione *Il Sommario de la Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, a cura di Cesare Bianco, con una introduzione di Johannes Trapman, Claudiana, Torino 1988, e il saggio di Susanna Peyronel Rambaldi, *Itinerari italiani di un libretto riformato: il «Sommario della Sacra Scrittura»*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 160, 1987, pp. 3-18.

Sulla polemica antiluterana resta fondamentale il repertorio di Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Herder, Freiburg im Breisgau 1912, ma cfr. anche Gustavo Cantini, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Pontificium athenaeum Antonianum, Roma 1948; David Gutiérrez, *I primi agostiniani italiani che scrissero contro Lutero*, in «Analecta Augustiniana», XXXIX (1976), pp. 5-74; Jared Wicks, *Roman Reaction to Luther: the First Year*, in «The catholic historical review», LXIX (1983), pp. 521-62. Sulla condanna dei libri ereticali si vedano i saggi di Antonio Rotondò, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti» (1572-1638)*, in «Rinascimento», n.s., III (1963), pp. 145-211; *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. V: *I documenti*, Einaudi, Torino 1973, pp. 1399-1492; *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle*, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris 1982, pp. 15-50; di Pasquale Lopez, *Sul libro a stampa e le origini della censura ecclesiastica*, Regina, Napoli 1972; *Inquisizione stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del delfino, Napoli 1974; di Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press 1540-1605*, University Press, Princeton 1977; di Paolo Simoncelli, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice. 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-1984), pp. 189-215. Di fondamentale importanza è l'edizione complessiva *Index des livres interdits*, directeur Jesus Martinez de Bujanda, Université de Sherbrooke/Droz, Sherbrooke (Can.)-Genève 1984 e sgg., di cui al momento attuale sono apparsi i voll. I, II, III, V, VII, VIII.

Sulla predicazione e l'uso del volgare cfr. Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana*, Loescher, Torino 1981; Vittorio Coletti, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Marietti, Casale Monferrato 1983; nonché Adriano Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IV: *Intellettuali e potere*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 159-252.

Sul profetismo mi limito a rinviare alle ricerche di Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Late Middle Age. A Study in Joachimism*, University Press, Oxford 1969; e di Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

2. Su Venezia: in generale Karl Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, M. Niemeyer, Halle 1886; Pio Paschini, *Un umanista disgraziato nel Cinquecento. Publio Francesco Spinola*, in «Nuovo archivio veneto», XXXVII (1919), pp. 65-186, e dello stesso Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Antenore, Padova 1959; Renato Freschi, *Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato veneto*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XI (1935), pp. 41-109; Franco Gaeta, *Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma in Venezia*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», VII (1955), pp. 5-53, e dello stesso Gaeta, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento (Girolamo Aleandro)*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1960. Ricco di notizie sulla diffusione dell'eresia nella città lagunare è il saggio di Lorenzo Campana, *Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi*, in «Studi storici», XVI (1907), pp. 3-84, 247-69, 349-580, XVII (1908), pp. 145-282, 381-606, XVIII (1909), pp. 325-513, sul quale cfr. anche Antonio Santosuosso, *The Moderate Inquisitor. Giovanni Della Casa's Venetian Nunciature 1544-1549*, in «Studi veneziani», n.s., II (1978), pp. 119-210. Si veda inoltre Edouard Pommier, *La société vénitienne et la Réforme protestante au XVI siècle*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano», I (1959), pp. 3-26; Aldo Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVII (1965), pp. 133-82; Id., *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della Chiesa (1545)*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CXXVIII (1969-70), pp. 1-39; John Martin, *Salvation and Society in Sixteenth-Century Venice:*

Popular Evangelism in a Renaissance City, in «Journal of modern history», LX (1988), pp. 205-33; e infine i saggi raccolti nel volume *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, a cura di Giuseppe Gullino, Studium cattolico, Venezia 1990.

Sulle altre città venete: Ester Zille, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Rebellato, Padova 1971. Su Verona cfr. Adriano Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Storia e letteratura, Roma 1969 e, dello stesso autore, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni storici», n° 15, 1970, pp. 773-94; Lorenzo Tacchella, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550*, Morcelliana, Brescia 1979. Su Vicenza si veda Giovanni Mantese, *La famiglia Thiene e la Riforma protestante a Vicenza nella seconda metà del secolo XVI*, in «Odeo Olimpico», VIII (1969-70), pp. 81-186; alcuni dei saggi raccolti in edizione fotostatica da Achille Olivieri, *Eresie, famiglie e società nel '500: studi e ricerche*, s.i.e., Padova 1988; e il contributo di Aldo Stella, *Le minoranze religiose*, in *Storia di Vicenza*, vol. III/1, a cura di Franco Barbieri e Paolo Preto, Neri Pozza, Vicenza 1989, pp. 199-219. Su Brescia cfr. Enrico Rivoire, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 105, 1959, pp. 33-57, n° 106, 1959, pp. 59-90. Su Bergamo cfr. Luigi Chiodi, *Eresia protestante a Bergamo nella prima metà del '500 e il vescovo Vittore Soranzo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXV (1981), pp. 456-85; Giulio Orazio Bravi, *Note e documenti per la storia della Riforma a Bergamo (1536-1544)*, in «Archivio storico bergamasco», VI (1986), pp. 185-228. Su Padova cfr. Achille Olivieri, *Una polemica ereticale nella Padova del Cinquecento: l'«epistola Camilli Cautii ad Bernardinum Scardonium» di Bartolomeo Fonzio*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CXXV (1966-67), pp. 489-535; Carlo De Frede, *Pomponio Algieri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Fiorentino, Napoli 1972; Cesare Vasoli, *Il processo per eresia di Oddo Quarto da Monopoli*, in AA.VV., *Monopoli nell'età del Rinascimento*, s.i.e., Monopoli 1988, pp. 569-624. Su Rovigo cfr. Stefania Ferlin Malavasi, *Intorno alla figura e all'opera di Domenico Mazzarelli, eterodosso rodigino del Cinquecento*, in «Archivio veneto», CIX (1977), pp. 67-91, e la raccolta di saggi *Eresie, magia, società nel Polesine tra '500 e '600*, a cura di Achille Olivieri, Associazione culturale Minelliana, Rovigo 1989. Sul Friuli e l'Istria, Pio Paschini, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Lateranum, Roma 1951; Luigi De Biasio, *L'eresia protestante in Friuli nella seconda metà del se-*

colo XVI, in «Memorie storiche forogiuliesi», LII (1972), pp. 71-154; Id., *Narcisso Pramper da Udene. Un prete eretico del Cinquecento*, Del Bianco, Udine 1986; Ugo Rozzo, *La biblioteca di Adriano da Spilimbergo e gli eterodossi in Friuli (1538-1542)*, in «Metodi e ricerche», VIII (1989), pp. 29-62; Giorgio Ferigo, *Morbida facta pecus... Aspirazioni e tentativi di Riforma nella Carnia del '500*, in «Almanacco culturale della Carnia», IV (1988), pp. 7-73; Silvano Cavazza, *Umanesimo e Riforma in Istria: Giovanni Battista Goineo e i gruppi eterodossi di Pirano*, in *L'umanesimo in Istria*, a cura di Vittore Branca e Sante Graciotti, Olshki, Firenze 1983, pp. 91-117. Per ulteriori aggiornamenti bibliografici si veda l'eccellente sintesi dello stesso Cavazza, *Un'eresia di frontiera. Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto del Cinquecento*, in «Annali di storia isontina», n° 4, 1991, pp. 5-34.

Sui principali personaggi menzionati nel testo cfr. Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Il Veltro, Roma 1988; Andrea Del Col, *Note biografiche su Lucio Paolo Rosello*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 140, 1976, pp. 109-19, e dello stesso Del Col, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII (1978), pp. 422-459; Achille Olivieri, «Ortodossia» ed «eresia» in Bartolomeo Fonzo, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 128, 1970, pp. 39-55; Ugo Rozzo, *Le «Prediche» veneziane di Giulio da Milano (1541)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 152, 1983, pp. 3-30, e dello stesso autore, *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVI (1980), pp. 223-56; sul Della Rovere si veda anche Ugo Rozzo, *Sugli scritti di Giulio da Milano*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 134, 1973, pp. 69-85; Tommaso Bozza, *Le «prediche» veneziane di Giulio da Milano*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia, 4 voll., F. Angeli, Milano 1990, pp. 481-523. Sul Brucioli, del quale si veda l'edizione dei *Dialogi*, a cura di Aldo Landi, Prismi/The Newberry Library, Napoli-Chicago 1982, cfr. Giorgio Spini, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940; e i saggi di Andrea Del Col, *Il secondo processo veneziano di Antonio Brucioli*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 146, 1979, pp. 85-100; *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in «Critica storica», XVII (1980), pp. 457-510.

3. Sul Piemonte: Giovanni Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto 1517-1580*, Claudiana, Firenze 1914; Arturo Pascal, *Il marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante. 1548-1588*, Sansoni, Firenze 1960, e i due volumi della *Storia dei valdesi*, rispettivamente di Amedeo Molnár, *Dalle origini all'adesione alla Riforma*, e di Augusto Armand Hugon, *Dal sinodo di Chanforan all'emancipazione*, Claudiana, Torino 1974.

Sulla Liguria: Michele Rosi, *La Riforma religiosa in Liguria e l'eretico umbro Bartolomeo Bartoccio*, in «Atti della Società ligure di storia patria», XXIV (1894), pp. 555-726; Carlo Brizzolari, *L'Inquisizione a Genova e in Liguria*, E.R.G.A., Genova 1974.

Sulla Lombardia: Luigi Fumi, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano*, in «Archivio storico lombardo», XXXVII (1910), vol. XIII, pp. 9-124, 285-414, vol. XIV, pp. 145-220; Pietro Rivoire, *Contributo alla storia della Riforma in Italia*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 66, 1936, pp. 55-84; Federico Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971; Domenico Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di san Carlo*, SEN, Napoli 1979. Cfr. anche Alessandro Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, SugarCo, Milano 1975, e *Riforma e società nei Grigioni: Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di Alessandro Pastore, F. Angeli, Milano 1991.

Su Mantova: Laura Bertazzi Nizzola, *Infiltrazioni protestanti nel ducato di Mantova (1530-1563)*, in «Bollettino storico mantovano», n° 2, 1956, pp. 102-30, n° 4, 1956, pp. 258-86, n° 7, 1957, pp. 205-28; Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1991.

Su Urbino: Luigi Carcereri, *Riforma e Inquisizione nel Ducato di Urbino verso la metà del sec. XVI*, G. Marchiori, Verona 1911; alcuni dei saggi raccolti in edizione fotostatica nel volume di Salvatore Caponetto, *Studi sulla Riforma in Italia*, Università degli studi di Firenze, Dipartimento di storia 1987, pp. 259 e sgg.; Alessandro Pastore, *Pietro Panfilo cortegiano ed eresiarca (1505 ca.-1574?)*, in «Rivista storica italiana», XCIV (1982), pp. 635-63.

Su Ferrara: Bartolommeo Fontana, *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'estense circa il soggiorno di Calvino a Ferrara*, in «Archivio della Società romana di storia patria», VIII (1885), pp.

101-39; Id., *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'estense sull'imprigionamento di Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, ivi, IX (1886), pp. 163-227, poi rifusi nella monografia complessiva *Renata di Francia duchessa di Ferrara*, 3 voll., Forzani & C., Roma 1889-1899; Charmarie Jenkins Blaisdell, *Politics and Heresy in Ferrara*, in «The sixteenth century journal», VI (1975), pp. 67-93; Adriano Prosperi, *L'eresia in città e a corte*, in *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo 1441-1598*, a cura di Marianne Page, Lene Waage Petersen e Daniela Quarta, Museum Tusulanum/Panini, København-Ferrara/Modena 1990, pp. 267-81.

Su Bologna e la Romagna: Aldo Battistella, *Il S. Officio e la Riforma religiosa in Bologna*, Zanichelli, Bologna 1905; Luigi Carcereri, *Cristoforo. Dossena, Francesco Linguardo e un Giordano, libri, processati per eresia a Bologna (1548)*, in «L'Archiginnasio», V (1910), pp. 177-92; Antonio Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», n.s., XIII (1962), pp. 107-54; Silvana Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XXIV (1974), pp. 537-634, in particolare pp. 541 e sgg.; Ugo Rozzo, *Il medico Prospero Calani e le sue amicizie ereticali*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 148, 1980, pp. 57-84; Gian Franco Cortini, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola (1551-1578)*, P. Galeati, Imola 1928; Francesco Lanzoni, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Tip. F. Lega, Faenza 1925, e dello stesso Lanzoni, *Nuovi documenti sui luterani faentini del sec. XVI*, in «Bollettino diocesano di Faenza», 1926, n° 9, pp. 145-48, n° 11, pp. 176-80, 1927, n° 2, pp. 54-56, n° 4, pp. 80-86 e n° 5, pp. 110-14.

Sulla Toscana: Salvatore Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979 (si veda anche *Studi sulla Riforma in Italia* cit., pp. 277 e sgg.); Valerio Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975, e dello stesso autore, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560)*, in «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 133-73; i contributi di Léo Kosuta, *Aonio Paleario et son groupe humaniste et réformateur à Sienne (1530-1546)*, in «Lias», VII (1980), pp. 3-59, e *L'Académie siennoise: une Académie oubliée du XVIe siècle*, in «Bullettino senese di storia patria», LXXXVII (1980), pp. 123-157; Renzo Ristori, *Le origini della Riforma a Lucca*, in «Rinascimento», n.s., III (1952), pp. 269-92; Marino Berengo, *Nobili e*

mercanti nella Lucca del Cinquecento, Einaudi, Torino 1965; e la breve sintesi di Emiliano Gandolfi, *La Riforma a Lucca: un quadro dell'origine e della diffusione del movimento riformatore*, in «Actum Luce», IX (1980), pp. 31-65. Su Lucca è peraltro di imminente pubblicazione una ricerca complessiva di Simonetta Adorni Braccesi, della quale si veda intanto *Giuliano da Dezza, cacciato: nuove prospettive sull'eresia a Lucca nel XVI secolo*, in «Actum Luce», IX (1980), pp. 89-138, e *Il dissenso religioso nel contesto urbano lucchese della Controriforma*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, M. Pacini Fazzi, Lucca 1988, pp. 225-39.

Sui regni spagnoli: Luigi Amabile, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, 2 voll., S. Lapi, Città di Castello 1892; Pasquale Lopez, *Clero eresia e magia nella Napoli del Vicereame*, A. Gallina, Napoli 1984; Carlo Alberto Garufi, *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978, e i saggi ora raccolti in Salvatore Caponetto, *Studi sulla Riforma in Italia* cit., pp. 15 e sgg.; sulla Sardegna cfr. Giorgio Spini, *Di Nicola Gallo e di alcune infiltrazioni in Sardegna della Riforma protestante*, in «Rinascimento», n.s., II (1951), pp. 145-78; Marcello M. Cocco, *Sigismondo Arquer dagli studi giovanili all'autodafé*, Edizioni Castello, Cagliari 1987; Massimo Firpo, *Alcune considerazioni sull'esperienza religiosa di Sigismondo Arquer*, in corso di stampa per la «Rivista storica italiana».

Su Roma: John W. O'Malley, *Lutheranism in Rome, 1542-43. The Treatise by Alfonso Zorrilla*, in «Thought», LIV (1979), pp. 262-73.

4. Su Modena: Susanna Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, F. Angeli, Milano 1979; Cesare Bianco, *La comunità di «fratelli» nel movimento ereticale modenese del '500*, in «Rivista storica italiana», XCII (1980), pp. 621-79; e sempre del Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 151, 1982, pp. 3-49; Massimo Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 29 e sgg.

5. Sul Pallavicino cfr. Adrianus Staring, *Giambattista Pallavicini, O. Carm., e la eterodossia italiana nel Cinquecento*, in «Carmelus»,

XIV (1967), pp. 142-83; Giacomo Moro, *Menzogna o sortilegio? Giovan Battista Pallavicino, Lope Hurtado de Mendoza e un'accusa di stregoneria nella Roma farnesiana (1540)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVIII (1992), pp. 215-75. Sul Mainardi cfr. Augusto Armand Hugon, *Agostino Mainardi. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Società di studi valdesi, Torre Pellice s.d.; su fra' Niccolò da Verona cfr. Lorenzo Tacchella, *Il processo agli eretici veronesi* cit., pp. 56 e sgg.; sul Cavalli e il Della Rovere si vedano le voci di Ugo Rozzo in DBI, voll. XXII, pp. 712-14, e XXXVII, pp. 353-56; sul Brigantino quella di Vittor Ivo Comparato, *ivi*, vol. XIV, pp. 262-63. Per gli atteggiamenti del generale dell'ordine si veda la monografia di Hubert Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita-Verlag, Würzburg 1937, in particolare pp. 259 e sgg.; cfr. anche Hieronymi Seripandi, *Diarium de vita sua. 1513-1562*, ed. David Gutiérrez, in «Analecta Augustiniana», XXVI (1963), pp. 5-193. Sull'Ochino, oltre all'ormai inadeguata monografia di Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze 1940, cfr. l'edizione Bernardino Ochino, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di Ugo Rozzo, Claudiana, Torino 1985; sul Vermigli, Philip McNair, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Clarendon Press, Oxford 1967. Sul Chizzola e sul Curione cfr. DBI, vol. XXV, pp. 68-72, e vol. XXXI, pp. 443-49. Su Francesco Negri da Bassano cfr. Giuseppe Zonta, *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia «Il libero arbitrio»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXXIV (1916), fasc. 200-201, pp. 265-324, fasc. 202-203, pp. 108-60.

6. Sull'erasmismo italiano si vedano, anche per ulteriori notizie bibliografiche, gli studi di Silvana Seidel Menchi, tra cui in particolare *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987; *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», classe di lettere e filosofia, serie III, vol. IX, n° 2, 1979, pp. 573-601. Sul *Beneficio* cfr. l'edizione critica Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI documenti e testimonianze*, a cura di Salvatore Caponetto, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1972; e — anche per più ampi riferimenti bibliografici — i volumi di Tommaso Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il beneficio di Cristo*, Storia e letteratura, Roma 1976, e di Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, *Giocchi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio*

di Cristo», Einaudi, Torino 1975, nonché i saggi di Paolo Simoncelli, *Nuove ipotesi e studi sul «Beneficio di Cristo»*, in «Critica storica», XII (1975), pp. 320-88, e di Mario Rosa, *«Il beneficio di Cristo»: interpretazioni a confronto*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL (1978), pp. 609-20.

7. Sul sacco di Roma si veda la brillante sintesi di André Chastel, *Il sacco di Roma 1527*, Einaudi, Torino 1983; e per i documenti segnalati in queste pagine, il mio opuscolo *Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, CUEC, Cagliari 1990. Sul *Ciceronianus*, cfr. Luca D'Asciá, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, Olschki, Firenze 1991.

Sul Carafa e i teatini: Gennaro Maria Monti, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Cooperativa tipografi-Chiostro S. Sofia, Benevento 1925 (dello stesso Monti si veda anche *Studi sulla Riforma cattolica e sul papato nei secoli XVI-XVII*, Vecchi & C., Trani 1941); Pio Paschini, *S. Gaetano Thiene Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Scuola tipografica Pio X, Roma 1926; Alberto Aubert, *Alle origini della Controriforma. Studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXII (1986), pp. 304-55; Id., *Paolo IV Carafa nel giudizio della età della Controriforma*, Stamperia Tiferno grafica, Città di Castello 1990. Il contributo più recente e aggiornato sul Contarini è quello di Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988, della quale cfr. anche *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV (1989), pp. 20-47. Sul cosiddetto «evangelismo» si veda Paolo Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979; Anne Jacobson Schutte, *The «Lettere volgari» and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII (1975), pp. 639-83; e la rassegna di Susanna Peyronel Rambaldi, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica*, in «Società e storia», V (1982), pp. 935-67. Su alcuni dei più autorevoli prelati coinvolti nei dibattiti religiosi di questi anni cfr. le ricerche di Richard M. Douglas, *Jacopo Sadoletto 1477-1547 Humanist and Reformer*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1959; Paolo Simoncelli, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica storica», XV (1978), pp. 1-63; Gigliola Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, Abbazia di S. Paolo, Roma 1983 (estratto da «Benedictina», XXX); William

V. Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1992. Sull'esperienza veronese del Giberti cfr. Adriano Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma* cit.; sul Crispoldi cfr. Paola Pavignani, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo «Sommario» di prediche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXVIII (1974), pp. 536-62.

Sul Flaminio: Alessandro Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, F. Angeli, Milano 1981; e l'edizione a cura dello stesso Pastore, Marcantonio Flaminio, *Lettere*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978. Sulla discussione con il Contarini e il Seripando si veda anche Hubert Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», XXXV (1927), pp. 351-68.

8. Sull'*alumbradismo* spagnolo e Juan de Valdés, anche per ulteriori approfondimenti bibliografici: Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II ed., Fondo de cultura económica, México-Buenos Aires 1950 (ma si veda ora la nuova ed. francese *Erasme et l'Espagne, texte établi par Daniel Devoto, édité par les soins de Charles Amiel*, 3 voll., Droz, Genève:1991); Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, II ed., Taurus, Madrid 1980; Edmondo Cione, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Fiorentino, Napoli 1963; José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de cultura económica, México-Madrid-Buenos Aires 1979; Carlos Gilly, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Diálogo de Doctrina»*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV (1974), pp. 257-305; A. Gordon Kinder, *Juan de Valdés*, V. Koerner, Baden Baden 1988; Massimo Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990. Sui suoi discepoli napoletani cfr. Pasquale Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Fiorentino, Napoli 1976; Andrea Gardi, *Pietro Antonio Di Capua (1513-1578). Primi elementi per una biografia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV (1988), pp. 262-309.

9. Su Reginald Pole e gli «spirituali»: Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counter Re-*

formation, Cambridge University Press, Cambridge 1972; Paolo Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Storia e letteratura, Roma 1977; Sergio Pagano, Concetta Ranieri, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Archivio Vaticano, Città del Vaticano 1989 (anche per una più ampia bibliografia sulla marchesa di Pescara). Sul Morone cfr. Massimo Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma* cit., e l'edizione critica a cura di Massimo Firpo e Dario Marcato, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, 5 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1989. Sul Carnesecchi, oltre all'edizione dell'*Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, a cura di Giacomo Manzoni, in «Miscellanea di storia italiana», X (1870), pp. 189-573, cfr. Oddone Ortolani, *Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento. Pietro Carnesecchi*, Le Monnier, Firenze 1963, e la voce di Antonio Rotondò, in DBI, vol. XX, pp. 466-76; sul Priuli: Pio Paschini, *Un amico del card. Polo: Alwise Priuli*, Lateranum, Roma 1921; sul Soranzo: Pio Paschini, *Un vescovo disgraziato nel Cinquecento italiano: Vittore Soranzo*, in Id., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni liturgiche, Roma 1945, pp. 89-151; e Francesco Rota, *Vittore Soranzo vescovo di Bergamo (1547-1558)*, Archivio storico brembatese, Brembate Sopra 1974.

Sul nicodemismo: Antonio Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, in «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 991-1030; Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970; Albano Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 5-68. Sul caso dello Spiera cfr. il pur datato volume di Emilio Comba, *Francesco Spiera. Episodio della Riforma in Italia*, Claudiana, Roma-Firenze 1972.

10. Sull'anabattismo italiano, oltre alla sintesi di Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, vol. II, Claudiana, Torino 1981, in particolare pp. 531 e sgg., si vedano gli studi di Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Liviana, Padova 1967; *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Liviana, Padova 1969; e *Ecclesiologia degli anabattisti butteriti veneti (1540-1563)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n°

134, 1973, pp. 5-27; Carlo Ginzburg, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970; Giovanna Paolin, *Dell'ultimo tentativo compiuto in Friuli di formare una comunità anabattista. Note e documenti*, in «Nuova rivista storica», LXII (1968), pp. 3-28, e della stessa Paolin, *I contadini anabattisti di Cinto*, in «Il Noncello», n° 50, 1980, pp. 91-124. Di Lelio Sozzini si veda la fondamentale edizione delle *Opere*, a cura di Antonio Rotondò, Olschki, Firenze 1986.

Su Giorgio Siculo: Carlo Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII (1966), pp. 184-227, e gli importanti contributi di Adriano Prosperi, *Una cripto-ristampa dell'«Epistola» di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 134, 1973, pp. 52-68; *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)*, in «Critica storica», XIX (1982), pp. 335-51 (cfr. anche gli *Addenda et emendanda*, ivi, XX (1983), p. 146); *Opere inedite o sconosciute di Giorgio Siculo*, in «La bibliofila», LXXXVII (1985), pp. 137-57, e *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Regina Pozzi e Adriano Prosperi, Giardini, Pisa 1989, pp. 35-71, cui rinvio anche per ulteriori notizie bibliografiche; si veda infine Claudio Madonia, *Un'appendice senese dei processi contro la «Setta Giorgiana»*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 160, 1987, pp. 19-38. Sui benedettini cfr. Barry Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, University Press, Oxford 1985, e inoltre Carla Faralli, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», n° 134, 1973, pp. 34-51; Gigliola Fragnito, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto Polirone*, in «Benedictina», XXXIV (1987), pp. 253-71.

Ricchissima, infine, è la bibliografia sull'emigrazione italiana *religionis causa*, e in particolare sull'antitrinitarismo: in questa sede mi limito a segnalare, oltre ai classici studi di Cantimori e alla sintesi di George H. Williams, *The Radical Reformation*, The Westminster Press, Philadelphia 1962, le ricerche di Domenico Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970; di Antonio Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974; e il mio volume *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Indice dei nomi

- Aconcio, Giacomo, 158.
Adorni Braccesi, Simonetta, 189.
Agnolotto, Attilio, 182.
Agostino d'Ippona, santo, 7, 74, 91.
Albéri, Eugenio, 167.
Alcaraz, Pedro Ruiz de, 116.
Alciati della Motta, Gian Paolo, 30, 159.
Aleandro, Girolamo, cardinale, 13-14, 28, 78, 107.
Alessandrino, cardinale (Michele Ghislieri), *vedi* Pio V, papa, santo.
Alessandro VI, papa, 40.
Alessandro da Pieve di Sacco, *vedi* Paggiarini, Alessandro.
Algieri, Pomponio, 22.
Altieri, Baldassarre, 25-26.
Alvarez de Toledo, Juan, cardinale, 49.
Amabile, Luigi, 189.
Amaseo, Romolo, 15.
Ambrogio da Milano, *vedi* Cavalli, Ambrogio.
Ambrosini, Federica, 165.
Amiel, Charles, 192.
Amsdorf, Nikolaus von, 11.
Andrea da Asolo, 156.
Andrea da Volterra, *vedi* Ghetti da Volterra, Andrea.
Andreasi, Marsilio, 16.
Antonio da Bozzolo, 82.
Antonio da Castellina, 91.
Antonio da Rialto («marangon»), 13-14.
Aquilecchia, Giovanni, 173.
Aretino, Pietro, 105, 173.
Ariosto, Ludovico, 5.
Armand Hugon, Augusto, 170, 187, 190.
Arnolfini, famiglia, 45.
Arnolfini, Niccolò, 44.
Arquer, Sigismondo, 47.
Aubert, Alberto, 191.
Avalos, Alfonso d', marchese del Vasto, 80, 124.
Avalos Piccolomini, Costanza d', 130.
Badia, Tommaso, cardinale, 9, 108, 130.
Bainton, Roland H., 171, 190.
Balbani, Niccolò, 45.
Balestra, Giovanni Battista, 65.
Balestra, Lucia, 65.
Barbieri, Franco, 185.
Barcia, Franco, 186.
Baronio, Cesare, cardinale, 141.
Bartoccio, Bartolomeo, 31.
Bartoli, Bernardo de, 63.
Bartoli, Cosimo, 41.
Bartolomeo della Pergola, *vedi* Golfi della Pergola, Bartolomeo.
Basalù, Giulio, 148.
Bataillon, Marcel, 192.
Battistella, Aldo, 188.
Bavellino, Tommaso, 62, 85.
Belial, 132-33.
Bellarmino, Roberto, *vedi* Roberto Bellarmino, santo.
Bellencini, famiglia, 55.
Bembo, famiglia, 18.

Bembo, Pietro, cardinale, 15, 23, 80, 107, 130.
 Benedetto da Mantova, *vedi* Fontanini da Mantova, Benedetto.
 Benrath, Karl, 164, 174, 184.
 Benvoglianti, Achille, 42.
 Berengo, Marino, 169, 188.
 Bergomozzi, Giovanni, 62, 69, 85.
 Berni, Francesco, 107, 110, 173.
 Bertano, Pietro, cardinale, 130.
 Bertari-Poliziano, Giovanni, 55-56.
 Bertazzi Nizzola, Laura, 167, 187.
 Bertelli, Sergio, 163.
 Bèze, Théodore de, 117.
 Bianchi, Tommasino de, *detto* Lancillotti, 169-70, 172-73.
 Bianco, Cesare, 170, 183, 189.
 Biancolini, Pier Giovanni, 62, 69.
 Biandrata, Giorgio, 30, 47, 150, 159.
 Biondi, Albano, 171, 193.
 Bodin, Jean, 28.
 Boiardo, Matteo Maria, 110.
 Bonamico, Lazzaro, 15.
 Bonfadio, Iacopo, 174.
 Bonifacio, Giovanni Bernardino, marchese d'Oria, 158.
 Bonomo, Pietro, 24.
 Borromeo, Carlo, cardinale, *vedi* Carlo Borromeo, santo.
 Bovio, Battista, 158.
 Bozza, Tommaso, 172, 186, 190.
 Bramante, Donato, 5.
 Branca, Vittore, 186.
 Bravi, Giulio Orazio, 166, 185.
 Brenz, Iohannes, 23.
 Bresciani, Pietro, 33, 158.
 Brigantino da Colle Val d'Elsa, Giuliano, 75, 190.
 Briseigna, Isabella, 130, 148.
 Britannico, famiglia, 22.
 Brizzolari, Carlo, 187.
 Brown, George K., 165, 167, 181.
 Brucioli, Antonio, 14, 35, 40, 62, 186.
 Brunfels, Otto, 8.
 Bruno, Giordano, 28, 141.
 Buccella, Niccolò, 153.
 Bugenhagen, Iohannes, 23.
 Bujanda, Jesus Martinez de, 183.
 Bullinger, Heinrich, 23, 75.
 Buonagrazia, Girolamo, 40.
 Burlamacchi, famiglia, 45.
 Busale, Bruno, 148.
 Busale, Girolamo, 145-46, 148-50.
 Busale, Matteo, 148.
 Buschbell, Gottfried, 165, 167, 169-170, 173, 175, 182.
 Butzer, Martin, 5, 7-8, 23, 26, 37-38, 41, 78, 87, 89, 93.
 Buzio, Giovanni, 37, 168.
 Cabianca, Domenico, 9.
 Caccamo, Domenico, 164, 176, 194.
 Calandra, Endimio, 34, 49.
 Calandrini, famiglia, 45.
 Calvino, Giovanni, 5, 8, 17, 35, 51, 62, 75, 116, 129, 132, 154, 159, 175.
 Camogli, Niccolò, 158.
 Camorana, Francesco, 62.
 Campana, Lorenzo, 184.
 Canal, Marcantonio da, 19.
 Canisio, Egidio (da Viterbo), cardinale, 105.
 Canosa, Romano, 182.
 Cantimori, Delio, 92, 164, 172, 175-177, 181, 194.
 Cantini, Gustavo, 183.
 Caponetto, Salvatore, 164-69, 171, 173, 182, 187-90.
 Caracciolo, Nicola Maria, 47.
 Carafa, Gian Pietro, cardinale, *vedi* Paolo IV, papa.
 Carandini, famiglia, 55.
 Carcereri, Luigi, 187-88.
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 72, 80, 104, 115, 174.
 Carlo Borromeo, santo, 69, 99, 111, 141.
 Carnesecchi, Pietro, 41, 90, 119, 135, 139, 193.
 Carranza de Miranda, Bartolomé, 100.
 Castellione, Sebastiano, 158.
 Castelvetro, Ludovico, 12, 55, 64-66, 69.
 Castiglione, Angelo, 164.
 Caula, Marco, 62.
 Cavalli, Ambrogio, 18, 36, 74-75, 171, 190.
 Cavazza, Silvano, 164, 166, 175, 186.
 Cavazzuti, Giuseppe, 169.
 Cecchi, Emilio, 164, 181.
 Celsi, Mino, 158.
 Cenami, famiglia, 45.
 Centani, Andrea, *vedi* Zantani, Andrea.
 Cerretani, Bartolomeo, 40.

Cervini, Marcello, cardinale, *vedi* Marcello II, papa.
 Chabod, Federico, 163, 167, 169, 171, 176, 187.
 Chastel, André, 191.
 Chioldi, Luigi, 185.
 Chiòrboli, Francesco, 173.
 Chizzola, Ippolito, 23, 81, 190.
 Church, Frederic C., 181.
 Cibo, Caterina, duchessa di Camerino, 41, 130.
 Cione, Edmondo, 192.
 Cioni, Fabio, 42.
 Civa, Pellegrino, 65.
 Clemente VII, papa, 16, 19, 28, 41, 72, 101, 107-108, 115.
 Cocco, Marcello M., 189.
 Cogelius, Coricius, *vedi* Zwingli, Huldreich.
 Coletti, Vittorio, 184.
 Collett, Barry, 171, 177, 194.
 Colonna, Ascanio, 130-31.
 Colonna, Vittoria, marchesa di Pescara, 80, 130.
 Colti, Alvisé de, 145.
 Comba, Emilio, 193.
 Comparato, Vittor Ivo, 171, 190.
 Contarini, Francesco, 18.
 Contarini, Gasparo, cardinale, 9, 28, 59-60, 107-109, 112, 115, 118, 121-123, 125, 139, 192.
 Corner, Carlo, 19.
 Cortese, Gregorio, cardinale, 17, 59, 108-109, 130, 165.
 Cortini, Gian Franco, 167-68, 188.
 Cosimo I de' Medici, granduca di Toscana, 41.
 Costantino da Carrara, 44.
 Cozzi, Gaetano, 164, 167.
 Crispoldi, Tullio, 109-11, 192.
 Curione, Celio Secondo, 26, 29, 44, 62, 73, 83, 148-49, 154, 158, 176, 190.
 Curioni, Pietro, 62.
 Dall'Olio, Guido, 168.
 Da Ponte, Andrea, 19.
 Da Ponte, Niccolò, 19.
 D'Ascia, Luca, 191.
 De Biasio, Luigi, 185.
 De Frede, Carlo, 166, 171, 183, 185.
 De Gennaro, Giuseppe, 173.
 Degli Ottoni, Luciano, 82, 157-58.
 Del Col, Andrea, 164, 186.
 Della Casa, Giovanni, 27.
 Della Rovere, Giulio, 8, 17-18, 37, 62, 74-75, 157, 171, 186, 190.
 Della Sega, Francesco, 151-52.
 Della Torre, Francesco, 109.
 Della Torre, Girolamo, 109.
 Devoto, Daniel, 192.
 Di Capua, Pietro Antonio, 119, 130.
 Diodati, Giovanni, 45.
 Dittrich, Franz, 170, 174.
 Domenico di Guzmán, santo, 71.
 Donà, Francesco, 26.
 Doni, Agostino, 158.
 Donvito, Luigi, 182.
 Donzellino, Girolamo, 23.
 Douglas, Richard M., 191.
 Ecolampadio (Husschin), Giovanni, 8, 23, 41.
 Egidio da Viterbo, cardinale, *vedi* Canisio, Egidio.
 Eleonora Gonzaga Della Rovere, duchessa d'Urbino, 35, 130.
 Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 30.
 Emo, Francesco, 19.
 Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, 72, 107.
 Enzinas, Diego de, 49.
 Erasmo da Rotterdam, 5-6, 12, 16, 23, 37, 40, 51, 75, 83, 89, 91-93, 105, 115-16.
 Ercole II d'Este, duca di Ferrara, 35, 64-65.
 Eva, 147.
 Fabro (Faber Stapulensis), *vedi* Lefèvre d'Étaples, Jacques.
 Falloppia, Gabriele, 55, 85.
 Fanini, Fanino, 39.
 Faralli, Carla, 194.
 Farnese, famiglia, 33.
 Farnese, Alessandro, cardinale, *vedi* Paolo III, papa.
 Farnese, Alessandro, cardinale, 83.
 Farnese, Pier Luigi, *vedi* Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza.
 Febvre, Lucien, 4, 163.
 Felinus, Aretius, *vedi* Butzer, Martin.
 Fenlon, Dermot, 192.
 Ferigo, Giorgio, 166, 186.
 Ferlin Malavasi, Stefania, 166, 185.
 Ferlito, Girolamo, 47.
 Ferrara, duca di, *vedi* Ercole II d'Este.

Ferrero, Giuseppe Guido, 172.
Fieschi, Giacomo, 31.
Fileno Lisia, *vedi* Renato, Camillo.
Filippo, landgravio d'Assia, 53.
Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, 139.
Firpo, Massimo, 163, 169, 172, 174-175, 182, 189, 192-93.
Flacio Illirico (Vlačić), Matteo, 28.
Flaminio, Marcantonio, 15, 98, 109, 111, 115, 118-22, 124-26, 131, 134-135, 157, 174, 192.
Florimonte, Galeazzo, 109.
Florio, Benedetto, *vedi* Tizzano, Lorenzo.
Florio, Michelangelo, 46.
Fontana, Bartolommeo, 163-67, 170, 182, 187.
Fontanini da Mantova, Benedetto, 81-82, 98, 119, 157, 164, 172, 175, 190.
Fonzio, Bartolomeo, 16, 62, 67, 77-79, 83, 85, 154, 171.
Foscarari, Egidio, 64-66.
Foscarini, famiglia, 18.
Fracastoro, Girolamo, 109.
Fragnito, Gigliola, 168, 173, 182, 191, 194.
Franceschina (donna veneziana), 13.
Francesco Greco, *vedi* Porto, Francesco.
Francesco II Sforza, duca di Milano, 32.
Frattina, Marco, 21.
Fregoso, Federico, cardinale, 35, 108, 130.
Freschi, Renato, 165, 184.
Froben; Iohannes, 7.
Fumano, Adamo, 109.
Fumi, Luigi, 187.
Gabriele, Trifone, 15.
Gadaldino, Antonio, 53, 65, 85.
Gaeta, Franco, 165-66, 184.
Gaetano da Thiene, santo, 106.
Gaismayr, Michael, 143.
Galateo, Girolamo, 16-18, 38, 77.
Gallo, Nicola, 48.
Gandolfi, Emiliano, 169, 189.
Garapina, *vedi* Pellotti, Bernardino (*detto*).
Gardi, Andrea, 192.
Garufi, Carlo Alberto, 189.
Gastaldi, Ugo, 176, 193.
Gentile, Valentino, 159.
Gesù Cristo, 10, 13-15, 17, 26, 31, 56-57, 63, 67, 84, 86, 94-95, 104, 110, 122, 124, 130-33, 137, 146-47, 149-152, 155, 158.
Gheri, Cosimo, 15.
Gherlandi, Giulio, 151.
Ghetti da Volterra, Andrea, 76.
Ghislieri, Michele, cardinale, *vedi* Pio V, papa, santo.
Giannetti, Guido, 26.
Giberti, Gian Matteo, 20, 108, 110-111, 124, 192.
Gilly, Carlos, 174, 192.
Gilmont, Jean-François, 182.
Ginzburg, Carlo, 165, 168, 171-72, 176-77, 190, 193-94.
Giombi, Samuele, 164.
Giorgio Siculo, 82, 153-58, 177, 194.
Giorgione, 5.
Giovanni da Fano, 9, 37.
Giovanni da Montalcino, *vedi* Buzio, Giovanni.
Giovanni Francesco da Bagnacavallo, 64, 69, 77, 158.
Giovanni Francesco da Pontremoli, 63.
Giovio, Paolo, 101, 104, 172-73.
Girardi (Girard), Giovanni, 30.
Girolamo da Milano, 158.
Giuda Iscariota, 86.
Giuliano da Colle Val d'Elsa, *vedi* Brigantino da Colle Val d'Elsa, Giuliano.
Giulio (ex cappuccino), 82.
Giulio III, papa, 139.
Giulio da Milano, *vedi* Della Rovere, Giulio.
Giuseppe, santo, 147.
Goineo, Giovan Battista, 24.
Golfi della Pergola, Bartolomeo, 63, 67, 77.
Gonzaga, Eleonora, *vedi* Eleonora Gonzaga Della Rovere, duchessa d'Urbino.
Gonzaga, Ercole, cardinale, 4, 26, 33-34, 48, 76, 124, 129-30, 140, 157.
Gonzaga, Ferrante, 33, 119, 174.
Gonzaga Colonna, Giulia, 119, 130, 139.
Graciotti, Sante, 186.
Graziani, Giacomo, 62, 69.
Grechetto (il), *vedi* Zannettini, Dioniigi (*detto*).
Greco Aulo, 174.

Grendler, Paul F., 183.
Gribaldi Mofa, Matteo, 154, 159.
Grillenzoni, Giovanni, 55, 62.
Grimani, Giovanni, patriarca d'Aquileia, 19, 130, 136.
Grisonio, Annibale, 25.
Guicciardini, Francesco, 4, 28, 40, 163, 166.
Guicciardini, Ludovico, 102, 173.
Guidiccioni, Bartolomeo, cardinale, 44.
Guidiccioni, Giovanni, 43.
Guidubaldo II Della Rovere, duca d'Urbino, 35.
Gullino, Giuseppe, 164-65, 184.
Gutiérrez, David, 183, 190.

Hudon, William V., 192.
Huter, Jakob, 143.
Hutten, Hulrich von, 8.

Ignazio di Loyola, santo, 56.
Inghilterra, cardinale di, *vedi* Pole, Reginald.
Inghilterra, re di, *vedi* Enrico VIII Tudor.
Ingoni, Bartolomeo, 62.
Ippofilo da Terranegra, *vedi* Melantone, Filippo.

Jacobson Schutte, Anne, 166, 186, 191.
Jalla, Giovanni, 167, 187.
Jamet, Lyon, 35.
Jedin, Hubert, 171, 173, 181, 190, 192.
Jenkins Blaisdell, Charmarie, 188.
Jezabel, 48.
Jonas, Justus, 23.

Kampen, Johann van, 109-10.
Kinder, Gordon A., 192.
Kosuta, Léo, 188.

Lainez, Giacomo, 56.
Lampridio, Benedetto, 15.
Lancillotti, *vedi* Tommasino de Bianchi (*detto*).
Landi, Aldo, 186.
Lando, Ortensio, 119, 174.
Landolfi, Delfino, 33.
Lanzoni, Francesco, 168, 188.
Lauchert, Friedrich, 183.
Laureto, Giovanni, 150.

Lazise, Paolo, 44.
Lefèvre d'Étaples, Jacques, 41.
Lemmi, Francesco, 181.
Leonardo da Vinci, 5.
Leone X, papa, 107.
Lino, Alberto, 109.
Lippomano, Alvise, 20, 71, 163.
Lopez, Pasquale, 174-75, 183, 189, 192.
López Pacheco, Diego, marchese di Villena, 116.
Loredan, Antonio, 19.
Lugnani Scarano, Emanuela, 163.
Lunardi, Fileno, 37.
Lupetino, Baldo, 24.
Lutero, Martino, 3-7, 11, 21, 23, 25, 28-29, 31-32, 38, 40-41, 43-44, 48, 51, 62, 78, 82, 87, 89-90, 93, 96, 102, 104, 107, 116, 129, 135, 143.
Luzio, Alessandro, 173-74.

Machella, Niccolò, 55.
Machiavelli, Niccolò, 4, 163.
McNair, Philip, 171, 190.
Madonia, Claudio, 177, 194.
Madruzzo, Cristoforo, cardinale, 74, 76, 130, 157.
Maggi, Vincenzo, 23.
Mainardi, Agostino, 30, 62, 73-74, 190.
Malipiero, Alvise, 19.
Malipiero, Giacomo, 19.
Manelfi, Pietro, 82, 144-46, 150, 153.
Manna, Ludovico, 47.
Mantese, Giovanni, 185.
Mantova, cardinale di, *vedi* Gonzaga, Ercole.
Manuzio, Aldo, 5.
Manzoni, Giacomo, 172, 193.
Maometto, 7.
Maranello, *vedi* Tagliadi, Giovanni Maria (*detto*).
Marcatto, Dario, 163, 193.
Marcello, famiglia, 18.
Marcello II, papa, 35, 77, 96.
Marchetti, Valerio, 168, 188.
Marco, evangelista, 150.
Margherita d'Angoulême, regina di Navarra, 36.
Margherita d'Asburgo, duchessa di Parma e Piacenza, 72.
Margherita di Valois, duchessa di Savoia, 30.
Maria, madre di Gesù, 147.

Maria Tudor, regina d'Inghilterra, 139.
 Marot, Clement, 35-36.
 Márquez, Antonio, 192.
 Martin, John, 184.
 Martinengo, Celso, 23, 81.
 Maselli, Domenico, 177, 187.
 Massimi, Massimo, 15.
 Matteo, evangelista, 53.
 Maturo, Bartolomeo, 32.
 Mazzarelli, Domenico, 21.
 Medici, Giulio de', cardinale, *vedi* Clemente VII, papa.
 Mei, famiglia, 45.
 Melantone, Filippo, 5, 7-8, 12, 23, 31, 38, 48, 55, 62, 75, 82, 87, 89, 96.
 Miccoli, Giovanni, 166, 175, 181.
 Micheli, famiglia, 45.
 Mignanelli, Fabio, cardinale, 18, 26.
 Milanese, Carlo, 173.
 Minutoli, famiglia, 45.
 Mocenigo, Alvise, 19.
 Molnár, Amedeo, 187.
 Molza, famiglia, 55.
 Monti, Gennaro Maria, 191.
 Morato, Fulvio Pellegrino, 36.
 Morato, Olimpia, 36.
 Moro, Giacomo, 190.
 Morone, Giovanni, cardinale, 49, 54-55, 58-59, 62-63, 68, 84, 98-99, 121, 123, 125-27, 129, 131, 134, 137, 139-40, 169, 193.
 Mosè, 86, 147.
 Museo, Agostino, 42, 111.
 Myconius, Oswald, 8.

Navagero, Bernardo, cardinale, 19, 140.
 Negri da Bassano, Francesco, 39, 62, 81, 131, 133-34, 136, 148, 157, 165, 175, 177, 190.
 Nerli, Reginaldo de, 109.
 Niccoli, Ottavia, 163, 165, 170, 173, 184.
 Niccolò da Verona, 73, 190.
 Nieto, José C., 192.

Ochino, Bernardino, 8, 17, 42, 44, 46, 49, 57, 62, 80, 82, 90, 109, 111, 119, 124, 130, 138, 152, 171, 190.
 Odoni, Giovan Angelo, 37.
 Olivieri, Achille, 165-66, 171, 176, 181, 185-86.
 O'Malley, John W., 169, 189.

Orlando, 78.
 Ormanetto, Niccolò, 109.
 Orsini, Camillo, 22, 130-31, 135, 157.
 Ortolani, Oddone, 193.
 Osiander (Hosemann), Andreas, 62.

Pagano, Sergio, 165, 167, 169-70, 174-75, 187, 193.
 Page, Marianne, 188.
 Pagliarini da Pieve di Sacco, Alessandro, 16.
 Paleario, Aonio, 15, 42, 45, 83.
 Pallavicino, Giambattista, 72, 189.
 Panciatichi, Bartolomeo, 41.
 Panfilo, Pietro, 35.
 Paolin, Giovanna, 176, 194.
 Paolo, santo, 7, 14, 55, 72, 82, 91, 109, 136, 147, 149, 151.
 Paolo III, papa, 3, 44, 49, 107, 123, 138.
 Paolo IV, papa, 4, 16, 19, 50, 65-66, 75, 77-78, 106-109, 124, 127, 138-140, 191.
 Paolo da Campogalliano, 65.
 Paruta, Niccolò, 152.
 Pascal, Arturo, 187.
 Pascali, Giulio Cesare, 47.
 Paschini, Pio, 165, 176, 184-85, 191, 193.
 Pasqualigo, Andrea, 18.
 Passano, Giovanni Gioacchino da, 21.
 Passano Frattina, Isabella da, 21.
 Pastor, Ludwig von, 181.
 Pastore, Alessandro, 167, 174, 187, 192.
 Patrizi, Gian Giorgio, 151, 153.
 Pavignani, Paola, 192.
 Pellikan (Kürschner), Conrad, 23, 75.
 Pellizzari, famiglia, 20.
 Pellotti, Bernardino, *detto* Garapina, 62.
 Perna, Pietro, 158.
 Perrone, Lorenzo, 163-64, 172-73, 182.
 Pesaro, Bernardo, 18.
 Pescara, marchesa di, *vedi* Colonna, Vittoria.
 Peyronel Rambaldi, Susanna, 169-72, 183, 189, 191.
 Piccolomini, Paolo, 165.
 Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza, 72.
 Pietro, santo, 110, 138, 151.

Pietro da Casalmaggiore, *vedi* Bresciani, Pietro.
 Pietro da Cittadella, *vedi* Speciale, Pietro.
 Pigafetta, famiglia, 20.
 Pio IV, papa, 140.
 Pio V, papa, santo, 68, 140.
 Pirri, Pietro, 168.
 Piumazzo, Girolamo, 72.
 Pole, Reginald, cardinale, 15, 98-100, 107, 109, 119-22, 124-25, 127, 129-131, 134-39, 157-58, 192.
 Politi, Ambrogio Catarino, 42, 64, 76, 96-97, 164, 172.
 Pommier, Edouard, 165, 176, 184.
 Porta, Egidio della, 32.
 Porto, famiglia, 20.
 Porto, Francesco, 55, 61, 84-85.
 Pozzi, Regina, 176, 194.
 Preto, Paolo, 185.
 Priuli, famiglia, 18.
 Priuli, Alvise, 15, 119, 131, 193.
 Prospero, Adriano, 163-64, 172-73, 175-77, 181-82, 184-85, 188, 190, 192, 194.
 Pucci, Francesco, 141, 158.

Quarta, Daniela, 188.
 Quarto, Oddo, 22.
 Quistelli, Ambrogio, 20.

Raffaello Sanzio, 5, 102.
 Rangoni, famiglia, 55.
 Rangoni, Ercole, 65.
 Rangoni, Giovanni, 67, 69, 170.
 Rangoni, Lucrezia, 55.
 Ranieri, Concetta, 193.
 Reeves, Marjorie, 184.
 Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 35-36, 38, 61, 74, 77, 83-84.
 Renato, Camillo, 37-38, 47, 55, 146, 158-59, 168.
 Renato, Eusebio, 37.
 Renato, Francesco, 148, 158.
 Reumont, Alfredo, 173.
 Rhegius, Urbanus, 62, 73.
 Rho Reprigone, *vedi* Melantone, Filippo.
 Ricart, Domingo, 174.
 Ricasoli, Bernardo, 42.
 Ricci, Paolo, *vedi* Renato, Camillo.
 Riccio, Pierfrancesco, 41.
 Rioli, Giorgio, *vedi* Giorgio Siculo.
 Ristori, Renzo, 188.

Rivoire, Enrico, 185.
 Rivoire, Pietro, 187.
 Rizzetto, Antonio, 151.
 Roberto Bellarmino, santo, 49, 141.
 Rocca, Domenico, 86.
 Rodocanachi, Emile, 181.
 Romano, Lorenzo, 47.
 Rosa, Mario, 182, 191.
 Rosello, Lucio Paolo, 12.
 Rosi, Michele, 167, 187.
 Roza, Ettore, 175, 181.
 Rota, Francesco, 193.
 Rota Ghibaudi, Silvia, 186.
 Rotondò, Antonio, 168, 171, 182-83, 188, 193-94.
 Rozzo, Ugo, 171, 182, 186, 188, 190.
 Rusconi, Roberto, 184.

Sadoletto, famiglia, 55.
 Sadoletto, Giulio, 62, 69.
 Sadoletto, Iacopo, cardinale, 107.
 Salmerón, Alfonso, 63.
 Sandonnini, Tommaso, 169.
 Sanfelice, Giovanni Tommaso, 130.
 Santoro, Leonardo, 173.
 Santosuosso, Antonio, 184.
 Sanudo, Marin, 7, 11.
 Sapegno, Natalino, 164, 181.
 Sarpi, Paolo, 28.
 Sauli da Passano, Caterina, 21.
 Savoia, famiglia, 29.
 Savonarola, Girolamo, 5.
 Scano, Dionigi, 166.
 Scotti, Giovanni Battista, 85-86, 90, 126.
 Scudieri, Francesco, 22.
 Seidel Menchi, Silvana, 164-66, 168, 171-72, 182, 188, 190.
 Seripando, Girolamo, cardinale, 48, 74, 77, 109, 111-12, 115, 118, 130, 140, 190, 192.
 Serveto, Michele, 146, 158-59.
 Sforza, Giovanni, 166.
 Sighizzi, Francesco, 56.
 Sigibaldi, Giovanni Domenico, 54-55, 57, 62, 169.
 Simoncelli, Paolo, 163-64, 166, 168, 171, 175, 182-83, 191, 193.
 Solmi, Edmondo, 169, 174.
 Soranzo, Vittore, 19, 23, 119, 130, 134-36.
 Sozzini, famiglia, 158.
 Sozzini, Fausto, 43.

- Sozzini, Lelio, 43, 132, 146, 148, 168, 194.
 Sozzini, Mariano, 43.
 Spadafora, Bartolomeo, 47.
 Spalatino (Burkhardt), Giorgio, 11.
 Speciale, Pietro, 21.
 Spiera, Francesco, 21, 154-55.
 Spinazzola, Girolamo, 82.
 Spini, Giorgio, 168, 186, 189.
 Stafileo, Giovanni, 173.
 Staring, Adrianus, 170, 189.
 Stefano Báthory, re di Transilvania (e poi di Polonia), 153.
 Stella, Aldo, 165-66, 175-76, 184-85, 193.
 Tacchella, Lorenzo, 171, 185, 190.
 Tacchi Venturi, Pietro, 165-66, 168-171, 182.
 Tagliadi, Giovanni Maria, *detto* Maranello, 62.
 Tassoni, famiglia, 55.
 Tedeschi, John A., 168, 182.
 Teggia, Girolamo, 55, 62.
 Tegli, Silvestro, 158.
 Terrazzano, Giovanni, 65.
 Thiene da, famiglia, 20.
 Thiene, Giulio da, 20.
 Thiene, Odoardo da, 145.
 Tiepolo, famiglia, 18.
 Tiziano (anabattista), 144, 146, 158.
 Tizzano, Lorenzo, 148.
 Tolomei, Lattanzio, 111.
 Torelli, Lelio, 41.
 Torrentino, Lorenzo, 41.
 Tranfaglia, Nicola, 163, 182.
 Trapman, Johannes, 183.
 Tremelli, Emanuele, 44.
 Trissino, famiglia, 20.
 Trissino, Alessandro, 21.
 Turretini, famiglia, 46.
 Turriani, Girolamo, 158.
 Ugoni, Gian Andrea, 23.
 Valdés, Alfonso de, 62, 102, 115, 173.
 Valdés, Juan de, 38, 42, 90, 115-20, 129, 139, 149, 157, 174, 192.
 Valentini, Bonifacio, 55-56, 62, 65.
 Valentini, Filippo, 53, 55, 60-61, 64-66, 69, 158.
 Valois, famiglia, 18.
 Valois, Margherita di, *vedi* Margherita di Valois, duchessa di Savoia.
 Varchi, Benedetto, 41, 103, 173.
 Varotta, Marcantonio, 152.
 Vasoli, Cesare, 166, 185.
 Vasto, marchese del, *vedi* Avalos, Alfonso d'.
 Verdura, Francesco, 47.
 Vergerio, Pier Paolo, 8, 24-27, 33, 97, 110, 130, 139, 154.
 Vermigli, Pier Martire, 41, 44-45, 81, 119, 124, 190.
 Vettori, Francesco, 103.
 Villafranca, Juan de, 148.
 Villamarina, Marcantonio, 148.
 Villamarina Sanseverino, Isabella, 130.
 Villena, marchese di, *vedi* López Pacheco, Diego.
 Vivanti, Corrado, 164, 184.
 Volpicella, Scipione, 173.
 Volterra (il), *vedi* Ghetti da Volterra, Andrea.
 Waage Petersen, Lene, 188.
 Welti, Manfred, 169, 181.
 Wicks, Jared, 183.
 Williams, George H., 194.
 Zaccaria da Fivizzano, 14.
 Zanchi, Girolamo, 23.
 Zannettini, Dionigi, *detto* il Grechetto, 71, 110.
 Zantani (Centani), Andrea, 19, 74.
 Zille, Ester, 166-67, 171, 185.
 Zonta, Giuseppe, 164, 171, 190.
 Zorrilla, Alfonso, 49.
 Zwingli, Huldreich, 5, 7, 23, 29, 32, 38, 87, 89, 143.

Indice del volume

- I.
 p. 3 Alle origini della crisi religiosa
- II.
 11 La «porta» della Riforma: Venezia
- III.
 29 La diffusione dell'eresia nelle città italiane
- IV.
 53 Modena «infetta del contagio de diverse heresie come Praga»
- V.
 71 Vicende individuali e circolazione delle idee
- VI.
 89 Da Erasmo al «Beneficio di Christo»
- VII.
 101 Il sacco di Roma e la sua eredità
- VIII.
 115 Juan de Valdés e gli «spirituali»

IX.

129 L'eresia ai vertici della Chiesa e il nicodemismo

X.

143 Il radicalismo religioso: dall'anabattismo all'anti-trinitarismo

161 **Note**

179 **Bibliografia**

197 **Indice dei nomi**