

La storia. Temi

Massimo Firpo

## Riforma cattolica e concilio di Trento

Storia o mito storiografico?

Quali furono i caratteri salienti della reazione messa in campo dalla Chiesa cattolica nel '500 per reagire alla drammatica crisi della Riforma protestante? E quali categorie storiche meglio ne definiscono la natura? Con varia fortuna si è parlato di Restaurazione cattolica, Riforma cattolica, Controriforma, ora contrapponendo l'una all'altra ora tentandone una difficile sintesi.

Il libro ricostruisce tale discussione, per concentrarsi poi sulle aporie della cosiddetta Riforma cattolica e sulla stentata e talora inesistente applicazione dei decreti emanati dal concilio di Trento anche un secolo dopo la sua fine, il che non impedì tuttavia la creazione di un mito del Tridentino quale momento genetico di un profondo e capillare rinnovamento religioso che trovò invece a Roma più ostacoli che sostegno.

Di qui la persistente validità del concetto di Controriforma che occorre piuttosto declinare come costante opposizione dei vertici della gerarchia ecclesiastica a ogni autentica Riforma cattolica.

**Massimo Firpo**, membro dell'Accademia dei Lincei, ha insegnato Storia moderna presso le Università di Cagliari e Torino e infine presso la Scuola Normale di Pisa. Le sue ricerche si sono concentrate soprattutto sulla vita religiosa del XVI secolo, con particolare attenzione ai movimenti eterodosso e radicali. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo; *L'eretico che salvò la Chiesa: il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma* (Einaudi, 2019) e, con Guillaume Alonge, *Il "Beneficio di Cristo" e l'eresia italiana del '500* (Laterza, 2022). Nel 2020 ha pubblicato in inglese per i nostri tipi *Pontormo's Frescos in San Lorenzo. Heresy, Politics and Culture in the Florence of Cosimo I* (ed. orig. Einaudi, 1997).

ISBN 979-12-5469-024-6



9 791254 690246

www.viella.it

€ 26,00

Massimo Firpo

Riforma cattolica e concilio di Trento

Massimo Firpo

## Riforma cattolica e concilio di Trento

Storia o mito storiografico?



VIEL

La storia. Temi

101



→ a.v.  
Pubblicato per il dr.  
Roma, 7. XII. 2022.

Massimo Firpo

# Riforma cattolica e concilio di Trento

Storia o mito storiografico?

viella

Copyright © 2022 - Viella s.r.l.  
Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: settembre 2022  
ISBN 979-12-5469-024-6

FIRPO, Massimo

Riforma cattolica e Concilio di Trento : storia o mito storiografico? / Massimo Firpo. - Roma : Viella, 2022. - 239 p. ; 21 cm. - (La storia. Temi ; 101)

Indice dei nomi: p. [229]-239

ISBN 979-12-5469-024-6

1. Controriforma - Influssi [del] Concilio di Trento <1545-1564> - Storiografia  
270.6 (DDC 23.ed) Scheda bibliografica: Biblioteca Fondazione Bruno Kessler



**viella**

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

## Indice

|  |     |
|--|-----|
| Premessa   | 7   |
| <i>I. Il problema storiografico</i>                              |     |
| 1. Tra storia e apologetica                                      |     |
| 1. Hubert Jedin: Riforma cattolica o Controriforma?              | 19  |
| 2. Riforma della Chiesa e concilio di Trento                     | 32  |
| 3. Il modello jediniano e la sua crisi                           | 44  |
| 2. Storiografia angloamericana e Riforma cattolica               |     |
| 1. Verso una nuova apologetica                                   | 61  |
| 2. Un nodo irrisolto: l'eresia ai vertici della Chiesa           | 73  |
| 3. John O'Malley e l'«early modern Catholicism»                  | 81  |
| <i>II. Il «paradigma tridentino» tra Cinque e Seicento</i>       |     |
| 3. Riforma della Chiesa e decreti conciliari                     |     |
| 1. «Ruscelli»: la Riforma cattolica prima di Trento              | 93  |
| 2. Vecchi e nuovi ordini religiosi                               | 107 |
| 3. I decreti conciliari di riforma                               | 119 |
| 4. L'approvazione papale e lo «spirito di folletto» del concilio | 132 |
| 4. Mito e realtà delle riforme                                   |     |
| 1. L'Italia nord-orientale                                       | 139 |
| 2. Dal Piemonte all'Italia centrale                              | 150 |
| 3. Napoli e il Mezzogiorno                                       | 167 |
| 4. La Calabria   | 189 |

## 5. Conclusione

- |                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| 1. Resistenze e fallimenti        | 201 |
| 2. Disciplinamento postridentino? | 213 |

|                 |     |
|-----------------|-----|
| Indice dei nomi | 229 |
|-----------------|-----|

## Premessa

Questo libro nasce dall'esigenza di chiarire alcuni fatti e concetti utili a comprendere la storia della Chiesa nella lunga età della Controriforma, sottraendola a indirizzi storiografici che mi paiono sempre più prigionieri di una forbice angusta. Da un lato persiste una narrazione storica che, pur assumendo connotazioni nuove, sembra muoversi nel solco di un'antica tradizione apologetica; dall'altro – e non senza correlazioni con questa – tende a diffondersi un'immagine della vita religiosa postridentina vista solo e soltanto dal basso, nella cornice di un'ampia e variabile platea popolare che va dall'Inghilterra al Messico, dal Perù alla Sicilia, sostanzialmente estranea se non indifferente al cattolicesimo ufficiale e alla sua normativa dottrinale e pastorale. Un'immagine certo legittima e talora anche suggestiva, che però – come è stato osservato – sottovaluta quando non ignora del tutto il ruolo istituzionale e politico della Chiesa.<sup>1</sup> Ho cercato di evitare queste alternative riproponendo la centralità della categoria storica di Controriforma, sia pure rivisitata e ridefinita in virtù dei molti studi che si sono accumulati negli ultimi decenni. In questa prospettiva, il libro si divide in due parti, la prima delle quali si sofferma sul concetto di Riforma cattolica, indagandone gli sviluppi a partire dalle tesi che alla metà del secolo scorso trovarono il loro infaticabile promotore nel più illustre studioso del concilio di Trento, il sacerdote slesiano Hubert Jedin,<sup>2</sup> ancora legato a una granitica storia teologica e confessionale che a fine Ottocento aveva trovato il suo mentore nel dottissimo

1. Si veda in merito la lucida rassegna di Elena Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del rosario di Guápulo)*, in «Studi storici», 57 (2017), pp. 267-95.

2. Su di lui mi limito a rinviare alla discussa autobiografia dello stesso Hubert Jedin, *Lebensbericht*, hrsg. Konrad Reppen, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1984; trad. it. *Storia della mia vita*, Brescia, Morcelliana, 1987, e agli atti (peraltro ormai assai datati)

non meno che fazioso barone Ludwig von Pastor.<sup>3</sup> Il che non impedì a quelle tesi di ottenere grande successo e di inaugurare una diffusa scuola di pensiero che, nonostante le numerose smentite provenienti dalla concreta ricerca sul campo, è ancor oggi viva e vitale, soprattutto nella storiografia angloamericana, nel cui ambito ha tuttavia assunto nuove vesti, dotandosi di ancor più vaste ambizioni. Per evadere dagli intricati labirinti della Riforma cattolica e sfuggire alle sue sempre più evidenti aporie, infatti, e al tempo stesso per sottrarsi al giudizio storico implicito nel concetto di Controriforma, larga parte di essa ha finito con l'inglobare tutta quanta la storia del cattolicesimo nella prima età moderna, assorbendone i conflitti e le contraddizioni in un vago e tautologico «early modern Catholicism» che ha trovato il suo interprete più agguerrito nel gesuita statunitense John O'Malley, il cui nome ne rivela le origini irlandesi.<sup>4</sup>

Indagare il complesso universo controriformistico, con le sue infinite diramazioni dottrinali, istituzionali, politiche, sociali, pastorali e latamente culturali esula dagli obiettivi di questo studio, oltre che dalle mie forze e competenze, e quindi, dopo aver delineato il quadro storiografico di riferimento cui si è ora accennato, nella seconda parte mi sono concentrato su due punti cruciali della costruzione jediniana della Riforma cattolica, vale a dire sulle sue premesse preconconciliari e sull'attuazione della normativa tridentina nelle diocesi italiane tra Cinque e Seicento. Campi a loro volta troppo vasti, e illustrati da una quantità sterminata di fonti locali e romane, per consentire un'indagine esaustiva e ben documentata, ma ho ritenuto che anche un'immagine parziale dei precedenti ideali e poi degli esiti concreti dei decreti conciliari, potesse essere utile a metter in luce – come risulta del resto da altre e importanti ricerche – la profonda distanza che separa il Tridentino e le sue conseguenze dal tenace impegno storiografico che ne ha celebrato la svolta riformatrice.<sup>5</sup> La realtà che emerge dagli atti delle visite pastorali

del convegno su di lui pubblicati negli «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 6 (1980), pp. 25-367.

3. Cfr. *infra*, pp. 19 sgg.

4. Cfr. *infra*, pp. 81 sgg.

5. Günther Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent and the Construction of Catholic Confessional Culture*, in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, ed. by Violet Soen and François Wim, 3 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, vol. I, pp. 69-98; Wolfgang Reinhard, *Mythologie des Konzil von Trient*, in *Trent and Beyond. The Council, other Powers, other Cultures*, ed. Michela Catto and Adriano Prosperi, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 11-24, ha sottolineato le carenze,

nelle diocesi italiane, le uniche sulle quali del resto la santa sede esercitava effettivamente la sua giurisdizione, e dagli interventi delle Congregazioni romane dei Vescovi e del Concilio è infatti molto diversa da quella consolidata nella storiografia sulla Riforma cattolica e almeno in parte esorcizzata nell'immagine generica e neutrale dell'«early modern Catholicism».<sup>6</sup> Evidente appare infatti il permanere pressoché intatto per tutto il Seicento di antichi vizi, abusi, ignoranza e non di rado anche corruzione, violenza e impunità nell'ambito di un clero irriducibile a ogni disciplina: e ciò non solo tra le sperdute e semibarbare montagne sarde e calabresi, ma in tutto il Mezzogiorno, prima fra tutte la stessa Napoli, per risalire poi con scarse eccezioni verso la Toscana, l'Italia padana, il Piemonte, il Veneto. Anche la Verona in cui Gian Matteo Giberti aveva offerto un esempio di vescovo residente nella diocesi e animato da un vigoroso impegno pastorale pochi anni dopo pareva pressoché indenne dalla sua azione riformatrice, la cosiddetta *gibertalis disciplina*, destinata a diventare un modello per l'episcopato post-conciliare.<sup>7</sup> Per non dire del sostanziale sottrarsi della nobiltà a ogni forma di disciplinamento, anche se rivestita di panni vescovili, tutelando ovunque i propri privilegi comportamentali e l'esonazione da ogni giustizia dall'alto dei suoi blasoni e delle sue complicità sociali.<sup>8</sup>

Da questo punto di vista è quindi difficile accettare la tesi secondo cui la Chiesa postconciliare avrebbe messo in atto una vera e propria «rivoluzione copernicana»<sup>9</sup> e «dato vita alla nuova realtà di un clero moralizzato

i limiti, i compromessi delle riforme varate a Trento, nonché i ritardi, la parzialità e in qualche caso l'assenza della loro applicazione anche a causa dello scarso appoggio del potere papale, volto anzitutto al proprio rafforzamento, utilizzando a questo fine anche la costruzione del mito del concilio, diventato infine una sorta di precondizione del Vaticano I; cfr. John W. O'Malley, *The Council of Trent: Myths, Misunderstandings and Misinformation*, in *Spirit, Style, Story. Essays Honouring John W. Padberg S.J.*, Chicago, Loyola University Press, 2001, pp. 205-26; Simon Ditchfield, *Trent Revisited*, in *Per Adriano Prosperi*, 3 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2011, vol. I, *La fede degli italiani*, a cura di Guido Dall'Olio, Adelisa Malena, Pierroberto Scaramella, pp. 357-70; Id., *Tridentine Catholicism*, in *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, ed. by Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 15-31.

6. Cfr. *infra*, pp. 81 sgg.

7. Cfr. *infra*, pp. 100 sgg.

8. Cfr. *infra*, pp. 217 sgg.

9. Paola Vismara, *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, vol. III, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 151-290: 175-77.

e culturalmente preparato per il compito di governare i popoli di diocesi e parrocchie». <sup>10</sup> Questo fu vero solo in parte e solo nel lunghissimo periodo, ed è quindi tutt'altro che ozioso chiedersi quali riforme e quale disciplinamento incisero davvero in profondità, quali significativi cambiamenti indussero, quali ne furono i risultati a venti o a cento anni di distanza dalla conclusione del concilio. Il che comporta valutare se tali cambiamenti giustificano la costruzione del mito del Tridentino come elemento identitario della Chiesa cattolica, saldamente confermato tre secoli dopo e anzi accentuato nell'apoteosi dell'infallibilità papale e nella guerra frontale contro il mondo moderno dichiarata dal concilio Vaticano I e dal *Sillabo*, fino alla nuova e spesso mal digerita svolta del Vaticano II. Ed è forse in questa prospettiva di sostanziale continuità se non di immobilismo clericale, ecclesiastico e pastorale che si può accettare la definizione di «early modern Catholicism». Moderno solo in senso cronologico, ovviamente, in riferimento alla prima età moderna, senza alludere ad alcuna presunta «modernizzazione» tridentina o posttridentina, <sup>11</sup> dal momento che quanto in questa direzione è avvenuto tra Sei e Settecento è stato non di rado promosso dal potere statale, quasi sempre in antitesi a quello ecclesiastico nel tentativo (talora coronato da successo anche attraverso accordi concordatari) di migliorare la formazione del clero, controllare le nomine vescovili, riformare le Università, accorpate le diocesi, limitare le immunità giurisdizionali e le esenzioni fiscali, appropriarsi del controllo della stampa e della censura, combattere gli arbitrii dell'Inquisizione, sopprimere la Compagnia di Gesù, ridurre le monacazioni, chiudere numerosi conventi inutili se non peggiori.

Gli stessi vertici della Chiesa dovettero riconoscere il fallimento, o se non altro i gravi ritardi e le tenaci resistenze con cui il rinnovamento che i decreti conciliari avrebbero dovuto promuovere si era andato realizzando o più spesso era stato ignorato o insabbiato. Fu proprio questo il significato della cosiddetta svolta innocenziana quando, a un secolo di distanza dalla conclusione del Tridentino, Innocenzo XI dovette prendere atto di quanto il

10. Adriano Prosperi, *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 2022, p. IX.

11. Paolo Prodi, *Chiesa cattolica e modernità: un problema ben anteriore all'Illuminismo*, in *Chiesa cattolica e modernità*, a cura di Franco Bolgiani, Vincenzo Ferrone, Francesco Margiotta Broglio, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 135-47, ora anche nella raccolta di saggi dello stesso Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 101-13, che enuncia tesi difficilmente condivisibili.

progetto riformatore scaturito dal lungo travaglio dall'«Iliade» conciliare, come ebbe a definirla Paolo Sarpi, fosse rimasto disatteso e inattuato, di quale abissale distanza separasse la realtà del clero italiano dai modelli di comportamento e dalle norme che il concilio aveva indicato. <sup>12</sup> Già nel 1652 la costituzione apostolica *Instaurandae regularis disciplinae* e nel 1654 il decreto *Ut in parvis* di Innocenzo X avevano ordinato la soppressione dei cosiddetti conventini, spesso strumento nel Mezzogiorno di intollerabili abusi sull'immunità giurisdizionale con il diritto d'asilo garantito a banditi e delinquenti. Norme che cercavano di ovviare a quanto era avvenuto in passato, che tuttavia restarono spesso sulla carta, così come quelle sempre enunciate nei sinodi per ricondurre la predicazione degli ordini esenti sotto l'autorità dell'ordinario diocesano e governare l'amministrazione dei sacramenti, in particolare confessione, matrimonio ed estrema unzione, le pratiche devozionali, le elemosine, l'usura, gli inestirpabili abusi presenti nelle case dei regolari e via dicendo. <sup>13</sup>

Il che avvenne non solo per l'oggettiva difficoltà di estirpare – spesso da posizioni di debolezza politica e finanziaria – inveterate abitudini dure a morire, ma anche e forse soprattutto a causa degli ostacoli contro ogni effettivo mutamento frapposti dal centralismo romano, dalle pratiche beneficarie ancora in uso, dalla persistente fragilità delle istituzioni preposte al reclutamento e all'istruzione del clero, dalle immutabili consuetudini nepotistiche, dal tenace abuso di privilegi ecclesiastici, dalla contraddittoria molteplicità dei tribunali romani, dal ruolo frenante più che propulsivo esercitato dalla Congregazione del Concilio e da quella dei Vescovi e regolari, dal primato dall'ortodossia e quindi dell'Inquisizione sulle istanze morali e pastorali della riforma della Chiesa. Tutto ciò aiuta a comprendere le ragioni delle forti opposizioni suscitate da quella svolta e il suo rapido arenarsi alla morte dell'«ascetico e scrupoloso» Innocenzo XI, consapevole del diminuito prestigio politico della santa sede, ma poco esperto di diplomazia e proteso a un rinnovamento tutto spirituale della Chiesa. <sup>14</sup> A cingere la tiara fu allora il veneziano Alessandro VIII Ottoboni, non a caso

12. Claudio Donati, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1750)*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico*, a cura di Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 719-66: 721 sgg.

13. Maria Mariotti, *Rapporti tra vescovi e religiosi in Calabria attraverso i sinodi diocesani (1574-1795)*, Galatina, Congedo, 1987, pp. 280 sgg.

14. Vismara, *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, pp. 252 sgg.

preposto in passato alla direzione del Sant'Ufficio, che mise da parte ogni istanza di cambiamento, prevedibilmente osteggiata dalla curia ma poi ripresa con cautela dai pontefici successivi, da Innocenzo XII a Benedetto XIV. E tuttavia ancora lungi dal realizzarsi appariva allora quella «regolata divozione de' cristiani» auspicata nel 1747 da Ludovico Antonio Muratori, che pure sottolineava negli *Annali d'Italia* il rinnovamento segnato dal Tridentino. Due anni dopo lo stesso Muratori si augurava che il pontefice «sradicasse tante corruttele allignate nella Chiesa», dicendosi tuttavia convinto che «non si troverà papa che osi mettere mane a questo bosco, perché si cagionerebbe un fiero sconvolgimento e si temerebbero sedizioni».<sup>15</sup>

La constatazione che né una pallida Riforma cattolica, né un presunto rinnovamento tridentino, né un problematico disciplinamento da esso indotto furono i tratti salienti del ruolo e dell'azione della Chiesa tra Cinque e Seicento ha indotto John O'Malley a espungere *tout court* quei concetti dal vocabolario storiografico, insieme con quello di Controriforma, poco gradito alla storiografia cattolica. Di qui la sua proposta di riassorbire nel generico «early modern Catholicism» una stagione storica segnata da una drammatica crisi e percorsa da aspri conflitti, incertezze, fratture ai vertici stessi dell'istituzione ecclesiastica, che si stemperano tuttavia in un arco cronologico plurisecolare fra Quattro e Settecento. Non è un caso che tale proposta sia stata formulata negli Stati Uniti, dove la storia della Chiesa e della vita religiosa del Cinquecento sta diventando sempre più una sorta di monopolio cattolico, e in particolare gesuitico, anche attraverso una rete di buone Università più o meno esplicitamente legate al magistero ignaziano. L'immigrazione e lo sviluppo demografico dei gruppi di origine ispanica, del resto, hanno fatto sì che ormai oltre un quarto della popolazione statunitense si dichiari di fede cattolica, proprio mentre scende – e non di poco – la percentuale di quanti si dichiarano cristiani. Senza contare l'ovvia constatazione che il cattolicesimo americano fatica a comprendere il peso e l'imponente significato che la presenza del papato a Roma ha avuto per la storia italiana, che pure fu il cuore pulsante, l'anima stessa, il vertice normativo di quell'«early modern Catholicism».

15. Cito da Marta Fattori, *The Council of Trent in the Eighteenth Century: Benedict XIV's «De Synodo diocesana»*, in *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionsskultur (1563-2013)*, hrsgg. Peter Walter und Günther Wassilowsky, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 416-59: 458.

In queste pagine ho quindi cercato di contrapporre alle prospettive storiografiche analizzate nella prima parte del libro i ben diversi fatti che emergono dai risultati effettivi dell'applicazione delle norme tridentine documentati nella seconda parte.<sup>16</sup> Ne scaturisce un evidente corto circuito tra immagine e realtà che induce a riproporre la persistente validità del concetto di Controriforma, purché se ne colga la sostanziale valenza di lotta non solo e non tanto contro la lontana e ormai consolidata Riforma protestante quanto contro ogni autentica istanza riformatrice interna alla Chiesa di Roma e ogni impegno volto a dare qualche spessore e trasformare in realtà di governo pastorale e cura d'anime le direttive dei padri conciliari, per privilegiare invece il rafforzamento dell'autorità papale e del centralismo curiale. Il che era poi quanto Roma aveva fatto nella storia degli ultimi secoli, dal *Dictatus papae* alla fine della cattività avignonese e alla vittoria sul conciliarismo, e fu allora la ragione dell'avversione a ogni tentativo di restaurare l'unità religiosa europea per mezzo di strumenti sottratti al suo controllo politico e teologico, che si trattasse dei colloqui di religione in Germania o del concilio di Trento. Fin dal primo momento infatti la santa sede aveva temuto e osteggiato quel sinodo universale così carico di rischi e cercato di bloccarne le più incisive istanze riformatrici, a cominciare da quella cruciale sullo *ius divinum* della residenza dei vescovi nelle diocesi, essenziale premessa di un autentico rinnovamento pastorale. Il che non impedì tuttavia di dar vita a quel mito del Tridentino cui si accennava in precedenza, come fondamento non solo del magistero dottrinale della Chiesa, ma anche del riscatto da una crisi profonda grazie al quale essa aveva saputo debellare i suoi nemici interni ed esterni per mezzo dell'Inquisizione, degli ordini religiosi vecchi e nuovi, del rafforzamento curiale a danno dell'episcopato. Eterogenesi dei fini, dunque, come spesso accade e come aveva già intuito e scritto Paolo Sarpi in una pagina memorabile in apertura della sua storia del concilio di Trento, sottolineando come quell'assemblea dei vescovi della cristianità avesse avuto «forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata et al timore di chi con ogni studio l'ha disturbata».<sup>17</sup>

Imperoché questo concilio, desiderato e procurato dagli uomini pii per riunire la Chiesa che cominciava a dividersi, ha così stabilito lo schisma et ostinate

16. Cfr. *infra*, pp. 139 sgg.

17. Paolo Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, a cura di Corrado Vivanti, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974, vol. I, p. 6.



le parti, che ha fatto le discordie irreconciliabili; e maneggiato da li precinpi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggior deformazione che sia mai stata da che vive il nome cristiano, e dalli vescovi sperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, l'ha fatta loro perdere tutta intieramente, riducendoli a maggior servitù; nel contrario temuto e sfugito dalla corte di Roma come efficace mezzo per moderare l'essorbitante potenza, da piccioli principii pervenuta con varii progressi ad un eccesso illimitato, gliel'ha talmente stabilita e confermata sopra la parte restatagli soggetta, che non fu mai tanta, né così ben radicata.

Un giudizio acutissimo, ancor oggi difficilmente contestabile, il che è di per sé motivo di riflessione sui concetti e sulla realtà della Riforma cattolica e della sua miracolosa rinascita e palingenesi nell'«early modern Catholicism», che nulla dice del trionfo dell'Inquisizione romana, ormai padrona dei vertici curiali e centro propulsore di una Controriforma che, dopo le travagliate vicende degli anni quaranta, aveva visto infine la vittoria dell'*Italia del papa* sull'*Italia dell'imperatore*, per usare le parole di Elena Bonora.<sup>18</sup> Una vittoria che sconfisse ogni illusione che l'onnipotente Carlo V potesse ancora agitare il vessillo della monarchia universale, metter fine al corrotto e corruttore potere temporale della gerarchia ecclesiastica e dedicarsi ad «aconchiar el mundo y reformar la Iglesia», secondo l'auspicio di Juan de Valdés nel '35.<sup>19</sup> Come ha scritto Adriano Prosperi, «studiare la storia della Chiesa in Italia ha significato per lo più, in questo secondo dopoguerra, descrivere strutture dell'organizzazione ecclesiastica diocesana: parrocchie e diocesi, vescovi e cardinali, sistema beneficiario, visite pastorali, seminari per il clero, registri parrocchiali e così via», anche in funzione del grande peso politico da essa assunto nell'orientare politicamente vaste masse popolari, ma in tal modo «si è finito col porre in ombra o col dimenticare del tutto gli aspetti di duro e poliziesco controllo dell'ortodossia per tramite dell'Inquisizione»<sup>20</sup>. Nel corso dei decenni e secoli posttridentini, naturalmente, non mancarono lenti cambiamenti nella vita religiosa dei fedeli e nelle pratiche di governo pastorale e curiale, così

18. Elena Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi, 2014, di cui esiste anche la trad. ingl. con qualche aggiornamento *Waiting for the Emperor: Italian Princes, the Pope and Charles V*, Roma, Viella, 2022.

19. *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, ed. José F. Montesinos, Madrid, S. Aguirre, 1931, p. 41.

20. Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. xvii.

come infinite varianti locali condizionate dal confronto e non di rado dalla negoziazione tra vescovi e curia romana, tra autorità ecclesiastiche e poteri sociali e politici, tra papato e ordini religiosi, addirittura tra clero e fedeli, in un continuo fluttuare di realtà e di momenti storici.<sup>21</sup> Ma ciò non deve nascondere il fatto che tali cambiamenti si verificarono nella cornice di una continuità istituzionale che, proprio nella sostanziale estraneità alle prospettive di rinnovamento emerse in varia forma nel Cinquecento, avrebbe infine reso la Chiesa un tenace baluardo contro la modernità, ancora alla ricerca di una difficile riconciliazione con essa, dopo aver lottato invano in difesa di una società clericale con le deboli armi dei proclami dogmatici e della politicizzazione di vecchie e nuove pratiche devozionali.<sup>22</sup>

Torino, maggio 2022

Un vivo ringraziamento per i loro preziosi suggerimenti a quanti hanno letto in tutto o in parte queste pagine durante la loro stesura, e in particolare a Luca Addante, Guillaume Alonge, Dino Carpanetto, Dario Marcato e Andrea Vanni, a Cecilia Palombelli e ai suoi collaboratori della casa editrice Viella che hanno agevolato in ogni modo la pubblicazione del libro.

21. Simon Ditchfield, *Decentering the Catholic Reformation. Papacy and the Peoples in the Early Modern World*, in «Archive for Reformation History», 109 (2010), pp. 186-208; *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*.

22. Cfr. per esempio, Daniele Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022.

I

*Il problema storiografico*

## 1. Tra storia e apologetica

### 1. *Hubert Jedin: Riforma cattolica o Controriforma?*

Nuove fonti e nuovi studi di notevole importanza hanno messo a fuoco negli ultimi decenni fatti, vicende, profili di uomini e movimenti che hanno arricchito le nostre conoscenze sulla storia della Chiesa in età moderna e offerto elementi di riflessione che suggeriscono di modificare almeno in parte giudizi, concetti, periodizzazioni. Non è dunque inopportuno tornare sui concetti di Riforma cattolica e Controriforma, perché essi non riguardano solo la storia della Chiesa ma anche i riflessi del suo profondo radicamento nel tessuto politico, economico, culturale e sociale dell'Europa di *Ancien régime*, le incalcolabili conseguenze dell'espansione cattolica al di là degli oceani, il nesso tra origini del mondo moderno ed età della Riforma protestante e del concilio di Trento. Un nesso spesso evocato nella discussione su questi temi, che sino a tempi recenti ha visto un sostanziale accordo tra protestanti e cattolici nell'individuazione della Riforma come irreversibile cesura e momento genetico di una presunta modernità in termini di liberazione da una teologia oppressiva e da una Chiesa corrotta per i primi, di un eversivo spirito di ribellione e anarchia destinato a imponenti sviluppi politici e sociali per i secondi. Nella lunga guerra controversistica allora avviata fu appunto nella ribellione di Lutero, nella cocciuta disobbedienza dell'*hier stehe Ich*, che si finì con l'individuare la matrice di tutte le successive degenerazioni del relativismo etico e religioso, del razionalismo, dell'ateismo, del liberalismo, della democrazia, del socialismo, secondo una genealogia di lunga durata nell'apologetica cattolica, poi ripresa anche in relazione all'Illuminismo, specie nella sua versione radicale, spinoziana, anticristiana e

materialista, e nella sua presunzione di poter fare a meno di Dio.<sup>1</sup> Non a caso proprio nel Settecento, segnato da riforme che ledevano antichi diritti e privilegi ecclesiastici, si assisterà a un'agguerrita ripresa nel mondo cattolico dello "spirito di Trento", inteso come forza sotterranea in grado di alimentare la perenne vitalità della Chiesa.

Nel fare uso di quei concetti occorre però essere avvertiti delle loro molte e varie implicazioni, tanto più che la stessa parola «riforma» (con o senza maiuscola) comporta non poche ambiguità, anche perché la lingua italiana e spagnola non conoscono la duplicità semantica delle parole *Reform-Reformation* dell'inglese e del tedesco o *Réforme-Réformation* del francese,<sup>2</sup> la prima delle quali evoca orientamenti, progetti, aspirazioni ideali, impegno di rinnovamento e conseguenti scelte operative (da definire di volta in volta), mentre la seconda implica una precisa valenza istituzionale. Se ogni *Reformation* scaturisce da istanze di riforma, insomma, non ogni riforma sfocia in una *Reformation* o – per restare alla più esile distinzione dell'italiano – non ogni riforma è o diventa una Riforma. Un progetto di riforma, la riforma personale di individui e di gruppi, la riforma di un convento, di una congregazione religiosa, di una confraternita, di una diocesi sono altra cosa rispetto alla Riforma cattolica o Controriforma che dir si voglia, che investì la Chiesa nel suo complesso, ne coinvolse la struttura istituzionale e la prassi pastorale e lasciò tracce irreversibili nella sua storia. Non è difficile capire perché Hubert Jedin, che nel 1946 intitolò *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* un suo celebre libretto sull'argomento,<sup>3</sup> usasse invece la definizione

1. Basti ricordare gli studi di Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001; Id., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Id., *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton-Oxford, Oxford University Press, 2009 (trad. it. *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2011); cfr. Giuseppe Ricuperati, *In margine al «Radical Enlightenment» di Jonathan I. Israel*, in «Rivista storica italiana», 115 (2003), pp. 285-329.

2. Cfr. per esempio l'*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, 14 voll., Paris, Desclée, 1992-2001, vol. VIII, *De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, e soprattutto il volume di Marc Vénard, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI siècle*, Paris, Cerf, 2000, e in particolare il capitolo *Réforme, réformation, préréforme, Contre-Réforme. Etude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française* (pp. 9-26).

3. Cfr. *infra*, pp. 23 sgg.

di *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation* (mutuata dal lessico giuridico che a fine Settecento aveva coniato il termine per definire la ricattolicizzazione forzata di parte della Germania) in una sintesi generale di storia della Chiesa da lui diretta, apparsa vent'anni dopo, all'indomani della conclusione del Vaticano II, in cui il termine di *Reformation* si riferiva solo alla Riforma protestante, che nel mondo tedesco ne rivendicava giustamente il monopolio.<sup>4</sup>

Già usata dalla storiografia cattolica tedesca dell'Ottocento, ora come *Katholische Reform* (Josef Kerker, 1859) ora come *Romanische Reformation* (Konstantin von Höfler, 1878) per affermare le autonome spinte di rinnovamento della Chiesa cattolica tra XV e XVI secolo, la definizione di «Riforma cattolica» venne accolta anche dal protestante Wilhelm Maurenbrecher nella sua *Geschichte der katolischen Reformation*, di cui nel 1880 apparve il primo e unico volume (incentrato sulla Spagna del cardinale Francisco Jiménez de Cisneros fino al 1534), dove egli prendeva la distanza dal suo maestro Leopold von Ranke, che in *Die römische Päpste in den letzten 4 Jahrhunderte* e poi nella *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* aveva parlato di «Gegenreformationen», al plurale, e di «katholische Restauration», pur non disconoscendo gli elementi di autonoma rigenerazione emersi in ambito cattolico nei decenni della frattura confessionale europea. A riprendere con forza il concetto di Riforma cattolica fu Franz Dittrich in un lungo saggio apparso in due puntate nel 1884-86, in cui ne ricostruiva le premesse nell'Italia del primo Cinquecento.<sup>5</sup> «Periodo della riforma e della restaurazione cattolica» sottotitolava invece Ludwig von Pastor la sua monumentale *Storia dei papi* a partire dal sesto volume, dedicato a Giulio III, Marcello II e Paolo IV e pubblicato nel 1913, che prendeva avvio da un elogio del pontificato di Paolo III come «il promettente mattino di una nuova era». «L'apertura del concilio, l'eliminazione di molti abusi, il rinnovamento del collegio cardinalizio, la repressione della scissura dogmatica minacciante anche l'Italia, il favore agli ordini riforma-

4. *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. Hubert Jedin, vol. VI, Freiburg, Herder, 1967; trad. it. *Riforma e Controriforma. Crisi-Consolidamento-Diffusione missionaria (XVI-XVII sec.)*, Milano, Jaca Book, 1975, p. XIX. Nella prefazione dell'edizione italiana (1975) Franco Molinari sottolineava «la strana carenza» della nostra lingua, «che traduce con un solo vocabolo le due espressioni *Reform* e *Reformation*».

5. Franz Dittrich, *Beiträge zur Geschichte der katholischen Reformation im ersten Drittel del 16. Jahrhunderts*, in «Historisches Jahrbuch», 5 (1884), pp. 319-98; 7 (1886), pp. 1-50.

tivi furono fatti da far epoca», scriveva il Pastor, pur rinviando il successo decisivo del «partito della riforma» all'elezione di Marcello Cervini.<sup>6</sup> Nelle pagine e nei volumi seguenti la straordinaria ricchezza dei documenti da lui raccolti veniva piegata senza sbavature – salvo qualche rilievo caratteriale sui singoli pontefici – alla dimostrazione del ruolo cruciale esercitato dai successori di Pietro nel promuovere un rinnovamento che faceva tutt'uno della riforma e della restaurazione, del concilio di Trento e dell'Inquisizione, dei gesuiti e dell'Indice dei libri proibiti. E di restaurazione cattolica tornerà a parlare nel 1960 il gesuita belga Léopold Willaert.<sup>7</sup>

Una storia tutta ecclesiastica e papale, insomma, quella del Pastor, da cui più di una generazione di studiosi cattolici avrebbe tratto spunto per allargare il quadro ad altri aspetti della vita religiosa italiana del Cinquecento, come per esempio nella *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* del gesuita Pietro Tacchi Venturi, uscita all'indomani dei Patti lateranensi di cui era stato tra gli artefici dietro le quinte, che ne accoglieva senza riserve il rigido impianto confessionale e controversistico<sup>8</sup> o, con più pacata erudizione, nei molti e probi studi di monsignor Pio Paschini, che nel 1945 manifestava qualche disagio nel parlare di «quella che tanto malamente fu chiamata la Controriforma».<sup>9</sup> Di Riforme cattoliche, al plurale, scriveva invece Paolo Brezzi in un opuscolo apparso anch'esso nel '45, in cui risaliva alle riforme delle congregazioni monastiche e all'umanesimo cristiano per approdare al concilio di Trento, osservando che «l'accentuazione degli aspetti organizzativi della Chiesa era corrispondente ai bisogni del momento e soprattutto in Italia vi fu coincidenza di interessi tra clero e popolo», con una sostanziale rivendicazione dei meriti della Controriforma

6. Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, 16 voll., Roma, Desclée & C., 1910-1955, vol. VI, pp. 3, 310. Di «restaurazione cattolica» con riferimento all'età di Campanella, che ne sarebbe stato il filosofo, aveva parlato ancor prima Bertrando Spaventa (Luca Addante, *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 55).

7. Léopold Willaert, *Après le concile de Trente: la restauration catholique (1563-1648)*, Paris, Bloud et Gay, 1960 (*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, vol. XVIII), trad. it. *La restaurazione cattolica dopo il concilio di Trento (1563-1648)*, Torino, SAIE, 1976.

8. Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II ed., 2 voll., Roma, La civiltà cattolica, 1950-51.

9. Pio Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa del Cinquecento*, Roma, Edizioni liturgiche, 1945, p. 281.

ma che riprendeva spunti crociani.<sup>10</sup> Ancor più angusta era l'ispirazione apologetica delle conferenze tenute all'Università cattolica nel 1946 per il quarto centenario della prima riunione conciliare in una delle quali, per esempio, il professore di Storia medievale e moderna, Giovanni Soranzo, magnificava la «Riforma cattolica» posttridentina, pur deprecando che il suo «spirito» non fosse stato «accolto dovunque con quella incondizionata adesione che da principi e governi di Stati cattolici si conveniva» e che le «influenze sinistre» dell'eresia non fossero state definitivamente estirpate. Alla sua esaltazione della «sapientissima» azione di rinnovamento promossa dal sinodo, della sua «felicissima» attuazione, del «meraviglioso incremento che scienze, lettere ed arti hanno avuto anche ad opera di papi e cardinali», si affiancava la polemica di Agostino Saba contro la «ben triste eredità» lasciata da Lutero alla Germania. E quale «ipotesi di lavoro» del programma celebrativo in cui quelle conferenze si inserivano si enunciava «la convinzione che il concilio di Trento sia frutto di una corrente interna alla Chiesa, che avviava non ad una "Controriforma" ma ad una giusta, sana, vera "Riforma"».<sup>11</sup>

Pur anch'esso fondato su esplicite premesse confessionali, l'opuscolo jediniano *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, anch'esso apparso nel '46 e poi tradotto in italiano con il titolo di *Riforma cattolica o Controriforma?*, suggeriva invece distinzioni di concetti e di tempi che impedivano di racchiudere in un'unica definizione la storia di quei tormentati decenni, in cui Riforma cattolica e Controriforma si erano variamente affiancate e intrecciate. Ne emergeva un disegno più sfumato e complesso, e con esso una proposta capace di imprimere nuovo impulso alle ricerche e di ottenere significative aperture di credito sul concetto di Riforma cattolica anche da parte della storiografia laica, nonostante la fragilità e le palesi contraddizioni delle tesi che vi erano esposte. Tanto più che lo studioso slesiano non nascondeva i presupposti teologici da cui muoveva nel concludere (e in fin dei conti delegittimare) le sue stesse argomentazioni spingendosi oltre «i confini dell'empiria storica» in un empito apologetico assai distante dal metodo storico. Nel dirsi convinto che «il rinnovamento della Chiesa all'epoca del concilio di Trento è un processo così sorprendente e

10. Paolo Brezzi, *Le riforme cattoliche dei secoli XV e XVI*, Roma, A.V.E., 1945, p. 97.

11. *Il IV centenario del concilio di Trento. Conferenze commemorative tenute alla Università cattolica del Sacro cuore (25-28 marzo 1946)*, Milano, Vita e pensiero, 1946, pp. 25, 35, 40, 55.

così meraviglioso che una spiegazione puramente naturale e razionalistica sarebbe insufficiente», egli concludeva che «esso è, in ultima analisi, un mistero soprannaturale le cui ultime cause non possiamo indagare. Si è tentati di considerarlo un miracolo». <sup>12</sup> E ancora nel 1968 ribadiva di non poter credere «che il superamento della crisi più dura che la Chiesa abbia sofferto lungo la sua esistenza, ossia lo scisma del XVI secolo, e l'intimo rinnovamento della Chiesa nato dal concilio di Trento siano da ricondursi solo a fattori naturali», con buona pace di chi si affanna a indagare sul passato anche senza essere assistito dalla fede e dalla grazia. Pochi anni dopo del resto, nell'interrogarsi sui compiti dello storico Jedin non esitava a sostenere che «tutti sono d'accordo nel riconoscere che la storia della Chiesa sia anzitutto e soprattutto teologia, e precisamente teologia storica, avendo come oggetto la Chiesa di Cristo, il cui concetto essa trae dalla dogmatica», e che pertanto, pur senza rinunciare a tutti gli strumenti della filologia e del rigore documentario, occorre «considerare la Chiesa dal punto di vista della storia della salvezza, inquadrata nella esigenza più vasta di creare finalmente una teologia della storia e una storiografia teologica». <sup>13</sup>

È dunque opportuno riassumere brevemente le tesi esposte nel ricordato libriccino *Riforma cattolica o Controriforma?*, inteso dall'autore come una sorta di sistemazione concettuale nel momento in cui si veniva delineando l'impianto della sua storia del concilio di Trento, avviata nel 1939 e pubblicata in quattro volumi a partire dal '49, che ne trasferivano in una vastissima sintesi erudita le premesse di fondo e l'interpretazione complessiva. Nel constatare che i due concetti segnavano un netto crinale tra storiografia cattolica e storiografia laica o protestante (con l'eccezione del Maurenbrecher), l'autore era ben consapevole del fatto che essi non implicavano solo valutazioni diverse su quale fosse stata l'autentica Riforma o sulla natura del cattolicesimo posttridentino, inteso come esito delle sue autonome capacità di rinnovamento o, viceversa, della sua reazione

12. Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, Verlag Josef Stocker, 1946; trad. it. *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul concilio di Trento*, II ed., Brescia, Morcelliana, 1957, p. 92.

13. Si vedano i primi tre saggi editi in Hubert Jedin, *Kirche der Glaubens Kirche der Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1966; trad. it. *Chiesa della fede Chiesa della storia*, con un saggio introduttivo di Giuseppe Alberigo, Brescia, Morcelliana, 1972, in part. pp. 18-19, 58-59.

teologica, controversistica, politica, repressiva alla sfida del protestantesimo. Implicavano anche la continuità storica del magistero religioso e pastorale della Chiesa di Roma, indefettibilmente santa, sposa di Cristo, *mater et magistra* di tutte le genti, sottolineando sia la sua capacità di trovare al proprio interno le risorse con cui reagire alla drammatica crisi in cui era precipitata sia il segno profondo inciso su di essa dall'esigenza di contrapporsi alla Riforma d'oltralpe. Tale questione, del resto, era diventata cruciale dopo il decreto tridentino sulle fonti della Rivelazione che – in contrapposizione al *sola Scriptura* luterano – aveva equiparato al testo biblico «pari dignitate» la tradizione apostolica quale fondamento normativo dell'ortodossia dottrinale, aprendo un percorso destinato ad approdare all'infalibilità papale decretata dal concilio Vaticano I. La storia della Chiesa diventava in tal modo una fonte di verità divina e pertanto un terreno privilegiato della controversistica riformata, pronta ad attingere a piene mani ai secoli bui dell'alto medioevo per destituire quel dogma di ogni parvenza di credibilità.

Di qui l'insistere dello Jedin sull'esistenza di un vigoroso movimento riformatore «precedente e parallelo alla Riforma protestante», sulla «continuità degli sforzi di rinnovamento della Chiesa dal tardo medioevo fino al secolo XVII inoltrato», lamentando che anche gli storici che avevano fatto proprio il concetto di Riforma cattolica, di cui tracciava un panorama europeo, non avessero ben capito il «problema della continuità». <sup>14</sup> Movimento e sforzi che in seguito alcuni studiosi hanno anticipato al XIII-XIV secolo, <sup>15</sup> e che – scriveva Jedin – dopo il fallimento del conciliarismo e la mancata riforma papale nel Quattrocento, si erano concretizzati nei progetti di «autoriforma delle membra» allora emersi e dibattuti in tutta Europa grazie all'opera di «zelanti vescovi», ai promotori dell'osservanza negli ordini mendicanti e delle congregazioni riformate negli ordini monastici, alla *Devotio moderna*, al generoso impegno caritativo delle confraternite, dando vita a «molti rigagnoli che cercavano di aprirsi un varco», ma senza

14. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 22, 26, 30.

15. Per esempio Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 1980; Peter George Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, Palgrave, MacMillan, 2004 (e successive edizioni); trad. it. *La lunga età della Riforma*, Bologna, il Mulino, 2006; Thomas Mayer nel volume da lui edito *Reforming Reformation. Catholic Christendom, 1300-1700*, Farnham, Ashgate, 2012.

riuscire a formare «un grande fiume» e senza trovare ascolto «con la dovuta serietà» da parte dei pontefici romani.<sup>16</sup>

Per questo, spiegava lo storico slesiano dopo aver sbrigativamente liquidato il «riformismo umanistico» in quanto gravato «dalla critica scettica che il suo capo [*sic*] Erasmo da Rotterdam esercitò sulla organizzazione e sulle consuetudini della Chiesa», poté avvenire «l'altra "Riforma", la Riforma protestante, il cui fondamento dogmatico era una eresia», tanto più deprecabile in quanto «privava la Riforma cattolica dell'Europa settentrionale di valide forze che al Sud continuavano ad agire nel senso dell'autoriforma». «La corteccia delle vecchie abitudini era troppo dura perché potesse essere rimossa dal di dentro: era necessario un colpo dall'esterno», aggiungeva, premurandosi però di chiarire (per non smentire la sua tesi dell'autonomia della Riforma cattolica da quella protestante) che «il colpo dall'esterno non creò le forze rinnovatrici, ma le lasciò libere in modo che esse si svilupparono, si unirono e divennero così efficaci per la Chiesa intera». Fin dalle prime battute appare dunque chiaro l'impianto teologico di queste pagine, in cui Jedin affermava che «la spaventosa catastrofe della frattura religiosa aveva abbattuto la diga che ostacolava l'unione dei ruscelli», aprendo «gli occhi agli uomini autorevoli» e «facendo loro capire che, per salvare la Chiesa, era necessario che al centro di essa subentrasse un nuovo spirito, nuovi metodi e nuovi uomini». Ed ecco il rinnovamento del sacro collegio, la convocazione del concilio, i progetti di riforma, il *Consilium de emendanda Ecclesia*, l'approvazione della Compagnia di Gesù voluti da Paolo III, che cominciarono «ad aprire l'accesso, verso il centro della Chiesa, alle forze della Riforma cattolica». Si inaugurò così «la seconda e decisiva fase», culminata con l'elezione al trono papale di due «rappresentanti del nuovo spirito» quali Marcello II e Paolo IV nel 1555, «quando il declino della Chiesa aveva raggiunto l'estremo limite» e il naufragio della restaurazione cattolica in Inghilterra e la diffusione del calvinismo in Francia ne avevano ristretto l'autorità all'Italia e Spagna. Un altro miracolo, insomma, forte del quale Jedin proclamava come incontestabile «dagli storici seri» il fatto che tra il 1534 e il 1555 la Riforma cattolica si fosse via via estesa «per forza propria, sotto la pressione della frattura religiosa», e liberando le vitali energie «che, sostanzialmente, già esistevano allo stato latente, forze che erano già nate all'epoca dell'autoriforma».

16. Anche per quanto segue cfr. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 35-40; cfr. pp. 81-82.

A prescindere da nessi concreti di uomini e idee, Jedin esortava inopinatamente a scorgere in Ludolfo di Sassonia un precursore di Domingo de Soto e in Raimondo Lullo un anticipatore del decreto tridentino sulla residenza dei vescovi. Tra i promotori di un cattolicesimo rinnovato, che poneva al centro della sua missione la *salus animarum*, evocava poi Egidio da Viterbo e Savonarola, il cardinal Caetano e Gregorio Cortese, Gasparo Contarini e Ignazio di Loyola, Pietro Canisio e Antonio Maria Zaccaria, Giovanni d'Avila e Gian Matteo Giberti, oltre al pio e dotto generale degli agostiniani Girolamo Seripando, poi diventato cardinale e legato pontificio al concilio di Trento, cui egli aveva dedicato un'ampia e impegnativa monografia.<sup>17</sup> Con un trionfalismo clamorosamente smentito dai fatti, Jedin celebrava l'aprirsi di una nuova stagione in cui «si imparò che non si dovevano più procacciare vescovadi o benefici a persone cui si doveva provvedere, ma che occorreva trovare delle guide e dei medici di anime per il popolo», si diede vita a un nuovo «tipo ideale di prete e di vescovo», e ci si scandalizzò dei presuli mondani, assenteisti, incolti, esigendo invece che fossero «di luminoso esempio» al loro clero e al loro gregge. Solo i decreti conciliari, soprattutto quelli emanati nell'ultima convocazione, seppero dare organica sistemazione a quelle istanze riformatrici, ma a giudizio dello studioso slesiano in essi occorreva individuare l'effetto prima ancora che la causa della Riforma cattolica, «la redazione legale di idee che già da tempo premevano per affiorare». Fu questa la terza fase di un processo storico destinato poi a concludersi con la concreta applicazione di quei decreti, «sotto la sorveglianza dei nunzi papali e della Congregazione conciliare», con le visite pastorali, i sinodi diocesani, l'istituzione dei seminari, il rinnovamento della liturgia e della catechesi, la nuova organizzazione sistina della curia romana. «Decisivo è il fatto che il papato riesca a mantenere saldamente nelle mani la direzione di tutto il complesso», che proprio in quanto tale occorreva definire come *Reformation* e non semplice *Reform*, concludeva Jedin, «sviluppo delle leggi vitali della Chiesa stessa» e fonte primaria da cui essa seppe trarre «la forza per difendersi dalle innovazioni» e «riconquistare» ciò che aveva perduto, promuovendo una robusta *Gegenreformation* volta a debellare con la forza i suoi nemici.<sup>18</sup>

17. Hubert Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Würzburg, Rita-Verlag, 1937; trad. it. *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, 2 voll., Brescia, Centro culturale agostiniano-Morcelliana, 2016.

18. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 40-45.

Se infatti la Riforma cattolica «indica la continuità dello sviluppo interno della Chiesa stessa», la Controriforma ne «esprime la reazione [...] contro la frattura religiosa»,<sup>19</sup> che si manifestò nella teologia controversistica, portata ai suoi vertici da Roberto Bellarmino, nello «spirito battagliero» di gesuiti e cappuccini, nell'«esclusione di Erasmo e dell'irenismo», nella lotta contro l'umanesimo, «travolto dal movimento, che in quel tempo si andava affermando, del ritorno alla tradizione». Insistendo ancora sul tema della continuità, Jedin spiegava con cipiglio che «orientare la Riforma cattolica verso antichi modelli cristiani e togliere di mezzo alcune forme medioevali era cosa per sé stessa possibile; non doveva però avvenire alcuna rottura con l'immediato passato, ma apparire tutto come la continuazione dello sviluppo organico che già esisteva», dove quell'*apparire* è una sorta di *lapsus* freudiano.

Di qui l'esclusione dalla Riforma cattolica di Erasmo da Rotterdam, responsabile di corrosive critiche al clero di ogni ordine e grado e promotore di una filologia biblica che aveva messo in discussione l'autorità della *Vulgata*: «Lo scoppio della rivolta in seno alla Chiesa – sentenziava sommariamente – colpì troppo presto il movimento riformista umanistico, prima cioè che esso potesse superare il radicalismo della gioventù e fosse già maturo in uomini quali i santi Giovanni Fisher e Tommaso Moro». Di qui, a suo avviso, la sconfitta del Contarini a Ratisbona, dell'«evangelismo» in Italia, dei «moderati» al colloquio di Poissy, dei «riformatori umanisti» nell'ultima battaglia tridentina sulla residenza dei vescovi. Già negli anni trenta-quaranta, insomma, non c'era più spazio per mediatori di concordia e per critiche, sia pur giustificate, alla Chiesa papale: o di qua o di là, o «ritorno alla tradizione» o pericolose innovazioni ereticali. Con il che la Controriforma sembra precocemente inghiottire la Riforma cattolica, dimostrando una volta di più le forzature apologetiche di uno studioso che in buona sostanza, nell'attribuire o meno la patente di riformatore cattolico ad alcuni e negarla ad altri, faceva propri i giudizi del Sant'Ufficio romano (senza peraltro conoscerli a fondo, e quindi incappando in qualche infortunio), e usava la Controriforma per legittimare la Riforma cattolica, definita anzitutto come «ritorno alla tradizione».<sup>20</sup> Risulta sin troppo evidente che la storia di quei convulsi decenni delineata nella sintesi jediniana altro non è che una tradizionale storia ecclesiastica che individua nei decreti triden-

19. Ivi, pp. 32-33.

20. Ivi, pp. 45-47.

tini le effettive riforme che essi avevano auspicato, ignorando che molti di essi restarono a lungo e talora per sempre inapplicati e non di rado anche contrastati dalla curia papale.<sup>21</sup> Una storia il cui unico criterio di verità sono gli esiti dottrinali e pastorali cui era infine approdata la Chiesa posttridentina, escludendo dalla Riforma cattolica tutto ciò che a quegli esiti non avesse contribuito, fino a smarrire ogni percezione delle alternative possibili e pertanto delle discussioni, dei conflitti, degli scontri che all'indomani delle tesi di Wittenberg percorsero in lungo e in largo la società cristiana e l'istituzione ecclesiastica, fino a coinvolgerne gli stessi vertici.

Non è un caso che queste palesi aporie si facessero più evidenti laddove il discorso del sacerdote slesiano si inoltrava nell'altra categoria storiografica, la Controriforma, intesa come lotta contro i nemici interni ed esterni della Chiesa, nel corso della quale «il papato si servì, senza nessuno scrupolo, dei mezzi costringenti ecclesiastici e di Stato di cui disponeva»: Inquisizione, Indice dei libri proibiti, guerre di religione, accordi con le potenze politiche, ricattolicizzazioni forzate. I «metodi repressivi raggiungono però il loro effetto completo quando la Riforma cattolica si conquista il papato e quando questo prende in mano le redini della lotta», guidando «la reazione [...] ad una affermazione vittoriosa», si affannava a precisare per non privare del suo *coté* di Riforma cattolica una Controriforma che in realtà aveva cominciato a dispiegarsi ben prima delle riunioni conciliari. «Dopo quanto è stato detto, la connessione interna fra Riforma cattolica e Controriforma dovrebbe essere chiara», concludeva: «Essa è insita nella funzione centrale del papato» che, «rinnovato interiormente, diviene promotore della Controriforma e spinge le forze religiose a reagire contro l'innovazione con i mezzi politici esistenti», facendo perno sui decreti tridentini e sulla Compagnia di Gesù. Certo, nella «realtà concreta» Riforma cattolica e Controriforma si erano spesso sovrapposte, tanto da rendere difficile etichettare con l'uno o l'altro termine personaggi come sant'Ignazio e san Carlo Borromeo, ma a giudizio di Jedin era «molto necessario mantenere la dualità dei concetti», poiché «la storia della Chiesa ha bisogno di essa per mantenere separate le due linee di sviluppo, dissimili nella loro origine e nel loro sviluppo: quella spontanea, poggiante sulla continuità della vita interna; quella dialettica provocata dalla reazione contro il protestantesimo», dove quell'*ha bisogno* sembra un altro *lapsus* freudiano. Continuità e reazione erano state le due facce di una stessa medaglia e im-

21. Cfr. *infra*, pp. 208 sgg.



ponevano quindi di non semplificare la storia di quegli anni nell'alternativa Riforma cattolica o Controriforma, ma nella sintesi di Riforma cattolica e Controriforma e nella continuità dell'una nell'altra di cui «la storia della Chiesa ha bisogno»:<sup>22</sup>

*La Riforma cattolica è la riflessione su di sé attuata dalla Chiesa in ordine all'ideale di vita raggiungibile mediante un rinnovamento interno; la Controriforma è l'autoaffermazione della Chiesa nella lotta contro il protestantesimo.* La Riforma cattolica è basata sull'autoriforma delle membra del tardo medioevo; essa è cresciuta sotto la spinta dell'apostasia ed è giunta alla vittoria mediante la conquista del papato, l'organizzazione e l'attuazione del concilio di Trento: è l'anima della Chiesa ripristinata nel suo vigore, mentre la Controriforma ne è il corpo. Nella Riforma cattolica sono immagazzinate le forze che vengono poi scaricate nella Controriforma. Il punto in cui esse si intersecano è il papato.

Non occorre qui seguire Jedin nelle pagine in cui magnificava il nuovo slancio di militanza religiosa, di cura d'anime, di riconquista cattolica, di espansione missionaria della Chiesa cinque-seicentesca, in cui il papato era giunto «ad un grado di potenza sugli spiriti e sui popoli paragonabile soltanto a quello di cui esso dispose in pieno medioevo», destinato a entrare in crisi solo quando nel Settecento, con la fine di una lunga età della Riforma apertasi nel Quattrocento, si afferma infine «la civiltà autonoma moderna non più orientata verso l'autorità ecclesiastica: trionfa l'Illuminismo, si esaurisce la forza creativa del Barocco: lo Stato assoluto porta la Chiesa ad una avvilita soggezione; rivoluzione e secolarizzazione distruggono infine le basi materiali sulle quali la Chiesa si era costruita nel medioevo. L'umanità occidentale sfugge alla Chiesa».<sup>23</sup> Merita invece soffermarsi brevemente sul capitoletto conclusivo in cui egli cercava di precisare il ruolo del Tridentino nei processi di affermazione della Riforma cattolica e della Controriforma. I decreti conciliari vi sono presentati come «la risposta definitiva ed autorevole del magistero della Chiesa agli errori dei riformatori», come i «pilastri sui quali poggia il dogma dell'opera redentrice di Cristo e dell'appropriazione di essa da parte dell'uomo. Essi furono e sono i baluardi contro i quali cozza l'errore, le stelle che indicano il cammino della nostra fede». Una risposta tanto più necessaria – si legge – in quanto «è un fatto certo, sia pure deplorabile, che anche molti cattolici

22. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 47-53 (il corsivo è nel testo).

23. Ivi, pp. 64-66.

[...] non considerarono la bolla *Exsurge* come l'ultima parola della autorità ecclesiastica e che la bolla stessa non produsse quella netta divisione degli spiriti, così naturale per noi che ci fondiamo sul dogma vaticano dell'infalibilità del sommo pontefice».

Tra quei deplorabili cattolici Jedin menzionava il cardinale Gasparo Contarini, poche pagine prima annoverato invece tra i protagonisti della Riforma cattolica, e il piccolo ma influente «movimento dell'evangelismo», che a suo avviso aveva contribuito «non poco al disorientamento», anche se dalle sue fila provenivano personaggi come Reginald Pole che di quel concilio avrebbe presieduto la prima convocazione, e Giovanni Morone che lo avrebbe addirittura «salvato» nell'ultima. Il primo era poi elogiato proprio perché «in stretto contatto con gli ambienti dell'evangelismo italiano» e il secondo perché costretto a scontare «il suo interesse per i nuovi problemi religiosi» [*sic*] nel carcere in cui lo rinchiuse papa Paolo IV, il fondatore dei teatini e del Sant'Ufficio romano, sintesi perfetta di Riforma cattolica e Controriforma.<sup>24</sup> Contraddizioni evidenti, come quelle di cui era fatto segno anche Erasmo, dapprima liquidato come esponente di un umanesimo giovanilmente eversore e poi chiamato in causa per celebrare la nuova teologia positiva affermatasi a Trento, basata «sulla fede della Chiesa» e non più solo sulla scolastica, anche se quest'ultima aveva offerto tutto il suo vasto arsenale e la sua «compagine organica» ai padri conciliari. I «più eccellenti» tra questi ultimi – si aggrovigliava inesorabilmente lo storico slesiano nel tentativo di salvare tutto e il contrario di tutto – erano però «completamente orientati verso quella nuova teologia positiva che si era venuta affermando dopo l'edizione del Nuovo Testamento di Erasmo, della *Poliglotta* complutense e di quelle, succedutesi a breve distanza, dei Padri della Chiesa delle tipografie di Basilea, Parigi, Lione e Venezia»: tutte peraltro messe all'Indice pochi anni dopo, sul che egli preferiva sorvolare. A dir poco penosa era la sua difesa d'ufficio del decreto sulla *Vulgata* quale unico *textus receptus*, che a suo giudizio non mirò a «soffocare lo studio della Bibbia nelle lingue originali, ma volle soltanto opporsi all'abuso per cui il primo arrivato si sottraeva alla discussione teologica sul testo latino in uso col pretesto che la *Vulgata* non fosse attendibile»,<sup>25</sup> quasi che quel decreto non imponesse una norma teologica che cancellava con un tratto di penna la filologia biblica dalla cultura cattolica, come il povero Richard

24. Ivi, pp. 74 sgg.

25. Ivi, p. 78.

Simon avrebbe dovuto imparare a sue spese un secolo e mezzo più tardi. E neanche un cenno egli dedicava alla proibizione papale e tridentina della Bibbia in volgare, da allora sottratta per secoli alla conoscenza dei fedeli quale potenziale fonte di eversive eresie, come avrebbe proclamato *apertis verbis* papa Paolo V.<sup>26</sup>

## 2. Riforma della Chiesa e concilio di Trento

Nel fuoriuscire dai rassicuranti contorni di uno schema teorico e misurarsi con la realtà dei fatti, il disegno jediniano della Riforma cattolica sembrava sgretolarsi e imponeva al suo stesso autore contraddizioni, reticenze e censure. Quasi che non conoscesse a menadito la tormentata storia del Tridentino, egli si poneva la domanda tutta teologica del perché, nonostante i virulenti attacchi dei protestanti, il concilio non avesse definito una volta per tutte il «primato papale». Un quesito assurdo, cui non dava risposta alcuna l'affermazione che «in questo campo la teologia cattolica non aveva ancora raggiunto quell'accordo e quella chiarezza che sono la premessa di una definizione conciliare», e pertanto sarebbe stato necessario attendere ancora 300 anni perché il Vaticano I «colmasse questa lacuna» del «più grande concilio riformatore della storia», vero e proprio «vessillo di una grande azione rinnovatrice guidata dal papato». Se la convocazione del Tridentino da parte di Paolo III era stata il passo più importante dell'avvio di una Riforma cattolica promossa dai vertici della Chiesa, soltanto con l'elezione di Marcello II tale Riforma era «salita sulla cattedra di Pietro»,<sup>27</sup> per essere poi proseguita dai suoi successori, Pio IV (che peraltro non aveva mai «aderito al movimento per la riforma della Chiesa», a detta dello stesso Jedin),<sup>28</sup> Pio V, Gregorio XIII e Sisto V: un elenco in cui spicca la macroscopica assenza di Paolo IV, pur in precedenza annoverato tra i più ardenti riformatori, per la semplice ragione che papa Carafa aveva visto come il fumo negli occhi quel concilio e si era ben guardato dal ricon-

26. Si vedano in merito i fondamentali studi di Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997; *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

27. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 79-82.

28. Hubert Jedin, *Carlo Borromeo*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1971, p. 7.

vocarlo. Sul che però era meglio tacere, per non mettere in discussione la centralità del Tridentino come causa e al tempo stesso effetto della Riforma cattolica e il nesso forte tra la sua azione riformatrice e quella del papato.

E ancora, se «la vera sostanza della Riforma tridentina è costituita dai decreti che il cardinal Morone, salvando il concilio nel momento della sua crisi più grave, condusse in porto nelle ultime tre sedute» del 1563, non v'è dubbio che con essi si rinunciava «alla trasformazione della curia» e si lasciava da parte «l'inesauribile tema» delle sue pratiche finanziarie, «trattato fino alla stanchezza dai gallicani e nei *gravamina* della nazione germanica», che non era poi questione del tutto secondaria, per concentrarsi sulla prassi pastorale della *salus animarum*. «Siamo a una svolta che, nella storia della Chiesa, ha il medesimo significato che le scoperte di Copernico e di Galileo hanno per l'immagine del mondo elaborata dalle scienze naturali», commentava Jedin con un paragone alquanto infelice tenendo conto della condanna inflitta ad entrambi, per elencare poi i clamorosi abusi sul cumulo dei benefici dell'età preconciare, ammettendo tuttavia che le nuove norme tridentine si limitarono a porre «per lo meno un argine a queste situazioni e a questi abusi» e a imporre come «principio» l'obbligo di residenza dei vescovi, secondo l'esempio gibertino. In merito alla mancata affermazione dello *ius divinum* di tale obbligo Jedin non esitava tuttavia a scrivere che «il concilio agì saggiamente», poiché «un ideale non può essere realizzato per mezzo di una legge», ma solo attraverso «l'esempio dei santi» (quasi che solo eroici martiri della fede potessero essere designati vescovi e fare il loro dovere di pastori). Quanto all'applicazione di quelle rivoluzionarie riforme egli doveva riconoscere che il cumulo dei benefici e delle pensioni non cessò affatto dopo il concilio,<sup>29</sup> che nel Seicento la convocazione dei sinodi provinciali e diocesani «perdettero la sua severità», come avvenne «anche in altri campi», e che i problemi della riunione con le Chiese d'Oriente e con l'evangelizzazione dei nuovi mondi non furono affrontati.<sup>30</sup>

Nelle pagine conclusive Jedin scioglieva un commosso inno alla nuova Chiesa scaturita dal Tridentino, intreccio inscindibile di Riforma cattolica e Controriforma sotto la guida di un papato rinnovato, il cui ruolo politico ne usciva fortemente rafforzato, come aveva scritto Sarpi, e la cui

29. Cfr. Barbara McClung Hallman, *Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492-1563*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985.

30. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, pp. 81-87.

suprema autorità si era da allora fondata «sulla direzione spirituale e religiosa dei popoli» rimasti cattolici in cui, per loro fortuna, non si sarebbe mai interrotta «una civiltà unitaria di carattere ecclesiastico», basata sulla teologia neoscolastica, sull'educazione gesuitica, sul ruolo dominante della Chiesa e del clero nella «vita interiore» dei fedeli. Un concilio conservatore nella sua capacità di preservare la vera dottrina dall'assalto degli eretici e di salvaguardare «quasi tutte le istituzioni giuridiche alle quali il medioevo aveva dato vita», ma anche progressista nel promuovere più vigorose e capillari forme di cura delle anime. I suoi esiti avrebbero dunque gettato le fondamenta di una Chiesa impegnata con successo nella lotta antiprottestante, anche in virtù della salda direzione impressa dal centralismo romano: «Educazione unitaria del clero, un messale, un breviario, una Bibbia sono i vincoli che, all'epoca dell'assolutismo, a dispetto di tutte le tendenze centrifughe, mantengono l'unità della Chiesa nel papato». Una Chiesa che «maneggia le armi che il medioevo le ha preparato, quelle della scienza e della disciplina», che «usa, quando è opportuno, anche i mezzi coercitivi, Inquisizione, Indice, censure», che «cerca alleati e li trova negli Stati minacciati nella loro omogeneità interna dalla scissione religiosa, i quali le prestano volentieri il loro braccio nella Controriforma».<sup>31</sup>

Non è necessario in questa sede ripercorrere la formazione, la cultura, gli orientamenti del sacerdote slesiano, il cui teutonico conservatorismo e il cui approdo di opposizione al Vaticano II emergono in tutta chiarezza dalla sua stessa autobiografia, non priva di toni francamente sgradevoli nel mitigare gli orrori del nazismo o nel tacere del suo essere nato da madre ebrea.<sup>32</sup> Né occorre insistere sui successivi sviluppi di una riflessione storica che a partire dagli anni trenta aveva cercato di coniugare (con tutti i rischi che ciò comporta) storia della Chiesa e fede nella Chiesa dalla quale, come si legge all'inizio della poderosa storia del Tridentino, egli dichiarava di trarre «i suoi criteri di valutazione», senza per questo dover rinunciare a comprendere le ragioni dei suoi avversari e «neppure di dire apertamente spiacevoli verità». Prima di inoltrarsi nella fitta trama delle vicende politico-diplomatiche che avevano rinviato fino al dicembre del 1545 l'apertura del concilio, Jedin dedicava ben 200 pagine a ripercorrere le istanze conciliariste dal sinodo di Basilea del 1417 al Lateranense V del 1512, in termini di «vittoria del papato sui concili riformatori», affer-

31. Ivi, pp. 88-92.

32. Jedin, *Storia della mia vita*.

mando che la storia del Tridentino comincia proprio da tale vittoria sul tentativo di abolire quella «costituzione monarchica della Chiesa, quale, fondata sulla parola di Cristo, si era sviluppata storicamente».<sup>33</sup> Da quella vittoria era tuttavia emerso un papato incapace di promuovere un autentico rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica, lasciando un vuoto che solo «l'autoriforma delle membra» aveva cercato di colmare: una riforma silente, non interessata a ridefinire l'autorità della gerarchia ma vissuta «nella vita interiore, nella penitenza, negli antichi ideali del sacerdozio e del monachesimo», percorrendo una «strada faticosa e difficile, ma anche una strada veramente cristiana», che «dai più bassi gradini della gerarchia ecclesiastica, da monastero a monastero, da parrocchia a parrocchia» si era lentamente estesa fino a giungere al vertice, e solo allora in grado di dar vita a «una riforma organica».<sup>34</sup>

Ne avrebbero offerto tracce evidenti non solo i movimenti dell'osservanza negli ordini mendicanti, o le congregazioni riformate dei monaci, come per esempio i benedettini cassinesi di Santa Giustina, ma le molteplici manifestazioni di una rinnovata pietà laica, come la *Devotio moderna*, capace di espandersi dalle Fiandre in tutta Europa pur senza apportare niente di nuovo se non «la serietà con cui si concentrava sull'antico scopo, l'imitazione di Cristo»;<sup>35</sup> o la matrice laicale di nuove congregazioni religiose; o ancora i patrizi veneti Vincenzo Quirini e Tommaso Giustiniani fattisi camaldolesi, il cui denso *Libellus ad Leonem X* investiva la Chiesa tutta della sua progettualità riformatrice.<sup>36</sup> Una pietà laica talora percorsa da una «muta protesta contro la mondanizzazione della gerarchia», ma sempre «con incrollabile fedeltà per l'istituzione», sottolineava Jedin,<sup>37</sup> pronto tuttavia a mettere in guardia da ogni contaminazione della «vita ecclesiastica» con i poteri statali e l'autorità politica in base al principio che «la Chiesa conserva per sé l'iniziativa, lo Stato la aiuta e le presta, se necessario, il suo braccio».<sup>38</sup> E poi figure di eccezionale statura culturale come il generale degli agostiniani e raf-

33. Hubert Jedin, *Il concilio di Trento*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 1973-81, vol. I, pp. 7-8, 13, 18.

34. Ivi, p. 159; cfr. p. 39.

35. Ivi, p. 165; ma cfr. in generale pp. 147 sgg.

36. Eugenio Massa, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X» (1513)*, Genova, Marietti, 1820, 2005.

37. Jedin, *Il concilio*, vol. I, p. 167.

38. Ivi, pp. 171-75.

finato ebraista Egidio da Viterbo, prelati esemplari come il patriarca di Venezia Lorenzo Giustiniani, il vescovo di Firenze Antonino Pierozzi e quello di Padova Pietro Barozzi, l'oratorio romano del Divino amore e i primi teatini (anche se la loro influenza «sul sorgere e sulla formazione della Riforma cattolica è certamente stata sopravvalutata»),<sup>39</sup> la nascita di nuovi ordini religiosi come i somaschi, i barnabiti e soprattutto i gesuiti. Poco o nulla offriva l'esile catalogo jediniano sulla Francia, dove il tentativo di riforma del clero aveva avuto come punto di riferimento il re e non il papa, sull'Inghilterra scismatica, sulla Germania, dove «l'auto-riforma incontrò [...] grandi ostacoli psicologici»<sup>40</sup> (che restano tuttavia oscuri), mentre la Spagna dei re cattolici gli consentiva di menzionare almeno Francisco Jiménez de Cisneros e l'arcivescovo di Granada Hernando de Talavera.

Quanto all'umanesimo, «solo quando la Bibbia e l'antichità ecclesiastica diventarono il punto centrale degli studi [...] si aprirono per la vita della Chiesa nuove prospettive», anche se i maestri di quegli studi erano stati Lorenzo Valla ed Erasmo da Rotterdam. Il titanico lavoro di quest'ultimo per ricondurre la teologia alle fonti del cristianesimo antico, dal nuovo Testamento greco a tutti i principali Padri della Chiesa veniva tuttavia severamente criticato per la valenza antiscostistica che ne costituiva il nocciolo, tale da minacciare «la continuità della tradizione teologica». Ancor più veniva criticata la «pericolosa» ironia di cui egli aveva fatto oggetto il clero di ogni ordine e grado, le cerimonie ecclesiastiche e la devozione popolare: «Da questo spirito non poteva uscire nessuna vera riforma», tuonava Jedin, incapace di scorgere nel volto del grande Erasmo altro che «un sorriso scettico». Anche laddove l'umanista fiammingo aveva cercato di proporre solo in positivo la sua *philosophia Christi*, come nell'*Enchiridion militis christiani*, era «fuori discussione che questa teologia laica mancava della acutezza necessaria dei concetti», scriveva sbrigativamente il prete slesiano, che tuttavia non esitava a sostenere che «la Bibbia ed i Padri, l'analisi filologica degli antichi testi e la critica storica alla tradizione si conquistarono un posto sicuro nella teologia», anche se gli attacchi protestanti alla *Vulgata* e alla Chiesa «resero sospetta qualunque critica che lavorasse sulla base di argomenti storici», mentre l'esplosione della controversia dimostrava «l'insostituibilità della scolastica per la difesa

della Chiesa».<sup>41</sup> Una volta espunto l'umanesimo cristiano dalla Riforma cattolica (pressoché nulla si diceva in queste pagine di Jacques Lefèbvre d'Étaples e del cosiddetto evangelismo francese), una volta condannata a priori ogni istanza di rinnovamento che mettesse in discussione la teologia scolastica o denunciasse gli abusi, la corruzione e l'ignoranza del clero, poco o nulla restava a Jedin, prigioniero della ferrea struttura apologetica del suo discorso, per sostenere la tesi dell'«autoriforma delle membra», salvo l'ovvia constatazione che anche nel Quattrocento c'erano stati vescovi impegnati nel governo delle loro diocesi, monaci e frati sensibili alla decadenza dei loro ordini, diffuse aspirazioni di rinnovamento.

Le questioni della riforma della Chiesa passavano in secondo piano nei successivi volumi sul Tridentino dedicati alle prime due convocazioni del concilio, la cui storia era tutta ricostruita nell'ottica romana e papale, in virtù della quale – per esempio – la posizione assunta dal vescovo di Chioggia Iacopo Nacchianti contro l'elevazione della tradizione apostolica a fonte della Rivelazione veniva liquidata con uno scandalizzato punto esclamativo («tutte le dottrine necessarie alla salvezza, secondo lui, erano contenute nella Scrittura! Sembra quasi di sentir parlare Lutero»). Una prospettiva sempre e solo ecclesiastica e papale si dipana in questi dotti tomi, dove a dir poco esile è la voce dell'episcopato non allineato sulle posizioni romane più intransigenti, come emerge in tutta evidenza nelle sconcertanti pagine dedicate alla traslazione del concilio a Bologna, e poi agli esiti delle sedute tenutesi nella città emiliana, peraltro «deludenti» dal punto di vista della riforma, così come quelle celebrate sotto Giulio III.<sup>42</sup> Con evidente imbarazzo Jedin affrontava poi il pontificato di Paolo IV, grande «esponente del partito della riforma», anzi «riformatore implacabile», fondatore dei teatini e del Sant'Ufficio, autore di un celebre memoriale indirizzato a Clemente VII nel '32<sup>43</sup> e tra i firmatari del *Consilium de emendanda Ecclesia*, che tuttavia aveva sempre osteggiato il concilio e si era ben guardato dal riconvocarlo. Una constatazione, questa, che metteva in discussione la sua tesi di fondo che solo dopo aver conquistato il centro della Chiesa con i pontificati di Marcello II, peraltro durato solo tre settimane, e di Paolo

41. Ivi, pp. 176 sgg.

42. Ivi, vol. II, pp. 81, 459 sgg.; vol. III, pp. 169 sgg.

43. *Concilium tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, 19 voll., ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901-2001, vol. XII, pp. 67-77.

39. Ivi, p. 166.

40. Ivi, pp. 170-71.

IV gli sparsi «ruscelli» della Riforma cattolica erano riusciti a diventare un fiume incanalatosi infine nel grande alveo del concilio, il che non era tuttavia avvenuto con «l'impetuoso e difficilmente prevedibile» pontefice napoletano. Lungi dall'offrire una qualche spiegazione, che lo avrebbe inevitabilmente portato a mettere in discussione l'impianto stesso di quella tesi, lo storico slesiano concludeva che papa Carafa «fu una crudele delusione per tutti i sostenitori della riforma», addebitandogli tra l'altro la responsabilità di aver accusato di eresia il Morone, «il futuro salvatore del concilio», e di aver destituito il Pole dalla legazione inglese, «dando così il colpo di grazia alla restaurazione cattolica in questo paese». «Rimane incontestabile il fatto che egli abbia posto fine al lassismo morale che si era diffuso a Roma tra i papi del Rinascimento», aggiungeva, dimenticando però di aver deplorato poco prima la cieca fiducia riposta nel «criminale nipote Carlo» da lui elevato alla porpora e senza far cenno al suo sfacciato nepotismo e al discredito in cui era precipitato negli ultimi mesi di vita.<sup>44</sup> Solo con l'elezione di Pio IV, con l'ultima convocazione conciliare, con la legazione affidata al Morone, l'approvazione dei decreti di riforma e la delega al papa della loro interpretazione e applicazione, il suo disegno storico poteva infine rientrare nei binari tracciati in apertura dell'opera, per approdare infine alla conclusione che la «nuova pagina nella storia della Chiesa» aperta dal Vaticano II segnava il tramonto dell'«epoca tridentina», non della «fede tridentina» che «rimane fede della Chiesa».<sup>45</sup>

Del tutto analogo era lo schema interpretativo proposto da Jedin nelle parti da lui redatte (prima ancora di portare a termine la sua venticinquennale «Iliade» conciliare) nell'ambito di una già ricordata storia generale della Chiesa, dove tornava a elencare le ormai note premesse della Riforma cattolica, nel cui ambito si erano diffusi anche libri come il *Beneficio di Cristo*,<sup>46</sup> in cui si nascondeva «una pietà che solo degli esperti teologi potevano riconoscere come non più cattolica», e sommi letterati e artisti si lasciavano attirare dal movimento dell'«evangelismo», che nascondeva in sé, accanto a valori positivi, anche gravi pericoli».<sup>47</sup> Ma il catalogo restava

44. Jedin, *Il concilio*, vol. IV/1, pp. 32-33.

45. Ivi, vol. IV/2, p. 372.

46. Sul quale si veda ora Massimo Firpo, Guillaume Alonge, *Il «Beneficio di Cristo» e l'eresia italiana del '500*, Bari-Roma, Laterza, 2022.

47. *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. Hubert Jedin, vol. VI, Freiburg, Herder, 1967; trad. it. *Riforma e Controriforma. Crisi-Consolidamento-Diffusione missionaria (XVI-XVII sec.)*, Milano, Jaca Book, 1975, p. 549.

troppo magro e disperso per risultare credibile come serbatoio delle nuove e poderose energie della Chiesa postconciliare e al tempo stesso troppo dilatato per non apparire contraddittorio, nella stessa attribuzione degli «inizi della Riforma cattolica» a quella spregiudicata volpe politica che fu Paolo III, tutto volto a dar vita a un ducato farnesiano con feudi della Chiesa, mentre il suo «afferinarsi» veniva datato al pontificato dell'impresentabile Giulio III, spesso paralizzato dalla gotta causatagli dai suoi pranzi luculliani e perso dietro ai puttini nudi che amava far affrescare negli appartamenti vaticani e nel fastoso *buen retiro* suburbano di villa Giulia, dove neanche per caso è dato trovare un qualche simbolo religioso.<sup>48</sup> Ma non occorre insistere ancora sulla tenace fedeltà del sacerdote slesiano al suo modello interpretativo né sulle clamorose contraddizioni e finanche falsificazioni che esso gli imponeva, come emerge anche in molti dei saggi scritti a margine della storia del Tridentino e poi raccolti in *Chiesa delle fede Chiesa della storia*. Ovunque si ripercorrono oggi le sue pagine, l'angusta dimensione confessionale di un'attardata storiografia ecclesiastica impone al passato la sua camicia di forza, mentre la strenua fedeltà al rigido schema del rapporto tra Riforma cattolica e Controriforma si riflette in tutta evidenza nelle ambiguità e reticenze che le costellano. Né giova a mascherarne l'impianto apologetico il frequente ricorso a formule retoriche che nulla spiegano, come per esempio nell'esordio di un volumetto apparso in italiano nel 1950 sul vescovo ideale della Riforma cattolica, in cui Jedin affermava che il concilio di Trento non fu «affatto soltanto e nemmeno principalmente una difesa o reazione contro il protestantesimo», ma fu anzitutto «un rinnovamento interiore della Chiesa, un suo visibile ritrovarsi, un ripiegarsi entro se stessa sui compiti a lei assegnati da Cristo», messi in opera anzitutto «nell'intimità dell'anima umana sotto l'influsso della grazia» per «opera dello spirito santo».<sup>49</sup> Ancora un ricorso all'azione salvifica di Dio

48. Massimo Firpo, Fabrizio Biferali, *Navicula Petri». L'arte dei papi nel Cinquecento 1527-1571*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 208 sgg.

49. Hubert Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1950, poi ripreso in una nuova edizione, corredata anche da alcuni saggi di Alberigo (Hubert Jedin, Giuseppe Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985, p. 9, dalla quale citiamo), dove tra l'altro sosteneva – sia pure con compunto rammarico – che lo *ius divinum* «non si poteva attuare» perché «coscientemente elevato a questione di principio per la costituzione stessa della Chiesa» dal «partito degli zelanti», e quindi capace a suo avviso di dettar legge e di imbrigliare la Riforma cattolica proprio in sede conciliare. Di analogo tenore, che condisce di solenne re-

nella storia, strumento certo infallibile per spiegarne gli eventi purché se ne accettino fideisticamente le premesse.

Eppure quel modello ha avuto in Italia un notevole successo,<sup>50</sup> al quale contribuì senza dubbio anche una sconcertante recensione pubblicata dal laico e allora marxista Delio Cantimori, che nel 1946 discusse su «Società» l'ancor fresco di stampa *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Un libro breve ma «succosissimo», esordiva lo storico romagnolo, «pieno come un uovo, come un uovo, tutto buono», che finalmente, «dopo tante chiacchiere pseudostoriografiche», offriva il «sollievo» di «una ricerca storiografica diretta a formulare esattamente e quindi a situare su un piano più vasto e generale, mediante la definizione concettuale, i risultati di ricerche positive», solidamente fondate sul terreno della filologia. Dove egli scorgesse tale opzione filologica in quell'opuscolo di chiara ispirazione confessionale è un mistero. E infatti, nel riassumerne i contenuti con la consueta dovizia di riferimenti storiografici, Cantimori non poteva segnalare alcuna nuova acquisizione documentaria a sostegno delle tesi che vi erano enunciate. Non meno sconcertante è l'affermazione secondo cui il celebre saggio di Lucien Febvre, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme* del 1929, avrebbe potuto trovare nella prospettiva jediniana quella «concretezza di riferimento a istituzioni e a gruppi di uomini che minacciava di perdere tendendo alla genericità della *Geistesgeschichte*». Poco amico della storiografia francese, Cantimori coglieva invece nel segno quando rilevava il silenzio dello storico slesiano sulla fondamentale ricerca di Federico Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V* del 1938, nella quale percepiva acutamente l'uso del concetto di Riforma cattolica «in funzione della Controriforma», e non viceversa,

torica un consunto trionfalismo cattolico è il *Discours de clôture* pronunciato da Alphonse Dupront al convegno tenutosi a Bologna nel 1958 su *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1960, pp. 525-39, in cui non meraviglia il secco giudizio su «cette appellation étroite et abusive de Contre-Réforme»: «La "réforme tridentine", c'est un immense, complexe opération d'ajustement idéal, infiniment variée, conduite avec persévérance, parfois brusquée, mais, semble-t-il, et dans l'espace et dans le temps, réalisée avec prudence, ce respect de l'homme, ce sens du temps qui demeurent des traits fondamentaux du génie romain et catholique» (pp. 527, 529). Si tratta di una voce tutt'altro che isolata nella storiografia francese di matrice cattolica come risulta, sia pure con toni e accenti diversi, anche dagli scritti di Jean Delumeau e Alain Tallon.

50. Paolo Prodi, *Il binomio jediniano «Riforma cattolica e Controriforma» e la storiografia italiana*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 6 (1980), pp. 85-98.

come suggeriva invece Jedin. «Noi non condividiamo tanti presupposti dell'autore, non c'è bisogno di dirlo», concludeva, insistendo però sull'importanza di un'opera che a suo avviso aveva il grande merito di indicare «una linea di ricerche e di indagini da seguire e da far proseguire» con analogo «equilibrio», «profondità di giudizio», «apertura di mente». <sup>51</sup> Ben diverso fu invece il giudizio di Chabod, convinto che non fosse sufficiente affiancare la Riforma cattolica alla Controriforma come due facce della stessa medaglia, dal momento che la prima era poi confluita tutta quanta nella seconda. <sup>52</sup>

Fu forse l'apprezzamento cantimoriano a indurre nel 1947 Carlo Dionisotti a giudicare «ormai esausta» la «disputa sui nomi e correlative definizioni» di quei concetti, <sup>53</sup> che continuarono invece a essere al centro di vivaci discussioni storiografiche in cui lo stesso Cantimori fu coinvolto. Erano gli anni in cui egli veniva indirizzando le sue ricerche verso leatrici italiane del dissenso degli eretici radicali di cui aveva seguito con grande maestria gli umbratili percorsi nell'Europa riformata. Nel cercare di capire le forme peculiari che la crisi religiosa del Cinquecento aveva assunto nella penisola, guardava alla storia della Chiesa nel suo complesso, come risulta anche dalle prime lettere pubblicate su «Itinerari» all'inizio degli anni sessanta, dove il nome di Jedin è più volte menzionato. Già allora, tuttavia, Cantimori non mancava di correggere quel suo primo ed entusiastico giudizio, lamentando che il rapido diffondersi del concetto di Riforma cattolica avesse condotto «a deformazioni e deviazioni strane», fino a sfociare «con una rapidità e una accelerazione sorprendenti» in un «rovesciamento puro e semplice» del giudizio sulla Controriforma. <sup>54</sup> In uno degli ultimi scritti, restato incompiuto alla sua morte, espresse una chiara valutazione complessiva della cultura postridentina, «col suo alone generale di "Riforma cattolica" e col suo nucleo sostanziale di "Controriforma"», le cui stesse asprezze avevano finito con il travolgere ogni autentica istanza di

51. Ora inserito nelle raccolte di studi di Delio Cantimori, *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 537-53, e *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 436-52.

52. Paolo Simoncelli, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», 100 (1988), pp. 5-125: 98-100, nota 285.

53. Cfr. la sua recensione a Paschini, *Tre ricerche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1 (1947), pp. 102-108.

54. Delio Cantimori, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967; Id., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960, pp. 6-7.

rinnovamento.<sup>55</sup> Di Controriforma, del resto, avrebbe continuato a parlare allora e negli anni seguenti la cultura di ispirazione marxista.<sup>56</sup>

Il fatto che negli anni postbellici l'intransigentismo cattolico ritenesse inopportune certe affermazioni di Jedin, secondo il quale – per esempio – «dobbiamo sforzarci di capire anche coloro che sono stati giudicati eretici dalla Chiesa, di vedere Lutero e Sarpi non attraverso le lenti dei loro nemici» e di non «decidere quale giudizio Dio ha dato su Lutero o su Buonaiuti»,<sup>57</sup> non autorizza certo a sostenere che con lui la storiografia cattolica si liberava infine da «compiacenze apologetiche o erudite» e approdava a una piena «deconfessionalizzazione della storia religiosa europea del XVI secolo». Così scriveva nel '72 Giuseppe Alberigo che, pur ammettendo la tenace «prudenza» del sacerdote slesiano nel «salvaguardare la plausibilità di scelte e orientamenti facenti capo al papato», ne elogiava il decisivo contributo a «una conoscenza corretta dei grandi eventi del XVI secolo», perfezionando «l'orientamento già affermato con la *Storia dei papi* di Ludwig von Pastor».<sup>58</sup> Non sappiamo che cosa si intenda per «conoscenza corretta» di quegli eventi, ma non v'è dubbio che il libretto di Jedin si muovesse nel solco dell'impostazione apologetica dello storico tedesco diventato ambasciatore austriaco presso la Santa sede. Da esso occorre in ogni caso partire per capire come il problema storico da lui affrontato sia stato approfondito e sviluppato nelle ricerche e nelle discussioni dei decenni successivi, soprattutto in Italia, dove la storia della Chiesa si è sempre intrecciata in modo inestricabile con la storia culturale, civile e politica del paese, come già sottolineava Machiavelli, addebitando alla millenaria presenza del papato al centro della

55. Delio Cantimori, *Galileo e la crisi della Controriforma*, in *Storici e storia*, pp. 657-74.

56. Basti citare, solo a titolo di esempio i voll. XXIV e XXVI della *Letteratura italiana Laterza*, diretta da Carlo Muscetta, rispettivamente di Nicola Badaloni, Renato Barilli, Walter Moretti, *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma* (1973) e di Alberto Asor Rosa, *La cultura della Controriforma* (1974).

57. Jedin, *Chiesa della fede Chiesa della storia*, pp. 59-60.

58. Ivi, pp. VIII-XIII. Un po' diverso è quanto lo stesso Alberigo scriveva l'anno dopo nel saggio introduttivo *Nuove frontiere della storia della Chiesa* premesso a Hubert Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1973 (I ed. tedesca 1965), p. 29, in cui – sulla spinta delle istanze dell'ecumenismo postconciliare e della *histoire globale* di matrice francese – auspicava un'«accettazione piena della secolarizzazione della storia della Chiesa», mentre lo storico slesiano insisteva su una «storia della Chiesa come disciplina storico-teologica (pp. 107 sgg.).

penisola il fatto che i suoi abitanti fossero diventati «senza religione e cattivi».<sup>59</sup> Un giudizio feroce che si colloca agli antipodi di una tradizione cattolica e papalina che anche di recente ha trovato fulgida espressione in un profilo della storia d'Italia che lo storico della lingua Francesco Bruni ha posto sin dalla copertina sotto le trionfali insegne pontificie della tiara e delle chiavi decussate.<sup>60</sup>

Non si deve peraltro dimenticare che quando Jedin pubblicava il suo libretto proprio l'Italia, antica sede dei pontefici, cuore pulsante della Riforma cattolica o Controriforma che dir si voglia, era reduce dalla catastrofe in cui il paese era stato precipitato dall'«uomo della Provvidenza» e pronta ad affidarsi a una lunga egemonia democristiana, ma pur sempre percorsa da antiche polemiche fra laici e cattolici, accentuate dalle tensioni della guerra fredda, dagli indirizzi del papato pacelliano e del suo attivo interventismo politico in termini di battaglia di civiltà e di militanti «Madonne pellegrine». Il clima culturale in cui il libretto su *Reformation oder Gegenreformation?* fece la sua apparizione, per esempio, emerge da una raccolta di *Contributi alla storia del concilio di Trento e della Controriforma* promossa da Luigi Russo e pubblicata nel 1948, alla quale alcuni studiosi cattolici decisero all'ultimo momento di ritirare la loro adesione, evidentemente soggiacendo a forti pressioni vaticane. Lo lasciava intendere lo stesso Russo in una breve *Avvertenza* preliminare in cui esprimeva il suo rammarico e al tempo stesso si toglieva la soddisfazione di rivelare che alcuni di quegli studiosi, tra cui anche «ecclesiastici», avevano approvato l'iniziativa pur senza collaborare, «contentandosi di darci diabolici suggerimenti, perché si dicesse noi quello che loro non potevano dire», a causa «delle difficoltà che essi avrebbero avuto nelle sfere delle gerarchie ecclesiastiche, non solo nel toccare argomenti scabrosi e delicati, ma nel mescolarsi a collaboratori di diverso indirizzo, alcuni protestanti, altri laici. Ancora una volta ci siamo amaramente convinti – concludeva seccamente – che la Chiesa cattolica non può fare e non ama la storia».<sup>61</sup>

59. Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, a cura di Sergio Bertelli, 5 voll., Milano, Feltrinelli, 1968-69, vol. I, p. 130 (I, 12).

60. Francesco Bruni, *Italia. Vita e avventure di un'idea*, 2010, Bologna, il Mulino, 2010.

61. *Contributi alla storia del concilio di Trento e della Controriforma*, Firenze, Vallecchi, 1948, pp. VII-VIII.

### 3. Il modello jediniiano e la sua crisi

Sarebbe troppo lungo e poco utile elencare i molti studi animati da spirito di militanza confessionale più che da autentici interessi storici che da allora hanno insistito sulla categoria periodizzante della Riforma cattolica, talora senza neanche prendere spunto dal volumetto jediniiano per basarsi solo sul vecchio impianto della *Storia dei papi* di Ludwig von Pastor. Basterà ricordare che su impulso dello stesso Jedin nel 1947 nacque la «Rivista di storia della Chiesa in Italia» che assorbiva la precedente rivista «Il concilio di Trento» avviata in un drammatico 1942 sotto la guida di Pio Paschini,<sup>62</sup> ma sulla base di prospettive in parte diverse.<sup>63</sup> Negli anni seguenti infatti, sotto la direzione di Michele Maccarrone, gli studi sulla prima età moderna non vi avrebbero assunto un ruolo di spicco, anche perché – come apparve chiaro da un convegno tenutosi a Bologna nel 1958<sup>64</sup> – le speranze che la rivista potesse essere la sede di un autentico rinnovamento storiografico nutrite da alcuni discepoli dello storico slesiano (come Giuseppe Alberigo e Paolo Prodi) non tardarono ad andare deluse.<sup>65</sup> Nel '48 l'oratoriano Antonio Cistellini delineava il profilo di alcune figure della vita religiosa bresciana del primo Cinquecento alla luce della «riforma pretridentina» in un volume entusiasticamente recensito da Jedin, che lo avrebbe poi definito «un'avanzata da pioniere».<sup>66</sup> Nello stesso anno, segno vistoso del mutamento di concetti e di linguaggio della storiografia cattolica, un probo e operoso ricercatore come Pio Paschini pubblicava con il titolo di *Eresia e Riforma cattolica*

62. Paolo Simoncelli, *Sul IV centenario del concilio di Trento (1545-1945) e le origini storiografiche della "Riforma cattolica"*, in «Nuova rivista storica», 92 (2008), pp. 391-410; sul Paschini e le poco edificanti vicende della censura curiale della sua *Vita di Galileo*, pur commissionatagli ufficialmente, cfr. dello stesso Simoncelli, *Storia di una censura. «Vita di Galileo» e Vaticano II*, Milano, Franco Angeli, 1992.

63. Alquanto diverse da quelle jediniiane furono le prospettive storiografiche dell'«Archivio italiano per la storia della pietà» avviato nel 1951 da don Giuseppe De Luca.

64. *Problemi di vita religiosa in Italia*.

65. Cfr. *Cinquant'anni di vita della «Rivista di storia della Chiesa in Italia»*, Roma, Herder, 2003.

66. Antonio Cistellini, *Figure della riforma pretridentina. Stefana Quinzani. Angela Merici. Laura Mignani. Bartolomeo Stella. Francesco Cabrini. Francesco Santabona*, prefazione di Paolo Guerrini, Brescia, Morcelliana, 1948 (ed. anast. con appendici documentarie 1979); cfr. p. 5.

ai confini orientali d'Italia<sup>67</sup> una nuova edizione dello scritto apparso nel '22 come *Riforma e Controriforma al confine nord-orientale d'Italia*, adeguandosi all'ormai doveroso trasferimento dell'autentica Riforma dal campo protestante a quello cattolico. Nel '58, in occasione del suo ottantesimo compleanno, egli avrebbe raccolto alcuni suoi scritti in un volume intitolato *Cinquecento romano e Riforma cattolica*.<sup>68</sup>

Se la storiografia laica preferì continuare a usare il termine di Controriforma, come per esempio Vittorio De Caprariis in un contributo apparso nel 1959 nella *Storia d'Italia* diretta da Nino Valeri,<sup>69</sup> quella cattolica aderì prontamente ai nuovi indirizzi, con poche eccezioni, tra cui quella del gesuita García Villoslada, che nel '59 diceva di condividere la tesi di Jedin, ma unificandone la dicotomia nell'unico concetto di Controriforma, che «significa riforma positiva», «la verdadera reforma moral y espiritual de la Iglesia romana, [...] fruto maduro de las mil tentativas anteriores de renovación eclesiástica, y contrapuesta [...] a la fallida reforma o revolución religiosa de Wittenberg y Ginebra».<sup>70</sup> Di ispirazione tutta jediniiana furono un libretto pubblicato nel 1958 da Mario Bendiscioli<sup>71</sup> e una coeva rassegna di Giuseppe Alberigo sull'attuazione dei decreti tridentini in Italia, che definiva le tesi dello storico slesiano di «importanza nodale per l'interpretazione di tutta la storia della Chiesa tra il XIV e il XVII secolo», mentre il concetto di Controriforma poteva «portare molto facilmente a non riconoscere i termini propri in cui si posero [...] in quei decenni i problemi ecclesiastico-religiosi».<sup>72</sup> Per un giovane studente, quale era allora Paolo Prodi, quelle tesi comportarono una vera e propria «liberazione sul piano culturale e spirituale di una enorme potenzialità», come egli stesso ricordò in un saggio del 1980:<sup>73</sup>

67. Romae, Lateranum, 1951; cfr. anche dello stesso Paschini, *Letterati ed Indice nella Riforma cattolica in Italia*, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1938.

68. Ivi, 1967.

69. Vittorio De Caprariis, *L'Italia nell'età della Controriforma (1559-1600)*, in *Storia d'Italia*, coordinata da Nino Valeri, 5 voll., Torino, Utet, 1959-60, vol. II, pp. 369-476: 476.

70. García Villoslada, *La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico*, in «Miscellanea historiae pontificiae», 21 (1959), pp. 189-242: 216, 220-21.

71. Mario Bendiscioli, *La Riforma cattolica*, Roma, Studium, 1958.

72. Giuseppe Alberigo, *Studi e problemi relativi all'applicazione del concilio di Trento in Italia (1945-1958)*, in «Rivista storica italiana», 70 (1958), pp. 239-98: 245 nota 1, 270.

73. Prodi, *Il binomio jediniiano*, p. 88.



Non solo fine dell'apologetismo di maniera ma ancor più la spinta alla ricerca all'interno del mondo cattolico del Cinquecento di una molteplicità di fermenti e di filoni non succubi passivi di una restaurazione egemone ma espressivi di una pluralità di movimenti e di indirizzi non riconducibili necessariamente a posizioni ereticali.

Quanto alla Germania, basterà ricordare l'edizione dei documenti tridentini promossa dalla Görres-Gesellschaft sotto la direzione dello Jedin, degli *Acta reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia* curati da Georg Pfeilschifter,<sup>74</sup> dei testi cinquecenteschi raccolti nel *Corpus catholicorum*, del già ricordato *Handbuch der Kirchengeschichte* di Erwin Iserloh, che studiava Lutero tra *Reform* e *Reformation*.<sup>75</sup> Un fecondo punto d'incontro tra storiografia tedesca e italiana sui temi al centro delle ricerche e delle riflessioni jediniane è stato l'Istituto storico italo-germanico di Trento, da lui stesso fondato nel 1973 insieme con Paolo Prodi, che lo diresse fino al 1998, quando si cominciò ad abbandonarne la vocazione originaria. Un impegno serio e tenace, quello di Prodi, per coniugare la lezione dello studioso slesiano con un vigoroso apporto della storia giuridica e istituzionale. Basti ricordare i numerosi volumi sulla storia del concilio e del riformismo postridentino apparsi nella collana dei «Quaderni» dell'Istituto, con particolare attenzione alle fonti, soprattutto alle visite pastorali,<sup>76</sup>

74. Regensburg, Pustet, 1959-1974.

75. Erwin Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation: der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster i.W., Aschendorff, 1966; trad. it. *Lutero tra Riforma cattolica e protestante*, presentazione di Mario Bendiscioli, Brescia, Queriniana, 1970. Insieme con Konrad Reppen Iserloh ha curato la raccolta di saggi *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*, 2 voll., Münster i.W., Aschendorff, 1965.

76. Per esempio (tutti editi dalla casa editrice Il Mulino di Bologna) gli atti dei convegni su *Il concilio come crocevia della politica europea*, a cura di Hubert Jedin e Paolo Prodi (1979); *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di Paolo Prodi e Peter Johaneck (1984); *Fisco, religione e Stato nell'età confessionale*, a cura di Hermann Kellenbenz e Paolo Prodi (1989); *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, a cura di Umberto Mazzone e Angelo Turchini (1990); *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi*, a cura di Cecilia Nubola e Angelo Turchini (1993); *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo Prodi, con la collaborazione di Carla Penuti (1994); *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard (1996); *Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940)*, a cura di Cecilia Nubola (1998); *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVII secolo*, a cura di Cecilia Nubola e Angelo Turchini (1999); *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte e

nel cui ambito si sarebbero via via delineati – in stretto raccordo con storici tedeschi, e in particolare Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling – anche i temi della confessionalizzazione e del disciplinamento. Una prospettiva, questa, in cui le tradizionali dicotomie tra Stato e Chiesa, tra Riforma e Controriforma, venivano fortemente attenuate dall'accento posto sugli elementi comuni della cosiddetta nascita della modernità e della costruzione degli Stati.<sup>77</sup> Temi e problemi che avrebbero poi innervato gli studi dello

Thomas Kuehn (1999); *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia*, a cura di Xenio Toscani (2002); o le monografie di Daniele Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo* (1987); Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna* (1991); Cecilia Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (1993); Angelo Turchini, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano* (1996).

77. Oltre alla già citata raccolta di saggi *Il concilio di Trento e il moderno*, e in particolare al saggio di Wolfgang Reinhard, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa* (pp. 227-53), e alle ricerche di Paolo Prodi poi raccolte in *Cristianesimo e potere*, Bologna, il Mulino, 2013, e in Id., *Storia moderna o genesi della modernità?*, è d'obbligo il rinvio agli studi dello stesso Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68 (1977), pp. 226-52; Id., *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 13-37; Id., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena su einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 10 (1983), pp. 257-77; agli atti del convegno *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der "Zweiten Reformation"*, hrsg. Heinz Schilling, Gutersloh, G. Mohn, 1986; ai saggi degli stessi Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, e Schilling, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo*, pp. 102-23 e 125-60, rispettivamente; *Die katholische Konfessionalisierung*, hrsgg. Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling Münster-Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Aschendorff, 1995; *Das Konfessionalisierungssparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, hrsgg. Thomas Brockmann und Dieter J. Weiss, Münster, Aschendorff, 2013; la discussione tra Peter Hersche e Wolfgang Reinhard pubblicata con il titolo *Wie modern ist der Barock-katholizismus? Oder wie Barock ist der moderne Katholizismus?*, in *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur*, pp. 487-518; Birgit Emich, *Konfession und Kultur; Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 109 (2018), p. 375-88; Ead., *Dalla Chiesa tridentina al mito di Trento. Una rilettura storico concettuale*, in «Storica», 21 (2015), pp. 39-66; Ute Lotz-Heumann, *Confessionalization*, in *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, pp. 33-53, con ulteriori indicazioni bibliografiche; cfr. Giorgia Alessi, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», 2 (1996), pp. 7-37;

stesso Prodi sul sovrano pontefice, sulla giustizia, sul giuramento<sup>78</sup> e che emergono anche dagli «Annali» dell'Istituto, tra i quali figurano numerosi contributi sulla storia della Chiesa, del concilio e della vita religiosa nella prima età moderna, a cominciare da un volume dedicato in larga parte a Jedin.<sup>79</sup> Ne scaturì quella che Simon Ditchfield ha definito una «anachronistic narrative» del Tridentino, «regarded as a kind of Vatican II manqué, with a pastorally-oriented reform agenda».<sup>80</sup>

Nel 1963 il quarto centenario della conclusione del concilio offrì un'occasione di nuovi studi e di bilanci, a cominciare dal convegno tenuto a Trento nel settembre di quell'anno, i cui atti si aprono con un messaggio di Paolo VI che scendeva sul terreno propriamente storiografico affermando che il concetto di «Riforma tridentina» era il più adatto a definire l'azione di rinnovamento «quam suprema auctoritas pontificia et Ecclesia praesertim postremis decenniis saeculi XVI perfecit», ribadendo a quattro secoli di distanza la subalternità dei decreti conciliari all'iniziativa papale.<sup>81</sup> L'anno dopo usciva a cura di Mario Bendiscioli e Massimo Marcocchi un primo abbozzo dell'antologia di documenti sulla Riforma cattolica, che tre anni dopo lo stesso Marcocchi avrebbe ampliato in due corposi volumi che risalivano ai concili di Costanza e Basilea, alle congregazioni riforme

Claudio Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 321-89; cfr. anche Id., *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*; Wietse De Boer, *Social Discipline in Italy. Peregrinations of a Historical Paradigm*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 94 (2003), pp. 294-307. Ma si veda anche il discorso sulla cristianizzazione posttridentina svolto da Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, pp. 256 sgg.; Id., *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianization*, Paris, Fayard, 1981; trad. it. *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, introduzione di Daniele Menozzi, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

78. Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (1982); *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (1992); *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (2000), anch'essi tutti editi da Il Mulino a Bologna.

79. «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 6 (1980), pp. 23-255.

80. Ditchfield, *Trent Revisited*, p. 358. Su Prodi cfr. la recensione alla sua raccolta di saggi *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Gallimard-Seuil, 2006, pubblicata da Bertrand Forclaz in «Annales. Histoire, sciences sociales», 62 (2007), pp. 202-204.

81. *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, 2 voll., Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien, Herder, 1965.

mate degli ordini monastici, alle confraternite, ai nuovi ordini religiosi, ai vescovi riformatori pretridentini, alle iniziative papali, per approdare infine ai decreti tridentini e alla loro attuazione, secondo un'impostazione sostanzialmente jediniiana, sviluppata dall'autore anche in numerosi saggi di argomento specifico.<sup>82</sup> Lo stesso anno l'Archivio di Stato di Roma illustrava il «grande avvenimento tridentino» con una mostra su *Aspetti della Riforma cattolica e del concilio di Trento* in cui risaltava l'«autoriforma delle membra» che aveva «preceduto di molti anni il concilio». I suoi decreti – si aggiungeva – «sarebbero rimasti lettera morta se la società che li produsse non li avesse sperimentati come validi e giusti», per essere poi «imposti, nella seconda metà del Cinquecento, dall'autorità papale alle coscienze più riottose e meno sensibili», con una sorta di pudico silenzio sulla Controriforma sulla quale si preferiva tacere in ossequio ai nuovi indirizzi storiografici, ridotti a mero *restyling* verbale.<sup>83</sup>

Di altro livello erano i contributi apparsi anch'essi nel '64, ma senza alcun nesso con la ricorrenza celebrativa, in due opere di sintesi – la *Grande antologia filosofica* e le *Nuove questioni di storia moderna* dell'editore Marzorati – che dedicavano appositi capitoli a un tema che aveva ormai assunto un ruolo di primo piano nella ricerca e nel dibattito storiografico. Nel primo di essi, Pier Giorgio Camaiani presentava come «definitive» le conclusioni di Jedin, ma non mancava di osservare che in età posttridentina il rinnovamento della Chiesa si era ridotto «a poco più di un accentuato rigorismo etico» e che i decreti conciliari avevano avuto un'applicazione diversa da quella immaginata dai protagonisti del concilio, «perché si sviluppa[ro]no solo nei loro elementi antiprotestanti», al punto da chiedersi se non fosse «sufficiente ed opportuno usare un termine solo: Controriforma».<sup>84</sup> Nel secondo Paolo Prodi tracciava un profilo di storia della Chiesa e della vita religiosa tra la fine del medioevo e la pace di West-

82. *Riforma cattolica*, antologia di documenti a cura di Mario Bendiscioli e Massimo Marcocchi, Roma, Studium, 1964; Massimo Marcocchi, *La Riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, saggio introduttivo di Mario Bendiscioli, 2 voll., Brescia, Morcelliana, 1967-70, del quale cfr. anche *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2005.

83. Catalogo a cura di Edvige Aleandri Barletta, Roma, Ministero dell'Interno, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1964.

84. Pier Giorgio Camaiani, *Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma*, in *Grande antologia filosofica*, diretta da Michele Federico Sciacca, vol. VI, Milano, Marzorati, 1964, pp. 329-490: 365, 370-71.

falia di stretta impostazione jediniana, ma non privo di acute sfumature nel sottolineare per esempio che l'«azione di difesa delle istituzioni che noi nel suo complesso denominiamo Controriforma non si esplica solo come lotta contro l'eresia ma anche – occorre tenerlo ben presente – come freno alla stessa Riforma cattolica, agendo essa spesso in senso conservatore e in generale antiriformatore». Decisivo in tal senso fu il rafforzarsi del centralismo romano a tutto danno dell'«equilibrio fecondo fra papato ed episcopato che si era delineato nella solidarietà di una comune opera per la riforma alla conclusione del concilio». Ne conseguì un rapido «declino della spinta riformatrice» che investì non solo «le istituzioni ecclesiastiche ma anche il pensiero religioso e la spiritualità», con la ripresa della scolastica e di modelli devozionali del passato, quali il culto dei santi e delle reliquie. «Come la Riforma protestante e contemporaneamente ad essa anche la Riforma cattolica si ripiega su sé stessa e, soffocata da molteplici pressioni, si esaurisce in una posizione conservatrice».<sup>85</sup>

Rimane la restaurazione delle strutture ecclesiastiche, intrapresa negli anni di fervore, ma essa diviene sempre più giuridica e formale, meno animata da uno slancio spirituale, di santità eroica; nella cura d'anime il diritto canonico e le applicazioni morali sembrano prendere la prevalenza sugli ideali positivi di riforma, di azione pastorale, di evangelizzazione. Cadono in desuetudine molte norme tridentine: i sinodi ed i concili provinciali diventano, contro il decreto del concilio che prescriveva la convocazione annuale e triennale, sempre meno frequenti e meno importanti; le visite pastorali alla diocesi non vengono più compiute nei termini prescritti dal concilio, spesso vengono effettuate non dal vescovo ma dai suoi vicari e con attenzione rivolta più agli aspetti esterni e patrimoniali delle chiese visitate che non ai problemi pastorali, al contatto attraverso la parola e i sacramenti tra il vescovo e i fedeli. Non vi sono più, o quasi, scandalosi esempi come nell'epoca precedente, ma accanto al rinato nepotismo pontificio v'è una lenta compromissione [...] dell'alto clero con il ceto aristocratico e nobiliare, un nuovo frequente prevalere degli interessi di famiglia su quelli ecclesiastici.

Rispetto agli anni in cui Hubert Jedin scriveva *Riforma cattolica o Controriforma?* il clima era dunque profondamente cambiato in ambito cattolico, con le innovazioni e le speranze promosse dal Vaticano II che aprivano breccie dirompenti anche sul terreno storiografico e imponevano di

85. Paolo Prodi, *Riforma cattolica e Controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, Marzorati, 1964, pp. 357-418: 374, 388, 395, 397-98, 401, 403, 405.

rifare i conti con il passato, e in particolare con la lunga stagione tridentina e con il concilio che per quattro secoli aveva forgiato il magistero, la prassi pastorale, l'identità storica della Chiesa di Roma. Nel 1966, per esempio, Giuseppe Alberigo constatava l'affievolirsi degli studi sul Tridentino, sulle sue premesse e conseguenze di breve e di lungo periodo, osservando che se nel 1945 esso «dominava ancora la vita della Chiesa e ne costituiva la regola d'azione, vent'anni più tardi si deve prendere coscienza della sua completa e definitiva storicizzazione. Il sistema che ne è derivato è superato dall'inizio di una nuova fase della storia cristiana».<sup>86</sup> Una storiografia che solo pochi anni prima era sembrata aprirsi a nuovi orizzonti, risultava ora attardata, ferma restando la sostituzione del concetto di Riforma cattolica a quello di Controriforma. La grande svolta nella storia della Chiesa che sembrava annunciarsi negli anni sessanta del secolo scorso con il nuovo sinodo ecumenico, insomma, animava una riflessione sul «tramonto del Tridentino» il cui implicito o esplicito revisionismo storiografico si configurava tuttavia come l'ennesimo tentativo di adattare alla novità dei tempi le vecchie istanze apologetiche<sup>87</sup> che fino a poco prima avevano visto in quel concilio l'origine di una profonda e duratura riforma della Chiesa e i germi di un suo fecondo rapporto con la modernità. Il cambiamento dei tempi e il cambiamento della Chiesa comportavano insomma un mutamento anche della prospettiva storica, che tuttavia risolveva i problemi con la costruzione narrativa di un disvelamento progressivo della verità, che ne storicizzava pericolosamente i contenuti, ma al tempo stesso poteva compiacersi di ritrovare sempre e comunque in quel mutamento l'infalibile continuità del magistero. In realtà, accettare di inserire quest'ultimo negli agitati turbini della storia comportava una relativizzazione della verità, che poco valeva a mascherare il contemporaneo avvio dei processi di canonizzazione di Pio IX e di Giovanni XXIII. Le impudicizie dell'agiografia, del resto, nascevano dalla storia e alla storia riconducevano.

Molta acqua tuttavia era passata sotto i ponti dalle celebrazioni tridentine del 1946, da cui – oltre al volumetto su *Riforma cattolica o Con-*

86. Giuseppe Alberigo, *Prospettive nuove sul concilio di Trento*, in «Critica storica», 5 (1966), pp. 267-82: 281.

87. Lo faceva notare in una rassegna Mario Rosa, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici», 5 (1970), pp. 673-758, poi aggiornata nella raccolta di saggi dello stesso Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 75-144: 76 sgg.

*troriforma?* – era nata anche la monumentale storia del concilio di Trento dello studioso e sacerdote slesiano,<sup>88</sup> ancor oggi indispensabile strumento di lavoro. Nell'arco di qualche decennio, dopo un'accoglienza iniziale molto favorevole da parte della storiografia italiana, come si è visto, le aporie delle tesi jediniane sono apparse sempre più chiare, determinando il progressivo esaurimento di un paradigma spesso dato per scontato più che indagato nel merito, con poche eccezioni, mentre è emerso invece con sempre maggiore chiarezza il ruolo decisivo del supremo tribunale della fede nel modellare la risposta romana alla sfida della Riforma protestante.<sup>89</sup> A ben guardare, infatti, quel paradigma – inteso anche come stimolo a nuove indagini specifiche sui molti problemi che aveva sollevato – non sembra aver dato i frutti che aveva promesso sui due nodi cruciali del suo impianto: né sugli esiti autenticamente riformatori del concilio che, dopo una prima fase di intense ricerche, si sono rivelati via via più fragili; né su quel riformismo pretridentino che avrebbe portato le sparse correnti di «autoriforma delle membra» a innestarsi sul tronco del papato, irrobustendolo di nuove energie di rinnovamento e traendone a sua volta slancio e vigore. In realtà, a distanza di un quarto di secolo occorre constatare che su questi temi ben poco si era fatto. Lo stesso Prodi riconoscerà nell'80 che dopo un «promettente inizio e dopo le prime opere impegnate in questa direzione non si è avuto uno sviluppo degli studi sul Cinquecento religioso adeguato» alle aspettative inaugurate dalla proposta jediniana.<sup>90</sup>

Facevano eccezione lo studio di Giuseppe Alberigo sui vescovi italiani al concilio di Trento del 1959,<sup>91</sup> e dieci anni dopo quello di Adriano Prosperi sull'episcopato veronese di Gian Matteo Giberti, destinato a diventare un modello della stagione postconciliare.<sup>92</sup> «Di “riforma cattolica”, dopo i lavori di H. Jedin, quasi tutti parliamo in generale, ma ben pochi si occupano

88. Jedin, *Il concilio di Trento*.

89. Basti citare in merito Prosperi, *Tribunali della coscienza*; il *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2007-2010; il mio *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

90. Prodi, *Il binomio jediniano*, p. 91.

91. Giuseppe Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, Sansoni, 1959.

92. Adriano Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969; da integrare con lo studio di Guillaume Alonge, *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, in «Rivista storica italiana», 126 (2014), pp. 5-54.

seriamente e concretamente in particolare», scriveva Delio Cantimori nella prefazione al libro di Alberigo, augurandosi una «ricerca spregiudicata sulla storia religiosa italiana del Cinquecento», non senza dirsi convinto (ormai deposti i primi entusiasmi) che «il tradizionale giudizio storico desanctisiano e crociano possa uscirne confermato». Al termine di una minuziosa ricerca biografica sull'episcopato italiano presente alla prima convocazione tridentina, Alberigo doveva concludere che il suo apporto alla formulazione dei decreti dottrinali era stato «molto modesto» e che «soprattutto le carenze disciplinari e pastorali di questi prelati limitarono la portata del loro contributo, forse ancor più della loro impreparazione teologica».<sup>93</sup> Tra le fila di quei vescovi, insomma, le tracce di una Riforma cattolica erano molto esili, per non dire assenti, così come sostanzialmente anticonciliari erano state le istanze riformatrici espresse in passato dal Savonarola, dal *Libellus ad Leonem X*, dal *Consilium de emendanda Ecclesia* o dal celebre «memorialaccio» inviato a Roma da Gian Pietro Carafa nel 1532.

Era dalla ricerca stessa, insomma, che emergevano problemi e contraddizioni che si sottraevano alla sistemazione jediniana non appena si toccassero temi appena più sensibili delle confraternite laicali o di qualche osservanza monastica, come era avvenuto nel già citato convegno su *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento* tenutosi a Bologna nel 1958. Proprio allora, del resto, Alberigo aveva fatto notare che la maggior parte degli studi sulla Riforma cattolica si era concentrata sulla stagione postridentina, sugli editti episcopali, le visite, le costituzioni sinodali, anche in virtù della corposa documentazione su questi temi offerta dagli archivi ecclesiastici, tanto al centro quanto alla periferia.<sup>94</sup> Del tutto isolata rimase invece la voce di Romeo De Maio, anch'egli un sacerdote, che nel '73 volle introdurre una sua raccolta di saggi, alcuni dei quali non esenti da spunti jediniani dai quali egli stesso prendeva le distanze, con la perentoria affermazione che «la Controriforma è la struttura intellettuale della Chiesa. Perciò è anche il suo sistema giuridico e la sua prassi pastorale. È la più lunga sopravvivenza alle ragion d'essere di un sistema contingente, divenuto quasi pensiero costituito», scriveva otto anni dopo la conclusione

93. Alberigo, *I vescovi italiani*, pp. vi, 455; alquanto sibillina è l'osservazione secondo cui «la Riforma cattolica doveva “servire” la Chiesa, ma non poteva “essere” la Chiesa», «doveva solo saper morire per raggiungere il massimo di fecondità nel corpo della società religiosa» (pp. 143-44).

94. Alberigo, *Studi e problemi relativi all'applicazione del concilio di Trento*, pp. 239 sgg.

del Vaticano II, forse anche sull'onda di personali amarezze. «La Chiesa significò, dopo Trento, [...] governo romano della Chiesa» sulla base di un'«ecclesiologia clericale» in cui «l'elemento giuridico prende il passo su quello sacramentale» all'insegna di un'arrogante «ragion di Chiesa» pronta a esercitare il suo controllo repressivo sulla teologia e la scienza, la filologia e la letteratura, la santità e l'arte:<sup>95</sup>

Nel processo dialettico della Controriforma – proseguiva – l'indubbio efficientismo pastorale e pedagogico si andò dissolvendo nell'aridità delle coscienze; l'obbedienza nella pigra acquiescenza e nell'indifferenza religiosa; il primato della fede nel diritto della Chiesa ai privilegi sociali e quindi nelle teorie della tesi e dell'ipotesi, per cui si diceva di «tollerare la tolleranza»; il dommatismo nel più grande impoverimento teologico mai accaduto; e infine la concentrazione della giurisdizione e del controllo della curia romana nell'isolamento culturale. [...] Se infine i ritardi – concludeva – e l'inerzia culturale della Controriforma, sia nella pastorale che nel diritto canonico e nell'ecclesiologia, vogliono esprimersi con le vicende della cosiddetta applicazione del concilio di Trento, per quattro secoli all'ordine del giorno come vincolante parametro, allora essa può dirsi anche Riforma tridentina.

Affermazioni forti, vibranti di sdegno e certo provocatorie, che pochi anni dopo Prodi giudicava «veramente sconcertanti»,<sup>96</sup> anche se tutto sommato non paiono meno sconcertanti degli esiti ultimi, certo i meno felici, dell'operosa riflessione dello studioso bolognese sulla storia religiosa cinquecentesca e i suoi nessi con la modernità. Se in un'ottica laica il nesso inscindibile tra teologia e storia ribadito da Jedin risultava improponibile nel '46, ancor più lo era nel 2010, quando Prodi scriveva «che la teologia e la storia sono in ogni caso necessarie l'una all'altra, reciprocamente ancelle e reciprocamente regine di fronte al mistero della storia umana come storia della salvezza». E così anche l'affermazione che il Tridentino fu «la risposta storicamente data dalla Chiesa romana alla sfida della modernità», e che le

95. Romeo De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1973, pp. 7 («dopo vent'anni di ricerca storica, l'immagine della Chiesa da Savonarola a Bellarmino si è andata configurando in modo da dover rifiutare, oggi, certi aspetti che si ritrovano in alcuni saggi di questo libro»), 11, 13, 18 sgg. Ma si vedano anche le critiche all'impostazione jediniana avanzate pochi anni dopo da Paolo Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. xii sgg.; Id., *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, pp. 97 sgg.

96. Prodi, *Il binomio jediniano*, p. 95.

intuizioni di Jedin sono state capaci di superare «quattro secoli di storiografia controversistica e confessionale» e hanno «trovato una sostanziale conferma nella storiografia successiva»,<sup>97</sup> che le ha invece in buona parte demolite dopo averne tratto spunti di ricerca e di riflessione fino agli anni settanta.<sup>98</sup> Assai più vivaci e feconde infatti, e dense di problemi non solo di storia ecclesiastica, si sono rivelate le ricerche sulla storia dell'eresia e della sua repressione, dell'Inquisizione e dell'Indice, dell'emigrazione *religionis causa*, promosse dal magistero cantimoriano e chabodiano e poi da una folta schiera di valenti studiosi, fino a farne alcuni dei temi dominanti della storiografia italiana. A quei grandi storici si ispirava per esempio un manuale universitario che, utilizzando gli scritti di Hugh Trevor-Roper e in generale la vasta letteratura sulla crisi del Seicento, sottolineava i nessi tra la Controriforma e «l'accentuazione delle condizioni feudali dell'economia».<sup>99</sup>

Già allora dunque, negli anni settanta-ottanta, appariva evidente la crisi del modello jediniano, cui era venuto meno il sostegno di Cantimori, con il manifestarsi di «sintomi preoccupanti» di insofferenza alla categoria della Riforma cattolica, come scriveva nel 1985 Alberigo, costretto a rincorrere una storiografia laica lontanissima da quel modello apologetico, messo in discussione anche sul versante cattolico dalla svolta del Vaticano II.<sup>100</sup> Gli

97. Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 5, 8, 11, 14-15; cfr. pp. 19 sgg., 205 sgg., dove torna insistentemente il nesso tra teologia e storia; cfr. Id., *Storia moderna o genesi della modernità?*. Solo al prezzo di ignorare tutta la storiografia di diverso orientamento Prodi può asserire che quella jediniana ha trovato «una sostanziale conferma nella [...] successiva: non più una storia moderna della Chiesa che parta dalla frattura religiosa, dalla Riforma e dalla Riforma cattolica o Controriforma, ma un lungo arco cronologico che parte dalla frattura della *christianitas* medievale con il grande scisma d'Occidente e dalla rinascita del papato, a partire quindi dalla fine del secolo XIV-metà del secolo XV, per arrivare alla Rivoluzione francese e alla società industriale contemporanea» e oltre, fino a «individuare un unico arco della modernità che arrivi sino al concilio Vaticano II» (ivi, pp. 14-15), dove appare evidente lo sforzo per cancellare ogni ruolo periodizzante della Riforma protestante e della profonda crisi della Chiesa di Roma tra Quattro e Cinquecento.

98. Si vedano in merito le rassegne di Eric Cochrane, *New Light on Post-Tridentine Italy: a Note on Recent Counter-Reformation Scholarship*, in «The Catholic Historical Review», 56 (1970), pp. 291-319; Rosa, *Per la storia della vita religiosa*; Gaetano Cozzi, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, in *La storiografia italiana negli ultimi venti anni*, 2 voll., Settimo Milanese, Marzorati, 1987, vol. II, pp. 1191-1247.

99. Sergio Zoli, *La Controriforma*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 22.

100. Giuseppe Alberigo, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, in «Cristianesimo nella storia», 6 (1985), pp. 543-60: 543.

studi sul concilio di Trento, sulle sue premesse nelle correnti riformatrici preluterane, i suoi esiti, la sua applicazione perdevano smalto e centralità a fronte di quelli sui molteplici fermenti di dissenso dottrinale presenti nella penisola e sulle loro diramazioni, sulle istituzioni repressive volte a imporre una rigorosa obbedienza al magistero della Chiesa, a disciplinare credenze religiose, pratiche liturgiche e sacramentali, comportamenti morali. Ad essere messa in discussione era la stessa capacità della normativa tridentina di realizzare gli obiettivi di riforma in cui anche un liberale di ferro come Benedetto Croce, sempre pronto a scagliarsi contro il «clericume» devoto e reazionario, nel 1929 (l'anno dei patti lateranensi) aveva scorto i meriti della Controriforma nell'aver evitato all'Italia le guerre di religione, nell'aver preservato un'identità comune dalle Alpi alla Sicilia e nell'aver mantenuto «una forte disciplina etica nei popoli sui quali si stese la sua tutela, conservandoli nell'antica disciplina».<sup>101</sup>

Si può avanzare qualche dubbio sul fatto che la Chiesa sia riuscita a disciplinare i popoli sui quali «stese la sua tutela», o per lo meno che sia riuscita a farlo dalla Sicilia al Veneto e dal Piemonte alla Puglia, mentre è certo che non sia riuscita per un paio di secoli a disciplinare il suo clero, che di quel disciplinamento avrebbe dovuto essere il protagonista e la guida. È quanto risulta in modo inequivocabile dall'importante libro sul *Clero criminale* di Michele Mancino e Giovanni Romeo che ha offerto una ricchissima documentazione sulla realtà del clero tridentino da un capo all'altro della penisola, pur non priva di differenze anche notevoli. Ne emerge infatti non solo un quadro talora raccapricciante sotto il profilo morale di abusi e violenze, spesso a sfondo sessuale e a danno di bambini o adolescenti, peraltro destinati a lunga durata,<sup>102</sup> ma anche e ancor peggio una sostanziale prassi di tolleranza per non dire connivenza e complicità dei supremi tribunali romani (anche in funzione della loro pluralità, che consentiva vie molteplici per appellarsi e ottenere assoluzioni compiacenti), sensibili soltanto alla tutela del prestigio della Chiesa, che imponeva di difendere anche l'indifendibile per tutelare a salvaguardia dell'autorità ecclesiastica, con tutti i privilegi e immunità giurisdizionali che ad essa

101. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1993, p. 30; Adriano Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma, Disciplina sociale*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez, 3 voll., Bari, Laterza, 1993-95, vol. II, pp. 3-48: 5-6.

102. Mi limito a rinviare a Francesco Benigno, Vincenzo Lavenia, *Peccato o crimine. La Chiesa di fronte alla pedofilia*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

competevano. Il sistematico annullamento delle sentenze vescovili contro preti delinquenti finì con lo svuotare, per non dire tradire, il modello tridentino e «i pochi prelati che cercarono di applicarlo furono sconfessati» proprio da quei vertici che si erano assunti l'onere di curarne l'applicazione. «Più che i limpidi schemi tridentini, furono determinanti le scelte romane che li affossarono, a cominciare da quelle che indussero i vescovi italiani al semplice ruolo di esecutori delle decisioni centrali», scrivono gli autori, concludendo che per definire le vicende e i fenomeni emersi dalla ricerca nessun concetto storiografico può sostituire quello di Controriforma «nella sua accezione classica, di arroccamento e difesa a oltranza delle istituzioni ecclesiastiche e dei loro esponenti».<sup>103</sup>

Gli esiti di questo processo storico furono dirompenti e di lunga durata: conflitti di giurisdizione insanabili, un solco sempre più profondo tra laici ed ecclesiastici, con conseguenze devastanti per l'evangelizzazione e il radicamento di un nuovo modo di vivere la fede. Basti qui ricordare che in Italia fino al Settecento inoltrato i crimini comuni del clero restarono appannaggio della giustizia di comodo garantita dai tribunali della Chiesa e che di norma, almeno fino alla fine del Seicento, i parroci condannati, anche più volte, furono sistematicamente reintegrati nello stesso incarico e nella stessa sede, senza alcun riguardo per i fedeli che avrebbero dovuto guidare spiritualmente.

Non è possibile inoltrarsi qui nella vasta casistica illustrata in questo libro, «omicidi, violenze, pratiche sessuali di ogni genere, estorsioni, usura, truffa, falsificazione di atti o di moneta, contrabbando, abusi legati al ministero sacerdotale, [...] delitti, anche efferati, commessi nei monasteri femminili». Un catalogo impressionante di reati gravissimi, documentati da decine di migliaia di dossier processuali, in massima parte restati del tutto impuniti, anche nei casi di recidiva plurima, senza comportare neanche il trasferimento del reo ad altra parrocchia, a riprova del fatto che poco dopo la fine del concilio «l'esigenza di tutelare il buon nome del clero stava assumendo un rilievo crescente rispetto all'obiettivo di reprimere».

103. Michele Mancino, Giovanni Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. vi-vii. Ottavia Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 1998, pp. 123 sgg., intitola alquanto ottimisticamente *La società disciplinata* il capitolo dedicato alla stagione posttridentina, dove tuttavia riconosce che poco riuscito «fu lo sforzo di disciplinamento e istruzione del clero secolare», che in larga misura «stentò in realtà a liberarsi delle caratteristiche che aveva in precedenza» (pp. 131, 133).

mere i delitti dei suoi rappresentanti». <sup>104</sup> Di qui il rapido esaurirsi, a Napoli come a Venezia, di elementi fondamentali del progetto riformatore varato a Trento, che non può essere spiegato solo con l'antico radicamento di abusi clericali, di tradizioni locali, di tenaci superstizioni popolari, ignorando i sempre più massicci ostacoli posti ai vescovi più seriamente impegnati sul fronte del rinnovamento da una curia romana disponibile all'indulgenza nei confronti di presuli assenteisti o corrotti, di parroci pedofili e stupratori, di preti responsabili di gravi delitti, di chierici più simili a banditi che a religiosi, ma indisponibile a transigere con chiunque mettesse in discussione le generose assoluzioni romane. «Nell'Italia tridentina contano più le reazioni degli ecclesiastici puniti che le decisioni rigorose dei superiori intenzionati a dare loro una lezione», mentre la Congregazione dei Vescovi e regolari che avrebbe dovuto vegliare sull'attuazione delle norme conciliari mirava in realtà, «prima ancora che all'applicazione dei decreti tridentini, all'intimidazione dei vescovi», ridotti a meri esecutori dei suoi ordini.

Se a ciò si aggiungono le prevedibili resistenze alle riforme e la sostanziale indifferenza dei fedeli – purché fossero garantiti i servizi religiosi indispensabili – per i costumi sessuali e i comportamenti illeciti di un clero da sempre abituato a vivere con grande libertà, diventa agevole capire come l'azione di governo degli ordinari diventasse «faticosa e improduttiva». Se qualcuno «si era illuso che dopo il concilio potesse radicarsi l'esperienza di un nuovo modello sacerdotale, quei sogni rimasero nel cassetto». Né qualche significativo cambiamento parve realizzarsi nel secolo successivo, in cui la sempre più tenace difesa della giurisdizione ecclesiastica si accompagnò a un «persistente disinteresse per il contenimento dei crimini comuni del clero» da parte della curia romana. Come già si è accennato, <sup>105</sup> poco valse a mutare le cose anche la cosiddetta svolta innocenziana, quando si ripropose con forza l'esigenza di una riforma che nei decenni postconciliari aveva dato ben scarsi risultati, anche perché non si era tardato a far capire ai vescovi zelanti «che i soli obiettivi importanti da raggiungere erano il recupero della giurisdizione perduta e il rispetto tassativo dei privilegi del clero». <sup>106</sup> Se qualcosa cominciò a cambiare fu

104. Mancino, Romeo, *Clero criminale*, pp. 12-13, 45.

105. Cfr. *supra*, pp. 10-12.

106. Mancino, Romeo, *Clero criminale*, pp. 50-51, 107, 180, 212; cfr. Antonio Meniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011, pp. 87 sgg.

solo nel Settecento, pur nel persistere di prudenti cautele, favoritismi, connivenze, anche da parte delle magistrature civili.

Sembra dunque che il paradigma jediniano si sia ormai esaurito nella storiografia italiana, dove non a caso a tenerlo in vita sono soprattutto alcuni studiosi della Milano borromaica come Agostino Borromeo e Danilo Zardin. <sup>107</sup> Alla Controriforma *tout court*, per esempio, sono dedicati sia una breve sintesi di Elena Bonora sia la definizione di alcune sue categorie proposta da Vittorio Frajese. Nel prendere le distanze dall'«ormai logora» distinzione jediniana tra Riforma cattolica e Controriforma, Bonora osservava come gli studi che ad essa si ispiravano si fossero arenati «in una miriade di ricerche settoriali sul riformismo episcopale e sull'attività pastorale degli ordinari diocesani [...] sostanzialmente isolate dal quadro generale delle forze e delle prospettive allora operanti all'interno della Chiesa». Sottolineava invece il nesso «strutturale» tra Controriforma e Inquisizione e le molteplici modalità con cui nei diversi momenti e nelle diverse realtà esso aveva agito nel corpo sociale attraverso «canali di comunicazione non sempre conflittuali». Di qui la conclusione che «le valenze repressive di un sistema finalizzato al controllo di opinioni, idee e comportamenti restano quindi indiscutibili, ma non esauriscono la realtà di un potere che produceva ideologia e cultura e che – proprio per la sua pervasività e volontà d'intervento nei più minuti aspetti della vita sociale – presupponeva ricerca del consenso oltre che coercizione». <sup>108</sup> Un consenso risultato alla fin fine egemone, almeno in Italia e in Spagna, <sup>109</sup> di cui occorre di volta in volta comprendere gli sviluppi, le scansioni e anche i limiti. Frajese ha invece studiato i rapporti tra politica e religione nell'Italia tra fine Cinquecento e primo Seicento alla luce di «specifiche ideologie, cioè sistemi di pensie-

107. Agostino Borromeo, *I vescovi italiani e l'applicazione del concilio di Trento, in I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 27-105; Danilo Zardin, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano, Jaca Book, 1983; Id., *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapé, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 1993; Id., *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Milano, Vita e pensiero, 2010.

108. Elena Bonora, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. VII-VIII.

109. In merito cfr. Asor Rosa, *La cultura della Controriforma*, pp. 29 sgg.; Prospero, *Tribunali della coscienza*, pp. IX-XXI. Sulla Francia si veda almeno Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 1997; Id., *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002.

ro ordinati, completi e circolari, impiegati dai governanti per legittimare il potere e motivare i comportamenti dei sudditi», attraverso «categorie» come il machiavellismo, il gesuitismo, la superstizione quali elementi portanti della cultura e della prassi politica della Controriforma.<sup>110</sup>

È difficile contestare il fatto che il Sant'Ufficio romano presieduto dal papa «fu l'unica forma di potere centralizzato che funzionò in Italia durante tutta l'epoca moderna», tale da lasciare «tracce importanti non solo nella storia ma anche nella realtà politica» della penisola fino a consegnare al romano pontefice una sorta «di alta sovranità» su di essa, come ha scritto Prospero,<sup>111</sup> pur senza definire i concetti e le periodizzazioni che fanno da sfondo alla sua ricerca sui *Tribunali della coscienza* dell'Inquisizione e della confessione. Ma occorre anche constatare i limiti ideali e politici di quella sovranità, specie dal XVIII secolo in poi, e ancor più i fallimenti nell'esercizio di un magistero troppo spesso screditato da malcelate complicità con regimi e ideologie tiranniche (basti pensare alle notorie simpatie papali in chiave antisovietica per il fascismo e il nazismo) e i fallimenti pastorali nella cristianizzazione di un popolo di semplici abbandonato alla sua atavica ignoranza religiosa e alle sue pratiche superstiziose, e ancor più di un clero prigioniero non solo e non tanto degli abusi, dell'ignoranza, della violenza, delle prevaricazioni cui troppo spesso si era abbandonato per secoli, ma anche dell'indecente impunità a lungo garantitagli da Roma: fino a ieri, anzi fino a oggi se solo si voglia prendere atto delle complicità offerte dai vertici della gerarchia ecclesiastica a pratiche di abusi sessuali sui minori, coartazione delle donne, omofobia, razzismo, pregiudizio antebraico, schiavismo, genocidio. Se vittoria fu, insomma, fu vittoria tutt'altro che innocente, e il voler affibbiare ad essa qualche carattere di modernità in chiave di presunto disciplinamento sociale è ampiamente smentito dall'anomia clericale e nobiliare tollerata se non protetta dalla Chiesa. Trento o non Trento, Riforma cattolica o Controriforma, insomma, in tutta la lunga stagione dell'«early modern Catholicism» la «regolata divozione de' cristiani» restò soprattutto un auspicio, che in Italia poco aveva a che fare con la realtà della vita religiosa e del suo governo pastorale.

110. Vittorio Frajese, *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 7-8, 199 sgg.

111. Prospero, *Tribunali della coscienza*, p. 74; cfr. anche l'introduzione al suo *Una rivoluzione passiva*.

## 2. Storiografia angloamericana e Riforma cattolica

### 1. Verso una nuova apologetica

La scomparsa dei due più autorevoli discepoli italiani di Jedin, Giuseppe Alberigo nel 2007 e Paolo Prodi nel 2016, ha contribuito a esaurire al di qua delle Alpi l'egemonia della sintesi jediniana, che ha invece conosciuto notevole vitalità e sviluppi nel mondo anglosassone, soprattutto negli Stati Uniti. Qui la ricca tradizione di studi sul Rinascimento, fondata su un nesso forte con la cultura europea, e in particolare con i suoi filoni repubblicani e democratici, sembra essere entrata in crisi, anche a causa di molteplici e dirompenti fenomeni mondiali che investono le forme della politica, gli equilibri internazionali, la globalizzazione, le forme della comunicazione, promuovendo nuove egemonie, nuovi problemi, nuovi interessi per le culture identitarie e di genere, sullo sfondo di una crescente autoreferenzialità linguistica che in molti casi esclude tutto ciò – fonti comprese – che non sia accessibile in inglese. Ne sono scaturiti numerosi studi sulla storia della Chiesa e la vita religiosa del Cinquecento italiano, molti dei quali di chiara ispirazione confessionale, che hanno tenacemente riproposto il concetto jediniano di Riforma cattolica, talora assorbendo in essa molti aspetti della Controriforma, fino a fagocitarla completamente,<sup>1</sup> non di rado continuando tuttavia a usare tale concetto nel solco della tradizione protestante.

1. Cfr. per esempio Stefan Bauer, *The Invention of Papal History. Onofrio Panvino Between Renaissance and Catholic Reform*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 14, a giudizio del quale «Catholic Reformation and Counter Reformation are inherently difficult to distinguish» e pertanto «repressive mechanisms of Church government in this period, such as Inquisition and censorship should be considered part of the Catholic Reformation»; cfr. le osservazioni in merito di Elena Bonora, *Fare storia della Chiesa*



Tutta ispirata alle prospettive jediniane, per esempio, fu una sintesi del canadese Pierre Janelle apparsa nel 1949, che delineava un processo di origine tardomedievale «unified and strengthened by the Council of Trent» e realizzatosi grazie alla ritrovata autorità «of a centralized hierarchy», alla vigorosa affermazione del suo «purely spiritual character», alla restaurazione della sua «independence and universality», e soprattutto all'infaticabile apostolato della Compagnia di Gesù in tutto il mondo. Vera e propria «second birth of the Church», capace di dare un contributo fondamentale alle origini del mondo moderno, la Riforma cattolica non solo avrebbe preparato il terreno ai «saintly pontificates of the late sixteenth and early seventeenth centuries», ma consentito al papato di conseguire un duraturo prestigio morale e un ruolo importante in campo internazionale «as a benevolent agent of reconciliation, and a help in healing the injuries of a sorely bruised world», concludeva Janelle all'indomani del secondo conflitto mondiale.<sup>2</sup> Di Controriforma, o meglio di spirito della Controriforma anche se in un'accezione non molto diversa dalla Riforma cattolica di ascendenza jediniana, parlava invece Outram Evennet, pur sensibile alle tesi dello storico slesiano, nelle raffinate lezioni tenute al Birkbeck College nel 1951. Ciò che gli stava a cuore, tuttavia, non era tanto riassumere i processi storici attraverso cui la Controriforma si era affermata, ma coglierne in positivo la spiritualità, l'afflato di nuova religiosità che vi si era espresso, incentrando la sua riflessione soprattutto sugli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola e sul rafforzamento istituzionale della Chiesa, senza soffermarsi sulle vicende e i decreti del concilio di Trento.<sup>3</sup> Qualche anno dopo, nel 1968, *The New Cambridge Modern History* inseriva la Controriforma nel titolo generale del terzo volume (1559-1610), il cui capitolo III si intitolava però *The Papacy, Catholic Reform, and Christian Missions*.<sup>4</sup> *The Counter Reformation* era il titolo anche di due sintesi storiche sulla stagione tridentina, l'una di Arthur G. Dickens (1968) l'altra di Graham William Searle, (1974), entrambe però di ispirazione jediniana, soprattutto la prima, che

nel Cinquecento. Onofrio Panvino (1530-1568), in «Riforma e movimenti religiosi», 9 (2021), pp. 155-74: 156-57.

2. Pierre Janelle, *The Catholic Reformation*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1949 (ristampato nel 1963), pp. 364-67.

3. Henry Outram Evennet, *The Spirit of the Counter-Reformation*, ed. by John Bossy, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

4. *The New Cambridge Modern History*, ed. by Richard Bruce Wernham, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

si concludeva con un capitolo su *The Flowering of the Catholic Reformation* («Counter-Reformation or Catholic Reform?»), si chiedeva: «Was it not quite obviously both?»),<sup>5</sup> mentre la seconda insisteva sul fatto che si era trattato non tanto di un movimento di resistenza e reazione contro la Riforma luterana e poi calvinista, quanto di un processo di cambiamento scaturito da diffuse istanze di rinnovamento.<sup>6</sup>

Anche in una breve antologia di testi a fini didattici, pubblicata nel '95 da Martin Jones, il concetto di Controriforma, pur presente nel titolo, veniva di fatto ribaltato nel testo, in cui si affermava che esso era ormai giudicato «so inappropriate that few now use it without major qualification». Secondo l'autore, infatti, esso era del tutto inadeguato a seguire «the progress of front-line reform among clergy and people in the parishes», tanto più che si sarebbe trattato di una riforma «under way well before 1517», con una palese confusione fra riforme fatte e riforme auspiccate. In ogni caso lo stesso Jones doveva ammettere che dagli anni quaranta del Cinquecento questo presunto rinnovamento cattolico aveva assunto l'inequivocabile fisionomia di una Controriforma destinata a durare per tutto il secolo successivo, quando si sarebbe infine esaurita, lasciando campo aperto al dispiegarsi del «pastoral and spiritual renewal of the Catholic world».<sup>7</sup> Affermazioni a dir poco sconcertanti, ma al tempo stesso rivelatrici delle premesse culturali dell'autore se solo si pensi che a suo giudizio quel profondo rinnovamento pastorale e spirituale sarebbe giunto al culmine proprio quando cominciava la lotta della Chiesa contro l'Illuminismo e si apriva la lunga stagione del più rigido intransigentismo cattolico, destinato a durare fino al Vaticano II e oltre. Una pura e semplice ripresa delle tesi jediniane era un saggio di Elisabeth Gleason apparso sempre nel '95 in un manuale di storia europea della prima età moderna, che si concludeva con un paragrafo sulla Riforma tridentina vista come «a new era», di cui il concilio sarebbe stato «the great catalyst». A suo giudizio, infatti, nella seconda metà del secolo e oltre si sarebbe realizzata sotto la guida papale una svolta tutt'altro che

5. Arthur G. Dickens, *The Counter Reformation*, London, Thames & Hudson, 1968, p. 4.

6. Graham William Searle, *The Counter Reformation*, London, University of London Press, 1974.

7. Martin D.W. Jones, *The Counter Reformation. Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-4. Un'antologia di saggi storiografici è invece il volumetto *The Counter-Reformation. The Essential Readings*, ed. by David M. Luebke, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell, 1999.

limitata a una Controriforma antiprotestante, capace invece di inaugurare una stagione di «positive and constructive efforts at building a more tightly organized, better instructed, and effectively controlled Church than the old institution before 1563 has been», pur lasciando irrisolte non poche questioni, soprattutto in merito al sistema beneficiario e all'istruzione religiosa del clero e dei fedeli.<sup>8</sup>

Ancora alla Controriforma, con il sottotitolo di *Catholic Europe and the Non-Christian World*, era dedicato nell'82 un originale studio di Anthony Wright, che prendeva spunto dalla ripresa tardomedievale dell'agostinismo, fino a parlare di una vera e propria età agostiniana, comune a tutta l'Europa tardomedievale, destinata a incidere profondamente – sia pure in modi diversi – tanto nel mondo protestante, fino a innervare tutta la tradizione puritana, quanto in quello cattolico, dando vitalità religiosa a una Riforma cattolica capace di estendere il cristianesimo ai nuovi mondi appena scoperti.<sup>9</sup> In questa prospettiva, ormai sensibile ai temi della globalizzazione anche sul piano culturale, si muoveva qualche anno dopo Ronnie Po-chia Hsia, che affrontava la questione del rinnovamento cattolico nel quadro generale della Controriforma, che «almeno nella prima fase», e non senza contrasti da parte dei laici e dei poteri secolari, si era concretata anzitutto in «un tentativo ecclesiastico di rafforzamento dell'autorità sacerdotale» in cui i temi della riforma erano passati in secondo piano. Ma è probabile che l'inserimento del concetto di Controriforma nel titolo dell'edizione italiana (se non dovuto solo all'editore) rappresenti una sorta di concessione alla tradizione storiografica del nostro paese.<sup>10</sup> A suo avviso, infatti, le magagne e l'inadeguatezza pastorale del clero restarono a lungo presenti nel Seicento, quando il tentativo di ridestare la pietà laicale attraverso confraternite, devozioni, pellegrinaggi, missioni, processioni, liturgie dovette misurarsi con la tenace persistenza di tradizioni, credenze, culti locali, superstizioni popolari, che si cercò di controllare non solo e

8. Elisabeth G. Gleason, *Catholic Reformation, Counterreformation and Papal Reform in the Sixteenth Century*, in *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, ed. by Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy, 2 voll., Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, vol. II, pp. 317-45.

9. Anthony D. Wright, *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1982.

10. Ronnie Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (II ed. 2005); trad. it. *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1779)*, Bologna, il Mulino, 2002 (2009<sup>2</sup>), p. 17.

non tanto in termini repressivi, ma soprattutto con le prescrizioni sacramentali, con l'incoraggiamento di molteplici pratiche devote – dalla recita del rosario alle messe di suffragio, dall'intercessione dei santi alla fiducia nell'angelo custode ecc. – e con un costante sforzo di imprimere nelle coscienze la paura della morte, delle pene dell'inferno e del purgatorio anche attraverso la simbologia visiva della *vanitas*, della clessidra, della falce, del teschio di cui l'arte barocca offre un cupo e folto catalogo. Il che, naturalmente, comportò anche l'accentuarsi della cesura tra religione popolare e religione delle *élites*, che iniziavano a distaccarsi dall'istituzione ecclesiastica.<sup>11</sup>

Ben presto tuttavia nella storiografia anglosassone la discussione su Riforma cattolica/Controriforma si avviò verso esiti assai diversi da quella italiana, parallelamente alla crisi dell'interesse per il Rinascimento, un tempo considerato momento fondante di una modernità culturale e civile destinata a durare e svilupparsi in Gran Bretagna e poi oltre Atlantico. Ne furono investiti anche gli studi sulla crisi religiosa del Cinquecento, che hanno via via ceduto il passo a un'egemonia cattolica – e in particolare gesuitica, come si è accennato<sup>12</sup> – desiderosa di espungere dal discorso storiografico la categoria stessa di Controriforma. Più in generale, si è cercato di attenuare il significato della grande frattura religiosa cinquecentesca, sottolineando gli elementi rimasti comuni alle diverse confessioni, dalla lunga durata di molti aspetti della religione popolare<sup>13</sup> all'impegno per il disciplinamento sociale, che tendono a porre in parallelo e non in conflitto Riforma cattolica e Controriforma, trascurandone invece la dimensione dottrinale ed ecclesiológica.<sup>14</sup> Diversi sono stati invece i risultati nella sto-

11. Ivi, pp. 284 sgg., 296.

12. Cfr. *supra*, pp. 8, 12, 22.

13. John Bossy, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985; trad. it. *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990; cfr. Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992; Id., *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

14. Cfr. Felipe Fernández-Armesto, Derek Wilson, *Reformations. A Radical Interpretation of Christianity and the World 1500-2000*, New York, Scribner, 1997; Carlos M.N. Eire, *Reformations. The Early Modern World, 1450-1650*, New Haven, Yale University Press, 2016; e i contributi di Brad Gregory, Ute Lotz-Heumann, Randall Zachman, *The Global Impact of the Reformations. Long-Term Influences and Contemporary Ramifications*, di Christoph Strohm, *Zwischen Konstruktion und Relativismus. Zur gegenwärtigen*

riografia italiana di quello che Simon Ditchfield ha definito come un «inquisitorial turn»,<sup>15</sup> vale a dire i significativi risultati raggiunti da una generazione di studiosi del Sant'Ufficio romano e dell'Indice dei libri proibiti,<sup>16</sup> anche grazie all'apertura al pubblico degli archivi decretata da papa Giovanni Paolo II nel 1998. Risultati che tuttavia sono stati spesso trascurati se non ignorati dalla storiografia anglosassone (non di rado a causa di un'autoreferenzialità indotta anche da uno sciagurato monismo linguistico), che li ha relegati con qualche sufficienza in un sorta di area marginale in cui alcuni storici italiani, irriducibili laici e fieramente anticlericali, epigoni di una peculiare tradizione machiavelliana e risorgimentale, insisterebbero a combattere le loro battaglie contro il fantasma di una Chiesa oscurantista e repressiva, ignorandone l'energia riformatrice e lo slancio missionario

*Notwendigkeit der Erforschung konfessionsspezifischer Kulturvikungen*, e di Jorge Cañizares-Esguerra, *Representations of the Global Impact of the Reformations. How the "Reformation" Invented Separate Catholic and Protestant Atlantics*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 108 (2017), pp. 7-8, 21-32, 245-54.

15. Simon Ditchfield, *Innovation and Its Limits. The Case of Italy (ca. 1512-ca. 1572)*, in *La Réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, ed. Alain Tallon e Gigliola Fragnito, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 145-160.

16. Basti il rinvio ai già citati *Dizionario storico dell'Inquisizione*; Prosperi, *Tribunali della coscienza*, e Firpo *La presa di potere*; e agli studi *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Settecento*, a cura di Cristina Stango, Firenze, Olschki, 2001; *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. by Gigliola Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; e della stessa Fragnito, *La Bibbia al rogo, Proibito capire, «Li libri non zò robba da cristiano». La letteratura italiana e l'Indice di Clemente VIII (1596)*, in «Schifanoia», 19 (1999), pp. 123-35, e infine *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, Bologna, il Mulino, 2019, libro minuziosamente commentato e criticato Amedeo Quondam, *Una guerra perduta. Il libro letterario del Rinascimento e la censura della Chiesa*, Roma, Bulzoni, 2022, pp. 19 sgg.; Giorgio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003; Id., *Libri, uomini, idee. Studi su censura e Inquisizione nel Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2021; Id., *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2022; Vittorio Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia Morcelliana, 2006; Id., *La censura in Italia. Dall'Inquisizione alla Polizia*, Roma-Bari, Laterza, 2014; Saverio Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno, 2008; Marco Cavarzere, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2011; cfr. anche Vincenzo Lavenia, *Caratteri originali e proiezione mondiale: sulla Chiesa in Italia*, in *L'Italia come storia. Primato, decadenza, eccezione*, a cura di Francesco Benigno e E. Igor Mineo, Roma, Viella, 2020, pp. 161-76.

dell'età posttridentina.<sup>17</sup> Come ha scritto Franco Motta si tratterebbe quindi di «una battaglia di retroguardia», e comunque di «una questione con un profilo sempre più marcatamente "regionale"»,<sup>18</sup> come sembra ritenere lo stesso Ditchfield. Certo, aver sempre avuto il papato in casa, per così dire, essersi sempre dovuti confrontare con la sua imponente e invasiva presenza culturale e politica rappresenta un condizionamento forte, cui fa tuttavia da contrappeso la possibilità di studiare in concreto la natura e le conseguenze della svolta controriformistica sulla base di inesauribili fonti documentarie, troppo spesso poco e mal frequentate da parte di studiosi le cui conoscenze archivistiche, linguistiche e paleografiche lasciano talora a desiderare, per non dir peggio.<sup>19</sup>

Non era questo il caso del cattolico Eric Cochrane, che non nascose il suo disagio di fronte al concetto di Controriforma («a name that has now become hopelessly overburdened with prejudicial connotations») e suggerì di sostituirlo con quello di *Tridentine Reformation (Reformation*, si noti, non *Reform*).<sup>20</sup> Ma fu piuttosto il concetto di Riforma cattolica ad affermarsi nella storiografia angloamericana, come per esempio nella disinformata sintesi di Michael Mullett, apparsa nel 1984 con il titolo *The Counter-Reformation and the Catholic Reformation in Early Modern Europe*, così riproposta nel '95 ma poi diventata *tout court* nel 1999 *The Catholic Reformation*, tutta basata su premesse più vicine a quelle di Pastor che a quelle di Jedin e presentate come un nuovo «approach» che aveva ormai fatto piazza pulita dell'«older school of thought», peraltro alquanto malnota a giudicare dalla bibliografia utilizzata. Il libro si presentava come «a study in continuity of the transformation of Catholicism in early

17. Ho cercato di reagire a questa tendenza nel saggio *Rethinking "Catholic Reform" and "Counter-Reformation". What Happened in Early Modern Catholicism – a View from Italy*, in «Journal of Early Modern History», 20 (2016), pp. 293-312.

18. Franco Motta, *Sguardo globale e storiografia sul cristianesimo di età moderna*, in «Rivista storica italiana», 132 (2020), pp. 517-41: 520.

19. Cfr. in proposito la mia recensione al libro di Jane K. Wickersham, *Rituals of Prosecution. The Roman Inquisition and the Prosecution of Philo-Protestants in Sixteenth-Century Italy*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2012, apparsa in «Rivista storica italiana», 125 (2013), pp. 259-63.

20. Eric Cochrane, *Counter Reformation or Tridentine Reformation? Italy in the Age of Carlo Borromeo*, in *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, ed. by John M. Headley and John B. Tomaro, Washington-London-Toronto, Folger Books, 1988, pp. 31-46: 42; cfr. la rassegna dello stesso Cochrane, *New Light on Post-Tridentine Italy*.

modern Europe», del suo «spontaneous improvement», affermando che le aspirazioni di riforma del cattolicesimo tardomedievale «were strongly endorsed and affirmed in the Catholic Reformation», perché tale e non altro era stata ciò che in passato si era voluto definire Controriforma. A suo giudizio furono infatti quelle aspirazioni a essere riprese e sviluppate dal concilio di Trento, dai nuovi ordini religiosi, dal nuovo assetto dei rapporti tra papato ed episcopato, dalle trasformazioni della vita religiosa popolare e dall'arte barocca. Dimentico di che cosa fosse stato il papato nel pieno Rinascimento, Mullett affermava imperturbabile che «the association between the papacy and Church reform, traceable over the course of the previous century and more, was firmly renewed with the papal foundations of the Jesuits and the summoning of the Council». A dir poco improponibile era il sostenere che l'evangelismo francese preludeva «unmistakably to the Catholic Reform of Trent», che l'Inquisizione, «another favourite traditional Counter-Reformation sub-topic», non merita «too much attention» o che, addirittura, «during Pius IV's pontificate, Ghislieri's was the voice of reform». Ma non mette conto insistere su uno studio che presenta Paolo IV come «unmistakeably a reformer», senza neanche un accenno ai suoi impresentabili nipoti e parenti elevati al cardinalato, un personaggio il cui fanatico «extremism» si sarebbe manifestato solo nel processo contro il Morone e in un deplorabile «contempt for 'gentleness'», mentre non meno «extremist» sarebbero stati gli attacchi del cardinal di Guisa contro la curia romana, la cui prospettiva è costantemente sposata in queste pagine.<sup>21</sup>

Anch'esso pubblicato nel 1999, il volumetto *The Refashioning of Catholicism* del gesuita Robert Bireley, si richiamava esplicitamente a Jedin e al suo «compromise» storiografico tra Riforma cattolica e Controriforma, «that has gradually been accepted by the majority of scholars Catholic and Protestant», senza il pur minimo accenno alla storiografia italiana.<sup>22</sup> Non stupisce che Bireley dedicasse il primo capitolo ai nuovi ordini religiosi, soffermandosi soprattutto sul proprio, e ne dedicasse un altro all'istruzione, di cui i collegi gesuitici furono protagonisti. Ma non può sfuggire la

21. Michael A. Mullett, *The Counter-Reformation and the Catholic Reformation in Early Modern Europe*, London, Methuen, 1984, pp. 1-6; Id., *The Catholic Reformation*, Oxford-New York, Routledge, 1999, pp. IX, 17, 22, 54, 62, 112.

22. Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1999 (trad. it. *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Genova-Milano, Marietti, 2010), p. 4.

contraddizione nel definire «a veteran reformer» Paolo IV e al tempo stesso «moderate reformers» personaggi come il Pole e il Morone che egli accusò di gravissime eresie.<sup>23</sup> Troppe le informazioni imprecise e troppi i problemi di fondo elusi in questo libro, che tenta peraltro di sottrarsi a ogni trionfalismo cattolico per approdare a un sostanziale rifiuto dei concetti di Riforma cattolica e Controriforma, sostituiti da quello più ampio e generico di «early modern Catholicism» teorizzato da John O'Malley, sul quale si tornerà tra breve.

Da Jedin traeva altresì ispirazione l'antologia di documenti pubblicata nel 1969 da John C. Olin, *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius de Loyola*, in parte ripresa l'anno dopo con il titolo *Catholic Reform. From Cardinal Ximenes to the Council of Trent 1495-1563*.<sup>24</sup> Incentrato soprattutto sulla Spagna, il volumetto faceva ricorso all'arsenale jediniano per attestare il fiorire di personalità, iniziative, progetti che avevano preparato la Riforma tridentina: Savonarola, l'oratorio del Divino amore, John Colet, Egidio da Viterbo, lo stesso Erasmo e i *Sileni Alcibiadis*, Gasparo Contarini e il *De officio episcopi*, Jacques Lefèbvre d'Étaples, papa Adriano VI, i teatini, Gian Matteo Giberti e il suo episcopato veronese, le costituzioni cappuccine, il *Consilium de emendanda Ecclesia*, Ignazio di Loyola e i primi gesuiti, facendo di tutt'erba un fascio che poco aiuta a capire e distinguere. Poco felice, ma significativo della svolta storiografica in corso, era poi il titolo *The Catholic and Counter Reformations* di un volumetto di Keith Randell apparso nel 1990.<sup>25</sup> Al paradigma jediniano faceva riferimento nel 2003 un analogo libriccino del domenicano Guy Bedouelle, tradotto in inglese nel 2009, che ha voluto inserire la parola riforma nel titolo di tutti e 12 i capitoli che lo compongono e si dipanano lungo un arco cronologico che va dal 1480 al 1620, tale da eliminare del tutto la Riforma protestante dalla sua periodizzazione<sup>26</sup> e costruire un modello totalmente autoreferenziale della Riforma cattolica. Occorre peraltro tener conto del fatto che nella storiografia transalpina il culmine del rinnovamento cattolico postridentino è talora spostato più in avanti nel

23. Ivi, p. 52.

24. Editi a New York rispettivamente da Harper and Row, 1969, e da Fordham University Press, 1990, che nel '92 ha riproposto il primo volume.

25. Keith Randell, *The Catholic and Counter Reformations. Religion and Society in Early Modern Europe*, London, Hoddeer & Stoutghton, 1990.

26. Guy Bedouelle, *La réforme du catholicisme (1480-1620)*, Paris, Les éditions du cerf, 2002 (trad. it. *La riforma del cattolicesimo 1480-1620*, Milano, Jaca Book, 2003).

tempo, tra la fine del Cinquecento e il Settecento<sup>27</sup>, anche perché la Francia conobbe quell'esperienza dell'evangelismo che avrebbe potuto essere una Riforma cattolica se non fosse stata sospettata di aprire la strada alla Riforma calvinista.<sup>28</sup> Si è anche talvolta recepito quel concetto di confessionnalizzazione<sup>29</sup> che ha trovato matura espressione nella storiografia tedesca con la proposta di inglobare Riforma cattolica e Controriforma nella più generale età confessionale estesa a tutto il contesto europeo ed elemento decisivo della sua modernizzazione.<sup>30</sup> Più originale, invece, è stata nella storiografia francese la proposta di Jean Delumeau, a giudizio del quale è sbagliato confondere Riforma cattolica e Controriforma, che a suo avviso «n'a constitué qu'un aspect, et non le plus intéressant, de l'histoire du catholicisme entre 1520 et 1789».<sup>31</sup> Il che non significa che essa non sia esistita, ma «elle n'a pas été l'essentiel de la transformation de l'Eglise catholique à partir du XVI<sup>e</sup> siècle». Una trasformazione che a giudizio di Delumeau si può invece comprendere solo come processo di lenta cristianizzazione delle masse popolari, soprattutto delle campagne, parallela a quella verificatasi anche nel mondo protestante. Nonostante le reciproche scomuniche, quelle di Wittenberg e di Roma furono «des aspects complémentaires d'un même processus de christianisation», che sui due versanti

27. Cfr. per esempio Yves Chaussy, *Les bénédictines et la réforme catholique en France au 17. siècle*, Paris, Éditions de la Source, 1975; Bernard Peyrous, *La Réforme catholique à Bordeaux (1600-1719). Le renouveau d'une diocèse*, Bordeaux, Fédération Historique du Sud-Ouest, 1995; Eric Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (16.-18. siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonization*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2001; Bruno Restif, *La Revolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux 16. et 17. siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

28. Dopo la monografia di Pierre Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 4 voll., Paris, Hachette, 1905-1935, vol. III, *L'évangélisme (1521-1538)*, tra gli studi più recenti basti citare Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève (des fidèles entre deux chaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1997; l'importante ricerca di Jonathan A. Reid, *King's Sister-Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, 2 voll., Leiden, Brill, 2009; Guillaume Alonge, *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie (XVI<sup>e</sup> siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2020.

29. Cfr. *l'Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. VIII, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*.

30. Cfr. *supra*, p. 47, nota 77.

31. Jean Delumeau, *Contre-Réforme*, in *Encyclopædia Universalis* (consultabile on-line).

della grande frattura confessionale europea si presentarono specularmente come Riforma e Controriforma.<sup>32</sup>

In una prospettiva in qualche misura simile, tornando alla storiografia angloamericana, ha riflettuto su quella decisiva stagione della storia religiosa europea John Bossy, insistendo per tutta la prima età moderna, tra l'inizio del Quattrocento e la fine del Seicento, sulla capillare presenza di un'identità cristiana che mira a smentire la tesi di Delumeau sulla cristianizzazione del mondo popolare avvenuta sostanzialmente in età postridentina, quando una fede rimasta per secoli molto superficiale si venne via via strutturando intorno alla sacramentalizzazione dei riti di passaggio, nascita, matrimonio, morte, e alle pratiche devote e apotropaiche incentrate sul sacrificio di Cristo e sulla protezione della Vergine e dei santi, intesi come un provvido mondo celeste sensibile alle esigenze degli umani, legati da un forte senso comunitario di appartenenza alla Chiesa, che celebra nella messa domenicale un rito di pacificazione collettiva. Come ha scritto Adriano Prosperi, «il cristianesimo medievale studiato da Bossy è un sistema per sanare i conflitti elaborato da una società violenta, dominata da insanabili contrasti d'ogni genere. I conflitti personali e familiari, le faide, in una parola l'ostilità come legame sociale diffuso è la ribollente materia prima su cui si impianta il lavoro di ricomposizione e reintegrazione dei rituali religiosi e in particolare dei sacramenti».<sup>33</sup> Una fede dominata dal timore per l'insidiosa onnipresenza del demonio, delle arti malefiche, delle streghe e da un incombere del peccato e della dannazione riscattato da indulgenze e penitenze, calendarizzate nel digiuno periodico del venerdì e delle altre feste comandate e soprattutto nella lunga Quaresima, ma poi oblitrate nelle trasgressioni carnevalesche. Solo molto lentamente su questa antica identità individuale e collettiva dell'essere cristiani finiranno con l'influire le conseguenze della frattura confessionale cinquecentesca, che infatti Bossy ignora tanto nel titolo quanto nella periodizzazione del suo *Christianity in the West: 1400-1700*. La Riforma – scrive Bossy – fu certo «qualcosa di molto importante per il cristianesimo occidentale» e per la storia istituzionale della Chiesa, ma non ci pare di grande utilità per quella della cristianità, anche se fu allora che, almeno nel mondo protestante, i

32. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, pp. 5-6, 33 sgg.

33. Adriano Prosperi, *Introduzione*, alla trad. it. di John Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 2008, p. xv.

dieci comandamenti cominciarono a sostituire i sette peccati capitali e le scuole di dottrina cristiana a trasmettere ai fanciulli un sapere religioso codificato. Lo stesso Bossy ha definito il secolare processo allora avviatosi come un lento passaggio dalla comunità all'individuo, che per il mondo cattolico può anche essere posto sotto l'etichetta della Controriforma, ma di fatto depotenziandone il significato di netta cesura nella vita religiosa individuale e collettiva in una storia tutta vista dal basso, da una prospettiva popolare sensibile soprattutto alla prassi devozionale e sacramentale, alle «forme elementari» della fede e del culto, e lontana dalle grandi conflittualità politiche e religiose della prima età moderna.<sup>34</sup>

La convinzione che le categorie di Riforma cattolica e Controriforma abbiano ormai esaurito ogni valore periodizzante ed euristico ha dunque trovato echi significativi nella storiografia angloamericana che le ha dissolte nell'ampio spettro tematico di una prospettiva extraistituzionale, tutta volta a indagare sensibilità, orientamenti culturali, pratiche devozionali, consuetudini sociali sostanzialmente indipendenti e autonome dal magistero romano. Molto opportuna è stata quindi la messa a punto di Elena Bonora che, nel recensire *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, ha formulato critiche molto efficaci alla deriva storiografica che ha indotto ad affrontare il complesso problema del cattolicesimo post-ridentino in una prospettiva tutta antropologico-culturale, espungendo le matrici dottrinali, confessionali, politiche del mutamento storico.<sup>35</sup> In realtà, il velleitario tentativo di «reconceptualize» categorie e definizioni non offre molto di più della riproposizione di una storia della vita religiosa vista dal basso e studiata quindi solo nelle consuetudini popolari, nelle tradizioni rituali, nella cultura materiale: una storia in fondo senza tempo, nell'ottica proposta a suo tempo da John Bossy e poi da Marc Forster.<sup>36</sup>

A scomparire del tutto in questa Controriforma «reshaped» sono l'esercizio della pratica pastorale da parte del clero e soprattutto dei vescovi, il

34. Bossy, *Dalla comunità all'individuo*; cfr. Id., *L'Occidente cristiano*, pp. 107, 136 sgg.; e gli studi di Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992; Id., *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

35. Bonora, *Il ritorno della Controriforma*; cfr. le analoghe considerazioni di Motta, *Sguardo globale*, pp. 529-30.

36. Cfr. l'introduzione di Mary Laven a *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*.

ruolo della confessione e della predicazione, le direttive delle congregazioni e dei tribunali romani, l'esercizio dei poteri repressivi come Inquisizione e Indice, anche per estirpare culti, credenze, superstizioni, stregoneria, sia pure a furia di indulgenze, pellegrinaggi, esorcismi, sacramenti, processioni, preghiere, omelie, candele, acqua benedetta, santi protettori, missioni, confraternite, con tutte le loro molteplici forme di adattamento alle realtà locali. La presenza istituzionale della Chiesa fu invece assai forte e capillare, e con essa i suoi poteri giurisdizionali, le sue scelte e direttive politiche, i suoi stessi scontri interni e i concreti scenari in cui operò. Se non si tiene conto di tutto ciò resta solo «una Controriforma sostanzialmente indifferente ai conflitti che segnarono allora biografie individuali e traumatiche svolte collettive, neppure raggiunta dagli echi delle guerre tra gli Stati europei».<sup>37</sup> Lo stesso vale, naturalmente, anche per il tentativo di affrontare il problema (o per meglio dire annullarlo) in una *global history of Christianity*<sup>38</sup> che, nel solco del *global turn* oggi in voga, fa piazza pulita di Riforma protestante, Riforma cattolica e Controriforma, salvo poi vedersi ridotta nell'ambito, pur cruciale e aperto a nuove prospettive, ma certo molto parziale, della storia delle missioni, di *Propaganda fide*, dei gesuiti, dei traffici commerciali intercontinentali, delle *connected histories* tra Europa, Asia e Americhe. Una storia che tuttavia – sia detto sommessamente – lascia aperto il problema di che cosa alla fin fine sia successo in Europa, che per un paio di millenni è stata la culla di un cristianesimo e di una Chiesa al centro dei suoi processi di trasformazione e irradiazione mondiale, e di quale cristianesimo gli europei abbiano cercato di esportare al di fuori del vecchio continente.<sup>39</sup>

## 2. Un nodo irrisolto: l'eresia ai vertici della Chiesa

Sempre nel mondo anglosassone, è soprattutto in numerosi studi biografici che si è manifestata, sia pure in termini tutt'altro che omogenei, la volontà di guardare ai decenni cruciali del Cinquecento in una prospettiva jediniana volta a inglobare anche figure di protagonisti ad essa francamen-

37. Bonora, *Il ritorno della Controriforma*, p. 295.

38. *History of Global Christianity*, vol. I, *European and Global Christianity, ca. 1500-1789*, ed. by Jens Holger Schjorring and Norman A. Hjelm, Leiden, Brill, 2017.

39. Su questi temi rinvio alla rassegna di Motta, *Sguardo globale*, pp. 530 sgg.

te irriducibili, quali per esempio due illustri esponenti del sacro collegio quali Reginald Pole e Giovanni Morone. Non è un caso, del resto, che lo stesso Jedin abbia dedicato a questi temi alcune delle sue pagine più discutibili, attribuendo le presunte deviazioni religiose che ne causarono i processi inquisitoriali all' *Unklarheit* teologica pretridentina che la stessa attività del Sant'Ufficio sotto la guida di Gian Pietro Carafa ben prima di ogni decreto conciliare smentisce in modo plateale. Il fatto che lo storico slesiano dicesse «opprimente» il pensiero che si fosse potuto sospettare e accusare di eresia il cardinal d'Inghilterra, cui nel '49 mancò un solo voto per cingere la tiara, non è sufficiente a legittimare la sua piena acquisizione alla Riforma cattolica, insieme con Vittoria Colonna, «che sino alla sua fine, presso il papa Paolo III e presso numerosi cardinali, era in altissima stima». <sup>40</sup> Né poteva sottrarsi al compito di chiarire le ragioni che avevano indotto a scagliare analoghe accuse contro alcuni dei personaggi che egli stesso indicava come protagonisti della Riforma cattolica, dal Contarini al Seripando, dal Giberti al Morone, da parte di pontefici anch'essi posti ad esempio di rigoroso spirito riformatore.

Come spiegare, per limitarsi al solo Morone, <sup>41</sup> il fatto che il giovane nunzio che in circostanze difficilissime aveva saputo guidare la politica romana in Germania preparando la riunione del concilio poi da lui presieduto con il Pole nella prima e fallita convocazione del 1542-43, all'indomani della nomina cardinalizia, il vescovo riformatore di Modena e di Novara, colui che aveva infine saputo condurre in porto il Tridentino nel 1563, avesse potuto essere ritenuto colpevole di eresie così gravi da imporre per oltre due anni il suo incarcerationamento in Castel Sant'Angelo, per essere poi solennemente assolto da Pio IV nel 1560 e ancora messo sotto inchiesta

40. Jedin, *Il concilio*, vol. I, pp. 410 sgg.; Id., *Il cardinal Pole e Vittoria Colonna*, ora in *Chiesa della fede Chiesa della storia*, pp. 513-30: 524-26. Non molto diverso era stato il giudizio del Pastor, *Storia dei papi*, vol. VI, pp. 498-99, che aveva ricordato «con profondo dolore [...] quel periodo della paura, della diffidenza e della confusione, in cui artificialmente vennero messi in sospetto di defezione dalla fede cattolica uomini che in verità le erano devoti con tutta l'anima». Tutto il mondo degli spirituali è ancora ascrivito alla Riforma cattolica nel libretto di Anna Moroni, *Una storia dell'eresia. Dal «Catechismo» di Juan de Valdés al «Beneficio di Cristo». Eterodossia della fede nel Cinquecento*, prefazione di Claudio Canonici, Roma, Aracne, 2021, scaturito da una tesi di laurea, della cui pubblicazione proprio non si sentiva il bisogno.

41. Su di lui cfr. Massimo Firpo, Germano Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2019, in part. pp. 672 sgg.

dieci anni dopo da Pio V, nonostante questi avesse sottoscritto di suo pugno la sentenza assolutoria? Sotto il peso di quelle accuse rischiava di crollare la stessa autorità papale, messa in discussione dai palesi contrasti e scontri politici tra Giulio III e il futuro Paolo IV, poi tra Pio IV e il futuro Pio V, <sup>42</sup> dalla loro stessa legittimità se a votarne l'elezione era stato un cardinale eretico, dall'autorevolezza di un concilio che quest'ultimo aveva presieduto e diretto con piena soddisfazione del romano pontefice. Risulta davvero difficile ricondurre tale vicenda, e in generale la svolta storica verificatasi negli anni cinquanta, solo e soltanto al fanatismo inquisitoriale di papa Carafa, la cui elezione alla tiara secondo Jedin avrebbe segnato il definitivo insediarsi della Riforma cattolica ai vertici della Chiesa, sebbene avesse aborrito con tutte le sue forze il Tridentino. <sup>43</sup>

Ciò che sfugge alla rassicurante immagine jediniana, disegnata sulla base di uno sviluppo parallelo e armonico del nesso tra Riforma cattolica e Controriforma, è il fatto che per la Chiesa di Roma, prima ancora di una lotta dura e difficile contro un nemico esterno, contro le eresie dei riformatori, questi decenni videro anzitutto un aspro scontro interno per la definizione dei presupposti, delle verità e degli strumenti con cui quei nemici avrebbero dovuto essere combattuti e vinti. <sup>44</sup> Fin dall'inizio degli anni trenta, e poi attraverso i lavori preparatori del *Consilium de emendanda Ecclesia*, i tentativi di riforma della curia e dei suoi tribunali, la convocazione del concilio, si venne delineando con sempre maggiore evidenza un aspro conflitto tra quanti miravano a un rinnovamento istituzionale soprattutto in funzione di una più efficace battaglia contro il dilagare dell'eresia e coloro che, pur in tempi e modi assai diversi, finirono con il trovarsi personalmente coinvolti nelle dottrine della Riforma, sia pure attraverso il caleidoscopico filtro valdesiano, e nelle molteplici conseguenze che da esse scaturivano. Il delinarsi e accentuarsi di questa alterità di indirizzi non tardò a infrangere il generico schieramento

42. Cfr. Firpo, *La presa di potere*, pp. 52 sgg.; Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 366 sgg., 599 sgg.

43. Hubert Jedin, *La conclusione del concilio di Trento*, Roma, Studium, 1964, in part. pp. 81 sgg., il capitolo VI: *Morone salva il concilio*; Id., *Riforma cattolica*, p. 40; ma si vedano i pochi ed evasivi accenni alla «cocente delusione» del pontificato di Paolo IV in Id., *Il concilio*, vol. III, pp. 32-33. Anche per quanto segue cfr. il mio *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, II ed., Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 27 sgg.

44. Cfr. Simoncelli, *Inquisizione romana*, pp. 70 sgg.; Firpo, *La presa di potere*.

riformatore, reso unito solo da una comune polemica contro gli abusi e le inerzie del passato (essa stessa destinata peraltro a impallidire e a spegnersi in breve con un sostanziale compromesso tra intransigenti e partito curiale),<sup>45</sup> e ad aprire proprio al suo interno uno scontro politico, che condizionò anche i lavori del Tridentino.<sup>46</sup> La strumentalizzazione dei sospetti d'eresia nel corso dei conclavi rivela come al centro di tale conflitto il Sant'Ufficio romano, vera e propria creatura personale del Carafa, avesse posto l'obiettivo della conquista del potere curiale attraverso il condizionamento prima e il pieno controllo poi dei meccanismi dell'elezione papale. Un obiettivo pienamente raggiunto, con l'esclusione del Pole e del Morone prima, e con il successo poi delle elezioni di Marcello II, Paolo IV, Pio V, destinate a riflettersi anche sulle designazioni vescovili e cardinalizie e a costituire quindi la premessa di un cambiamento nei criteri di cooptazione della gerarchia ecclesiastica, dando vita a un nesso ineludibile tra Inquisizione e Riforma cattolica e al sostanziale riassorbimento di quest'ultima nella Controriforma.<sup>47</sup>

Non è dunque un caso che proprio dalla storiografia anglosassone, così impregnata delle prospettive jediniane, siano emersi i principali studi sul conto del Pole e del Morone. Fu un religioso cattolico, Dermot Fenlon, a pubblicare nel '72 (quando ancora non si disponeva della fondamentale documentazione inquisitoriale apparsa successivamente) una breve biografia del cardinal d'Inghilterra, ricostruendo con finezza il percorso che lo aveva portato dalla polemica contro Enrico VIII del *Pro ecclesiastica unitatis defensione* allo spiritualismo valdesiano, fino a giungere a un passo dal trono papale, per finire poi i suoi giorni come vittima e al tempo stesso protagonista della Controriforma,<sup>48</sup> processato per eresia a Roma e maledetto come persecutore di eretici a Londra, «in opinione a Roma di luterano et in Alemagna di papista, et in corte di Fiandra di franzese et in quella di Francia di imperiale», come avrebbe scritto pochi anni dopo Pie-

45. Cfr. Alberto Aubert, *Alle origini della Controriforma. Studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 12 (1986), pp. 304-55.

46. Si vedano le belle pagine di Giovanni Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, pp. 429-1079: 1071 sgg.

47. Cfr. Paolo Simoncelli, *Diplomazia e politica religiosa nella Chiesa della Controriforma*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 19 (1982), pp. 415-60: 450 sgg.; Id., *Inquisizione romana*, pp. 63 sgg., 72 sgg.; e in generale Firpo, *La presa di potere*.

48. Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

tro Carnesecchi.<sup>49</sup> Le profonde contraddizioni storiche che si riflettono nel costante trascolorare tra eresia e santità dell'immagine del cardinal d'Inghilterra messe in luce nel '77 da Paolo Simoncelli,<sup>50</sup> sono invece rimaste estranee dall'ambiziosa monografia di Thomas Mayer, secondo il quale il conflitto consumatosi in quegli anni ai vertici della Chiesa non sarebbe dipeso dalle cruciali questioni inerenti la definizione dell'ortodossia e dell'eresia, ma solo dalle scelte politiche e dalle personali idiosincrasie che avrebbero diviso i fautori di una comune «reform tendency», e ancor più da ragioni contingenti e motivi caratteriali, oscure «vagaries of personality». Nel respingere come criterio di analisi «the unproductive debate over orthodoxy»,<sup>51</sup> e nel negare ogni progettualità religiosa e politica ai cosiddetti spirituali, definiti come «an amorphous group of people»,<sup>52</sup> Mayer sembra dimenticare che eresia e ortodossia furono allora concetti ben presenti e utilizzati, fondativi di ogni identità religiosa e quindi spesso divisivi, vere e proprie frontiere non solo teologiche ma anche umane, e che la principale struttura della Chiesa sorta in quegli anni fu l'Inquisizione romana, che su quei concetti e su quelle distinzioni fondò il suo operato.<sup>53</sup> Ignorare tutto ciò significa uscire da una prospettiva storica per inoltrarsi negli incerti meandri dell'analisi psicologica, sottraendosi a ogni problema di ordine generale, a ogni tentativo di capire il profondo mutamento storico che lo stesso paradigma jediniano cercava di spiegare e definire. Non è un

49. Massimo Firpo, Dario Marcato, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 1998-2000, vol. II, p. 492.

50. Paolo Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977.

51. Thomas F. Mayer, *Reginald Pole Prince and Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 7-8, 11, 104-105, sul quale cfr. la discussione di Massimo Firpo, *Note su una biografia di Reginald Pole*, in «Rivista storica italiana», 113 (2001), pp. 859-7, ora nella raccolta di saggi dello stesso Firpo, *Studi e lezioni sulla vita religiosa del Cinquecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2021, pp.15-28. Del Mayer cfr. anche la raccolta di saggi *Cardinal Pole in European Context. A «via media» in the Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2000.

52. Thomas F. Mayer, *What to Call the "spirituali"*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di Adriano Prosperi, Pierangelo Schiera, Gabriella Zarri, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 11-26: 11.

53. Ad anni più tardi, e in particolare alle vicende del processo galileiano, si riferiscono i tre volumi dello stesso Mayer su *The Roman Inquisition*, con i sottotitoli *Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo* (2013); *On the Stage of Italy, c. 1590-1640* (2014) e *Trying Galileo* (2014), tutti pubblicati a Philadelphia, University of Pennsylvania Press.



caso, d'altra parte, che proprio le fonti inquisitoriali, che offrono un poderoso contributo documentario alla conoscenza di personaggi, fatti, vicende della vita religiosa e della storia della Chiesa nei decenni del Tridentino, siano state e siano troppo spesso ignorate o sottovalutate dalla storiografia angloamericana. Così è avvenuto in un'altra biografia del Pole, quella pubblicata da John Edwards nel 2014, strettamente dipendente da quella di Mayer e incentrata soprattutto sugli ultimi anni della legazione inglese e della restaurazione cattolica di Maria Tudor.<sup>54</sup>

Ancor peggio è accaduto in una sconcertante biografia di Giovanni Morone il cui autore, Adam Patrick Robinson, si è assunto l'improbabile ruolo di postumo avvocato difensore del cardinale milanese, utilizzando le fonti inquisitoriali solo al fine di contestarne la validità e di mettere in dubbio le deduzioni che il Sant'Ufficio ne trasse, senza rendersi conto che quelle, e solo quelle, contarono storicamente, mentre in sede storiografica è del tutto velleitario e improduttivo cercare di sondare l'autentica fede religiosa custodita dal cardinale milanese o da chiunque altro nel segreto della propria coscienza.<sup>55</sup> Tanto più in relazione a un personaggio *totus politicus* quale fu il Morone, che Paolo III ebbe a definire il «pozzo di san Patritio», volendo «inferire che il cardinale fusse un huomo [...] da non essere facilmente penetrato».<sup>56</sup> Jedin gli aveva attribuito il merito di aver «salvato» il concilio,<sup>57</sup> come già avevano dichiarato alla fine del '63 Carlo Borromeo e papa Pio IV, riconoscendo il grande «obbligo che tutta la christianità [...] gli deve tenere» per aver «cavato la Chiesa di Dio da tanto travaglio, in tempi tanto pericolosi»:<sup>58</sup> il che – come si è detto – non avrebbe impedito a Pio V di riaprire il processo inquisitoriale contro di lui. Robinson preferisce dedicare due terzi del suo libro all'ultima legazione conciliare del Morone, per tratteggiarne un'immagine edificante di esemplare «Tridentine pastor

54. John Edwards, *Archbishop Pole*, Farnham, Ashgate, 2014.

55. Adam Patrick Robinson, *The Career of Cardinal Giovanni Morone (1509-1580). Between Council and Inquisition*, Farnham, Ashgate, 2012, libro sul quale si vedano le osservazioni critiche da me avanzate in *Note su una biografia di Giovanni Morone*, in «Rivista storica italiana», 124 (2012), pp. 1035-48, ora in Id., *Studi e lezioni*, pp. 228-39.

56. Firpo, Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. II, p. 764; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. XVIII.

57. Jedin, *La conclusione del concilio di Trento*, pp. 81 sgg.; cfr. Id., *Il concilio*, vol. IV/2, pp. 9 sgg.

58. Roma, Archivio apostolico vaticano, *Conc. trid.*, 27, f. 564r; cfr. Josef Šusta, *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, 4 voll., Wien, Alfred Holder, 1904-1914, vol. IV, pp. 404 sgg.

bishop», di cui egli avrebbe contribuito a forgiare il modello, «perhaps personally in his interaction with Borromeo in the early 1560s, but assuredly more generally with the Tridentine reform legislation»,<sup>59</sup> a dispetto del fatto che il cardinale milanese fu tutto meno che un vescovo residente, anche perché travolto dall'ininterrotto impegno politico al servizio della santa sede, e che le sue scelte pastorali a Modena all'inizio degli anni quaranta furono al centro delle accuse più gravi formulate dal Sant'Ufficio. Può darsi che sia stato «unfair» giudicare il Morone «by an orthodoxy that had not been definitely determined until at least the conclusion of the debates at Trent»,<sup>60</sup> ma resta il fatto che così avvenne, come nei confronti del Pole e dei suoi sodali viterbesi, sui quali le indagini erano già in corso nel settembre del 1542, poco più di un mese dopo l'istituzione del Sant'Ufficio romano, con buona pace della Riforma cattolica. Come si è accennato, del resto, lo stesso Jedin aveva dovuto ammettere a malincuore che le vicende di quei grandi cardinali impegnati in prima linea per la riforma della Chiesa, morto l'uno durante la fatica di Sisifo della restaurazione cattolica in Inghilterra e artefice l'altro del grande successo conciliare, ma entrambi processati per eresia, sfuggivano al suo paradigma storico e storiografico su Riforma cattolica e Controriforma.<sup>61</sup>

Sempre su premesse jediniane si è altresì basata la fragile biografia di Marcello Cervini pubblicata nel '79 da William Hudon, che respinge tuttavia come non più adeguate all'allargamento delle nostre conoscenze le categorie di Riforma cattolica e Controriforma, inglobate in quella di *Tridentine Reformation* proposta dal suo maestro Erich Cochrane. Di qui la sua ricerca su un personaggio di primissimo piano nella storia del concilio quale Marcello Cervini che, pur riproponendo la tradizionale immagine del prelado esemplare, dotto umanista e animato da autentiche istanze riformatrici, Hudon evita di coinvolgere nelle vicende dei drammatici conflitti allora in corso ai vertici della curia papale, sforzandosi anzi di negarli o depotenziarli. Egli giudica pertanto del tutto arbitraria la distinzione tra spirituali e intransigenti utilizzata da molti studiosi, anche perché contribuisce a delineare una prima e pur generica linea di frattura lungo la quale quei con-

59. Robinson, *The Career of Cardinal Giovanni Morone*, p. 227.

60. Ivi, p. 83.

61. Jedin, *Il concilio*, vol. IV/1, p. 32: «Per sospetto di eresia [Paolo IV] fece gettare in Castel Sant'Angelo il cardinal Morone, il salvatore di concilio di Trento. Per la stessa ragione destitui il cardinal Pole, che lavorava in Inghilterra, dando così il colpo di grazia alla restaurazione cattolica in questo paese».

fitti si svolsero. A suo giudizio, infatti, Cervini, Carafa, Contarini «and the others» (!?) erano amici, condividevano le stesse istanze riformatrici al di là di qualche dissenso «on the particular expression of uncertain sixteenth century theological issues like justification and original sin»,<sup>62</sup> secondarie quisquillie insomma, anche a prescindere dalla militanza in campo filofrancese del Carafa e del Cervini e in quello filoimperiale del Contarini, del Pole e del Morone («the others»). Il che comportava scontri molto aspri, come dimostra il pilatesco atteggiamento del cardinale di Santa Croce in Gerusalemme nel conclave del '49, dove si presentò come un fautore del Pole, salvo poi boicottarne in tutti i modi la candidatura, al punto che Carlo V non esitò a tuonare che, qualora proprio lui fosse stato eletto, «lo farebbe deporre sapendo che non era cristiano».<sup>63</sup> Del resto l'imperatore lo aveva visto all'opera alla presidenza del concilio e in occasione della traslazione a Bologna, quando – come lo stesso Hudon riconosce – aveva sempre agito nella convinzione che qualunque decisione «other than that approved by the curialists in Rome had to be abandoned».<sup>64</sup>

In realtà, al di là dei non pochi errori di fatto che costellano il libro, nel considerare la vita del Cervini come una prova della compatibilità tra le sue amicizie con uomini come il Seripando, il Beccadelli, il Pole e il suo impegno conciliare e pastorale di natura controriformistica,<sup>65</sup> Hudon ignora del tutto l'evoluzione del futuro Marcello II nella convulsa storia religiosa e politica di quei decenni, con il rapido affermarsi ai vertici della curia del potere inquisitoriale, al quale lo stesso Cervini dovette adeguarsi, dopo aver rinunciato a un suo personale progetto di ascesa al papato, condotto sul filo di sconcertanti astuzie e ambiguità.<sup>66</sup> Ciò è emerso da una documentazione a suo tempo non accessibile a Hudon, che ha pertanto at-

62. William V. Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1992, p. 29; cfr. anche la rassegna dello stesso Hudon, *Religion and Society in Early Modern Italy – Old Questions, New Insights*, in «The American Historical Review», 101 (1996), pp. 783-804: 794-95.

63. Firpo, *La presa di potere*, pp. 21-22.

64. Hudon, *Marcello Cervini*, p. 67.

65. Cfr. *ivi*, p. 12: «Indeed, it seems virtually impossible to account for his life and thoughts while sustaining both the coherence of the *spirituali* and the irreconcilability with a Counter-Reformation. Cervini's abundant correspondence establishes beyond the shadow of a doubt his importance both to *evangelism* and to the Counter-Reformation».

66. Firpo, *La presa di potere*, pp. 203 sgg. Sul Cervini si veda ora Chiara Quaranta, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2010.

tribuito la furia inquisitoriale di Paolo IV contro il Pole e il Morone solo al suo «anti-imperial sentiment»<sup>67</sup> e ha sostenuto la tesi che i processi per eresia intentati contro il cardinale milanese da lui e dal Ghislieri scaturirono solo da una «personal definition of orthodoxy, one in no way representative of the real nature of the papal office that each of them later filled»:<sup>68</sup> con il che lo storico rinuncia al suo mestiere di capire il passato per trasformarsi nel teologo capace di definire la «real nature of the papal office», sottratta alle mutevoli contingenze della storia. Il fatto che alla fin fine Morone «received rehabilitation under Pius IV and personally presided over the conclusion of the council of Trent»,<sup>69</sup> non significa affatto che si trattò solo di un piccolo incidente di percorso ma dimostra il continuo oscillare del pendolo di quei conflitti, come emerge anche dalla ripresa del processo voluta da Pio V, a prescindere dai grandi meriti che il cardinale milanese si era conquistato con la legazione conciliare.

### 3. John O'Malley e l'«early modern Catholicism»

Non mette conto di discutere di altre e ancor più fragili ricerche biografiche, come quelle di Francesco Cesareo sul Seripando e sul Cortese, di Camilla Russell su Giulia Gonzaga, di Paul Murphy su Ercole Gonzaga<sup>70</sup>, ma si può prendere spunto da quanto Hudon scriveva in conclusione della sua rassegna del 1996 per risalire alle origini di un nuovo paradigma destinato a sostituire nella storiografia d'oltre Atlantico il binomio jediniano di Riforma cattolica e Controriforma. Nel sostenere l'esigenza di una nuova concettualizzazione in grado di restituire «the complexity of early modern Italian religiosity» egli suggeriva che «the best way to proceed is to aban-

67. Hudon, *Marcello Cervini*, p. 143.

68. Così Hudon nella sua recensione a Robinson, *The Career of Cardinal Giovanni Morone*, in «Renaissance Quarterly», 66 (2013), pp. 299-300.

69. Hudon, *Religion and Society in Early Modern Italy*, p. 797.

70. Francesco C. Cesareo, *Humanism and Catholic Reform. The Life and Work of Gregorio Cortese (1483-1548)*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris, Peter Lang, 1990; Id., *A Shepherd in their Midst. The Episcopacy of Girolamo Seripando (1554-1563)*, with a foreword by John C. Olin, Villanova, Augustinian Press, 1999; Camilla Russell, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-Century Italy*, Turnhout, Brepols, 2006; Paul V. Murphy, *Ruling Peacefully. Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform in Sixteenth-Century Italy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007.

don the terms "Catholic Reform" and "Counter Reformation", plus related terms like *spirituali* and *intransigenti* altogether», e suggeriva di puntare sul concetto del disciplinamento, comune peraltro al mondo cattolico e a quello protestante.<sup>71</sup> Non fu questa tuttavia la strada percorsa negli studi successivi, e tanto meno quella assai prossima della *Tridentine Reformation* di Cochrane, bensì quella dell'«early modern Catholicism» che ha trovato il suo più attivo e intelligente promotore nel gesuita John O'Malley. Nel suo *Trent and all That*, infatti, egli rinunciava del tutto a quei concetti e si sottraeva all'artificiosa dicotomia del paradigma jediniano, negando la validità delle categorie storiografiche di Riforma cattolica e Controriforma, per diluirle in un vasto e generico «early modern Catholicism», in cui il giudizio storico è sostituito da una vaga definizione cronologica (*early modern*) priva di ogni valore concettuale e ancor meno di ogni valenza periodizzante. Si tratta, com'è ovvio, di una nuova frontiera apologetica, come bene ha colto Marcello Fantoni nella prefazione alla traduzione italiana del volumetto, definendolo come «un passo in avanti nella riabilitazione storiografica del cattolicesimo».<sup>72</sup>

*Catholic Reform* si intitolava il saggio che O'Malley scrisse per il volume *Reformation Europe. A Guide to Research* curato da Steven Ozment e pubblicato nel 1982 dal Center for Reformation Research del luterano Concordia Seminary di St. Louis. Un saggio che nell'introduzione del secondo volume di quell'opera, da lui coordinato e dedicato al mondo cattolico, egli stesso dirà di aver scritto con crescente disagio, per l'impossibilità di contenere in quella definizione la grande varietà di fatti, vicende, esperienze che «for all their complexity and sprawling vastness can validly be gathered under the general rubric of Catholicism in the early modern period».<sup>73</sup> E *Catholicism in Early Modern History* era infatti il titolo scelto da O'Malley per la sua *Guide to Research*, per la quale dichiarava di aver seguito la strada indicata da Jean Delumeau in *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* nell'optare per una definizione del tutto anodina del periodo storico e dei problemi che il libro intendeva affrontare. Definizione del tutto

71. Hudon, *Religion and Society in Early Modern Italy*, p. 804.

72. John O'Malley, *Trent and all That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; trad. it. *Trento e dintorni. Per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, a cura di Marcello Fantoni, Roma, Bulzoni, 2004, p. 11.

73. *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*, St. Louis, Center for Reformation Research, 1988, p. 3.

legittima, certo, ma al tempo stesso sostanzialmente tautologica e quindi poco utile in sede storiografica, dal momento che il problema – se lo si vuole affrontare – è quello del significato storico, del valore periodizzante, delle caratteristiche salienti di quel generico «early modern Catholicism» che senza dubbio, per converso, «has the advantage of comprehensiveness and neutrality» e può quindi essere dilatato a tutta l'età moderna, da metà Quattrocento alla Rivoluzione francese. Si tratta cioè di una definizione che elimina i concetti di Riforma cattolica e Controriforma, ma senza sostituirli con altri, e si estende a un arco cronologico così lungo da escludere ogni possibile concettualizzazione, anche quella vastissima e altrettanto discutibile di una lunga età della Riforma che Jedin aveva individuato tra fine Quattrocento e inizio Settecento.

La proposta di O'Malley si sforzava di chiudere d'un sol colpo le molte falle ormai apertesesi nel disegno storico tracciato quarant'anni prima da Jedin, inficiandone il valore apologetico, che il gesuita statunitense surrogava con uno sguardo più ampio e più lungo, che non si esauriva nel concilio e nelle riforme tridentine da un lato e nelle strutture repressive dell'Inquisizione e dell'Indice dall'altro, ma comprendeva l'impegno missionario al di là dei mari (un tema, questo, sostanzialmente eluso dall'assemblea tridentina),<sup>74</sup> i collegi gesuitici e le scuole della dottrina cristiana, i seminari, l'arte, gli ordini religiosi vecchi e nuovi, le nuove forme della spiritualità e della devozione ecc. In questa prospettiva la sua proposta ha potuto presentarsi come assai più consona all'interesse per le matrici o i precedenti dei fenomeni di globalizzazione oggi in corso, anche se con la perdita di ogni autentico contenuto storico e valenza euristica. A scomparire del tutto in questa indifferenziata *longue durée* dell'«early modern Catholicism» è la profonda cesura che segnò la storia della Chiesa nei drammatici decenni tra il sacco di Roma e la battaglia di Lepanto, tra il pontificato di Clemente VII e quello di Pio V, tra i lanzi luterani accampati nelle Stanze vaticane affrescate da Raffaello e la miracolosa apparizione della Vergine del rosario per annunciare all'ascetico pontefice alessandrino il trionfo dell'armata cristiana sugli infedeli, tra la cultura dello stanco e autoreferenziale umanesimo romano denunciato dal *Ciceronianus* di Erasmo e quella militante e combattiva di Cesare Baronio e Roberto Bellarmino, tra la Stufetta di Castel Sant'Angelo dove papa Medici faceva il bagno tra immagini

74. Simon Ditchfield, *How 'Tridentine' was the Making of the First World Religion?*, in *The Council of Trent: Reform and Controversy*, vol. III, pp. 185-208.

di discinte divinità pagane e le cappelle vaticane commissionate da papa Ghislieri a Giorgio Vasari per celebrare la lotta contro l'eresia.<sup>75</sup> Ma è proprio nell'annullamento della macroscopica trasformazione determinatasi in meno di mezzo secolo che la storia narrata da O'Malley recupera quella continuità storica che costituisce un elemento essenziale della storiografia jediniana e del suo impianto apologetico.

L'appannarsi nel panorama storico e storiografico della crisi religiosa del Cinquecento e del modo con cui essa fu affrontata dalla Chiesa papale coinvolge naturalmente anche il concilio di Trento, il significato e i risultati delle riforme che vi furono promosse, i processi di confessionalizzazione e disciplinamento sui quali aveva invece insistito in passato la storiografia jediniana. Certo, esso continua a essere presentato da O'Malley come un «punto fondamentale nella Chiesa cattolica e nell'età moderna»,<sup>76</sup> ma depotenziando lo scontro di uomini e idee di cui fu teatro, così come le conflittuali esigenze e ingerenze dei grandi Stati europei, Francia, Spagna, Impero, e il groviglio di trattative, alleanze, accordi cui diedero vita, fino a produrre un risultato che – secondo l'acuta definizione di un osservatore francese – assomigliava «a un dolce che, quando è finito, è dolce e gradevole al gusto, ma mette sottosopra lo stomaco quando vediamo farlo».<sup>77</sup> Lo storico statunitense non esita a mettere in luce la debole cultura teologica dei padri conciliari, tutti legati alla tradizione scolastica e impegnati soprattutto nella controversia antiprotestante, ma al tempo stesso afferma che le definizioni dottrinali tridentine furono la soluzione più efficace e prudente per stabilire un'accorta mediazione tra tesi opposte, trovando un punto di equilibrio tra la teologia della grazia e il ruolo della «libertà e responsabilità umana nel processo di salvezza». Un punto di equilibrio cui mancò tuttavia il consenso del cardinal Pole, allora tra i presidenti del concilio, che si rifiutò di firmare un decreto – quello sulla giustificazione per fede – che sin dal 1547 rese impossibile ogni ricomposizione della frattura religiosa europea ma – secondo O'Malley – ebbe il merito di evitare altri scismi. A

75. Firpo, Biferali, «*Navicula Petri*».

76. John O'Malley, *Trent. What happened at the Council*, Cambridge-London, The Belknap Press of the Harvard University Press, 2013; trad. it. *Trento. Il racconto del concilio*, Milano, Vita e pensiero, 2013, p. 237; cfr. anche Id., *What Happened and Did not Happen at the Council of Trent*, in *The Council of Trent: Reform and Controversy*, vol. I, pp. 49-68.

77. Alain Tallon, *Le concile de Trent*, Paris, Editions du Cerf, 2000; trad. it., *Il concilio di Trento*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004, p. 11.

suo giudizio, quando con la bolla *Benedictus Deus* del 26 gennaio 1564 Pio IV promulgò i decreti tridentini fu stabilmente sancita la riconciliazione tra il «capo» e le «membra» nel nome di quella medietà, di quella «prosa misurata, attenta a disegnare una rotta intermedia tra tesi opposte» in cui pare lecito cogliere, più che la realtà effettuale dei lavori conciliari, la cifra peculiare della narrazione storica del gesuita americano e della sua pacata vena apologetica, in cui tutto si tiene nel superiore interesse della Chiesa.

A restare nell'ombra, naturalmente, è il contesto generale in cui il concilio si svolse, il ruolo decisivo ormai assunto dall'Inquisizione, la subordinazione piena dell'episcopato al potere papale, l'asserzione del primato assoluto della ragion di Chiesa. Se ritardi e lentezze vi furono nell'applicazione dei decreti di riforma, scrive O'Malley, occorre individuarne le cause anzitutto negli ostacoli posti dai principi secolari, le cui pressioni trasformarono i progetti di riforma «in nient'altro che una serie di esortazioni», e se risultati ci furono si dovettero all'impegno dei vescovi per istituire seminari, promuovere sinodi e visitare le loro diocesi.<sup>78</sup> Alla domanda di matrice sarpiana se il concilio fosse stato veramente libero, ossia se i padri conciliari avessero potuto fare valere apertamente le loro scelte oppure avessero dovuto piegarsi alla volontà della curia romana, la risposta è ancora una volta formulata in un'ottica celebrativa nell'affermare che l'insidiosa e ancor vitale eredità quattrocentesca dell'episcopalismo costrinse il papato a venire a patti con essa e concedere qualcosa ai vescovi. Lo storico americano conclude salomonicamente che quello realizzato a Trento fu un ordinato disegno di riforma che legava il capo e le membra della Chiesa, in quanto da un lato consolidava intorno ai vertici il compattamento teologico e disciplinare (un modo elegante per accennare al fallimento della cruciale battaglia per lo *ius divinum*) e dall'altro accoglieva le istanze di rinnovamento che salivano dal corpo ecclesiastico.

Da tutto ciò emerge dunque una proposta storiografica che non approda a una nuova concettualizzazione e conseguente ridefinizione della Riforma cattolica o Controriforma, ma semplicemente un suo «renaming», come si legge nel titolo inglese di *Trent and all That*, con una sorta di implicita sostituzione delle parole alle cose, che le riassorbe entrambe nella lunga storia del cattolicesimo quale fondamento della civiltà occidentale. Una sostituzione funzionale, come ha scritto Marcello Fantoni nella prefazione all'edizione italiana, a una presa di distanze dal paradigma tutto

78. O'Malley, *Trento*, p. 219.

laico e umanistico del Rinascimento burkhardtiano, un tempo radicato nella cultura anglosassone ma attualmente messo in discussione, a favore di un «nuovo Rinascimento cristiano» in cui la fede cattolica risulta un elemento cruciale della modernità, strappandone il monopolio alla Riforma protestante e all'Illuminismo.<sup>79</sup> «Che cosa è un nome?» si chiede O'Malley nell'introduzione, in cui espone con chiarezza il suo intento di illuminare il «lato cattolico dell'età moderna», per approdare poi a quell'«early modern Catholicism» che mette in soffitta senza sostituirle vecchie e polverose categorie storiografiche. Certo, lo stesso O'Malley è consapevole che si tratta di un concetto «blando e impersonale, [...] vago e meno specifico» di quelli di Controriforma, di Riforma cattolica (intesa sia come *Reform* sia come *Reformation*), di Riforma tridentina, di età confessionale o cattolicesimo confessionale, ma per converso in grado di accoglierli tutti «sotto il suo ombrello», di suggerire «sia il cambiamento che la continuità, senza esprimersi su quale sia predominante», di essere «più compatibile coi risultati della "storia dal basso"», di avere «un'ampiezza e una flessibilità che agli altri mancano».<sup>80</sup> Il che è senz'altro vero, al prezzo però di diventare così flessibile da potersi piegare a tutto e al contrario di tutto con un sostanziale smarrimento di problemi storici fondamentali, a cominciare da un'espunzione della frattura protestante dalla storia della Chiesa e del cattolicesimo analoga a quella della *Christianity in the West* suggerita da John Bossy.

Non a caso, a far proprie le tesi di O'Malley è stato un allievo di Bossy quale Simon Ditchfield, che ha concluso una sua rassegna di studi di storia religiosa cinquecentesca, auspicando la messa da parte di ogni definizione su «what Roman Catholicism was during our period (i.e. what noun/label should we attach to it) and, instead, asking ourselves what it *did*», muovendo dal discutibile presupposto che le due cose siano indipendenti l'una dall'altra.<sup>81</sup> Non c'è dubbio del resto che la storia del cattolicesimo nella prima età moderna sia quella dell'«early modern Catholicism», ma tale tautologia aiuta poco a individuarne i contenuti essenziali, le premesse, le tensioni, i conflitti, gli sviluppi. Sfugge il significato della distinzione tra un «early modern Catholicism» e un successivo «modern Catholicism»,

79. O'Malley, *Trento e dintorni*, pp. 12-14.

80. Ivi, pp. 25-26, 168-71.

81. Simon Ditchfield, *Of Dancing Cardinals and Mestizo Madonnas: Reconfiguring the History of Roman Catholicism in the Early Modern Period*, in «Journal of Early Modern History», 8 (2004), pp. 386-408: 388-89, 408.

ancora una volta inaugurato dall'esterno, dalle possenti spinte dissolutive della sua compagine religiosa e istituzionale nell'età dell'Illuminismo. Un'altra categoria storiografica, quest'ultima, che sarebbe facile criticare nelle ovvie semplificazioni che implica (così come tutte le altre, Tardoantico, Medioevo, Rinascimento, Barocco, Antico regime, Romanticismo e via dicendo), il cui abbandono tuttavia poco giova alla nostra capacità di concettualizzare e comprendere il passato.

Ma a ben vedere, nel respingere i due termini dell'endiade jediniana, o meglio inglobandoli in qualcosa di assai più ampio e indeterminato, O'Malley ha dato vita a una nuova e raffinata forma di apologetica, sottolineando la decisiva importanza del «lato cattolico» della storia moderna, sbarazzandosi in tal modo sia della storiografia laica, impegnata a sottolineare il severo versante repressivo della Controriforma, sia della storiografia jediniana sulla Riforma cattolica e il disciplinamento tridentino via via messa in crisi dallo sviluppo stesso delle ricerche. Anche in funzione della crescente influenza cattolica nel mondo statunitense, del resto, egli si rivolgeva soprattutto alla cultura angloamericana, che infatti accolse con grande favore la sua proposta. Ne offrono testimonianza un'ampia raccolta di saggi sull'*Early Modern Catholicism* in suo onore apparsa nel 2001; o l'antologia di testi soprattutto letterari e inglesi pubblicata con il medesimo titolo nel 2007, in cui tra le «primary sources» figurano esclusivamente «Catholic substantial contributions to literature, history, and theology» tra Cinque e Seicento, senza la pur minima traccia di Inquisizione, concilio di Trento, Indici dei libri proibiti, nuovi ordini religiosi, missioni oltreoceano. Alla storia inglese si riferisce anche un'altra raccolta di studi che si presenta sotto l'etichetta sia del cattolicesimo della prima età moderna sia della Controriforma.<sup>82</sup> In questo filone di studi si colloca altresì la monografia di Christopher F. Black, *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*, che in un primo tempo recava nel titolo il termine *Counter-Reformation*, come spiega l'autore che, dopo aver pensato di sostituirlo con quello di *Catholic Reform* «as an increasingly current alternative concept from the

82. *Early Modern Catholicism. Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.*, ed. by Kathleen M. Comerford and Hilmar M. Pabel, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2001; *Early Modern Catholicism. An Anthology of Primary Sources*, ed. by Robert S. Miola, Oxford, Oxford University Press, 2007; cfr. Kathleen M. Comerford, *Ordaining the Catholic Reformation*, in «The Sixteenth Century Journal», 40 (2009), p. 177; *Early Modern English Catholicism: Identity, Memory, and Counter-Reformation*, ed. by James E. Kelly, Susan Royal, Leiden-Boston, Brill, 2017.

1970s», ha infine rinunciato a entrambi in quanto «both terms have been rejected as unhelpful and outdated overarching concepts». Di qui la sua scelta della formula proposta da O'Malley, anche se con qualche disagio nel rilevare che essa «can cover from the late fifteenth century to the French Revolution». <sup>83</sup>

Pur sottolineando il carattere assai minoritario del dissenso ereticale nell'Italia del Cinquecento, Black riconosce che esso ebbe un ruolo rilevante – se non altro in virtù delle «influential positions» di alcuni dei suoi principali esponenti – nel determinare la severità della reazione inquisitoriale, anche se Gian Pietro Carafa viene liquidato come un «paranoid» e la proibizione delle Bibbia come un'«ultimately disastrous decision» senza indagarne le ragioni e spiegarne le conseguenze di lunga durata. <sup>84</sup> Nel capitolo dedicato a *Repression and Control*, Black sottolinea che alla fin fine i condannati a morte dall'Inquisizione furono pochi, che lo scopo del Sant'Ufficio era quello di salvare le anime dall'eresia e dalla superstizione magica e che il contrabbando e l'inefficienza dei censori continuarono a consentire la circolazione dei libri proibiti. <sup>85</sup> Quanto alla stagione posttridentina, egli elenca tra i successi della Chiesa la vittoria contro l'eresia, sostanzialmente estirpata dalla penisola, e – assai più discutibilmente – anche quella contro la magia, ma riconosce l'estrema difficoltà e spesso l'inutilità degli sforzi per imporre da un capo all'altro dell'Italia una pratica comune della vita religiosa, un'istruzione dei parroci adeguata al loro ruolo pastorale, il grande ritardo nell'istituzione dei seminari. Il che non gli impedisce di concludere che «many dioceses had a much more effective organisational network from bishop to parishoner, whether to suppress the deviant, or help the faithful», che l'organizzazione parrocchiale «was basically strengthened, physical churches better kept by the seventeenth century, and a lot was done in the eighteenth», e che tanto i chierici quanto i laici ebbero una migliore istruzione religiosa anche attraverso l'estendersi e rafforzarsi delle strutture confraternali. Difformità e contrasti interni alla

83. Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. xi-xii.

84. Ivi, pp. 6, 16.

85. Ivi, pp. 171 sgg. Sono temi poi ribaditi nella successiva monografia di Black, *The Italian Inquisition*, New Haven-London, Yale University Press, 2009 (trad. it. *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, a cura di Gian Luca D'Errico, Roma, Carocci, 2018). Tra i precedenti studi dello storico britannico cfr. *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; e *Early Modern Italy. A Social History*, London-New York, Routledge, 2001.

Chiesa e ai suoi vertici continuarono a esistere, scavando un solco profondo tra la disciplinata Lombardia borromaica, per esempio, e la violenta, caotica, superstiziosa Chiesa prevalente nel regno di Napoli. Ma è difficile credere che i conflitti presenti all'interno della struttura ecclesiastica «prevented the creation of an overweening Church, left room for some dissent (if discreet), and debate. The diversity of forces within the Church, clerical and lay, meant that when some cooperated, education was improved, philanthropy spread more widely and religious culture became more exciting, varied, and enticing». <sup>86</sup> La storiografia di ispirazione cattolica ha dunque trovato nell'«early modern Catholicism» una nuova frontiera con cui rimpiangere il paradigma jediniano, sempre più indebolito da nuovi studi che hanno contribuito a mettere a fuoco i conflitti che agitarono tumultuosamente la stagione tridentina e gli scarsi successi delle riforme postconciliarie, come ora si cercherà di chiarire.

86. Black, *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*, pp. 223 sgg.

II

*Il «paradigma tridentino» tra Cinque e Seicento*

### 3. Riforma della Chiesa e decreti conciliari

#### 1. «Ruscelli»: la Riforma cattolica prima di Trento

Le autonome matrici storiche della Riforma cattolica sono state faticosamente rintracciate da Jedin in fatti, vicende e personaggi non sempre evocati a proposito e talora atti più a smentire che confermare le sue tesi di fondo. Poco giova, infatti, evocare la *Devotio moderna* o Tommaso da Kempis, troppo vaghi e lontani nel tempo, oltre che lontani da Roma, che furono antecedenti e premesse della religiosità erasmiana (se non anche riformata) piuttosto che tridentina. Ancor meno giova richiamare illustri presuli quattrocenteschi come sant'Antonino Pierozzi a Firenze (1446-59) o Pietro Barozzi a Padova (1471-1507) per individuare i precursori delle riforme conciliari perché è appena ovvio che nella lunga storia della Chiesa non siano mancati vescovi esemplarmente solleciti della cura pastorale delle loro diocesi. Lettera morta restò il pur da molti elogiato *De cardinalatu* di Paolo Cortesi (1510), né ebbero corrispettivi in Italia la grande iniziativa della Bibbia complutense promossa dal cardinale Francisco Jménez de Cisneros ad Alcalá de Henares né l'edizione plurilingue del *Psalterium quincuplex* di Jacques Lefèvre d'Étaples. Quanto al concilio Lateranense V (1512-17), è noto che esso scaturì anzitutto dall'esigenza politica di arginare l'iniziativa scismatica della Francia e del cosiddetto *conciliabulum pisanum*, anche se vi risuonò il celebre monito di Egidio da Viterbo sull'esigenza di «reformare homines per sacra et non sacra per homines».<sup>1</sup> A prestare

1. Su di lui cfr. John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968; cfr. anche Id., *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court c. 1450-1521*, Durham, Duke University Press, 1979; Anna Maria Voci, «Sumus die noctuque in la-



orecchio alle esortazioni a non dilazionare ancora l' incisivo rinnovamento *in capite et in membris* da lungo tempo auspicato non fu certo un papa bellicoso come Giulio II, sempre impegnato nelle guerre per cacciare i «barbari» dall'Italia, al punto da presentare sé stesso in una medaglia come «Iulius Caesar pontifex II»<sup>2</sup> e da scatenare l'invettiva di Erasmo nel sulfureo *Iulius exclusus e coelis*. Papa Della Rovere, del resto, era convinto che il compito del concilio fosse anzitutto quello di «iuvare communem pastorem»,<sup>3</sup> e anche il dotto cardinale agostiniano riteneva che dovesse essere il papato a porsi alla guida del processo riformatore. Così auspicava anche il coevo *De officio pontificis ad Leonem X*, noto come il *Libellus ad Leonem X* (1513) di Tommaso Giustiniani e Vincenzo Quirini, due patrizi veneziani ritirati nell'eremo di Camaldoli con i nomi di Paolo e Pietro, la cui scelta di vita contemplativa e l'opportunità di accettare per uno di loro il cappello cardinalizio furono al centro di una celebre discussione con il loro concittadino e futuro porporato Gasparo Contarini.<sup>4</sup> Pur non privo di elementi di novità, come la raccomandazione a diffondere la Bibbia in volgare e a evangelizzare i nuovi popoli scoperti nei viaggi oltremare, il *Libellus* non evade in realtà dagli schemi tradizionali «della calda perorazione politico-ecclesiastica, ma al di fuori di ogni problema di revisione o approfondimento teologico-religioso della linea di presenza storica della Chiesa», limitandosi ad auspicare «un mutamento nelle volontà e nel co-

bore reformandi»: Egidio da Viterbo sulla riforma dell'ordine agostiniano e della Chiesa, in «Prospettive settanta», 13 (1991), pp. 31-52; Francis X. Martin, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo 1469-1532*, with a foreword by John W. O'Malley, edited by John E. Rotelle, Villanova, Augustinian Press, 1992.

2. Adolfo Modesti, *Corpus numismatum omnium romanorum pontificum*, 6 voll., Roma, De Cristofaro, 2002-2018, vol. I, scheda 198.

3. Cfr. le raccolte di saggi di Nelson A. Minnich, *The Fifth Lateran Council (1512-17)*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1993; Id., *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies* (cfr. pp. 237-38), ivi, 1993; Id., *Councils of the Catholic Reformation. Pisa 1. (1409) to Trent (1545-63)*, ivi, 2008; Eleonora Belligni, *Voci di Riforma. «Renovatio» e concilio prima e dopo il Tridentino*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 78 sgg.

4. Stephen D. Bowd, *Reform Before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden, Brill, 2002; Eugenio Massa, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X» (1513)*, Genova, Marietti 1820, 2005; ma cfr. Umberto Mazzone, *Libellus ad Leonem X: note in margine all'edizione e alla storiografia. Le edizioni del testo*, in «Franciscan Studies», 71 (2013), pp. 19-32; Constance M. Furey, *Communication of Friendship: Gasparo Contarini's Letters to Hermits at Camaldoli*, in «Church History», 72 (2003), pp. 71-101; Belligni, *Voci di Riforma*, pp. 103-105.

stume, sempre o prevalentemente di modi sentire più che modi di essere», come ha scritto Giovanni Miccoli. Speranze, indicazioni, progetti, animati anche da venature profetiche, assai diffuse nella Venezia di quegli anni, di cui restano tuttavia «pressoché imprecisati modi e contenuti, perché tutto è delegato ad una provvidenza che solo la preghiera personale e un'intensa vita interiore può in qualche modo sollecitare». Queste ricorrenti attese e previsioni di riforma costituiscono dunque «più il segno di un persistente ripiegamento e di una rinuncia, che di una positiva volontà per operarla».<sup>5</sup>

Un'iniziativa di grande impegno religioso, insomma, nel segno di una *restitutio* che «pone l'accento soprattutto sui guasti dell'istituzione e sulla riforma dei costumi, sull'ortoprassi», piuttosto che di una *instauratio* che «focalizza la propria attenzione sugli attacchi esterni come cause primarie di crisi e di declino e che si propone di affrontarli con un assetto della Chiesa «basato sull'accentramento dell'autorità nella curia papale», per usare la dicotomia suggerita da Eleonora Belligni nel ricostruire le istanze pretridentine di rinnovamento religioso.<sup>6</sup> Né Leone X era la persona più adatta a recepirne le istanze morali e spirituali, assorbito da cace, svaghi, capricci, sperperi senza fine, fedele a quel «godiamoci il papato, poiché Dio ce l'ha dato» con cui era salito al trono, come riferì nel '17 l'ambasciatore veneziano, sottolineando come quell'uomo «dabbene e liberale molto», di «buona natura, [...] non vorria fatica» e preferisse tenersi alla larga dai molti e gravi problemi che la Chiesa era chiamata ad affrontare, a cominciare da quello assai sottovalutato della protesta luterana<sup>7</sup>. Troppo breve fu il regno del suo successore Adriano VI (1521-23), per di più fieramente osteggiato dalla curia in quanto straniero, al quale il *De depravato statu Ecclesiae* di Lorenzo Campeggi rivolse un accorato appello a purificare la Chiesa dalla corruzione da cui era stata invasa. Così fecero altri illustri cardinali come Tommaso de Vio, il Caetano, con il *Consilium [...] super reformatione Ecclesiae christianae* e Bernardino Carvajal nell'*Oratio* con cui lo accolse a Roma, o ancora il benedettino

5. Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 953-54.; Prospero, *Riforma cattolica, Controriforma*, pp. 26 sgg.

6. Belligni, *Voci di Riforma*, p. 12; cfr. pp. 68 sgg. Nella sterminata bibliografia sul riformismo cattolico pretridentino, oltre alle opere già citate, ci limitiamo a rinviare alla corposa raccolta di saggi *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa (XV-XVI secolo)*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2019.

7. *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, edite da Eugenio Albèri, vol. III, Firenze, Società editrice fiorentina, 1846, p. 51.

Zaccaria Ferreri con il *De reformatione Ecclesiae*.<sup>8</sup> Appelli cui il papa fiammingo non ebbe il tempo di dare qualche risposta, sostituito dopo pochi mesi da un altro papa mediceo che in breve tempo avrebbe sperimentato di persona, con il tremendo sacco di Roma del 1527, il discredito morale e la debolezza politica in cui la Chiesa era sprofondata, in un profluvio di profezie che ne annunciavano il tracollo imminente. Furono quelle violenze senza fine, quei massacri, quegli orrori, quei sacrilegi, e fu il più o meno esplicito compiacimento con cui essi furono accolti in tutta Europa a imporre anche alla curia papale l'esigenza di una svolta, che pure tardò ancora a venire. Perché a Roma si capisse che cosa fosse e che cosa rappresentasse la Riforma protestante, insomma, non bastarono né le tesi di Wittenberg né il dilagare dell'eresia e dello scisma in tutta l'Europa del Nord, e neanche il fatto che un ignoto lanzicheneco incidesse con la sua picca il nome di LVTHER sui luminosi affreschi di Raffaello nella Stanza della segnatura.

In quei decenni infatti, fra Quattro e Cinquecento, ogni istanza di rinnovamento finì con l'essere travolta dalle prevedibili, durissime resistenze dei tanti che dalla rapida crescita della cosiddetta fiscalità spirituale durante e dopo la stagione avignonese e dai sempre più gravi abusi curiali che ne erano sorti, a cominciare dal cumulo dei benefici, avevano solo da guadagnare, come per esempio le grandi famiglie principesche italiane schieratesi a fianco del papa nella sua riconquista della sede romana e nelle terribili guerre tra Francia e Spagna che avevano dilaniato la penisola. Ma fu travolta anche dalla politica concordataria con le più potenti monarchie europee e dalla trionfale retorica dell'umanesimo romano, inebriato dalle imponenti tracce dell'antichità che serbavano memoria di un passato grandioso e tutto volto a celebrare la continuità storica e culturale tra Roma imperiale e Roma papale, a magnificare la città – a dispetto di una ben diversa realtà – come *caput orbis*, *norma*, *speculum*, *exemplar* del mondo cattolico.<sup>9</sup> La *Roma instaurata* e la *Roma triumphans* di Flavio Biondo, l'Accademia romana di Pomponio Leto, i dotti letterati come Iohannes

8. *Concilium tridentinum*, vol. XII, pp. 5 sgg.; Belligni, *Voci di Riforma*, pp. 130 sgg.

9. O'Malley, *Praise and Blame*, pp. 207, 210; cfr. Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1985; Id., *Roman Humanist Images of Rome*, in *Roma capitale (1447-1527)*, a cura di Sergio Gensini, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994, pp. 15-38; John F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1983, pp. 115

Goritz, Fedra Inghirami, Mario Maffei, Angelo Colocci si impegnarono a costruire il mito di una Roma *caput mundi*, il cui destino storico andava al di là della contingente realtà e si nutrivano di elementi profetici ed ermetici, trasfigurati nella solennità dei riti liturgici.<sup>10</sup> Lo stesso linguaggio della fede cristiana veniva rivestito di magniloquenti panni umanistici, come nel *Liber sententiarum* di Paolo Cortesi (1504) per esempio, dove i santi diventavano *heroes*, i sacerdoti *flamines*, l'inferno *Orcus* e così via.<sup>11</sup> A stigmatizzare con feroce ironia questo linguaggio sarà nel '26 il *Dialogo contra i poeti* di Francesco Berni, mettendo alla berlina coloro che «chiamano nostro signor Iesu Cristo quando Giove, quando Nettuno, quando il Tonante, [...] la Nostra Donna Iunone, Diana, Cerere, Astrea e tali altre ribalderie e spurcitie». <sup>12</sup> Lo stesso farà nel '28 Erasmo da Rotterdam, senza una parola di rammarico per la tragedia del sacco, attaccando nel *Ciceronianus* quanti assegnavano a Marco Tullio «un posto tra gli apostoli», si rivolgevano ai pontefici con l'appellativo di «Giove ottimo massimo», definivano i cardinali *patres conscripti*, accostavano la morte di Cristo a quella degli antichi eroi, inconsapevoli del neopaganesimo che dalla lingua dei loro scritti si trasferiva anche alla sostanza del loro modo di intendere la fede.<sup>13</sup> Sul terreno teologico restava invece immutato il tradizionale impianto tomistico, peraltro anch'esso rivestito di nuovi orpelli e intessuto di citazioni di Platone e Aristotele, di Cicerone e Virgilio in quella che è stata definita una vacua «rhetorical theology». <sup>14</sup> Nelle stesse istanze riformatrici di Raffaele Maffei e di Egidio da Viterbo la presa di distanza dal razionalismo tomistico in nome di una teologia fondata sul testo biblico e sulla tradizione patristica si manifestò essenzialmente come «a moral attitude

sgg.; Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma*, pp. 21 sgg. Riprendo qui alcuni spunti di Firpo, Biferali, «*Navicula Petri*», pp. 20-23.

10. Gennaro Savarese, *La cultura a Roma tra umanesimo ed ermetismo 1480-1540*, Anzio, De Rubeis, 1993.

11. D'Amico, *Renaissance Humanism*, pp. 123 sgg., 144 sgg., e in part. 157-58.

12. Antonio Corsaro, *Il poeta e l'eretico. Francesco Berni e il «Dialogo contra i poeti»*, Firenze, Le Lettere, 1988, pp. 23, 43-44.

13. Desiderio Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, a cura di Angiolo Gambaro, Brescia, La Scuola, 1965, pp. 23, 131-33, 139-41, 283, 309; cfr. anche D'Amico, *Renaissance Humanism*, pp. xiv-xv, 138 sgg.; Luca D'Ascia, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze, Olschki, 1991; Manfredo Tafuri, *Roma coda mundi. Il sacco del 1527: fratture e continuità*, nella sua raccolta di saggi *Ricerca del Rinascimento: principi, architetti*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 223-53: 224-30.

14. O'Malley, *Praise and Blame*, pp. 38, e in generale 195 sgg.

and not an active policy». <sup>15</sup> Anche i ricorrenti appelli alla crociata contro il Turco per liberare i luoghi santi si inserivano in questa prospettiva mitica e retorica, del tutto disancorata dai problemi concreti. <sup>16</sup>

Tra Quattro e Cinquecento, come ha scritto Romeo De Maio, fino al sacco di Roma e al dilagare della Riforma luterana oltralpe, non ci fu «né un movimento né un programma operativo di riforma generale. A meno che non si vogliano ritenere tali i libelli di denunce della corruzione della curia romana, specialmente, e del corpo della Chiesa o i falliti tentativi del Lateranense V o di Adriano VI». Le proposte emerse in quegli anni, «se non reazionarie, erano conservatrici, non toccando né l'arcaica struttura ecclesiastica né la immobile dottrina; trattavasi perciò di riforme solo morali». <sup>17</sup> Il dilagare della Riforma protestante in tutta Europa e il suo affacciarsi anche al di qua delle Alpi mettevano definitivamente a nudo la strutturale impotenza della corte e della burocrazia papale a modificare i propri comportamenti, dal momento che ogni discussione in concistoro su qualunque provvedimento volto al rinnovamento della vita religiosa non faceva che destare aspri contrasti. Anche per questo, all'indomani della sua elezione nel 1534, Paolo III cominciò ad avviare con gran fatica e molte riserve le trattative per la convocazione di un concilio, che potrà tuttavia riunirsi solo dopo il fallimento dei colloqui di religione tenutisi in Germania sotto l'egida di Carlo V nel 1540-41, visti come il fumo negli occhi dal papa, <sup>18</sup> dopo l'arenarsi di ogni velleitario tentativo di autoriforma, quando ormai non esistevano alternative possibili, e dopo il difficile accordo sulla sede in cui riunire i vescovi. Fu solo alla fine del '45, in una momentanea tregua delle interminabili guerre tra Asburgo e Valois e sotto la sempre più pressante richiesta di Carlo V, che potrà infine riunirsi il Tridentino, temu-

15. D'Amico, *Renaissance Humanism*, p. 23; cfr. pp. 169 sgg., 189 sgg., 222 sgg.; cfr. John McManamon, *The Ideal Renaissance Pope: Funeral Oratory from the Papal Court*, in «Archivum historiae pontificiae», 14 (1976), pp. 9-70, pp. 42 sgg.

16. Stinger, *The Renaissance in Rome*, pp. 96 sgg.

17. De Maio, *Riforme e miti*, pp. 14-15; cfr. le pp. sgg.

18. Sui colloqui di religione, oltre a Jedin, *Il concilio*, vol. I, pp. 399 sgg., basti citare gli *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, hrsgg. Klaus Ganzer und Karl-Heinz zur Mühlen, unter Mitarbeit von Wolfgang Matz, Norbert Jäger, Volkmar Ortmann und Christoph Stoll, 3 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000-2007, e Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, 3 voll., Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, vol. I.

to, osteggiato, imbrigliato e soprattutto ricondotto con ogni mezzo sotto il controllo romano per contenere i danni di una riforma incompatibile con l'*auctoritas*, la *potestas* e la *iurisdictio* del sommo pontefice <sup>19</sup> (e ancor più con lo sfrenato nepotismo cui papa Farnese non cessò di dedicare tutte le sue senili ma ancor vigorose energie). Un concilio che a giudizio di un letterato legatissimo alla greppia curiale come Paolo Giovio avrebbe dovuto avere come unico scopo quello di chiudere «la bocca a questi blasfematori di Germania», senza presumere di varare un qualche provvedimento che rischiasse di guastare «la coda al fagiano di questa santa sede», come scriveva nel marzo del '47. <sup>20</sup>

Si tornerà, ovviamente sul concilio. Per il momento merita soffermarsi in breve sulle disperse iniziative e vicende in cui Jedin e i suoi successori hanno voluto identificare gli sparsi «ruscelli» poi confluiti nel fiume tridentino grazie all'iniziativa del papato. Non mette conto spendere molte parole sul tentativo di anettere alla Riforma cattolica la cultura umanistica, sulla quale si è già avuto modo di citare le patetiche osservazioni jediniane sul «radicalismo della gioventù» di cui avrebbe dato prova, soprattutto nel ciclopico impegno del grande Erasmo per la riforma della Chiesa, <sup>21</sup> che tra l'altro ebbe un ruolo decisivo anche se ben presto stroncato dall'opposizione fratesca nella Spagna del cardinal Cisneros e nella grande impresa della Complutense. <sup>22</sup> Un umanesimo, quello del grande letterato di Rotterdam, troppo nutrito di denunce anticlericali e di filologia biblica per entrare a far parte di quei «ruscelli» in cui sarebbe scorsa la linfa di un ormai imminente rinnovamento della Chiesa. Lo dimostra il fatto che le sue opere finirono tutte all'Indice dei libri proibiti, come lo stesso Jedin dovette a malincuore riconoscere. Lo stesso vale anche per l'esperienza del cosiddetto evangelismo francese, che ebbe i suoi protagonisti in Margherita di Navarra e Jacques Lefèvre d'Étaples, <sup>23</sup> ispirò numerosi vescovi

19. Sulle discussioni in merito alla riforma della Chiesa che precedettero e accompagnarono la convocazione del concilio cfr. Belligni, *Voci di Riforma*, pp. 130 sgg.

20. Paolo Giovio, *Lettere*, a cura di Giuseppe Guido Ferrero, 2 voll., Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1956-1958, vol. II, p. 76.

21. Cfr. *supra*, p. 128.

22. È d'obbligo il rinvio alla classica opera di Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, II ed., texte établi par Daniel Devoto, édité par le soins de Charles Amiel, 3 voll., Genève, Droz, 1991, senza poter qui indugiare sulla ricchissima bibliografia successiva.

23. Ci limitiamo a rinviare a agli studi di Jonathan A. Reid, *King's Sister*; Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976; e all'edizione

riformatori ed ebbe significative propaggini anche in Italia,<sup>24</sup> ma dal punto di vista dottrinale parve troppo vicino al luteranesimo e troppo impegnato a trovare una mediazione tra Roma e Wittenberg per essere riassorbito in una prospettiva di Riforma cattolica. La fine della teologia e filologia umanistica, travolta dall'impegno controversistico contro i protestanti, ancorò indissolubilmente il testo biblico alla *Vulgata* e la dottrina cattolica alla vecchia Scolastica.<sup>25</sup>

Ma ciò che più merita sottolineare è il fatto che quella sensibilità religiosa e quella cultura pastorale furono alla base anche dell'esperimento riformatore messo in campo da Gian Matteo Giberti nella diocesi di Verona, dove si ritirò dopo la tragica esperienza del sacco per trovare qui infine – secondo Jedin – il suo destino di autentico e provvidenziale *homo apostolicus*. In realtà, solo la presenza al suo fianco di un personaggio come Ludovico di Canossa, vescovo di Bayeux e coinvolto nella rete dell'evangelismo francese, spiega la stupefacente capacità di affrontare quel nuovo e arduo impegno con tanto vigore e autentico afflato religioso da parte del Giberti, reduce dal governo della Dataria apostolica, uno dei centri più inquinati della corruzione curiale, cuore di scandalosi traffici e malversazioni finanziarie, e da un ruolo politico a fianco di Clemente VII sfociato infine nel drammatico tracollo del '27. Spiega cioè la maturità degli obiettivi e degli strumenti con cui seppe perseguire il suo sforzo di promuovere una restaurazione morale e disciplinare del clero e dotarlo di una formazione teologica adeguata ai suoi compiti. Di qui la fondazione di una tipografia per stampare libri religiosi e la chiamata a Verona per leggere le lettere paoline e i libri profetici dell'ebraista fiammingo Jan van Kampen, già professore al collegio trilingue di Lovanio,

di Jacques Lefèvre d'Étaples, *Epistres et evangiles pour le cinquante et deux semaines de l'an*, ed. par Guy Bedouelle et Franco Giacone, Leiden, Brill, 1976; cfr. anche Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*.

24. Si vedano gli studi di Guillaume Alonge, *Ludovico di Canossa*; Id., *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016; Id., *Évangélismes croisés*; Id., *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento*, prefazione di Sergio Luzzatto, Roma, Donzelli, 2019, Sull'estensione di tale concetto all'Italia cfr. anche Eva-Maria Jung, *On the Nature of Evangelism in 16th Century Italy*, in «Journal of the History of Ideas», 14 (1953), pp. 511-27; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, che ne distingue un'ala moderata, facente capo al Contarini, e una radicale di cui individua nell'Ochino l'esponente più significativo; Massimo Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016; Firpo, Alonge, *Il «Beneficio di Cristo»*, pp. 40 sgg.

25. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, p. 78.

certo non molto distante dalle dottrine d'oltralpe.<sup>26</sup> E spiega perché la città veneta si trasformasse in un centro di aggregazione di personaggi provenienti da altre città, che vivevano in prima persona la crisi religiosa del secolo, ne subivano le tensioni, ne cercavano vie d'uscita, come il veneto Marcantonio Flaminio, il milanese Alberto Lino, il mantovano Reginaldo Nerli, il campano Galeazzo Florimonte, il reatino Tullio Crispoldi, diventato predicatore di fiducia del vescovo e anch'egli incaricato di insegnare ai preti la dottrina della giustificazione per fede.

È quanto risulta, per esempio, da una sua predica del 1530 in cui, dopo aver promesso di confutare le tesi luterane che serpeggiavano in città, le aveva di fatto confermate affermando 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».<sup>27</sup> Tanto il Crispoldi quanto il Flaminio di lì a poco avrebbero assunto posizioni chiarissime in merito a tali questioni nel corso di una cruciale discussione epistolare con teologi di sommo prestigio quali Gasparo Contarini e Girolamo Seripando verificate nel 1538-39 a seguito delle polemiche scaturite dalla predicazione quaresimale tenuta a Siena nel '37 dall'agostiniano Agostino Museo.<sup>28</sup> Fu a Verona, intorno al 1530-31, che un tipico esponente della Roma medicea come Francesco Berni portò a termine un rifacimento dell'*Orlando innamorato* del Boiardo in cui alcune ottave, poi espunte secondo il Vergerio dall'edizione postuma del 1545, esplicitavano i nuovi fermenti religiosi con cui era entrato in contatto e in sintonia nella Verona gibertina.<sup>29</sup>

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

26. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, p. 226; cfr. Alonge, *Ludovico di Canossa*.

27. Paolo Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 192 sgg.

28. Hubert Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», 35 (1927), pp. 351-68; Marcantonio Flaminio, *Lettere*, a cura di Alessandro Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 63 sgg.; Firpo, Alonge, *Il «Beneficio di Cristo»*, pp. 99 sgg.

29. Salvatore Caponetto, *Lutero nella letteratura italiana della prima metà del '500. Francesco Berni*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di Lorenzo Perrone, introduzione di Giovanni Miccoli, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 47-63: 56-57.

senz'ossa e senza cani. / [...] / Oggi è tenuto un goffo ed un poltrone / l'uomo che parla di Cristo e di san Piero; / ne gli occhi oggi t'è sempre un ribaldone / ippocrita, con ciglio erto e severo, / e ti chiama bizzarro o luterano: / e luterano vuol dir buon cristiano.

Le ricerche hanno mostrato sempre più chiaramente, insomma, che la cosiddetta *gibertalis disciplina* come modello del vescovo postridentino, residente presso la sua chiesa e sollecito nel provvedere al governo del gregge di fedeli a lui affidato, nel promuovere una predicazione fondata sui testi evangelici, nel curare l'istruzione religiosa dei sacerdoti, richiamati ai loro doveri di cura d'anime, nel dedicarsi alla riforma di monasteri e conventi, nel guidare di persona le visite pastorali si fondava su presupposti religiosi poco compatibili con i canoni dottrinali poi approvati a Trento. Lo stesso Giberti del resto non nascose il suo apprezzamento per le omelie di Bernardino Ochino (di cui protesse la fuga oltralpe nell'estate del '42), o per opere come *Il sommario della sacra Scrittura*, che diffuse nella sua diocesi giudicandolo «libretto molto utile per que' poverelli che non intendono latino», e il *Beneficio di Cristo* che poté leggere manoscritto poco prima della morte,<sup>30</sup> avvenuta alla fine del '43. Una morte che lo sottrasse a quegli incipienti sospetti di eresia che ne avrebbero poi appannato l'immagine di vescovo esemplare, nella quale non tarderà infatti a essere sostituito da Carlo Borromeo, cardinale e nipote di un papa,<sup>31</sup> anche perché ben pochi vescovi avrebbero potuto contare in futuro sui poteri di intervento sul capitolo, sui conventi e sugli ordini esenti garantitigli dal costante appoggio romano. Non stupisce quindi che da Venezia Gian Pietro Carafa guardasse con sospetto a quel mondo veronese ricco di fermenti religiosi e che nel febbraio del '46, all'indomani della prima riunione del Tridentino, un personaggio come il vescovo Grechetto, sempre desideroso di acquisire meriti denunciando prelati sospetti d'eresia, si scagliasse con aspre parole contro «quella mala semenza del episcopo de Verona morto».<sup>32</sup>

30. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, p. 277; Massimo Firpo, Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, 3 voll., Roma, Libreria editrice vaticana, 2011-2015, vol. I, pp. 720-21. Sul libro cfr. Susanna Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia: «Il sommario della sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997.

31. Giuseppe Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», 79 (1967), pp. 1031-52.

32. Gottfried Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1910, p. 251.

Priva di fondamento storico è anche l'immagine dell'oratorio romano del Divino amore, fondato dal genovese Ettore Vernazza, come vivaio di future istanze riformatrici dal quale «comunemente si fa incominciare la Riforma cattolica», con il suo obiettivo di porre «l'attività caritativa verso il prossimo al servizio della santificazione personale», non tanto per «operare con la santità quanto attraverso le opere formare dei santi».<sup>33</sup> Scaturita dall'inesauribile faziosità della storiografia teatina, l'immagine del Divino amore come «un sodalizio antiluterano» che raccoglieva intorno al Carafa tutto il nucleo fondatore dell'ordine e altri devoti si è rivelata «un mito storiografico».<sup>34</sup> L'oratorio romano è infatti da ricondurre nell'ambito dell'impegno caritativo e assistenziale delle prime confraternite destinato a evolversi in parte nelle compagnie della Carità scaturite dall'aggravarsi della povertà e delle malattie nel mondo urbano, ma anche a nutrire tensioni poi sviluppatesi in ben altre direzioni. Come è stato osservato, «protetto dall'anonimato e dalla segretezza, il Divino amore sfuggiva di fatto al controllo delle istituzioni ecclesiastiche, anche per la massiccia presenza dei laici al suo interno, rendendo in questo modo possibile, in alcuni congregati e già a partire dai primi anni del Cinquecento, la trasformazione delle tensioni caritative in comportamenti e atteggiamenti velatamente antiromani e in alcuni casi in dottrine esplicitamente eterodosse». Lo dimostrano le esperienze di personaggi come Battista Fieschi, processato per eresia, di Marcantonio Flaminio e Bartolomeo Stella, approdati nell'orbita valdesiana dell'*Ecclesia viterbiensis*, e la stessa fuoriuscita dall'oratorio del Carafa già nel '24, per dar vita all'ordine teatino quale strumento della sua strategia inquisitoriale, dalla quale non pochi teatini – tra cui *in primis* lo stesso Gaetano Thiene – avrebbero finito con il prendere le distanze.<sup>35</sup>

Sospettati e talora formalmente processati per eresia, del resto, furono molti degli alti prelati, vescovi e cardinali, a vario titolo evocati

33. Hubert Jedin, *Il concilio*, vol. I, p. 165.

34. Daniela Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 2002.

35. Andrea Vanni, *Tra pratiche caritative e radicalizzazione dottrinale. Bartolomeo Stella nella crisi religiosa del XVI secolo*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 16 (2019), pp. 9-38: 9-11; cfr. anche Id., *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Roma, Viella, 2016, pp. 27 sgg., 125 sgg., e l'importante saggio di Guillaume Alonge, *Dalla carità all'eresia. Il Divino Amore e il dissenso religioso nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Rinascimento», 54 (2014), pp. 187-210.

come fautori di un profondo rinnovamento della Chiesa e annoverati tra i precursori della Riforma cattolica. Il cattolicissimo Gasparo Contarini, per esempio, il cui tentativo di coniugare san Tommaso e san Paolo e di cercare un accordo invece che uno scontro frontale con i protestanti («il fundamento dello aedificio de' luterani è verissimo – scriveva nel '42, l'anno di nascita del Sant'Ufficio romano – né per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholicò, immo come fundamento della religione christiana»),<sup>36</sup> sarebbe stato oggetto di un processo postumo nel '51. E ancora nel '59 egli sarebbe stato accusato di aver ceduto a «quello heretico spirito di cercar d'accordare fra catholici et heretici», perché peggiori sono questi che stanno de mezzo, più dannosi questi mediatori della concordia che non sono li manifesti heretici». <sup>37</sup> Se è vero che il suo trattato *De officio episcopi* (scritto peraltro nel '17) reca testimonianza dello zelo pastorale che lo animava, è anche vero che non mise mai piede nella diocesi di Belluno a lui affidata, come gli fu anche rimproverato da Galeazzo Florimonte.<sup>38</sup>

Gravi processi per eresia, come si è accennato, colpirono anche autorevolissimi porporati quali Reginald Pole e Giovanni Morone, che Paolo IV non cessò di prendere a bersaglio dei suoi fulmini inquisitoriali, la cui condanna fu scongiurata solo dalla morte, che nel '58 portò via il Pole, ponendo fine una volta per tutte alla restaurazione cattolica in Inghilterra, e nel '59 papa Carafa, consentendo al cardinale milanese di uscire dal carcere di Castel Sant'Angelo dove era stato rinchiuso per oltre due anni, appena in tempo per sfuggire a una scontata condanna.<sup>39</sup> Non v'è dubbio che durante il lungo soggiorno in Francia anche Federico Fregoso approdasse infine a dottrine bollate in seguito come eterodosse ma già considerate tali dallo schieramento più conservatore e intransigente al di là e al di qua delle Alpi,<sup>40</sup> tanto da prendere a bersaglio illustri prelati poi anch'essi arruolati nelle sparute truppe della Riforma cattolica, come Gregorio Cor-

36. Franz Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg, Verlag von Huye's Buchhandlung, 1881, p. 358.

37. Firpo, *Inquisizione romana*, pp. 449 sgg., 467.

38. Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988 (in part. pp. 79 sgg., sul *De officio episcopi*); sul grande cardinale veneziano cfr. anche Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993.

39. In merito mi limito a rinviare a Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*.

40. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*.

tese, anch'egli vicino all'esperienza dell'evangelismo francese (che «si cacciava a ridere» quando sentiva dire che gli inquisitori lo consideravano un eretico),<sup>41</sup> come Ercole Gonzaga che si circondò di molti personaggi sospetti, a cominciare dal suo segretario Endimio Calandra, condannato per eresia,<sup>42</sup> come lo stesso Girolamo Seripando, come l'arcivescovo d'Otranto Pietro Antonio Di Capua. E con lui numerosi altri presuli di varie città italiane come Vittore Soranzo a Bergamo, Iacopo Nacchianti a Chioggia, Andrea Zantani (Centani) a Limassol, Filippo Mocenigo a Nicosia, Pier Paolo Vergerio a Capodistria e suo fratello Giovan Battista a Pola, Braccio Martelli a Fiesole, Isidoro Chiari a Foligno, Giovanni Tommaso Sanfelice a Cava dei Tirreni, Nicola Francesco Missanelli a Policastro, Nicola Maria Caracciolo a Catania e altri ancora.

Evidenti appaiono del resto gli imbarazzi con cui quelle vicende sono state evocate da Jedin in relazione ai processi per eresia intentati dal Sant'Ufficio contro il Pole e Vittoria Colonna, come si è visto,<sup>43</sup> e a maggior ragione contro il Morone, colui che a suo giudizio era riuscito a chiudere il concilio con un vero capolavoro di sagacia diplomatica, ottenendo risultati di cui la curia romana fu la prima a compiacersi. Lo storico slesiano dedicava solo un accenno al suo lungo calvario inquisitoriale, definendolo «uomo indubbiamente eminente, ma enigmatico», senza dubbio «un sincero sostenitore e promotore della Riforma cattolica», ma rischiava il grottesco nell'affermare che «i sospetti elevati su di lui depongono piuttosto a suo favore che contro di lui, perché dimostrano la sua apertura per le idee religiose del suo secolo». <sup>44</sup> Poco vale attribuire la responsabilità di quegli inauditi processi al furore repressivo e alle senili intemperanze di Paolo IV, giustificati dal drammatico momento storico, tanto più che a giudizio dello storico slesiano proprio con papa Carafa (peraltro del tutto

41. Firpo, Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 778; su di lui cfr. Gigliola Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, Abbazia di S. Paolo (estratto da «Benedictina»), Roma, 1983.

42. Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1991; su di lui cfr. Bonora, *Aspettando l'imperatore*; Marco Iacovella, «Padrone di me et del voto mio». *Militanza filoimperiale e coscienza religiosa nel cardinal Ercole Gonzaga*, in «Riforma e movimenti religiosi», 7 (2020), pp. 13-47. Assai debole è la monografia di Murphy, *Ruling Peacefully*.

43. Cfr. *supra*, p. 74.

44. Jedin, *Il concilio*, vol. IV/2, pp. 39-42; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 628 sgg., 828 sgg.; Massimo Firpo, *Salvatore del concilio o eretico luterano? Giovanni Morone nella storiografia posttridentina*, in *Trent and Beyond*, pp. 243-65.

ostile al concilio) la Riforma cattolica si sarebbe finalmente insediata ai vertici della Chiesa.<sup>45</sup>

A lasciare intatte la struttura e la prassi di governo della curia papale fu anche il più celebre dei documenti del riformismo cattolico pretridentino, il *Consilium de emendanda Ecclesia* discusso da una commissione cardinalizia istituita nel 1536, della quale furono chiamati a far parte sotto la presidenza del Contarini, allora impegnato con scarso successo nel tentativo di varare alcune riforme dei dicasteri curiali, il Carafa, il Cortese, il Fregoso, il Giberti, cui si aggiunsero il cardinale Girolamo Aleandro, dotto umanista impegnato in prima fila nella lotta contro la Riforma durante le sue nunziature in Germania, il domenicano Tommaso Badia, legatissimo al Contarini, e infine un altro uomo di cultura quale il cardinale Iacopo Sadoletto. Poco o nulla sappiamo dei lavori della commissione, ma certo i contrasti non mancarono, come indicano alcuni elementi del documento stesso quali per esempio la proposta di messa al bando delle opere di Erasmo, certo scaturita dalle istanze di personaggi come l'Aleandro e il Carafa, inseriti da Paolo III nella commissione con l'intento di ostacolarne potenziali esiti sgraditi ai vertici curiali.

Fu forse quello l'ultimo tentativo di ricomporre in un disegno comune – fondato su una «condivisa prospettiva di disciplinamento del clero e della società attraverso il clero»<sup>46</sup> – progettualità religiose destinate rapidamente a divergere, fino a scontrarsi con durezza pochi anni dopo. Animato da «un astratto radicalismo riformatore disposto a mettere in discussione consolidati meccanismi della curia romana, del papato, dell'intera istituzione ecclesiastica», il *Consilium* non rappresentò tuttavia «un' apprezzabile novità rispetto alla precedente letteratura riformatrice». Approvato a maggioranza e presentato al papa ai primi di marzo del '37, del resto, il documento rimase senza effetto alcuno, anche perché dopo pochi mesi fu pubblicato a Roma e a Milano e subito ripreso da alcune edizioni tedesche – una delle quali con prefazione di Lutero – che elencavano tutti i mali della Chiesa denunciati in passato e ora dichiarati in un documento ufficiale, e al tempo stesso mettevano alla berlina il pontefice, incapace di realizzare qualunque riforma e desideroso

45. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, p. 40; ma si vedano gli evasivi accenni alla «cocente delusione» del pontificato di Paolo IV in Id., *Il concilio*, vol. III, pp. 32-33.

46. Alberto Aubert, «Il *Consilium de emendanda Ecclesia*». *Riforma della Chiesa e propaganda religiosa nel Cinquecento*, Roma, Philos, 2008, pp. 69 sgg.: 105. Il testo del *Consilium* è in *Concilium tridentinum*, vol. XII, pp. 131 sgg.; una traduzione italiana del documento è in Marcocchi, *La Riforma cattolica*, vol. I, pp. 480-88.

solo di farne un uso opportunistico.<sup>47</sup> Una di queste edizioni reca sul frontespizio la derisoria immagine di una chiesa, sul cui altar maggiore compare un trittico raffigurante il papa come divinità, mentre alcuni cardinali puliscono le ragnatele dal soffitto usando lunghi bastoni che recano in cima una coda di volpe. Subito ridotto a mero terreno di scontro polemico, insomma, il *Consilium* fu solo un vago progetto volto a far credere che Roma intendesse avviare seriamente una riforma, come avrebbe ricordato nel 1560 un illustre ambasciatore francese quale Charles de Marillac, sottolineando come né Paolo III che l'aveva promosso né Paolo IV che aveva avuto un ruolo decisivo nella sua formulazione avessero fatto alcunché per metterlo in atto.<sup>48</sup>

## 2. Vecchi e nuovi ordini religiosi

Già nel 1538 il Contarini e il Pole manifestarono la loro delusione per il fallimento di ogni autentica prospettiva di rinnovamento con il silenzio in cui fecero cadere la domanda di Vittoria Colonna sul perché le tanto auspicate riforme fossero state insabbiate: «Si ristringono nelle spalle, volendogli più presto con il tacer (a lei che havea ingegno) che con dirli apertamente la cagione risponder».<sup>49</sup> Nel 1555, avuta notizia dell'elezione papale di Paolo IV, il Seripando esprimerà l'auspicio che Dio gli permettesse di «agere de reformanda Ecclesia quae Paulus III in ore habuit: hic enim dixit et non fecit».<sup>50</sup> Se si pensa alla fragilità delle riforme avviate da papa Farnese rispetto al suo impegno per dotare di uno Stato suo figlio Pier Luigi, nonché alla pesante influenza esercitata sul concilio per evitare che esso varasse riforme in grado di tarpare le ali alla curia, fino alla traslazione a Bologna all'inizio del '47, risulta davvero difficile assegnare a quel geniale e indomabile vecchio il titolo di primo papa della Riforma cattolica.<sup>51</sup>

Anche a volgere lo sguardo al di fuori della curia romana, e in particolare agli ordini religiosi, non sempre i conti tornano con la metafora jediniana dei «ruscelli» alimentati da limpide istanze riformatrici che sareb-

47. Aubert, «Il *Consilium de emendanda Ecclesia*», pp. 161, 232 sgg.

48. Alonge, *Ambasciatori*, pp. 213-14.

49. Aldo Stella, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15 (1961), pp. 411-441: 416, nota 22.

50. *Concilium tridentinum*, vol. II, p. 449.

51. Elisabeth G. Gleason, *Who Was the First Counter-Reformation Pope?*, in «The Catholic Historical Review», 81 (1995), pp. 173-84.

bero stati capaci via via di aprirsi un varco verso il centro della Chiesa, il papato e il concilio, che li avrebbero infine fatti propri, promuovendo un profondo rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica e della vita religiosa.<sup>52</sup> Non merita insistere sulle molte resistenze incontrate dai movimenti per l'osservanza negli ordini mendicanti, non solo tra gli ingovernabili francescani, i cui conventi erano talora sentina di ogni scelleratezza, ma anche fra i domenicani. Nel 1531, per esempio, i comportamenti scandalosi dei frati veneziani dei Santi Giovanni e Paolo indussero infine Roma a disporre l'incorporazione nella congregazione osservante della provincia lombarda e a deporre il priore, il dotto teologo e valente predicatore Damiano Loro, peraltro fatto segno di sospetti di eresia. Ma appena ne ebbe notizia quest'ultimo si precipitò in Collegio a capo di un gruppo di confratelli per presentare una supplica in cui dichiaravano sfrontatamente che «per niente voleno soportar» quei soprusi e che «più presto si farian lutherani, dicendo volersi apellar in Rotha».<sup>53</sup> Il doge reagì con severità e li rispedì al loro convento, che in ogni caso si sottrasse ai mutamenti imposti da Roma. Più o meno sospettati di eresia furono anche altri e autorevoli domenicani, spesso formati nello Studio bolognese come l'inquisitore Leandro Alberti, Girolamo Papino inquisitore a Ferrara, il vicario generale dell'ordine Stefano Usodimare, il successore del Morone alla guida della diocesi di Modena Egidio Foscarari, già maestro del Sacro Palazzo,<sup>54</sup> dove gli succedette quel Girolamo Muzzarelli che sarà il braccio destro di Giulio III nel difficile compito di arginare l'invasione politica del Sant'Ufficio romano e difendere il cardinale milanese dai fulmini del Carafa. La spaccatura dell'ordine appare dunque chiara fino al pontificato di Paolo IV, che ne determinò il pressoché totale allineamento tra le fila degli inquisitori impegnati nella caccia all'eresia.<sup>55</sup>

52. Cfr. in generale Gigliola Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 115-205.

53. Marin Sanudo, *I diarii*, a cura di Nicolò Barozzi, Guglielmo Berchet, Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Marco Allegri, 58 voll., Venezia, a spese degli editori [tip. Marco Visentini], 1879-1902, vol. LV, col. 74.

54. Su di lui cfr. Matteo Al Kalak, *Il riformatore dimenticato. Egidio Foscarari tra Inquisizione, concilio e governo pastorale (1512-1564)*, Bologna, il Mulino, 2016; cfr. anche Egidio Foscarari-Giovanni Morone, *Carteggio durante l'ultima fase del concilio di Trento (1561-1563)*, edizione critica a cura di Matteo Al Kalak, Münster i.W., Aschen-dorff, 2018.

55. Firpo, *La presa di potere*, pp. 167 sgg.

Quanto ai benedettini, non v'è dubbio che dalla riforma promossa da Ludovico Barbo all'inizio del Quattrocento a San Giorgio Maggiore di Venezia e Santa Giustina di Padova, via via estesa ad altri monasteri fino a prendere il nome di congregazione cassinese dopo l'adesione di Montecasino nel 1504, scaturì un vigoroso rinnovamento tanto nella vita monastica quanto negli studi, incentrati sulla patristica greca. Proprio da tale rinnovamento e da tali studi rampollarono tuttavia non poche deviazioni eterodosse, anche di natura radicale, che portarono infine a una severa repressione dopo la conclusione del Tridentino. Fu tra quelle case, infatti, che maturò l'esperienza di Francesco Negri,<sup>56</sup> tra i primi a esulare in terra riformata all'inizio degli anni trenta, e si sviluppò la riflessione religiosa di Teofilo e Gian Battista Folengo, ricca non solo di spregiudicati spunti antipapali, ma anche di riferimenti alla pietà paolina fondata sulla giustificazione per sola fede,<sup>57</sup> di cui fu partecipe anche Isidoro Cucchi da Chiari, fautore di una politica irenica nei confronti dei protestanti.<sup>58</sup> Furono quelle case a ospitare più volte un patrizio modenese fattosi benedettino e diventato cardinale come il già ricordato Gregorio Cortese per alcuni aspetti vicino agli spirituali. A San Giorgio Maggiore soggiornò a lungo il benedettino Germano Minadois, fratello del giurista napoletano Giovan Tommaso, entrambi valdesiani della prima ora. Qui Antonio Brucioli ambientò molti dei suoi *Dialoghi*, tra i cui interlocutori si incontrano personaggi come Reginald Pole, Donato Rullo, Camillo Orsini, Federico Fregoso e la sorella Costanza, Eleonora e Giulia Gonzaga, Vittoria Colonna, Luigi Alamanni, Margherita di Navarra. Tra alcuni dei principali monasteri dell'ordine, da San

56. Su di lui, esule in svizzera e poi in Polonia, autore di un celebre libro di polemica antipapale quale la *Tragedia del libro arbitrio*, pubblicata in Svizzera nel 1546 e poi in edizione ampliata nel 1550 (di cui esiste anche un'edizione recente a cura di Cristiano Casalini e Luana Salvarani, presentazione di Francesco Mattei, Roma, Anicia, 2014) è in corso di stampa un'importante monografia di Federico Zuliani.

57. Mi limito a rinviare a Mario Chiesa, *Teofilo Folengo tra la cella e la piazza*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1988; e alla breve sintesi di Giancarlo Alfano, *Folengo e la dolce teologia della parola saporita*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà, 3 voll., Torino, Einaudi, 2010-2012, vol. I, pp. 726-31.

58. Isidoro Chiari, *Adhortatio ad concordiam*, ed. Marco Cavarzere, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008; su di lui cfr. *Isidoro Clario, 1495ca-1555, umanista e teologo tra Erasmo e la Controriforma. Un bilancio nel 450. della morte*, introduzione di Adriano Prosperi, Brescia, Associazione per la storia della Chiesa bresciana, 2006; e dello stesso Prosperi, *Una cripto-ristampa dell'«Epistola» di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 94 (1973), pp. 52-68.



Benedetto Po presso Mantova a San Niccolò l'Arena a Catania, si mosse don Benedetto Fontanini da Mantova, il primo autore del *Beneficio di Cristo*, diventato infine discepolo del benedettino ed eresiarca Giorgio Siculo, delle sue dottrine anabattiste, antitrinitarie e nicodemitiche, insieme con numerosi altri confratelli, tra cui l'abate Luciano degli Ottoni, il vescovo di Ragusa Crisostomo Calvini e il già menzionato Isidoro da Chiari vescovo di Foligno, al punto da rendere la congregazione cassinese un pericoloso focolaio di eterodossia.<sup>59</sup>

Non è possibile qui indugiare su queste vicende, così come basterà qualche sommario accenno alle matrici di quasi tutti i nuovi ordini religiosi sorti nel clima di inquiete passioni e ardito sperimentalismo religioso della prima metà del Cinquecento, quando la stessa millenaria Chiesa di Roma sembrava vacillare sotto il peso congiunto della sfida luterana e dell'abisso di corruzione in cui era precipitata, sino a perdere ogni capacità di riformarsi. Si pensi ai barnabiti e alle angeliche, per esempio, sorti intorno allo zelo ascetico e penitenziale di alcuni laici milanesi postisi sotto la guida di fra Battista Carioni da Crema, un domenicano vissuto al di fuori dei conventi, il cui radicale spiritualismo esoterico lo condusse infine alla dottrina dell'impeccabilità, densa di implicazioni ereticali e libertine, alla condanna postuma e alla messa all'Indice di tutte le sue opere. Fin dal '36, due anni dopo la scomparsa del frate, probabilmente per impulso del Carafa che non aveva tardato a percepire tali implicazioni, Paolo III promosse delle indagini su quella nuova congregazione lombarda, postasi peraltro sotto il controllo assoluto della «divina madre maestra» Paola Antonia Negri, processata a Roma con alcuni confratelli all'inizio degli anni cinquanta, e rinchiusa infine in un convento, mentre il neonato ordine religioso si spaccava e subiva un pesante intervento dall'alto che ne stroncò le anomie pratiche religiose, a cominciare dalla supina obbedienza a una donna che si era addirittura arrogata il diritto di dir messa. Fu solo grazie a questa rigorosa stretta normativa e alla sua piena accettazione, come nel caso di Gian Pietro Besozzi, che i chierici regolari di San Paolo decollato poterono trasformarsi in una disciplinata truppa di collaboratori di Carlo

59. Ormai molto nutrita è la bibliografia su questi temi, per i quali ci limitiamo a rinviare al fondamentale studio di Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000; cfr. Barry Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985; Massimo Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Olschki, Firenze 2003.

Borromeo.<sup>60</sup> Considerazioni analoghe possono valere anche per i cappuccini, scaturiti dal rigorismo francescano di Ludovico da Fossombrone, ma sottrattisi ben presto al suo radicalismo eremitico, per approdare infine alla guida di Bernardino Ochino, conteso da tutte le città italiane per affidargli i pulpiti delle cattedrali nei cicli dell'Avvento e della Quaresima, durante i quali per anni egli predicò nicodemiticamente la dottrina della giustificazione per sola fede o, come egli stesso ebbe a dire, «Christo mascherato in gergo». La convocazione a Roma nell'estate del '42 da parte del Sant'Ufficio, all'indomani della sua formale istituzione lo indusse a fuggire a Ginevra, primo passo di un percorso che lo avrebbe infine condotto a professare quelle dottrine antitrinitarie e anabattiste che ne determinarono infine la condanna delle Chiese riformate svizzere e la cacciata da Zurigo dopo la pubblicazione dei suoi eversivi *Dialogi XXX* nel 1563.<sup>61</sup>

Quanto ai gesuiti, gli studi più recenti hanno messo in luce che le matrici dell'esperienza religiosa di Ignazio di Loyola affondano nel mondo degli *alumbrados* spagnoli, nella loro convinzione che la rivelazione interiore dello spirito fosse l'unica fonte di conoscenza religiosa, a prescindere da ogni sapere teologico. Sulla base di quelle matrici, che lo portarono a subire ben otto processi inquisitoriali,<sup>62</sup> egli seppe dar vita a un nuovo ordi-

60. Elena Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998; sulla Madre maestra basti il rinvio a Massimo Firpo, Paola Antonia Negri da «divina madre maestra» a «spirito diabolico», in «Barnabiti studi», 7 (1990), pp. 7-66; poi in Id., «Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa nel Cinquecento italiano, Milano, Unicopli, 2003, pp. 67-120; Id., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992. Su Battista da Crema, oltre alla voce di Sosio Pezzella in DBI, vol. XX, pp. 115-18, cfr. Sergio Pagano, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Uffizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti studi», 14 (1997), pp. 259-80; Claudia Di Filippo Bareggi, *Fra' Battista da Crema e Giampiero Besozzi: le prime comunità paoline milanesi*, in *Prima di Carlo Borromeo. Istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, a cura di Alberto Rocca, Paola Vismara, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2012, pp. 203-42; Andrea Vanni, *Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema*, in *Verso la Riforma*, pp. 419-40. Sulle indagini affidate nel '36 a Giovanni Morone cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 28-29.

61. Michele Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Bologna, il Mulino-Istituto italiano per gli studi storici, 2018.

62. Luis Fernández, *Iñigo de Loyola y los alumbrados*, in «Hispania sacra», 35 (1983), pp. 585-680; sugli *alumbrados* cfr. Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, II ed., Madrid, Taurus, 1980; Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Six-*

ne religioso capace di sublimarle e piegarle al servizio della fede cattolica e della Chiesa, ma senza mai rinnegarle, anzi facendone un punto di forza. Ne resta inciso il segno in quel criptico «nuestro modo de hablar», in quel linguaggio «para solos nosotros» usato dai primi vertici della Compagnia che mascherava un altrettanto sfuggente «nuestro modo de proceder», mai definito con precisione e incentrato sul presupposto anomico della «discreta charidad». <sup>63</sup> Le allusive premesse spiritualiste ed esoteriche che in esso si celano furono patrimonio comune dei vertici dell'ordine almeno sino alla fine del Cinquecento e, anche quando vennero almeno in parte riassorbite nella strenua militanza controriformistica, alimentarono a lungo la sostanziale autonomia e l'empirico relativismo etico e dottrinale che si celavano dietro la professione di cieca obbedienza alla gerarchia gesuitica *perinde ac cadaver* e che avrebbero preso corpo e sostanza nella prassi della *discretio spirituum*, nella moderazione inquisitoriale in chiave consapevolmente anticaraffiana, nelle raffinate sottigliezze della casistica, nelle duttili strategie missionarie, nell'adattamento liturgico e finanche teologico dei riti cinesi e malabarici.

Anche i teatini furono una forza portante della stagione postridentina, tanto da essere definiti come un vero e proprio seminario di vescovi, sebbe-

*teenth Century Spain. The «Alumbrados»*, Cambridge, James Clarke & Co, 1992; Stefania Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione, 1449-1559*, Firenze, Olschki, 2004.

63. La tradizionale ricostruzione delle origini della Compagnia, così come è stata delineata per esempio dallo storico gesuita John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1993 (trad. it. *I primi gesuiti*, Milano, Vita e pensiero, 1999), non affronta i cruciali problemi che saranno poi al centro delle importanti ricerche di Guido Mongini, «*Ad Christi similitudinem*». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Studio sulle origini della Compagnia di Gesù*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011; Id., *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016; Id., «*Para solos nosotros*». *La differenza gesuitica. Religione e politica tra Ignazio di Loyola e Claudio Acquaviva. Studi sulle origini della Compagnia di Gesù II*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019; cfr. anche Stefania Pastore, *Unwise Paths. Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares*, in *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, ed. by Robert Aleksander Maryks, Leiden, Brill, 2014, pp. 25-44. A prescindere da errori fattuali e carenze bibliografiche, lo studio di Jessica M. Dalton, *Between Popes, Inquisitors and Princes. How the First Jesuits Negotiated Religious Crisis in Early Modern Italy*, Leiden-Boston, Brill, 2020, sopravvaluta il significato del privilegio di assolvere gli eretici *in foro conscientiae* concesso ai gesuiti da papa Giulio III, al punto di scorgere in esso la causa principale del successo incontrato in Italia dalla Compagnia di Gesù.

ne l'ordine non tardasse a inaridirsi nella pietà tutta devota di san Gaetano Thiene, il santo del presepe, che fu subito definita appunto «chietina», con ironica allusione a un'esibita compunzione religiosa, e che si nutrì per decenni dell'ascetico modello di perfezione del *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli. Modello sempre più teorizzato che vissuto, del resto, se nel 1653 il generale dell'ordine lamentava che proprio a Napoli alcuni confratelli avessero preso l'abitudine di portare eleganti vesti multicolori sotto l'abito talare e trent'anni dopo che essi accogliessero in chiesa donne di facili costumi e indugiassero «lunghissimamente nel confessionario». <sup>64</sup> Né a rinvigorire l'ordine, destinato a lunga decadenza, potevano valere la sua rabbiosa avversione per i gesuiti e l'invidia per i loro grandi successi, fino a teorizzare una sorta di risibile primato della propria congregazione. E ancor meno la patetica rivendicazione delle glorie teatine, costretta a penosi silenzi sul proprio fondatore, Gian Pietro Carafa, che ad essi aveva addirittura dato il nome traendolo da quello della sua diocesi, ma diventato un personaggio il cui odio contro casa d'Austria – fino a entrare in guerra contro Filippo II e Carlo V – era diventato a dir poco imbarazzante nei decenni in cui il legame tra la santa sede e la Spagna si venne stringendo sempre più fortemente. <sup>65</sup> È stato dimostrato come il rapporto del futuro Paolo IV con il nobile vicentino Gaetano da Thiene, anch'egli da lui sottratto nei primi anni venti al magistero di fra Battista da Crema, fosse del tutto strumentale al fine creare una struttura di collaboratori volta dapprima al suo progetto di riforma del clero e in seguito alla repressione di ogni forma di dissenso ereticale.

Tale rapporto si attenuò infatti – non senza evidenti dissapori – quando egli fu creato cardinale e, tornato a Roma, dedicò tutte le sue energie alla costruzione e affermazione del Sant'Ufficio. Un compito, questo, che abbisognava di ben altre ambizioni, sensibilità, consapevolezza politica, certezza dei propri obiettivi e ferrea determinazione nel realizzarli rispetto a quei primi teatini, vissuti a Venezia in una dimensione quasi eremitica e poi trasferitisi a Napoli nel 1533, lontano da Roma, per dedicarsi a quelle attività caritative e assistenziali cui la loro vocazione li spingeva e per le

64. Pasquale Lopez, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del 500 ai primi del 700*, Napoli, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1964, pp. 6-7.

65. Eleonora Belligni, *La storiografia teatina fra Cinque e Seicento*, in «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età postridentina*, a cura di Massimo Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 141-68.

quali il Carafa nutriva invece una profonda avversione. In esse egli vedeva infatti le deleterie manifestazioni di una pietà laicale spontanea, votata alla cura dei derelitti ma lontanissima dalla sua orgogliosa identità aristocratica ed ecclesiastica, in cui la carità cristiana era del tutto marginale nel suo modo di intendere la fede come ortodossia e la Chiesa di Cristo come gerarchia.<sup>66</sup> Per questo detestava le confraternite della Carità, si era precocemente allontanato dal Divino amore e nel '32 aveva ottenuto da Roma la facoltà «di riformare, correggere e punire» coloro che governavano l'ospedale veneziano degli Incurabili, dove operavano i suoi teatini.<sup>67</sup> È significativo che l'unico teatino da lui creato cardinale dopo l'ascesa al trono papale fu Bernardino Scotti, uno dei pochi rimastigli fedeli (con Paolo Consiglieri e Geremia Isaschino) dopo il manifestarsi di gravi attriti con gli antichi sodali trasferitisi a Napoli. Da Venezia, dove era rimasto, lo Scotti cercò di riassorbirne il disagio, ma nel '39 non esitò a rimproverarli – in una lettera scritta in puro stile carafiano – di dedicarsi a opere assistenziali nell'ospedale degli Incurabili a fianco di donne e laici.<sup>68</sup> Non stupisce dunque che dopo la sua elezione Paolo IV lo inserisse nella congregazione inquisitoriale, certo di potersi avvalere di lui come di un uomo di fiducia nei delicati processi allora in corso.<sup>69</sup>

A differenza dei teatini, impegnati nella loro vita devozionale e caritativa, tutta politica fu l'azione del Carafa, sostanzialmente destituita di ogni ispirazione religiosa che non fosse la difesa della dignità, del potere, dell'autorità su tutto e su tutti della Chiesa papale, della quale egli finì con il sentirsi il supremo interprete e tutore dall'alto del suo rango cardinalizio e nobiliare, della sua ferrea certezza di essere sempre nel vero e nel giusto a dispetto di chiunque non la pensasse come lui, imperatore o pontefice che fosse. Ne reca lucida testimonianza proprio il documento in virtù del quale egli è sempre stato ascritto alla Riforma cattolica, prima di diventare l'artefice primo della svolta controriformistica consumatasi alla metà del secolo, per restare alla fragile dicotomia jediniana, vale a dire l'*Informatione mandata a papa Clemente dal vescovo Teatino* il 4 ottobre 1532, nota anche con il titolo *De lutheranorum haeresi reprimenda et Ecclesia reformanda*

66. Cfr. gli studi di Andrea Vanni, «*Fare diligente inquisitione*». *Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010; Id., *Gaetano Thiene*.

67. Vanni, «*Fare diligente inquisitione*», pp. 130-31.

68. Cfr. *infra*, p. 117.

69. Cfr. la voce di Andrea Vanni in DBI, vol. XCI, pp. 649-51.

*ad Clementem VII.* Allora a Venezia per indagare su un clero che sembrava essersi sottratto a ogni disciplina, il Carafa era ormai lontanissimo dai suoi teatini e dal loro impegno caritativo, cui anzi guardava con crescente diffidenza, e incentrava la sua azione sempre più esclusivamente sul controllo della moralità e dell'ortodossia dei chierici. In quel suo «memorialaccio» egli tracciava una densa sintesi di ciò che a suo avviso sarebbe stato necessario e urgente fare per arrestare la catastrofe della Chiesa. «Li heretici si voleno trattare da heretici», era questo il principio che riassumeva il senso di quelle pagine frementi di sdegno, di zelo intransigente, di impaziente volontà d'azione. «La peste della heresia si sol introdur o per le prediche e libri hereticali o per la lunga habitatione nella mala e dissoluta vita, de la quale facilmente si vene alla heresia», scriveva, facendo tutt'uno degli errori «contra fidem et bonos mores», delle «heresie et nella vita et nelli costumi», specie da parte dei religiosi che vivevano disordinatamente al di fuori dei loro ordini e della «maladetta nidata di quelli frati minori conventuali». Il dilagare della propaganda luterana da parte di «alcuni che pubblicamente ne parlano», il venir meno di pratiche religiose come il digiuno quaresimale e la confessione, il diffondersi inarrestabile e «senza rispetto» di libri proibiti lasciavano prevedere un imminente tracollo della Chiesa, anche perché chi avrebbe dovuto reagire, a Venezia come a Roma, sembrava incapace di farlo con la necessaria energia: «Nella maggior guerra spirituale non si deve star a dormire, [...] et però bisogneria che Sua Santità provedesse, parte con excitar li ordinarii, ché per tutto quasi si dorme, et parte con deputar alcune persone di authorità et mandar in questa terra qualche legato, se possibil fosse non ambizioso né cupido, et chi attendesse a risarcire l'honor et credito della sede apostolica et punire o almeno fugar li ribaldi heretici da mezo li poveri christiani».<sup>70</sup>

Per questo, in una sorta di prefigurazione dell'Inquisizione romana, esortava a inviare senza indugio in tutte le diocesi «persone religiose et approbate, et che insieme debano esaminare diligentemente tutti coloro che si hanno a mettere nel exercitio del predicar o de l'audire le confessioni». Era questo il primo passo da fare per recidere il perverso intreccio tra eresia e corruzione che dilagava nel clero. Questo era il nodo da sciogliere, questo era il compito primario di chiunque volesse riformare la Chiesa, non le opere di misericordia, la collaborazione con i laici nel-

70. *Concilium tridentinum*, vol. XII, pp. 67-77: 67-69; cfr. le acute osservazioni di Belligni, *Voci di Riforma*, pp. 141 sgg.

le confraternite di Carità e negli ospedali degli incurabili, e neanche la predicazione o il risveglio della vita religiosa individuale e collettiva. Occorreva poi imporre ai vescovi di risiedere nelle loro chiese, spesso abbandonate al malgoverno di qualche «frate strazza cappa sotto color di vescovo titular, chiamato con un novo et in tal significatione omnibus retro saeculis inusitato vocabulo di suffraganeo»; occorreva stroncare lo scandaloso traffico dei benefici e ogni «venditione de le cose sacre»; occorreva vietare il conferimento degli ordini «per simoniacam haeresim» a chiunque avesse qualche soldo per pagarseli, anche a ciechi, sordi, muti, sciancati, a persone infami e ignoranti, con la conseguenza che la casa di Dio si era ormai riempita «omni faece ac sordibus, di tal sorta che la qualità di sacerdoti secolari et anchora hormai regolari di qualunque ordine ha fatto venire in nausea a tutto il populo le messe et li divini offitii et l'authorità et potestà ecclesiastica»:

Et qua gli heretici si fanno grandi ad insultarne – continuava – et subsannarne et trattarne da bestie, et non si sa che responderli perché la cosa è tanto sporca che spande hormai la puzza sua per tutto. [...] De li habiti et tonsura et vita et honestà non bisogna più parlare: non è più roffiani né soldati che più dishonesti et sfacciati et impudenti siano, tal che della patientia di Dio certo è gran meraviglia, ma anchora par grande la patientia del mondo che 'l sopporta. Et non so come il cor di Sua Santità possa star quieto senza farci qualche provisione per exoneration della conscientia sua.

Risulta quindi difficile scorgere qualche comunità di intenti, di sensibilità religiosa, di progettualità riformatrice tra il Carafa e altri «ruscelli» del riformismo pretridentino, impegnato com'era a progettare e sollecitare iniziative repressive, a tenere sotto controllo confraternite e ospedali, laici sensibili al magistero di fra Battista da Crema, barnabiti e gesuiti nonché i suoi stessi teatini, e soprattutto a imporre il rispetto della Chiesa e delle sue norme, con una identificazione totale ed esclusiva tra fede cristiana e obbedienza alla gerarchia ecclesiastica. Così egli scriveva al Giberti il 31 marzo 1533, esprimendo tutta la sua rabbia per i privilegi concessi da Clemente VII alle confraternite laicali, sottraendole a vescovi e «persone ecclesiastiche [...] capaci e sufficienti»:<sup>71</sup>

71. Pio Paschini, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Scuola tipografica Pio X, 1926, p. 182; cfr. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, pp. 241 sgg.

Et perché tuttodi si vedono le abominationi de alcuni laici che attendono a simili cose, li quali sub pretexti di privilegii, spreto et contempto Deo et omni ecclesiastica et ordinaria potestate, con mirabile insolentia ardiscono di far fasso d'ogni herba et sotto mantello di hyppocrisia fanno lo asylo di quanti desviati, apostati et a lor prelati contumaci possano conservare, el par loro di far una bella cosa. Et li poi Vostra Signoria sapia che non v'è delecto di persona né di cosa alcuna, né si fa conto d'authorità nella administratione de li sacramenti, né di casi riservati, né di censure ecclesiastiche, né di cosa nulla canonica, ma tutto egualmente si fa lecito perché tutto egualmente ignorano e vogliono praticamente ignorare; et per una cosuzza che a lor entri in fantasia o per un appetito o un sogno de una feminuzza se ruinasse il cielo e la fede catholica periclitasse non se ne curano; et che Nostro Signore voglia metter li coltelli in man di furiosi e partirsi da li vestigii di soi predecessori, li quali sempre sono soliti le cose spirituali et ecclesiastiche governarle col mezzo di persone ecclesiastiche, o siano ordinarii o altri da lor deputati, et sempre han havuto sospetto di lassar li laici metter le mano nelle cose sacre, cosa prophana et così nel vechio come nel novo Testamento prohibita. Pur Sua Santità facci quel che le par, ch'io penso di pagar qualche parte del mio debito con Dio et con Sua Santità et con quella santa sede dicendo queste poche parole a Vostra Signoria, perché a Sua Santità non posso così agevolmente dirle.

Con rocciosa fedeltà gli farà eco qualche anno dopo il già ricordato Bernardino Scotti, in occasione del capitolo generale teatino tenutosi a Roma nel '39, rivolgendo ai confratelli trasferitisi a Napoli con Gaetano Thiene: un severo monito affinché si astenessero «dalla familiarità de' laici che ha pericolato ogni disciplina». <sup>72</sup> Non a caso, nonostante l'apparente vicinanza delle loro origini, lontanissimi dai teatini furono proprio i gesuiti, come rivela per esempio la lettera scritta da Venezia al Carafa da Ignazio di Loyola nel '36, all'indomani del suo ingresso nel sacro collegio e della chiamata a Roma per i lavori del *Consilium de emendanda Ecclesia*, in cui non si peritava di criticare il fasto di cui amava circondarsi e al tempo stesso si diceva stupito degli inconsueti modi di vita dei teatini, quasi ritirati dal mondo, dopo che il Carafa li aveva allontanati da quelle pratiche di assistenza e carità cui si erano intensamente dedicati in passato: «No piden lo necesario no teniendo de que vivir, [...] no predicán, [...] no se exercítan tanto en las obras de misericordia». <sup>73</sup> Pessimi del resto furono sempre i

72. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, p. 246.

73. Ignatii de Loyola, *Epistolae et instructiones*, 12 voll., Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1903-1911, vol. I, pp. 114-18.

rapporti di Ignazio con il Carafa cui guardava anche con un certo timore, al punto che nel 1537 non si sarebbe trasferito da Venezia a Roma con i suoi primi seguaci anche «per causa [...] del nuovo cardinale Theatino», e nel 1555 alla notizia dell'elezione papale di quest'ultimo «todos os ossos se lhe revolverão no corpo».<sup>74</sup> E il Carafa lo ripagò di uguale moneta, anche a causa di una profonda, viscerale avversione alla Spagna di Carlo V, indigesto sovrano della sua Napoli, padrone dell'Italia e colpevole ai suoi occhi di aver lasciato dilagare la Riforma in Germania. Al corrente dei sospetti di *alumbradismo* sul conto di Ignazio, che il sostegno offerto a quest'ultimo da personaggi come il Contarini e il Pole non fece che incentivare, assistette con malcelato fastidio ai successi di quella piccola Compagnia, disapprovò la difformità delle sue costituzioni rispetto agli altri ordini religiosi (una volta papa impose la preghiera comune in coro e limitò a tre anni la durata del generalato) e soprattutto giudicò inammissibili sia i privilegi concessi loro da Giulio III in materia di assoluzione degli eretici sia i metodi da essi utilizzati.

Non stupisce dunque che fossero soprattutto alcuni domenicani, l'ordine che sempre più venne sostituendosi ai teatini nell'affiancare il Carafa, a condividere la sua avversione per i gesuiti, primo fra tutti Melchor Cano, che all'inizio degli anni cinquanta scrisse una severissima *Censura y parecer que dió contra el instituto de los padres jesuitas*,<sup>75</sup> in cui li accusava di difendere le dottrine degli *alumbrados*, di predicare la certezza della grazia e di essere precursori dell'Anticristo. Fu fra Teofilo Scullica, il primo commissario generale del Sant'Ufficio romano, a stilare verso la fine degli anni quaranta una vituperosa denuncia contro i gesuiti, ricordando i processi subiti da Ignazio e accusando lui e i suoi confratelli di ignominiose «sceleragini e de revelatione de confessioni et de altri [...]

74. *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, ed. Dionysius Fernandez Zapico et Candidus de Dalmases, cooperante Petro Leturia, 4 voll., Romae, apud Monumenta historica Societatis Iesu, 1945-1951, vol. I, pp. 492, 582; cfr. Franco Motta, *La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, in «Rivista storica italiana», 117 (2005), pp. 5-25; sulle forti tensioni tra i gesuiti e Paolo IV cfr. Guido Mongini, *I gesuiti e i papi nel Cinquecento tra crisi religiosa e Controriforma*, in *I gesuiti e i papi*, a cura di Michela Catto e Claudio Ferlan, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 19-51: 41 sgg.

75. Michela Catto, *Le «costituzioni» gesuitiche tra tradizione religiosa e modernità*, in *Ite inflammate omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, ed. by Thomas M. McCoog, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu, 2010, pp. 159-82: 159-61.

heretici portamenti», di pratiche sodomitiche con ragazzi vestiti e truccati da donna che essi ospitavano. «Vivo si potrebbe abbrusciare», concludeva, riferendo l'opinione che «si questa tanta iniquità nella Chiesa de Dio Idio la lassa moltiplicare, io credirò che 'l diavolo il di del iudicio se salverà con tutti dannati».<sup>76</sup> Nel 1553 in Spagna anche gli *Esercizi spirituali* furono accusati di eresia *alumbrada* da una commissione di teologi presieduta dal domenicano Tomás Pedroche.<sup>77</sup> Anche per quanto riguarda gli ordini religiosi risulta quindi difficile rintracciare e dare autentico corpo e sviluppo agli sparsi «ruscelli» preconconciliari della Riforma cattolica, sui quali tanto ha insistito Hubert Jedin per autonomizzarla il più possibile dalla Riforma protestante.

### 3. I decreti conciliari di riforma

Non è certo compito di queste pagine raccontare come e attraverso quali dibattiti e conflitti si sia giunti all'approvazione dei canoni tridentini nel corso di tre convocazioni e quindici anni di convulsa storia politica e religiosa (1547-1563). Quasi sempre di ispirazione cattolica, del resto, ne esistono ampie ricostruzioni analitiche e sintesi più brevi,<sup>78</sup> senza mai dimenticare le informate, acute, pungenti pagine della *Istoria del concilio tridentino* di Paolo Sarpi. Basterà ricordare che la convocazione stessa del Tridentino dovette aspettare la fine del papato di Clemente VII, paralizzato dalle perenni incertezze, dai prevalenti interessi fiorentini e dalle conseguenze del terribile sacco del '27. Solo dopo l'elezione di Paolo III, quando la Riforma era ormai saldamente radicata a nord delle Alpi e se ne percepivano le propaggini anche in Italia, la prospettiva di un concilio cominciò a farsi concreta, seppur resa molto difficile dalle continue guerre tra Asburgo e Valois e dalle incontenibili ambizioni nepotistiche di un pontefice più sensibile alla creazione di un principato farnesiano che alla riforma della

76. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. I/2, pp. 278-82.

77. Mongini, «*Ad Christi similitudinem*», pp. 49-50; Id., *Maschere dell'identità*, pp. 301 sgg.

78. Tra le prime basti il rinvio a Jedin, *Il concilio*, e Tallon, *La France et le concile de Trente*; e tra le seconde allo stesso Tallon, *Il concilio di Trento*, e O'Malley, *Trento. Il racconto del concilio*, cui aggiungere in una prospettiva laica Adriano Prosperi, *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.

Chiesa.<sup>79</sup> Nel 1537 l'allora giovane nunzio in Germania Giovanni Morone dichiarerà di aver potuto constatare l'assenza di ogni seria iniziativa di riforma da parte di Paolo III, che a parole continuava a prometterla, ma nei fatti poco o nulla faceva, trascurando «li negocii spirituali et tractando il più delle volte li negocii temporali».<sup>80</sup> Faticosa fu anche la scelta della sede in cui riunire l'assemblea episcopale, con il papa irriducibile nella richiesta che si svolgesse in Italia, a Mantova, a Vicenza, a Ferrara, dove sarebbe stata più facilmente controllabile, mentre l'imperatore avrebbe voluto una città in terra tedesca per venire incontro alle istanze dei principi luterani, con i quali desiderava raggiungere un accordo che riportasse la pace religiosa in Germania e restituisse a casa d'Austria quel tanto di potere che vi aveva esercitato in passato. Solo all'inizio del '42, alla dieta di Spira, il più abile e intelligente diplomatico sul quale la curia romana potesse contare, Giovanni Morone, straordinario conoscitore dell'agitato e tortuoso mondo tedesco, mente politica di non comune lucidità, amico personale del futuro imperatore Ferdinando d'Asburgo, seppe trovare un accordo sulla sede di Trento. «Nonostante la sterilità et incommodità del luoco»,<sup>81</sup> infatti, la città lungo la strada del Brennero poteva soddisfare sia Carlo V in quanto politicamente inserita entro i confini e sotto la sovranità del sacro romano Impero, sia Paolo III poiché geograficamente posta al di qua delle Alpi, in Italia, dove più agevole sarebbe stato il controllo papale e meno temibile il rischio che venisse investita da qualche esercito protestante.

Solo dopo la pace di Crépy il concilio poté infine essere inaugurato a Trento il 13 dicembre 1545, senza alcuna rappresentanza luterana e alla presenza di pochi vescovi, anche a causa del rifiuto della Francia di prendervi parte, nel timore che esso potesse contribuire a pacificare la Germania e rafforzare Carlo V, per il quale la Lega di Smalcalda in Germania e la

79. Oltre alle ancor imprescindibili opere di Pastor, *Storia dei papi*, vol. V, e Carlo Capasso, *Paolo III (1534-1549)*, 2 voll., Messina, Principato, 1923-1924, sulle ambizioni famigliari di papa Farnese cfr. Roberto Zapperi, *Tiziano, Paolo III e i suoi nipoti. Nepotismo e ritratto di Stato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; Gigliola Fragnito, *Il nepotismo farnesiano tra ragioni di Stato e ragioni di Chiesa*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, raccolti da Paolo Pecorari e Giovanni Silvano, Vicenza, Neri Pozza, 1993, pp. 117-25; Ead., *Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano. Spunti per una ricerca*, in *Ragioni di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di Pierangelo Schiera, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1996, pp. 28-37.

80. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. 62.

81. Ivi, p. 107.

pressione per mare e per terra dell'Impero ottomano di Solimano il Magnifico costituivano il principale ostacolo all'affermarsi della sua formidabile potenza ed erano quindi, a prescindere dalla fede cattolica, i più naturali alleati di Francesco I di Valois. A presentarsi a Trento e ad affrontare i disagi e i costi del viaggio e del soggiorno in una città presto sovraffollata furono soprattutto i presuli spagnoli e italiani, questi ultimi in molti casi dotati di una preparazione inadeguata<sup>82</sup> e non di rado foraggiati da Roma, che poteva attingere al foltissimo e spesso indigente episcopato del Mezzogiorno per disporre di una solerte truppa di fedeli esecutori delle direttive curiali. Il che doveva tuttavia avvenire con prudenza, scrive Sarpi, «accioché i padri non paressero stipendiati di Sua Santità e restasse fomentata la scusa de' protestanti di non sottomettersi al concilio per essere composto da soli dependenti et obligati al papa».<sup>83</sup>

Sin dal primo momento i problemi non mancarono: anzitutto sulla definizione del concilio quale «universalem Ecclesiam representans», tenace eredità del concilio di Basilea, che ne definiva il ruolo, l'autorità, i poteri, assegnandogli un primato tale da subordinare alla propria autorità lo stesso papato romano, non certo disposto ad accettare un simile affronto. Se quindi «gran parte di vescovi con universale assenso» si dissero favorevoli, i legati conciliari si opposero con fermezza in base al principio che il romano pontefice era «stato sempre riconosciuto come capo nella Chiesa», non senza accusare di «eretical temerità» chi la pensasse diversamente. Accuse e sospetti di eresia che furono di nuovo formulati poco dopo, quando il concilio fu chiamato ad affrontare la questione preliminare di quali fossero le fonti della Rivelazione sulle quali basare le discussioni e i decreti: questione delicatissima poiché la proposta di equiparare alla sacra Scrittura la tradizione apostolica «pari dignitate» comportava non solo e non tanto una rottura irreversibile con i protestanti ma soprattutto elevava il magistero papale a fonte indiscutibile della verità, anticipando di fatto il decreto sulla sua infallibilità poi varato dal Vaticano I. A esprimere parere contrario furono in pochi, tra cui il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo e quello di Chioggia Iacopo Nacchianti che, a smentire la presunta libertà dei padri conciliari, si vide infliggere dai presidenti del concilio «una grave repressione, minacciandolo di fargline render conto, in modo che il poveretto è quasi mostrato a dito», come Marcello Cervini scriveva a Roma

82. Alberigo, *I vescovi italiani*.

83. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, p. 212.

il 5 aprile 1546. Al momento del voto il Soranzo si piegò al volere della maggioranza, esprimendo tuttavia il suo voto dicendo «oboediam» anziché «placet». <sup>84</sup> Entrambi decisero di allontanarsi da Trento, non senza sollevare critiche, ed entrambi pochi anni dopo furono processati per eresia, come il vescovo di Cava dei Tirreni Giovanni Tommaso Sanfelice a causa della posizione da lui assunta di lì a poco nella discussione sulla dottrina della giustificazione.

Ai vertici della curia romana, a cominciare da due cardinali nipoti del papa, Alessandro Farnese e Guido Ascanio Sforza di Santa Fiora, trovava invece ascolto un personaggio avido e corrotto quale il vescovo di Milopotamos e Cheronea, Dionigi Zannettini detto il Grechetto («re et nomine graeculus»), ebbe a dire di lui Gregorio Cortese), che cercava di far dimenticare la disinvoltura con cui vendeva le ordinazioni sacerdotali con le rabbiose lettere che puntavano il dito contro gli eretici che pullulavano a Trento, frati, vescovi, cardinali, tra i quali alcuni di coloro in cui Jedin avrebbe indicato come protagonisti della Riforma cattolica, Reginald Pole, Giovanni Morone, Girolamo Seripando, Gian Matteo Giberti e i suoi collaboratori. <sup>85</sup> Il connesso decreto di riforma che assegnava ai vescovi il compito di predicare e istruire il clero diocesano era destinato a restare in larga misura inattuato a causa della ferma opposizione degli ordini mendicanti, legatissimi alla teologia scolastica, che detenevano il monopolio «di queste funzioni, così per privilegi pontifici come per averle essercitate soli per 300 anni», <sup>86</sup> e ne rispondevano solo a Roma in quanto del tutto esenti dall'autorità degli ordinari diocesani, la cui autonomia pastorale cominciò subito a essere guardata con sospetto.

Di lì a poco, del resto, il decreto che sanzionava il canone biblico e la *Vulgata* come unico e imm modificabile testo della Bibbia segnò un altro punto di rottura con i luterani e comportò non solo la condanna della filologia biblica nel timore che «i maestri di grammatica si arrogherebbero d'insegnar a' vescovi e teologi», ma anche il divieto della pubblicazione e lettura dei testi sacri in volgare, che proibiva dunque ai laici, alla gente comune, di conoscere direttamente la parola di Dio senza passare attraverso la mediazione del clero. «A che cosa conducesse il dare in mano a Tizio

84. Massimo Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del '500*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 297 sgg.

85. Buschbell, *Reformation und Inquisition*, pp. 246 sgg.; *Concilium tridentinum*, vol. X, pp. 538 sgg., 585 sgg. («re et nomine graeculus»); cfr. *supra*, p. 102; Firpo, Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 554, nota 15.

86. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, p. 273.

e a Caio la sacra Scrittura appariva ben evidente in Germania», avrebbe commentato Hubert Jedin, con sconcertante disprezzo per il popolo dei fedeli. <sup>87</sup> «Le nuove eresie erano tutte nate per nuovi sensi dati alla Scrittura», dichiarò seccamente il cardinal Pedro Pacheco, ottenendo largo consenso, ed era dunque «necessario imbrigliare la petulanza degli ingegni moderni e farla star contenta di lasciarsi reggere dagli antichi e dalla Chiesa, et a chi nascesse qualche spirito singolare, sia costretto tenerlo in sé e non confonder il mondo col publicarlo». <sup>88</sup> D'altra parte sarà proprio un pontefice, Paolo V, a ricordare a muso duro all'ambasciatore veneziano durante lo scontro sull'Interdetto del 1606 che era ben noto a tutti come «il tanto legger la Scrittura guasti la religione cattolica». <sup>89</sup> Feroce sarebbe stato poco dopo il giudizio sarpiano su quella vicenda e sui fondamentali problemi che essa aveva comportato. <sup>90</sup>

Dopo queste prime e cruciali decisioni il concilio fu chiamato ad affrontare la questione eminentemente politica di quale dovesse essere l'ordine dei lavori: se privilegiare la discussione sui canoni dottrinali, come avrebbe desiderato il pontefice per giungere al più presto a una scontata condanna delle eresie luterane, oppure quella sui provvedimenti di riforma temuti da Roma, come avrebbe voluto una parte consistente dell'episcopato sostenuto da Carlo V. Il compromesso di discutere insieme delle due cose, collegando ai decreti dottrinali quelli sulle riforme che essi comportavano fu infine accettato con qualche disappunto dalla curia, che ne fu invece avvantaggiata perché al sostanziale accordo sui primi, sui quali l'assemblea procedette piuttosto in fretta, non ne corrispose uno analogo sui secondi, più volte rinviati. Si cominciò quindi a discutere del peccato originale e delle sue conseguenze sulla natura umana e la libertà del volere, premes-

87. Jedin, *Il concilio*, vol. I, p. 89.

88. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, pp. 272-73.

89. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, p. 330.

90. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, p. 278: «Era riputata da alcuni ardua cosa che 5 cardinali e 48 vescovi avessero così facilmente definito principalissimi et importantissimi capi di religione sino allora indecisi, dando autorità canonica a libri tenuti per incerti et apocriphi, facendo autentica una traslazione discordante dal testo originale, prescrivendo e restringendo il modo di intendere la parola di Dio; né tra quei prelati trovarsi alcuno riguardevole per dottrina: esserne alcuni legisti, dotti forse in quella professione, ma non intendenti della religione; pochissimi teologi, ma di sufficienza sotto l'ordinaria; il maggior numero gentiluomini o cortegiani; [...] e la maggior parte vescovi di città così picciole che, rappresentando ciascuna il popolo suo, non si poteva dire che rappresentassero un millesimo della cristianità. Ma specialmente di Germania non esservi pur un vescovo, pur un teologo».

sa indispensabile per la definizione della dottrina della giustificazione, il punto nodale del dissenso con i protestanti, il più delicato e controverso sul quale il concilio era chiamato a decidere, tenendo conto delle posizioni tutt'altro che unanimi della teologia cattolica anche ai vertici della gerarchia ecclesiastica. Ma le formule dottrinali più aperte a capire e accogliere almeno in parte le ragioni dei protestanti proposte da personaggi di grande statura quali Girolamo Seripando e Reginald Pole, entrambi in tempi diversi presidenti del Tridentino, furono sconfitte senza margini di mediazione da un decreto che ribadiva il principio del libero arbitrio e con esso il valore meritorio delle opere umane per la salvezza. Alla fine del 1546 il cardinal d'Inghilterra preferì ritirarsi da Trento per non partecipare all'approvazione di quel decreto, avvenuta il 13 gennaio del '47, sul quale anche in futuro si sarebbe astenuto dall'apporre il suo sigillo. Del che la sua diletta amica Vittoria Colonna, peraltro di lì a poco venuta a morte, si compiacque con Pietro Carnesecchi «come di cosa che fusse tornata mirabilmente a proposito del sudetto signore, dicendo che Dio haveva quasi miracolosamente disposto et ordinato così, accioché il cardinale non fusse intervenuto a tal decreto, quasi volesse inferire di sapere che fusse discrepante il senso di Sua Signoria illustrissima da quello che tenevano gli altri».<sup>91</sup>

La condanna totale e irreversibile della giustificazione *sola fide* dei luterani fu un grande successo per Roma, che in tal modo acquisiva il risultato che più le stava a cuore, da cui sarebbero poi scaturiti quasi tutti i successivi decreti dottrinali. Marcello Cervini, il futuro papa Marcello II, sosteneva «che chi teneva la iustificatione al modo de' lutherani in consequentia negava il sacramento della penitentia, il purgatorio et il merito delle opere et ogni satisfatione et quasi ogni altra cosa catholica»; e secondo Gian Pietro Carafa Lutero stesso aveva più volte affermato che con l'abolizione della teologia cattolica sulla giustificazione «erit destructus papatus».<sup>92</sup> Restava invece irrisolta la questione che più preoccupava Paolo III, quella delle riforme, alla quale temeva di dover pagare un prezzo non indifferente, tanto più che la situazione politica stava evolvendo a netto favore di Carlo V dopo la morte del re di Francia il 31 marzo 1547, seguita poco dopo – il 24 aprile – dalla grande vittoria sugli smalcaldici a Mühlberg, che metteva la Germania tutta ai piedi dell'imperatore e gli consentiva di esercitare una pressione fortissima sull'assemblea triden-

91. Firpo, Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. II, p. 1232.

92. Firpo, Alonge, *Il «Beneficio di Cristo»*, p. 187.

tina affinché prendesse provvedimenti in grado di avviare la ripresa del dialogo con i protestanti ormai indeboliti, cui nel maggio dell'anno dopo avrebbe indirizzato un *Interim* con rilevanti concessioni sul matrimonio dei preti e la comunione dei laici *sub utraque specie*. Papa Farnese si affrettò dunque a ritirare le truppe e i finanziamenti che gli aveva concesso per la guerra; e due settimane prima di quella battaglia decisiva, con il pretesto di una presunta epidemia di peste che incombeva su Trento, trasferì il concilio a Bologna, nello Stato della Chiesa e quindi sotto il suo diretto controllo politico e militare. L'imperatore ne fu indignato al punto di ritenere che il vecchio pontefice fosse solo un traditore, privo di ogni interesse per la riforma della Chiesa, prigioniero del suo incontenibile nepotismo e tutto volto alla creazione del principato farnesiano di Parma e Piacenza del cui titolo ducale nel '45 aveva investito suo figlio Pier Luigi Farnese. L'assassinio di quest'ultimo nel settembre del '47 per opera di una congiura ordita dal governatore di Milano Ferrante Gonzaga, plenipotenziario asburgico in Italia, suonò come una vera e propria vendetta contro il pontefice, al quale Carlo V non esitò a disobbedire nell'ordinare ai vescovi e teologi dei regni spagnoli di restare dove erano e non recarsi a Bologna, dove tra fine marzo e aprile una settantina di prelati avviarono i lavori di un'assemblea dimezzata e priva di ogni capacità decisionale. Sarpi ne trasse la conferma del fatto che «nissuna cosa per minima si trattava in concilio senza aver ordine prima da Roma», ignorando del tutto la volontà dei padri conciliari: «Dica chi lo sa e lo può che libertà era quella che avevano!».<sup>93</sup>

Lo sparuto troncone bolognese del concilio avviò stancamente i suoi dibattiti, ma senza poter varare alcun decreto, per evitare le prevedibili critiche che avrebbero investito un'assemblea ben poco rappresentativa dell'episcopato e soprattutto per non aggravare lo scontro in atto tra papa e imperatore. «La cosa va talmente longa senza proposito che ogniuno se ne rideno, cognoscendo che questo non è fare ma è un monstrar de fare», scriveva al duca estense il 17 novembre 1547 il domenicano Girolamo Papino, di lì a poco designato inquisitore di Ferrara, per aggiungere poco dopo che «nel concilio no se fa cossa alchuna se non che per monstrare che vi sia concilio». Ne offrivano una prova lampante le discussioni «circa li abusi, ma questi abusi sono del portar rocheti, de aconciar la barba et simile putarie, quali non noceno né giovano al vivere cristiano», insisteva il 1° dicem-

93. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, pp. 441-42.



bre: «Delli abusi importanti non se ne parla». <sup>94</sup> Invano Carlo V continuò a chiedere il ritorno del concilio a Trento, facendo presente anche il rischio di uno scisma in caso di sede vacante, fino a dichiarare di non «credere più a parole del papa», vecchio prepotente e cocciuto che pensava solo alla grandezza del suo casato. <sup>95</sup> La completa rottura fra papa e imperatore fu infine sanzionata dalla solenne protesta pronunciata a Bologna, al cospetto dell'assemblea episcopale, da Francisco Vargas il 16 gennaio 1548 e una settimana dopo a Roma, al cospetto del concistoro, dall'ambasciatore imperiale don Diego Hurtado de Mendoza. Riprendere le discussioni conciliari in quella situazione era del tutto impensabile e, prendendone atto, anche i padri rimasti fedeli alle direttive papali avevano cominciato a lasciare Bologna alla spicciolata, anche se Paolo III attese fino al 13 settembre del '49, alla vigilia della morte, per decretare la sospensione del concilio. Sul fronte delle riforme nulla era stato fatto, anche se le discussioni sui sacramenti avevano dovuto muovere dalla constatazione che nelle fila del clero, responsabile della loro amministrazione, esisteva un vero e proprio «oceano» di abusi. <sup>96</sup>

Poco o nulla fu fatto in tal senso anche durante la nuova convocazione indetta nel 1551 dal nuovo pontefice Giulio III, Giovanni Maria Ciocchi Del Monte, già fido collaboratore del Cervini nella presidenza della prima fase del concilio, un giurista di discussa moralità, scarso spirito religioso, sostanziale indifferenza per la riforma della Chiesa. Riunitosi a Trento nel maggio di quell'anno, il concilio dovette essere ancora sospeso nel marzo del '52, a causa di nuovi venti di guerra che spiravano in Germania, dopo aver approvato i decreti sui sacramenti in parte già discussi a Bologna che, come era agevole prevedere, aggravarono ulteriormente il dissenso tra cattolici e protestanti. Lieto di essersi così liberato «da molti pensieri», il pontefice dichiarò che non l'avrebbe più riunito, affidando i progetti di riforma a una nuova commissione cardinalizia, da cui non scaturì peraltro alcun risultato dal momento che la bolla *Varietas temporum* che elencava ben 150 punti sui quali intervenire (cui altri avrebbero dovuto essere ag-

94. Filippo Valenti, *Il carteggio del padre Girolamo Papino informatore estense dal concilio di Trento durante il periodo bolognese*, in «Archivio storico italiano», 124 (1966), pp. 303-417: 328, 335, 369; cfr. *Concilium tridentinum*, vol. XI, pp. 929, 931.

95. Su tutta la vicenda, oltre a Jedin, *Il concilio*, vol. III, pp. 13 gg., è ancora utile la ricerca di Luigi Carcereri, *Il concilio di Trento dalla traslazione a Bologna alla sospensione. Marzo-settembre 1547*, Bologna, Zanichelli, 1910, in part. pp. 124-29.

96. Jedin, *Il concilio*, vol. III, pp. 190 sgg.

giunti) non fu mai pubblicata, «dopo aver constatato l'inutilità di emanare leggi senza l'impegno di applicarle» e affidando comunque al Sant'Ufficio la sorveglianza sulla loro messa in atto. Secondo lo stesso Jedin, «per quanto si può desumere dagli atti, la commissione di riforma istituita nel febbraio del 1552 non ha lasciato tracce». <sup>97</sup> Sarpi scriverà malignamente che fin dall'inizio il papa aveva chiamato a farne parte molti prelati, «acciò per la moltitudine più impedimenti fossero interposti et il tutto a niente si risolvesse», come appunto accadde. <sup>98</sup> Secondo una diffusa opinione, il successore di papa Del Monte, Marcello Cervini, personaggio di ben altra statura, <sup>99</sup> avrebbe voluto riconvocare l'assemblea tridentina e promuovere un serio rinnovamento della Chiesa. Ma l'improvvisa morte sopravvenuta dopo solo tre settimane di regno nell'aprile del 1555 impedisce di valutare i suoi propositi riformatori, che restano oscuri. Da tempo annunciati e proclamati erano invece quelli di Paolo IV, che gli succedette il 23 maggio, quattro mesi prima che Carlo V e Ferdinando I d'Asburgo raggiungessero una pace con i luterani che metteva fine alle guerre di religione in Germania e rappresentava un durissimo colpo per la Chiesa di Roma, del tutto esclusa dalle trattative e dagli esiti di quell'accordo, destinato a durare per oltre mezzo secolo, pur tra mille problemi e infrazioni, garantendo alla Germania una lunga pace religiosa.

Subito deposta l'austerità dei costumi, al punto da chiedere che il suo stile di vita quotidiano fosse «come ad un gran prencipe conviene», <sup>100</sup> e circondatosi di nipoti avidi e corrotti, fin dal primo momento papa Carafa continuò a dedicarsi soprattutto alla caccia degli eretici, soprattutto quelli che a suo giudizio si annidavano nel sacro collegio, avvalendosi del grande potere garantitogli dal controllo assoluto dell'Inquisizione romana, da lui promossa e diretta fin dal 1542. Servendosi spregiudicatamente di ogni mezzo, era riuscito a sottrarla di fatto all'autorità papale e a usarla per conquistare la tiara, non senza drammatici scontri con Giulio III, convinto a torto che a levargli infine di torno quel vecchio cardinale prepotente e ambizioso sarebbe stata la morte. <sup>101</sup> Nemico giurato di Carlo V, in cui vedeva

97. Ivi, vol. IV, pp. 15 sgg.; il commento è di Gigliola Fragnito, *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di Elena Bonora e Miguel Gotor, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 61.

98. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, p. 617.

99. Su di lui cfr. Quaranta, *Marcello II Cervini*.

100. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, pp. 633-34.

101. Firpo, *La presa di potere*, pp. 52 sgg.

solo un eretico fautore di eretici, giunse a porlo sotto processo, così come il fratello Ferdinando e il figlio Filippo, contro i quali non perdeva occasione di sfogare il suo temperamento collerico e la sua rabbiosa furia antispagnola. Dopo aver pensato di proseguire lungo la strada di Giulio III, dando vita a una pletorica commissione di 150 prelati incaricati di formulare un progetto di riforme, annunciò che avrebbe convocato a Roma un concilio lateranense che egli stesso avrebbe presieduto. Avverso con tutta l'anima al Tridentino, al solo sentirlo nominare reagiva «con eccessiva escandescenza», gridando che egli era il papa e come tale non aveva alcun «bisogno di concilio, essendo sopra tutti», che riunirlo a Trento «era un farlo in mezzo i luterani», e che mai avrebbe ripetuto quell'errore,<sup>102</sup> perché

era stata una gran vanità mandar nelle montagne 60 vescovi de' manco abili e 40 dottori de' meno sufficienti, come già due volte s'era fatto, e creder che da quelli potesse esser regolato il mondo meglio che dal vicario di Cristo col collegio di tutti i cardinali, che sono le colonne di tutta la cristianità, scielti per i più eccellenti di tutte le nazioni cristiane, e con consiglio de' prelati e dottori che sono in Roma, i più letterati del modo, e numero molto maggiore di quello che con ogni diligenza si può ridurre a Trento.

In realtà, fu solo l'ultima fase del Tridentino, quella convocata da Pio IV il 29 novembre 1560 ma iniziata solo ai primi del '62, ad approvare alcune riforme, dopo che quelle più significative erano state bocciate mentre altre promesse nell'imminente futuro sarebbero rimaste lettera morta. Dopo dieci anni di interruzione, riunire l'assemblea episcopale fu molto difficile, anche a causa dell'abdicazione di Carlo V e della divisione dei suoi immensi domini, che aveva comportato il passaggio dell'Italia dall'egemonia imperiale a quella spagnola. A ciò si aggiunse l'esplosione delle guerre civili in Francia, dove si profilava la minaccia di un concilio gallicano quale possibile soluzione dei conflitti religiosi che dilaniavano la società e lo Stato. Il fallimento del colloquio di Poissy tra cattolici e ugonotti nel 1561 segnò tuttavia una svolta che consentì la partecipazione di una rappresentanza di vescovi francesi all'assemblea nuovamente inaugurata il 18 febbraio dell'anno dopo a Trento, dove essi giunsero nel novembre sotto la guida del potente cardinale di Lorena Carlo di Guisa. Ancor più forti che in passato furono le divisioni interne del concilio dal momento che, ormai risolta gran parte delle questioni

102. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, p. 644.

dogmatiche, a essere al centro delle discussioni furono i provvedimenti di riforma i cui nodi cruciali Roma era sempre riuscita a rinviare. A sollecitarli erano soprattutto i vescovi spagnoli, forti della loro rigorosa ortodossia, che li metteva tuttavia in contrasto con le istanze dell'imperatore che, per venire incontro alle rivendicazioni dei luterani, avrebbe voluto inserire tra quei provvedimenti anche la liceità del matrimonio dei preti e la concessione ai laici della comunione eucaristica con entrambe le specie. Ma il problema più delicato fu quello del dovere di residenza dei vescovi nelle proprie diocesi, dovere cui molti in passato si erano sottratti, la cui definizione comportava conseguenze fondamentali sulla distribuzione dei poteri nell'ambito della gerarchia ecclesiastica. Si trattava infatti di decidere se quel dovere fosse *de iure umano*, e quindi soggetto a deroghe da parte del pontefice, oppure *de iure divino*, tale cioè da garantire grande autonomia all'episcopato e al governo pastorale di cui esso era responsabile.<sup>103</sup>

Si comprende quindi come Roma facesse di tutto per evitare che si giungesse a questo risultato, al punto da vietare ai primi di maggio del '62 che si continuasse a discuterne e da esautorare di fatto due dei tre legati papali preposti all'assemblea, gli autorevolissimi Ercole Gonzaga e Girolamo Seripando, respingendo ogni proposta di mediazione così come le richieste di Ferdinando I per una incisiva riforma della curia e per la concessione del calice ai laici. Il decreto di riforma del clero approvato il 16 luglio, non senza severe critiche da parte dei vescovi spagnoli, fu giudicato molto deludente,<sup>104</sup> e su di esso Sarpi scriverà che «non potevano essere toccati particolari più leggieri, né più leggermente, e che era imitato quel medico, il qual in corpo tesico attende a curare il prurito».<sup>105</sup> All'inizio del '63 era ancora la questione dello *ius divinum* della residenza dei vescovi a paralizzare il concilio, al punto che se ne riteneva imminente lo scioglimento, poiché né i francesi né gli spagnoli né gli imperiali erano disposti ad accettare le proposte papali. A sbrogliare la matassa con miracoli di abilità diplomatica fu ancora una volta il cardinal Morone, anch'egli investito della carica di legato papale e giunto a Trento ai primi di aprile, che si recò subito a Innsbruck per incontrare Ferdinando I, con il quale il patrimonio di stima, fiducia, amicizia accumulato fin dagli anni

103. Jedin, *Il concilio*, vol. IV/I, pp. 35 sgg.

104. Cfr. *ivi*, p. 269: «Il decreto di riforma deludeva molte speranze».

105. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. II, p. 851.

trenta gli consentì di raggiungere un accordo in base al quale garantiva che le riforme da tempo sollecitate dall'imperatore sarebbero state varate dal pontefice dopo la conclusione del concilio, eludendo così l'opposizione spagnola che impediva di discuterne.<sup>106</sup> La regina di Francia Caterina de' Medici si disse tuttavia scettica, scrivendo il 18 maggio all'ambasciatore presso il concilio Louis de Lansac che «tout nostre concille ne soyt qu'une belle apparence de fleurs, sans aucun fruit». <sup>107</sup> Fu al ritorno a Trento del cardinale milanese che, una volta risolta la rovente questione dello *ius divinum* con la formula elusiva del «divino praecepto mandatum» che ne costituiva il fondamento, il sinodo riprese i suoi lavori e in un rapido susseguirsi di convulse sessioni approvò gli ultimi decreti sul matrimonio, le indulgenze, il purgatorio, la venerazione dei santi, delle reliquie e delle immagini sacre. Il concilio poté così essere solennemente concluso ai primi di dicembre con grande sollievo e soddisfazione della santa sede che poteva metter fine all'*Iliade* – così la definirà Sarpi – che per quasi trent'anni ne aveva variamente condizionato l'azione politica e religiosa.<sup>108</sup> Ancora una volta tanto caustico quanto efficace fu il giudizio del servita veneziano sul decreto della residenza come «un parto di monti e natività d'un topo», capace solo di affermare «esser peccato non reseder senza causa legitima, quasi che non sia per legge naturale chiaro et evidente a tutti peccar ognuno che si assenta dal suo carico, sia di che genere si voglia, senza legitima causa». <sup>109</sup>

Molte questioni relative alla riforma della Chiesa restarono in sospeso, come quelle relative alla condanna dei libri proibiti o alla stesura di un catechismo, di un messale, di un breviario uniformi, ma a dispetto dell'opposizione spagnola il Morone riuscì a convincere l'assemblea a delegare al papa quanto ancora restava da decidere, anche a causa delle voci su una malattia che ne avrebbe messo a rischio la vita. Oltre alla sua abilità politica nel destreggiarsi tra i «pericolosi scogli che havevamo in questo mare del concilio, il quale veramente può chiamarsi mare per il continuo suo fluctuare», di cruciale importanza fu anche l'autonoma

106. Anche per quanto segue cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 628 sgg.

107. *Lettres de Catherine de Médicis*, publiées par Hector de la Ferrière, 9 voll., Paris, Imprimerie nationale, 1880-1905, vol. II, pp. 41-42 (ringrazio Gigliola Fragnito per la segnalazione di questo documento).

108. Jedin, *Il concilio*, vol. IV/II, pp. 9 sgg.

109. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. II, p. 1148, 1151.

scelta politica del cardinale di Lorena di collaborare con Roma, dove si recò personalmente a trattare con Pio IV in vista della conclusione del sinodo nel più breve tempo possibile. Ancor più importante fu il successo del Morone nell'ottenere l'assenso dei padri conciliari, desiderosi di fuggire al più presto dall'inverno e dai disagi tridentini, a subordinare all'approvazione papale la validità di tutti i decreti approvati dal 1546 al '63. Un atto decisivo, che sanzionava una volta per tutte la superiorità del pontefice sull'assise ecumenica e ne garantiva la suprema autorità. I legati papali poterono quindi rientrare a Roma alla vigilia di Natale, trionfalmente accolti dal pontefice che già il 3 dicembre aveva elogiato e ringraziato il Morone per aver saputo levare «la Chiesa di Dio da tanto travaglio, in tempi tanto pericolosi, con tanto celebre convocazione di padri». <sup>110</sup> Ma i timori che i decreti tridentini intaccassero gli antichi privilegi curiali e fossero intesi come una limitazione dell'autorità papale a tutto vantaggio di quella episcopale non mancarono di farsi sentire a Roma, dove nel concistoro del 26 gennaio 1564 il pontefice ne proclamò la formale approvazione, poi annunciata dalla bolla *Benedictus Deus*, ma al tempo stesso istituì una Congregazione del Concilio incaricata di sorvegliarne l'applicazione e soprattutto di garantirne l'interpretazione autentica, che diventava in tal modo monopolio della santa sede e ne sanciva quindi la supremazia tanto sul concilio quanto sui vescovi. A ciò si aggiunse il divieto di pubblicare commenti o glosse agli atti conciliari, che restarono segreti sino alla fine dell'Ottocento, ostacolando così ogni volontà o tentativo di scrivere una storia del Tridentino. Le richieste imperiali e bavaresi sulla concessione del matrimonio dei preti e del calice ai laici, che a suo tempo il Morone aveva ventilato nel suo incontro con Ferdinando I a Innsbruck, furono affidate a una commissione e infine insabbiate o ridotte a casi particolari. Si concludeva così, per usare ancora una volta le parole di Sarpi, <sup>111</sup>

una convocazione ecclesiastica, nel corso di 22 anni per diversi fini e con varii mezzi da chi procacciata e sollecitata, da chi impedita e differita, e per altri anni 18 ora adunata, ora disciolta, sempre celebrata con varii fini, e che ha sortito forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata et al timore di chi con ogni studio l'ha disturbata: chiaro documento di rassegnare li pensieri in Dio e non fidarsi della prudenza umana.

110. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 647, 651.

111. Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, vol. I, pp. 5-6.

#### 4. L'approvazione papale e lo «spirito di folletto» del concilio

La bolla di approvazione fu rinviata fino al giugno e si dovette attendere l'elezione di Pio V nel 1566 perché fosse pubblicata e inviata a tutto l'episcopato. Ma in Spagna i decreti conciliari furono accolti con la riserva dei diritti regi e in Francia solo quelli dogmatici, non quelli disciplinari, a tutela dell'autonomia gallicana, che autorizzò non pochi vescovi a mettere in atto autonomi programmi di riforma. La giurisdizione delle norme tridentine e della curia papale si impose dunque soprattutto in Italia, dove per quattro secoli un sacro collegio a forte prevalenza italiana elesse pontefici tutti italiani. Pio V istituì anche le commissioni incaricate di provvedere alla redazione ufficiale e teologicamente sorvegliata del *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos* (1566), che tutti i curati avrebbero dovuto possedere per ispirare ad esso il loro insegnamento al popolo (1566) insieme con la *Professio fidei tridentinae* che erano chiamati a giurare, il *Breviarium romanum* (1566), il *Missale romanum* (1570), cui seguì infine dopo un lungo lavoro il *Martyrologium romanum* (1586).<sup>112</sup> Testi destinati a lunga durata nella storia della Chiesa, fondamentali per la sua unificazione dottrinale e liturgica (a fatica san Carlo Borromeo riuscì a salvaguardare l'autonomia del rito ambrosiano), e tutti furono varati da Roma e non dal concilio. La nuova edizione emendata della *Vulgata* fu pubblicata solo nel 1593. Sempre ai fini di rafforzare il centralismo curiale, nel 1585 Sisto V emanò la bolla *Romanus pontifex*, con cui imponeva a tutti i vescovi di convocare regolari sinodi diocesani e di istituire un seminario destinato all'educazione e formazione del clero, obiettivo spesso impossibile a causa della povertà di molte piccole diocesi, specie nel Mezzogiorno, nonché di presentarsi ogni tre anni in Vaticano, *ad limina apostolorum*, per offrire un resoconto dello stato delle proprie diocesi. Un obbligo, quest'ultimo, non di rado disatteso e talora esercitato con ritardi e compiacenti censure, limitandone il contenuto a poche e rassicuranti informazioni. Oltre alle regolari visite pastorali previste dalla normativa conciliare, Roma cercò di eser-

112. Simon Ditchfield, *Liturgie, Sanctity and History in Tridentine Italy*. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; cfr. Id., «Romanus» and «Catholicus»: Counter-Reformation Rome as «Caput Mundi», in *A Companion to Early Modern Rome (1492-1692)*, ed. by Pamela M. Jones, Barbara Wisch, Simon Ditchfield, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 131-47: 137-39.

citare un controllo diretto affidando a vicari apostolici di nomina papale il compito di accertare lo stato reale della vita religiosa delle diocesi. Le norme per contrastare e reprimere gli abusi del clero restarono tuttavia in gran parte lettera morta, come si è accennato, anche a causa della tenace difesa delle immunità ecclesiastiche, dei privilegi giurisdizionali del clero, della tutela del suo buon nome e del suo prestigio sociale, dei nuovi poteri affidati alle nunziature, alle congregazioni romane e ai tribunali inquisitoriali, sempre a discapito dell'autorità degli ordinari diocesani sulla quale avrebbe dovuto invece poggiare – secondo i padri tridentini – il fulcro di ogni autentico impegno riformatore.<sup>113</sup> Anziché incoraggiarne gli sforzi per un rinnovamento della vita religiosa del clero e dei fedeli, la Congregazione dei Vescovi e regolari istituita all'inizio del Seicento si sarebbe preoccupata soprattutto di sorvegliare, limitare e talora reprimere ogni eccesso di zelo pastorale, ritenuto pericoloso per gli equilibri politici su cui poggiava la ragion di Chiesa.

Una questione di notevole rilevanza, meritevole di un'indagine approfondita, è quella del rapporto tra Inquisizione e concilio. La prima fu istituita nel luglio del '42, 4 anni prima dell'avvio dei lavori dei padri tridentini, e sin da allora non esitò a processare e condannare sulla base di dottrine teologiche saldamente maturate al proprio interno. Gli esiti della contrastata discussione sulla giustificazione, ratificati dal decreto del 13 gennaio 1547, furono di fatto anticipati dalla prassi del Sant'Ufficio, subito pronto a ergere sé stesso non solo a custode dell'ortodossia cattolica, ma anche a istituzione fondativa e normativa di tale ortodossia. Il che pone il problema di capire quale fu – se ci fu – un'influenza diretta o indiretta di Gian Pietro Carafa e dei suoi collaboratori sulle deliberazioni conciliari e i loro protagonisti, e attraverso quali canali di trasmissione a Roma e a Trento essa fu esercitata. Già si è detto dei processi che pochi anni dopo avrebbero colpito Iacopo Nacchianti e Vittore Soranzo per le posizioni da essi espresse sulle fonti della Rivelazione, così come accadrà a Braccio Martelli per alcune sue affermazioni sul primato del concilio che lo fecero giudicare «heretico, scismatico et seditioso» dai legati papali<sup>114</sup> e dall'ineffabile Grechetto. Lo stesso commissario del concilio, il vescovo di Cava dei Tirreni Giovanni Tommaso Sanfelice, venuto addirittura alle mani con il Grechetto che non aveva perso occasione di denunciare come ereticali le sue posizioni sulla

113. Cfr. *supra*, pp. 129-30.

114. *Concilium tridentinum*, vol. X, p. 493, n. 5.

giustificazione,<sup>115</sup> sarà poi processato da Paolo IV, come lo sarà il vescovo di Messina Giovan Francesco Verdura e quello di Limassol a Cipro Andrea Zantani: tutti membri di una «liga» capeggiata dal Pole, secondo il Grechetto, e cresciuta alla scuola del Giberti, cui ascriveva anche il generale degli agostiniani Girolamo Seripando «et tuti li soi frati» che dai pulpiti e nelle conversazioni private spargevano «zizanie per il mundo seguendo il suo sacrilego sfrate Martin Luther che fo delli suoi. [...] In questa opinione era il Contareno, è il Moron al presente, Ridolphi, Polo, et episcopi che qui si ritrovano».<sup>116</sup>

Alcuni personaggi, tra cui anche illustri prelati, pensarono di potersi rivolgere ai padri conciliari riuniti nell'ultima convocazione tridentina come un tribunale d'appello superiore a quello del Sant'Ufficio e quindi in grado di sottrarsi ad esso o di rivederne le sentenze. Furono gli stessi legati papali a scrivere a Roma indicando l'opportunità di offrire a Trento una via d'uscita che a Roma restava invece ermeticamente chiusa, come indica in tutta chiarezza quanto si legge in una lettera indirizzata a Carlo Borromeo il 5 marzo 1562:<sup>117</sup>

Essendo noi più che sicuri che molti inquisiti a Roma si lasceriano più tosto morire dannati che ridursi a quel tribunale, et qua per avventura verrebbono volentieri, sperando di trovarci quella misericordia et clemenza che la santa Chiesa promette a' penitenti, et ch'è degna d'un così fatto concilio, congregato per la salute di tutti, questi padri – per dir a Vostra illustrissima et reverendissima Signoria la cosa come sta – inclinano tutti alla clemenza, et desiderano che s'usi con tutti, sieno inquisiti dove si voglia purché si trovino in libertà, parendo lor duro che 'l concilio universale habbia da chiudere le braccia a qualunque ci sia che per salvarsi si ricorra allui.

Eretici notorii come Ludovico Castelvetro e Vincenzo Marchesi non ebbero udienza, mentre altri come Gaspare Fantino o Agostino Centurione ottennero di essere ascoltati. Ma il caso più significativo fu senza dubbio quello del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, la cui nomina cardinalizia fortemente sollecitata da Venezia urtava contro la ferma opposizio-

115. Buschbell, *Reformation und Inquisition*, pp. 256, 264.

116. Ivi, p. 251; *Concilium tridentinum*, vol. X, pp. 539, 586, 589, nota 3, 670; vol. XI, pp. 29, 55; cfr. pp. 47, 65; cfr. Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 1071 sgg.

117. Šusta, *Die Römische Kurie*, vol. II, pp. 42-43; cfr. Alain Tallon, *Le concile de Trente et l'Inquisition romaine. À propos des procès en matière de foi au concile*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 116 (1994), pp. 129-59: 138, nota 27.

ne del Sant'Ufficio, che sollevava a suo danno vecchie e nuove accuse. Fu istituita un'apposita commissione che, con l'appena velato appoggio dell'allora legato papale Giovanni Morone ne decretò la piena assoluzione da ogni sospetto, che tuttavia papa Pio V si rifiutò poi di riconoscere, affermando – con un giudizio sprezzante sui lavori dell'assemblea tridentina – che «quella sentenza del concilio era sentenza di folletto».<sup>118</sup> Parole che rivelano in tutta chiarezza la sua antica convinzione che l'autorità teologica e normativa della Chiesa non risiedeva nel sacrosanto sinodo che riuniva i vescovi della cristianità, ma nel tribunale del Sant'Ufficio romano cui aveva dedicato la sua intera vita, ormai diventato cuore pulsante della Chiesa di Roma, i cui vertici decidevano dei conclavi e delle carriere ecclesiastiche. L'ortodossia dottrinale e non lo slancio pastorale, l'obbedienza alle congregazioni romane e non la cura del proprio gregge divennero le principali virtù dei vescovi, esortati soprattutto a chiudere un occhio e anche due se necessario pur di non creare troppi problemi, scandali, fastidi e imbarazzi per la curia romana: «Di gratia, impariamo a vivere et non stuccichiamo i vespai», esortava Onofrio Panvinio a proposito dello scrivere di storia.<sup>119</sup> Fu la militanza tra le fila inquisitoriali, del resto, come ben dimostrano i pontificati di Pio V, di Sisto V e di Paolo V, e in generale la composizione del collegio cardinalizio tra Cinque e Seicento, a offrire il più sicuro canale di promozione nella gerarchia ecclesiastica, ben più efficace dell'impegno dei presuli nel rinnovamento religioso e pastorale delle loro diocesi.<sup>120</sup>

Non bisogna dunque stupirsi troppo se, come ho avuto modo di chiarire in altra sede, un inquisitore duro e puro come Giovan Battista Brugnattelli, inviato dopo la condanna del Soranzo a reprimere i fermenti d'eresia a Bergamo, non esitasse ad affidare una parrocchia a un prete «de vita alquanto dissoluta» ma di sicura fedeltà inquisitoriale; e se a testimoniare contro lo stesso Soranzo e poi contro il Morone fosse chiamato fra Domenico Adelasio, trasferito da Bergamo a Modena, sempre alla guida del

118. Peter J. Laven, *The «Causa» Grimani and its Political Overtones*, «The Journal of Religious History», 4, 1967, pp. 184-205: 204; cfr. Luigi Carcereri, *Giovanni Grimani patriarca d'Aquileia imputato di eresia e assolto dal concilio di Trento*, Roma, Cooperativa tipografica Manuzio, 1907; e soprattutto l'importante ricerca di Elena Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, ad indicem.

119. Cfr. la mia introduzione a «*Nunc alia tempora, alii mores*», p. vi.

120. Simoncelli, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, pp. 72 sgg.

locale Sant'Ufficio, perché sorpreso con le mani nel sacco a sgraffignare qualche soldo dalle casse del tribunale e addirittura processato per aver commesso «eccessi enormi» in «certe triste pratiche» con le consorelle di Santa Caterina di Ardesio, dove egli aveva ingigantito il pericolo del contagio eterodosso per ottenerne lo spostamento in città al fine di «poterle godere con maggior commodità» insieme con altri frati.<sup>121</sup> Vicende ancor più gravi sono documentate in varie diocesi italiane fino a tutto il Seicento,<sup>122</sup> a riprova del fatto che anche all'interno del Sant'Ufficio continuarono a verificarsi per decenni abusi e violenze, che in genere trovarono protezione ai vertici dell'istituzione, a tutela del suo buon nome e della sostanziale impunità del clero.

Le riforme conciliari ebbero dunque un parto difficile e contrastato, scaturirono da scontri anche molto aspri, furono il frutto di compromessi e di contingenze politiche e, fatto tutt'altro che trascurabile, ne fu programmaticamente escluso qualunque provvedimento che investisse la gerarchia ecclesiastica, autonomizzando sia pure in parte i vescovi dall'autorità del papa e delle congregazioni curiali.<sup>123</sup> Anche la predicazione, che i decreti conciliari avevano affidato ai vescovi come compito primario ed essenziale del loro ministero pastorale, restò di fatto monopolio degli ordini mendicanti, che continuarono a essere di fatto esenti dall'autorità degli ordinari diocesani e direttamente dipendenti dalla santa sede. Secondo qualcuno, «consolidating the legislation of its late medieval predecessors, Trent equipped the Church with a solid body of defined doctrine and a code of reform that provided the essential inspiration for the Catholic renewal in early modern Europe»,<sup>124</sup> e addirittura secondo altri le riforme conciliari furono tanto vigorose da inaugurare «a new era», «il punto di partenza di un grande avvenimento nelle idee e nei fatti».<sup>125</sup> Continuità o frattura, tradizione o innovazione, il punto nodale consiste nel capire fino a che punto e in che modo quel concilio seppe imprimere sulla storia della Chiesa il segno di un rinnovamento morale, istituzionale e pastorale

121. Firpo, *La presa di potere*, pp. XIII-XIV.

122. Dennj Solera, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Ufficio romano*, Roma, Carocci, 2021, pp. 56 sgg., 75 sgg.

123. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, p. 77-78.

124. Mullett, *The Catholic Reformation*, p. 68.

125. Gleason, *Catholic Reformation, Counterreformation and Papal Reform*, pp. 333 sgg.; di «nuova era» aveva parlato anche Pastor (cfr. *supra*, p. 21), e così anche altri studiosi.

tale da incidere in profondità sulla vita religiosa di chierici e laici rimasti fedeli al pontefice romano. Un rinnovamento che avrebbe dovuto investire anzitutto il clero in cura d'anime, sulle cui deplorable condizioni non è necessario insistere, a cominciare dall'episcopato cui era affidato il compito di promuovere tale rinnovamento, fino ad allora accusato di assenteismo e disinteresse per le proprie diocesi, ridotte a mere fonti di rendita. Ora esso era chiamato a dar vita alla nuova figura del «vescovo tridentino», lontano «dagli opposti modelli antichi del monaco ascetico e del cardinale crapulone, per proporsi invece come un magistrato di nuovo tipo».<sup>126</sup> Era questo, del resto, l'altro versante del paradigma jediniano che, oltre alle premesse preluterane della Riforma cattolica, indicava nei decreti conciliari la formulazione di norme dottrinali e pastorali che avevano poi trovato pur difficile e contrastata attuazione nei decenni seguenti, mettendo fine alla grave situazione di degrado morale e culturale in cui versava il clero prima del concilio.<sup>127</sup> Il che non era peraltro una peculiarità solo italiana, dal momento che non molto dissimile era la situazione francese<sup>128</sup> e ancora più disastrosa quella tedesca, come risulta per esempio da quanto il nunzio Girolamo Aleandro scriveva a Roma il 9 settembre 1538 sul dilagare ovunque dell'eresia luterana:<sup>129</sup>

Le cose di Germania quanto alla religione son dil tutto in quasi total ruina: tutto il mondo è refredito; rari soni di campane; raro o nullo culto divino o altri sacramenti, né alcuno che pur vi pensi; li principi (regem semper excipio, stipatum tamen undequaque non sui similibus) o lutherani del tutto o, quanto pertiene all'odio di preti et subdole occupationi di beni di Chiesa, peggior di loro; li prelati, niente migliorati di la lor vita dissolutissima. [...] Già alcuni anni era veder un frate un corvo bianco: hora non se ne trova nullo et li preti pochissimi, dissolutissimi et ignorantissimi, et però odiosissimi fin a quelli pochi catholici, se pur se ne trovano. Se alcuni preti sanno qualche lettera, transfugiant ad lutheranos. [...] In summa, religionis omnis immensum chaos.

126. Adriano Prosperì, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *Storia d'Italia. Annali 9.*, pp. 217-62: 262.

127. Mi limito a rinviare al caso bergamasco, documentato nel mio studio su *Vittore Soranzo*, pp. 137 sgg. Sulle visite pastorali, fonte primaria per questo tipo di ricerche, cfr. i volumi citati *supra*, p. 46, nota 76.

128. Nella ricchissima bibliografia in materia mi limito a citare solo a titolo di esempio lo studio di Anne Bonzon, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Bauvais 1535-1560*, Paris, Cerf, 1999, in part. pp. 181 sgg.

129. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. 53.

Si apre così un nuovo e vastissimo campo di indagine storica, i cui risultati non sono tuttavia apparsi più convincenti di quelli emersi dalle ricerche sul valore fondativo del riformismo cattolico tra Quattro e Cinquecento, anche perché troppo spesso gli studi si sono basati soprattutto sulle fonti normative, come le costituzioni sinodali, gli editti vescovili, le *relationes ad limina* che non permettono di verificarne gli effetti,<sup>130</sup> più chiaramente percepibili invece negli atti delle visite pastorali, pur talora molto reticenti, o nella documentazione processuale contri i preti discoli. Sterminata è la documentazione edita su questi temi, anche se spesso viziata da premesse confessionali, scrupoli di ortodossia, preoccupazioni apologetiche. Anche in studi di non comune qualità, infatti, come per esempio quello di Paolo Prodi su un personaggio d'eccezione quale Gabriele Paleotti, il popolo cristiano resta sullo sfondo e la prospettiva è sempre quella del vescovo, delle sue direttive disciplinari e organizzative, delle sue iniziative pastorali, delle disposizioni impartite ai suoi collaboratori e al clero, dei decreti sinodali. Quali ne fossero gli effetti su quei preti avidi, ignoranti, «mediocri ingenio», contaminati da vizi e trasgressioni sessuali, subito pronti ad allontanarsi «dagli ideali tridentini» non appena il cardinale dovette trasferirsi a Roma, non è dato sapere, e lo stesso Prodi si sottrae esplicitamente «al quesito se la riforma del clero propugnata dal Paleotti abbia raggiunto o no i suoi scopi».<sup>131</sup> Occorre dunque tentare di capire quali siano stati tra Cinque e Seicento i successi conseguiti dai decreti conciliari in merito al rinnovamento religioso e al disciplinamento di chierici e laici che essi avevano inteso perseguire.

130. Cfr. Alberigo, *Studi e problemi relativi all'applicazione del concilio di Trento*, e le giuste considerazioni iniziali di Wietse De Boer, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and the Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001; trad. it. *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Contro-riforma*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 5-6.

131. Paolo Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1959-67, vol. II, pp. 150, 160-61. Per restare in Emilia, nulla si dice sulle condizioni del clero attestate dalle visite pastorali cinque-seicentesche nella sintesi di Matteo Al Kalak, *La città di tutte l'heresie. Attuazione e divulgazione del concilio di Trento a Modena (1563-1627)*, Modena, Poligrafico Mucchi, 2005; e neanche si accenna al problema nella *Storia della diocesi di Reggio Emilia-Guastalla*, vol. II, a cura di Giovanni Costi e Giuseppe Giovanelli, Brescia, Morcelliana, 2012.

## 4. Mito e realtà delle riforme

### 1. *L'Italia nord-orientale*

L'illusione ottica e il conseguente travisamento della realtà causati dalle fonti normative hanno condizionato numerosi studi apparsi tra gli anni cinquanta e gli anni sessanta, come quelli di Paolo Molinari ed Ernesto Pontieri sulle riforme del vescovo e poi cardinale teatino Paolo Burali a Piacenza e Napoli, ma anche in seguito, come per esempio quelli di Anna Maria Noto su Benevento e di Raffaele Manduca su Agrigento.<sup>1</sup> Così è accaduto nella ricerca di Daniele Montanari sulla diocesi di Brescia, in cui a essere utilizzata è soprattutto la documentazione che attesta l'impegno episcopale per cambiare le cose, e solo in controluce si intravede lo stato desolante del clero, spesso ostile alle sue iniziative e desideroso di sottrarsi ai decreti tridentini.<sup>2</sup> Nel presentare la vasta documentazione sulla visita apostolica di Carlo Borromeo a Brescia, Adriano Proserpi ha sottolinea-

1. Franco Molinari, *Il cardinale teatino beato Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576)*, Romae, Universitas Gregoriana, 1957; Id., *Il cardinale teatino Bernardino Scotti e la visita pastorale di Piacenza (1559-1968)*, in «Regnum Dei», 22 (1966), pp. 3-40; Id., *Epistolario del beato Paolo Burali, cardinale teatino, vescovo di Piacenza, arcivescovo di Napoli (1511-1578)*, Brescia, Centro bresciano di iniziative culturali, 1977; Ernesto Pontieri, *Un arcivescovo riformatore nella Napoli post-tridentina: il cardinale Paolo Burali d'Arezzo (1576-1578)*, Napoli, Giannini, 1971; Maria Anna Noto, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli. Riforma cattolica e Controriforma a Benevento*, prefazione di Aurelio Musi, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita, 2003; Raffaele Manduca, *Il sinodo di Giovanni Horozco de Leyva de Covarrubias (Agrigento 1600-1603)*, in Id., *La Sicilia la Chiesa la storia. Storiografia e vita religiosa in età moderna*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2012, pp. 161-233.

2. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta*, pp. 105 sgg.

to – sulla scorta degli studi di Wietse De Boer – l'ambizione del progetto borromeo «di trasformare l'ordine sociale attraverso la conquista delle coscienze e la proposta di santificare la vita quotidiana», per mezzo di un clero troppo spesso inadeguato a tale compito. Oltre alle condizioni spesso disastrose di edifici, suppellettili e arredi sacri, dagli atti della visita risulta che il seminario appena istituito non funzionava a dovere, che la maggior parte dei parroci non aveva nemmeno letto i decreti sinodali, mentre «cupidigia dei benefici ecclesiastici, negligenza nello svolgere l'ufficio, assenza dell'insegnamento della dottrina cristiana» erano mali endemici. Nonostante gli undici sinodi diocesani e sei provinciali da lui convocati, si doveva ancora prendere atto di «un clero ignorante, avido, che trascura di annotare chi non si comunica e non si confessa, per star dietro a feste e conviti», in specie i canonici, tanto ricchi quanto incolti, che portano abiti di seta e lunghe barbe («nulla fere disciplina in choro, [...] ibidem colloquia, rixae, praeceptis officiorum recitatio»).3

Ma ciò che in primo luogo anima l'infaticabile impegno dell'arcivescovo di Milano, non sempre apprezzato a Roma,<sup>4</sup> non è tanto un'astratta riforma dei costumi, per debellare gli abusi, l'ignoranza, l'immoralità dei suoi preti, quanto «l'idea della decisiva funzione che il clero deve svolgere nel governo della società», rendendolo «consapevole dei suoi doveri e del rischio che gli incombe se non sarà trovato all'altezza della domanda». È dunque il laicato il fine ultimo della sua riconquista spirituale della società cristiana, e se tuttavia nel suo ambito si manifesta qualche autentico slancio religioso da parte di confraternite, se qualcuno prende la parola per rivolgere esortazioni spirituali, scatta subito il sospetto nei confronti di una pietà non sottoposta al controllo clericale che si fa sempre più rigido anche sui monasteri femminili. Si tratta peraltro di un laicato contaminato da eresie, inosservanza dei precetti, litigi, faide. I «concupini e inconfessi sono registrati ma nessuno li disturba», e i procedimenti del Sant'Ufficio trovano un ostacolo costante nelle autorità civili, che controllano lo svolgi-

3. *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, 6 voll., in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 8-12 (2003-2007), vol. I, pp. 339-52: 69; cfr. Adriano Prosperi, *La visita di san Carlo a Brescia*, in Id., *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, 3 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, vol. III, *Devozioni e conversioni*, pp. 385-97: 391.

4. È significativo che Carlo Bascapé dovette pubblicare in Baviera la sua devota vita del cardinale arcivescovo di Milano (Vismara, *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, pp. 77-78).

mento dei processi.<sup>5</sup> Per Brescia e per tutte le altre città dell'entroterra veneto, infatti, occorre tener conto del fatto che le diocesi erano quasi sempre affidate a esponenti del patriziato, i quali agivano a fianco dei Rettori nel governo delle città e del territorio, come proprio a Brescia dimostra il caso di Domenico Bollani, passato dalla carica di podestà nel 1558 a quella di vescovo l'anno dopo, mutando in sostanza più gli strumenti che gli obiettivi della sua azione, volta a tutelare anzitutto la quiete e l'ordine sociale, gli interessi e il buon nome della Serenissima.<sup>6</sup>

Ben poco sembra dunque essere mutato a Brescia vent'anni dopo la conclusione del concilio. Così anche a Treviso, dove Giorgio Corner fu chiamato a succedere allo zio, il cardinale Francesco Pisani, nel 1538, quando aveva appena 14 anni. Nel '77 sarà la volta di un altro membro della famiglia, che occupò quasi ininterrottamente anche la cattedra episcopale di Padova, così come i Grimani quella di Ceneda e il patriarcato di Aquileia. In ogni caso, nonostante quella designazione impropria, Giorgio Corner partecipò al concilio e vi difese la residenza dei vescovi, che egli stesso volle praticare trasferendosi per qualche tempo nella diocesi, dove già nel '66 istituì il seminario e si impegnò nell'azione di riforma combattendo l'assenteismo e gli abusi del clero, anche se le ricerche sin qui effettuate si arrestano al 1577, una data troppo precoce per valutarne gli esiti di medio e lungo periodo.<sup>7</sup> A Padova, la prima visita pastorale compiuta nel 1563 dal vescovo suffraganeo Girolamo Vielmi, reduce da Trento, offre un quadro a dir poco disastroso della diocesi, degli edifici ecclesiastici, degli arredi, delle suppellettili sacramentali, del clero.<sup>8</sup> Ma per verificare gli effetti delle riforme occorre spingersi più avanti nel tempo, alla fine del secolo, quando le visite successive, pur spesso reticenti sui costumi dei preti, continuano a denunciare la presenza di parroci del tutto ignoranti e scandalosi. Un terzo di quelli incontrati nel 1581 sono concubinari,

5. *Visita apostolica e decreti di Carlo*, vol. I, pp. 343, 346-47, 349, 351-52.

6. Su di lui cfr. Christopher Cairns, *Domenico Bollani Bishop of Brescia. Devotion to Church and State in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1976; trad. it. *Domenico Bollani, vescovo di Brescia. Devozione alla Chiesa e allo Stato nella repubblica di Venezia del XVI secolo*, premessa di Massimo Marcocchi, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 149 sgg.

7. Giuseppe Liberali, *La restaurazione dello «stato ecclesiastico»*, Treviso, Biblioteca del seminario vescovile di Treviso, 1971.

8. Paolo Preto, *Il vescovo Gerolamo Vielmi e gli inizi della riforma tridentina a Padova*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), pp. 18-33.



non pochi dei quali con figli; numerosi sono i non residenti e frequenti le violazioni della disciplina o anche solo del decoro sacerdotale. Nel 1585 il vescovo Federico Corner lamenta il «poco conto» che sino ad allora si era fatto delle disposizioni sinodali. Abnorme è il caso del rettore di San Nicolò di Fiumicello, denunciato nel '93 con l'accusa di tenere in casa una «massara», per di più con il sospetto di averne ammazzato il marito a suon di botte, e una «concubina» per stare con la quale trascura le funzioni religiose, di aver avuto figli anche da un'altra donna, di non dir messa «nei giorni feriali se non è più che forzato» e di non «andar a dare i sacramenti a niuno se non quando li pare», di lasciare che siano i parenti a seppellire i morti, addirittura di aver fatto dipingere il ritratto della sua «massara» sopra l'altare del crocifisso, di tenere la chiesa «sempre sarata, ché chi vole andarvi non si puol havere le chiavi, et si vede che la lampada sta sempre morta». <sup>9</sup> Ancora nel 1665, dopo aver preso possesso della sua nuova diocesi padovana, lo zelante vescovo Gregorio Barbarigo scriveva scontento che «avanti la nostra venuta a questa residenza ci è stata descritta una grande ignoranza nelle cose della fede nei popoli, ma l'habbiamo ancora ritrovata maggiore che ci è stata descritta». <sup>10</sup>

Più difficile da valutare è il caso di Verona, che aveva conosciuto negli anni trenta l'impegno riformatore di Gian Matteo Giberti, <sup>11</sup> antesignano dell'esemplare vescovo postridentino, la cui pionieristica impresa di una capillare visita della diocesi era durata molti anni, anche se è difficile valutarne gli esiti a medio e lungo termine. Poco dopo la sua morte, per esempio, il nuovo vescovo Alvise Lippomano deprecava il degrado della vita religiosa cittadina, come scriveva a Marcello Cervini nell'agosto del '48, segnalando l'emergere di nuovi focolai ereticali, la presenza di laici che non si confessavano e comunicavano da 10 o 15 anni, la riottosità di

9. Stefano Dal Santo, *Il clero nella diocesi di Padova attraverso le visite pastorali post-tridentine (1563-1594)*, 2 voll., Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 2016, vol. I, pp. 338-39, 547, nota 18, 551 sgg.; vol. II, p. 879.

10. Liliana Billanovich, *L'episcopato padovano (1664-1697): indirizzi, riforme, governo*, in *Gregorio Barbarigo patriarca veneto, vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, a cura di Liliana Billanovich e Pierantonio Gios, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 395-481: 422.

11. *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, a cura di Antonio Fasani, 3 voll., Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa, 1989: le edizioni delle visite pastorali veronesi sono sul sito <http://archivistorico.diocesiverona.it/it/studi/publicazioni-on-line>.

un clero che era subito tornato alle vecchie abitudini e sul quale occorreva riprendere il controllo per far «imparare gli ignoranti, far loro levare le male pratiche, concubine, giochi, biasteme», la solita piaga dei monasteri «alquanto allargati in molte cose» e «la scola delli clerici [...] macchiata per voce et fama publica di sodomia», i cui responsabili venivano tuttavia protetti dai canonici della cattedrale. <sup>12</sup> Egli stesso visitò la diocesi nel 1553-55, traendone la conferma dei suoi severi giudizi, e così farà Agostino Valier nel 1565-89 e ancora nel 1592-99. <sup>13</sup>

Se si passa ai primi decenni del Seicento, alle visite di Alberto Valier, ne emerge un'attenzione minutissima per il decoro delle chiese, delle suppellettili, delle vesti rituali, il cui rinnovamento coinvolge non solo confessionali, altari, tabernacoli, dipinti, acquasantiere, ma anche candelieri, banchi, pulpiti, alla ricerca di un adeguamento al modello postridentino il più possibile omogeneo e funzionale alle esigenze del culto, ancor oggi riconoscibile in molte chiese. Edifici e arredi sacri restano tuttavia in pessime condizioni e la qualità morale e culturale dei curati è ancora assai scadente: «c'è chi gioca a dadi, chi va a caccia, chi lascia la residenza per i propri affari, chi coltiva rapporti equivoci con donne». Deplorevole quasi ovunque è l'amministrazione delle confraternite laicali e largamente disatteso l'obbligo di istituire scuole della dottrina cristiana. <sup>14</sup> Innumerevoli, elencate una per una, chiesa per chiesa, cappella per cappella sono le disposizioni di Alberto Valier al termine di ogni visita, in cui peraltro deve spesso constatare che del tutto inevase sono rimaste quelle enunciate nella precedente, anche a causa del costo elevato che esse comportano, scontrandosi quindi con la povertà, la parsimonia e magari la taccagneria dei curati. La frequenza con cui chiese

12. Buschbell, *Reformation und Inquisition*, pp. 229-32.

13. Luigi Lippomano, *Visitationum libri diocesis veronensis annorum 1553 et 1555. Trascrizione dei registri X-XI-XII delle visite pastorali*, a cura dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 1999; Agostino Valier, *Visite pastorali e chiese della diocesi di Verona anni 1565-1589. Trascrizione dei registri XIII-XIV delle visite pastorali*, a cura dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 1999; Agostino Valier, *Visite pastorali a chiese extraurbane della diocesi di Verona anni 1592-1599. Trascrizione dei registri XV-XVI delle visite pastorali*, a cura dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 2000, pp. 9-10 e *passim*.

14. Alberto Valier, *Visite pastorali del vescovo e dei vicari a chiese della città e diocesi di Verona, anni 1605-1627. Trascrizione dei registri XVII-XVIII-XIX delle visite pastorali*, a cura dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 1999.

indecorose sono governate da preti e cappellani di cui i testimoni elogiano lo zelo pastorale autorizza il sospetto di una diffusa omertà per coprire le magagne locali, talora con la condiscendenza del vescovo, che si astiene da un esame diretto dei preti ma si affida al giudizio dei fedeli. Il fatto che l'insegnamento nelle scuole della dottrina cristiana sia spesso disatteso è attribuito in genere alla scarsa frequenza da parte dei fanciulli che o preferiscono fare altro o, più spesso, sono mandati dai genitori a pascolare le bestie.<sup>15</sup> Una sorta di resistenza dal basso, questa, spesso indotta dalla povertà, che durerà ancora fino al Settecento inoltrato.

I preti discoli restano comunque numerosi. Nel 1605 i fedeli lamentano che il curato di San Vigilio a Brentino, per esempio, non esercita bene il suo ministero «quia ignarus et quia pertinax, et ideo nunquam sermonem habet ad populum». Quello di Brentonico ogni tanto si ubriaca. Quello di Dolcè «non servat certum ordinem celebrandi missam» e «aliquando discedit a sua ecclesia per multum tempus». Così quello di Caprino, che risiede presso la sua parrocchia solo quattro mesi all'anno, affidandone la cura a cappellani che non predicano mai. Così anche quello di Ferrara di Monte Baldo, che «nunquam manet domi, sed aliunde vadit [...] et relinquit singulis vicibus ecclesiam 25 diebus sine missa et sine aliquo sacerdote, et omnis populus conqueritur; singulis diebus festis ludit pila sine veste et publice, et hac de causa persolvit nimis festinanter horas vespertinas festis; aleis non ludit hic, quia non habet socios, sed vadit Caprinum ad ludendum». Così anche a Pai, il cui parroco è accusato di «male se habere et gerere in suo officio», anche perché «rarissime sermonem habet, semper abest a sua ecclesia exceptis diebus festis, ad lucrandum (nam est pauper) quia non gubernat agros», lasciandoli andare in completa rovina senza darli in affitto né affidarli a qualche colono, «et aliquando etiam diebus festis relinquit ecclesiam sine missa; saepe etiam inebriatur». A Brenzone don Donato Tomasini «non est nimis diligens in visitandis infirmis et praecipitat aliquando in quaedam verba, et de quadam muliere suspecta,

15. Alberto Valier, *Visite pastorali del vescovo e dei vicari a chiese della città e diocesi di Verona anni 1605-1627. Trascrizione dei registri XVII-XVIII-XIX delle visite pastorali*, a cura dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 1999, pp. 21, 37, 39, 43, 56, 60, 76, 82, 108, 117, 121, 125, 140, 167, 183. In generale cfr. Miriam Turrini, «Riformare il mondo a vera vita cristiana». *Le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 407-89; Claudia Di Filippo Bareggi, *Chierici e laici nella Chiesa tridentina: educare per riformare*, Milano, Cuem, 2003.

quae frequentat domum antedicti et multi scandalizantur». A Malcesine il parroco di Santo Stefano permette ai fidanzati di coabitare anche a lungo, come fanno in molti, e non esorta i fedeli alla confessione, dicendo che ne basta una all'anno. Quello di Sant'Ambrogio di Valpolicella «fertur habere secum domi mulierem malae famae et alias repertus fuit nocte in domo cum muliere uxorata». Quello di Breonio è un tipo collerico e ha una serva «nimis iuvenem et suspectam». Quello di San Martino di Lazise «negligenter fungitur officio suo», «non attendit ecclesiae» anche perché «exercet mercantias», ed è solito giocare a dadi.<sup>16</sup>

Quanto a Venezia, quando la santa sede nel 1580 affidò la visita apostolica al nunzio Alberto Bolognetti, facendosi affiancare – su suo consiglio – dai vescovi di Padova e di Verona, i già noti Federico Corner e Agostino Valier, fortissime furono le resistenze sia del patriarca Giovanni Trevisan, che si sentì scavalcato e deprivato della sua autorità, sia e soprattutto dalle autorità di governo della Serenissima, fermamente ostili alla pretesa romana di controllare il clero regolare e ancor più i conventi femminili, che giocavano un ruolo fondamentale negli equilibri economici e sociali del patriziato. Di qui il loro diniego, «parendo alla maggior parte cosa dura che delle imperfezioni delle loro donne si habbino a fare processi, con propalare quelle cose che più tosto si dovriano coprire», che occorreva evitare «novità» da cui avrebbero potuto nascere «rumori» e pertanto era bene essere molto cauti, dal momento che «quanto più i preti erano discoli et ignoranti tanto più si haveva da procurar che non fossero scoperte le loro imperfezioni, [...] perché risulterebbe a vergogna della Signoria l'havergli tollerati tanto tempo».<sup>17</sup> La questione, ulteriormente complicata dalla richiesta veneziana che alla visita partecipassero anche dei laici, inaugurò un nuovo conflitto giurisdizionale. Fu solo il nuovo nunzio Lorenzo Campeggi a realizzare la visita nell'81, insieme con il Valier, dopo aver raggiunto un compromesso che escludeva i monasteri femminili e i luoghi pii, anzitutto le grandi confraternite, le cosiddette Scuole governate da laici, riservati alle benevole cure del patriarca.

I visitatori agirono con grande prudenza, evitando di mettere piede in San Marco, la cappella privata del doge, nella certezza che quanto ad

16. Valier, *Visite pastorali del vescovo e dei vicari*, pp. 21, 28, 43, 49, 56, 60, 64, 71, 108, 121, 173.

17. Silvio Tramontin, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», 9 (1967), pp. 453-533: 459-61.

arredi, suppellettili e paramenti sacri «fusse la più fornita chiesa che sia in tutta la christianità». <sup>18</sup> Fu riscontrata «poca cognitione di lettere» nei sacerdoti più anziani, ma in generale si riferì a Roma che «è il clero di più laudabile qualità di quello che si è creduto da molti, essendovi de' sacerdoti molto essercitati nella ministracione de' santi sacramenti», e ancor meglio si sperava per il futuro «per li duoi seminari eretti, i quali sono benissimo governati». Da quanto resta degli atti della visita risulta tuttavia che ben 35 preti furono processati e condannati a varie pene per aver commesso gravi peccati o dato scandalo (quasi sempre per trasgressioni sessuali o vizio del gioco), che frequenti erano le liti fra i curati e gli altri preti afferenti alla stessa parrocchia, nonché fra preti vecchi e preti giovani, che l'insegnamento nelle scuole della dottrina cristiana era spesso assente, che edifici, arredi, suppellettili presentavano numerose carenze, che si praticavano culti di reliquie inverosimili o risibili, che il nuovo messale romano era talvolta ignorato. <sup>19</sup> In futuro, com'è noto, la sorveglianza dello Stato sulla Chiesa resterà assai vigile, anche grazie alla collaborazione dei patriarchi, che eluderanno la norma tridentina che sanciva il dovere di riunire ogni anno il sinodo diocesano, che in tutto l'arco del Seicento fu convocato solo tre volte, sempre nella seconda metà del secolo. E non si trattò di un caso isolato, come dimostra l'analogo comportamento di un tipico vescovo borromaico quale Carlo Bascapé a Novara. <sup>20</sup>

In Friuli i sinodi e le visite pastorali di Iacopo Maracco, di Bartolomeo di Porcia e Paolo Bisanti tra gli anni cinquanta e settanta descrivono con efficacia le gravi e ormai incancrenite condizioni di degrado e incuria in cui versava la diocesi di Aquileia: ovunque preti «ignoranti, viciosi et dati solo a crapule et disonestà», quasi tutti concubinari e circondati da torme di figli, molti eretici professi o addirittura colpevoli di «cose impiissime» contro il sacramento eucaristico, mentre i monasteri femminili erano «di vita disonestissima», come scriveva il Maracco nel '73, ben consapevole che «l'ordinare i rimedi sarà facile, ma l'eseguirli quasi impossibile, per essere il male troppo penetrato» e troppo robuste le resistenze della riottosa nobiltà locale. Nessuno dei provvedimenti allora emanati parve infatti incidere in modo significativo su quella realtà putrefatta e ribelle, al punto

18. Ivi, p. 495.

19. Ivi, pp. 493, 497, 499, 519-24.

20. Borromeo, *I vescovi italiani e l'applicazione del concilio di Trento*, pp. 52-54.

che nell'81 il vicario di Aquileia Paolo Bisanti così descriveva le chiese che aveva visitato in Carniola: <sup>21</sup>

Quasi per tutto ho trovato tanta lordura e sporchezza che, se non avessi fatto altra opera in quel mio viaggio, mi potrebbe bastare l'averli mondati e fatti netti da tanto vitupero ed indecenza. Lascio da canto che in più luoghi ho trovato il sacramento putrido e fetido e quasi per tutto senza la debita luminaria, e gli apparecchi dell'altare e le cose necessarie per il sacrificio tanto sporche e scandalose che ben si può veder chiara la intenzione di quei ministri di piuttosto servire alle immondezze e ebrietà che a nostro signore Iddio e sua santa Chiesa, [... lamentando] di non aver trovato in tutta la Carniola e contado di Cilli altri che due soli cooperatori che intendessero qualche cosetta, sebbene anche questi fossero macchiati dell'infamia universale del concubinato. Non credo anco che in tutto quel paese vi fossero altro che dieci pievani che si potessero tollerare, sebbene anco questi – di tre in fuori – fossero inviluppati nelle miserie comuni di tutto quel clero.

Poco dopo fu Roma a intervenire, con la visita apostolica affidata nel 1584 al vescovo di Parenzo Cesare de Nores, che a novembre riunì un sinodo per iniziare poi da Udine (dove emersero forti tensioni con le autorità civili) un viaggio di parrocchia in parrocchia dal quale risultò un quadro sconsolante. <sup>22</sup> Solo nel 1601, del resto, fu qui eretto il seminario patriarcale. Per farsi un'idea di quelle regioni merita evocare qualche frammento del quadro che tra il 1579 e il 1581 si presentò agli occhi del vescovo di Verona Agostino Valier, devoto seguace di Carlo Borromeo e di lì a poco cardinale, nel corso della visita apostolica alle provincie venete, istriane e dalmate. A Trieste, per esempio, il vescovo ammette di chiudere un occhio e anche due nei confronti dei preti concubinari, spesso con numerosa prole, perché se avesse voluto cacciarli «viduam sacerdotum suam diocesim reddidisset, cum maximus sit eorum numerus». Le chiese sono talora in completa rovina e spesso indecorose, così come i fonti battesimali, gli altari e gli arredi sacri. Molti sono i preti ubriaconi (ma qualcuno si giustifica dicendo di avere «una natura gagliarda di poter beber assai senza che mi offenda l'intelletto»), ignoranti, privi di lettere di ordinazione. C'è chi si fa servir messa dai figli

21. Paschini, *Eresia e Riforma cattolica*, pp. 105 sgg.; in part. pp. 148-52, 178 sgg.

22. Carlo Socol, *La visita apostolica del 1584-85 alla diocesi di Aquileia e la riforma dei regolari*, Udine, Casamassima, 1986. Sul patriarcato tra Cinque e Seicento cfr. Giuseppe Trebbi, *Francesco Barbaro patrizio veneto e patriarca d'Aquileia*, Udine, Casamassima, 1984.

e chi organizza giovali merende in chiesa, disponendo le cibarie sull'altare. Insomma, poco o nulla sembra essere cambiato rispetto alla realtà preconci- liare. La documentazione sul suo indubbio zelo pastorale non consente quin- di di affermare che a lui «va il merito di aver saputo ridestare, dopo secolari consuetudini di indifferenza, un nuovo atteggiamento nel clero e nel popolo verso i problemi della morale cattolica».<sup>23</sup>

Pochi anni dopo anche a Vicenza, dove l'impegno riformatore di Mat- teo Priuli incontrò fortissime resistenze da parte del clero, che tra l'altro si rifiutò di contribuire al finanziamento del seminario da lui fondato nel 1566, il Valier dovrà constatare come non si fosse fatto alcun passo avanti per imporre al capitolo il rispetto delle regole tridentine e come perse- verasse la prassi del cumulo dei benefici. Nel 1597 il vescovo Michele Priuli doveva amaramente constatare come molti preti ignorassero «fidei rudimenta, orationem dominicam, salutationem angelicam et symbolum fidei».<sup>24</sup> Del resto, come è stato osservato, «esaurito il primitivo slancio riformatore, con molta probabilità l'attività pastorale dovette incontrare difficoltà e resistenze che spesso avrebbero ridimensionato i precedenti successi». Ancora nel 1648, per esempio, alcuni fedeli vicentini si lamentavano di un parroco che si rifiutava di venire a confessare i morenti di notte, e anche di giorno trascurava i suoi doveri con la scusa «delle cattive strade et del caldo».<sup>25</sup>

Difficilissima fu la situazione che il Valier trovò in Istria, dove poté solo «additare ai vescovi [...] la maggior ricompensa da parte di Dio per il loro ministero pastorale», reso particolarmente difficile dal clima, dall'assenza di medici, dalla povertà delle diocesi. A Parenzo nel 1600, quasi tutti i chierici accolti nel seminario appena istituito (peraltro chiuso pochi anni dopo per mancanza di risorse) sono «negligentissimi» e «poco attendono alla scho- la». L'anno dopo un parroco informa il vescovo Giovanni Lippomano che «i cappellani sanno leggere poco», mentre un altro dichiara *apertis verbis* di dire messa «all'antica» e di non sapere alcunché della nuova «forma del ma-

23. Lorenzo Tacchella, Mary Madeline Tacchella, *Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine, Editrice arti grafiche friulane, 1974, pp. 105 sgg., 159.

24. Giovanni Mantese, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, vol. IV/1, Vicenza, Accademia Olimpica, 1974, pp. 126 sgg., 136, 203-204.

25. Mauro Scremin, *Per una storia della pietà popolare tra osservanza e tradizione*, in *Storia di Vicenza*, vol. III/1, a cura di Franco Barbieri e Paolo Preto, Vicenza, Neri Pozza, 1989, pp. 181-97: 184-85.

trimonio», che continua a celebrare come un tempo. Il suo vicario generale gli fa sapere che la maggior parte dei preti sono ignorantissimi, dissoluti, di- sonesti, colpevoli di vari reati. Dalle costituzioni sinodali della seconda metà del Seicento risulta che nessuno dei parroci conosceva il latino e non era quindi in grado di pronunciare la *professio fidei tridentinae*, mentre dalle mi- nuziose prescrizioni dei vescovi emergono con chiarezza vecchie e irrisolte magagne: l'assenteismo, il mancato rispetto delle norme sull'abbigliamento e sulla tonsura, l'abitudine di esibire «zazzere o rizzi nodriti vanamente», il concubinato, la partecipazione a pranzi e feste con i laici, e in partico- lare «persone vitiose et scandalose», il tenere in casa immagini oscene, la pratica del commercio, la vendita di vino «a menuto in forma di bettola o hosteria», il gioco d'azzardo, il pessimo stato di edifici e arredi sacri. Di qui le raccomandazioni dei vescovi che si susseguono sempre uguali nelle co- stituzioni sinodali del 1650, del 1675, del 1733, forse in modo ormai rituale sullo sfondo di una realtà almeno in parte mutata, anche se è difficile capire in che misura.<sup>26</sup> Sull'altra sponda dell'Adriatico, a Comacchio, all'inizio del Seicento tale è la miseria degli uomini e delle chiese, spesso carenti di tutto, che in qualche caso i vescovi si astengono dal chiedere qualcosa ai curati, che possono solo raccomandare al buon Dio, tra i quali molti ancora a metà Settecento sono «adeo pauperes [...] ut vix victum habeant». Non stupisce quindi che la condizione degli edifici e suppellettili sacre lasci molto a de- siderare, mentre occorre sempre ribadire vecchie disposizioni sulle pratiche superstiziose, gli usi matrimoniali, l'abitudine dei preti di partecipare a balli e feste o vagare di notte.<sup>27</sup>

Lo stesso si può dire anche di Trento, la città che aveva ospitato il con- cilio, dove la visita di Ludovico Madruzzo del 1579-81 rivela la persistente anomia disciplinare e incultura religiosa dei parroci, il 20% dei quali risulta- no notoriamente concubinari, per salire in certe zone a oltre il 50%, spesso con figli. Qui «il clero continua a comportarsi nella più tranquilla ignoranza del dettato conciliare, come non si fosse celebrato o non avesse previsto mo- dificazioni di sorta nel lavoro e nella vita quotidiana», e i meno ligi ai loro

26. Giuseppe Cuscito, *Sinodi e Riforma cattolica nella diocesi di Parenzo*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 75 (1975), pp. 23, 31, 43 sgg. dell'estratto.

27. *Aspetti di vita sociale nella diocesi di Comacchio nei secoli XVII e XVIII. Visite pastorali, sinodi diocesani, «relationes ad limina»*, Bologna, Nuova Alfa editoriale, 1993, pp. 81 sgg., in part. pp. 86, 206 e *passim*.

doveri sono proprio i curati.<sup>28</sup> Alquanto diversa appare la situazione a Milano e nel Milanese, nel cuore di quella che sarà la Lombardia borromaica, dove edifici e arredi sacri presentano spesso seri problemi mentre, pur con le immancabili eccezioni, molti sono i curati giudicati «apte residens ac bene apud suos audiens», «non ignarus sui muneris», o addirittura «apte et laboriose residens bono cum suorum testimonio» e «vir moribus inculpatis». A Varese tutti i canonici «vivunt [...] sine querela»,<sup>29</sup> mentre a Pavia, forse perché muta l'occhio dell'osservatore, la realtà con la quale i visitatori della diocesi devono misurarsi cambia del tutto, tanto che all'indomani della fine del concilio, «l'accusa o il sospetto più che fondato di concubinaggio, il venir meno, in parte o totalmente, ai propri obblighi liturgici, l'aver numerosi figli ed essere ricercato dal "bargello" o il farsi sostituire a pagamento da altri sacerdoti non bastano a provocare qualche provvedimento da parte di chi conduce la visita». Così anche per quanto attiene lo stato deplorabile delle chiese, l'indecenza o la profanazione degli arredi sacri. Due terzi dei preti risultano inadempienti ai loro doveri, e molti di loro sono privi di lettere di ordinazione e amministrano i sacramenti sulla base dell'esperienza pratica, senza averne «multam scientiam». Ma c'è anche chi «si porta male in tutti li modi: si dice che roba, gioca, biastema, va con arme e fa tutte le cose male possibili». In alcune parrocchie i fedeli non sono in grado di giudicare il curato perché «viene qua di raro»; in un'altra un prete si fa sorprendere di notte, in camicia e armato di spada per incontrarsi con tal Domeneghina, detta «la Bella», che per parte sua non esita a dichiarare senza peli sulla lingua che «niuno havea a fare se ben lei si faceva chiavare dal prete». Si potrebbe andare avanti a lungo nel descrivere una situazione non proprio edificante dal punto di vista disciplinare e pastorale,<sup>30</sup> che investe tutta quanta l'area lombardo-veneta.

## 2. Dal Piemonte all'Italia centrale

Se ci si sposta in Piemonte, a Ivrea, la cui cattedra vescovile fu monopolio della famiglia Ferrero dal 1497 al 1612, prima e dopo il concilio,

28. Nubola, *Conoscere per governare*, pp. 347 sgg.

29. *La visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-1576)*, a cura di Angelo Giorgio Ghezzi, 2 voll., Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2010, vol. II, pp. 199-200, 214, 279, 313 e passim.

30. *Visite pastorali in diocesi di Pavia*, pp. 120 sgg.

nel 1584 il visitatore apostolico Angelo Peruzzi e i suoi collaboratori si imbattono in una situazione «assai confusa», anzitutto nella cattedrale, con il pavimento sconnesso a causa di inumazioni frettolose, le volte e i muri scrostati e tutti i suoi 28 altari in uno stato pietoso, primo tra tutti l'altar maggiore, dove l'ostia è conservata in modo indecoroso. I prescritti confessionali sono assenti (così come in tutte le chiese cittadine) e in sacrestia si conservano vesti liturgiche lacere, consunte, scolorite, arredi e paramenti «indecentissimi», libri sacri non conformi all'uso romano, a testimonianza di una totale incuria da parte del vescovo e del capitolo, per il quale si dovette redigere un nuovo statuto che ne definisse i doveri. Il tribunale episcopale non rispetta i canoni tridentini e così il seminario appena istituito ma lungi dal funzionare, come sarà ancora nei decenni seguenti a causa della povertà della diocesi. Una povertà che si riflette sulle rendite dei preti, ovunque inferiori alla congrua stabilita a Trento, anche perché i benefici più ricchi sono appannaggio dei canonici o altri chierici non residenti. Del tutto degradata è la condizione del monastero di San Michele, al punto che due delle precedenti badesse se ne sono andate via con gli ugonotti dell'esercito francese e una terza si è impiccata nella sua cella. Prevedibilmente ancora peggiore è la situazione in molte delle parrocchie foranee, affidate a curati assenteisti e sostituiti da una pletera di miserabili cappellani, dediti a pratiche simoniache e costretti a vagare da una chiesa all'altra per sfamarsi. Gli uni e gli altri sono spesso privi dei necessari documenti di ordinazione e assegnazione del beneficio, ignoranti e talora del tutto analfabeti, incapaci quindi di spiegare il vangelo e insegnare la dottrina cristiana, inadempienti al dovere di tenere i libri degli *status animarum*. Insomma, a Ivrea i segni di rinnovamento della Chiesa sono «minimi», come del resto dovette amaramente riconoscere lo stesso Peruzzi al termine della visita.<sup>31</sup>

Chi volesse qua raccontar i disordini e le negligenze consumeria gran tempo e molta carta. Ma perché il stato di ciascuna chiesa con i suoi difetti sono stati descritti nei volumi della visita, ivi si possono leggere tutti li mancamenti. Et, se bene sono stati fatti in ciascun luoco le convenienti ordinazioni, se ne spera però poca esecuzione arguendo dal preterito in futurum.

31. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni-Sarzana (1584)*. I. *Le visite a Sarzana e nella bassa val di Magra*, cura di Enzo Freggia, presentazione di Eugenio Massa, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986, p. 19; *Storia della Chiesa di Ivrea. Secoli XVI-XVIII*, a cura di Achille Erba, Roma, Viella, 2007, pp. 254 sgg., in part. pp. 271, 291.

Nel 1592 il vescovo Cesare Ferrero deve ancora tuonare contro l'inservanza delle norme tridentine sul matrimonio e sulla diffusa pratica del concubinato e ancora ai primi del Seicento si doveva ribadire la raccomandazione «a tutti, sacerdoti e chierici, di astenersi dalle baldorie, dal lusso, dai balli, dal gioco dei dadi, da rapporti abituali con donne e rifuggire dal frequentare le osterie». Continue guerre, assedi e gravoso prelievo fiscale impediscono al seminario di decollare e fanno sì che alcune chiese parrocchiali siano in pessime condizioni. A metà Seicento tra i 114 parroci esaminati in una visita pastorale solo 10 posseggono una Bibbia e il loro livello culturale è generalmente assai basso, anche se destinato a migliorare negli anni seguenti. Ancora irrisolto all'inizio del secolo successivo era l'endemico scontro (come in molte diocesi di tutta la penisola) tra il capitolo della cattedrale e il vescovo, che peraltro doveva lamentare a Roma il fatto che tra i molti preti sottoposti alla sua autorità, più numerosi di quanto fosse necessario, ce n'erano «pochissimi, per dottrina e pietà, a stento idonei alla cura delle anime», mentre i più non avevano alcuna chiesa e per «mantenersi a causa della povertà del patrimonio, al cui titolo erano stati ordinati senza alcuna utilità e necessità della Chiesa, erano dediti agli affari secolari e al servizio dei nobili». <sup>32</sup>

Non migliore era la situazione della vicina Vercelli (diocesi suffraganea di Milano), il cui vescovo Guido Ferrero effettuò la prima visita pastorale nel 1567 su sollecitazione di Carlo Borromeo, che qualche mese prima gli aveva scritto di aver saputo con grandissimo dispiacere che quella chiesa, a causa dell'assenteismo dei vescovi, «è molto mal trattata, et le povere pecorelle patiscono infinitamente». <sup>33</sup> Ispirandosi al modello borromaico, il suo successore Giovan Francesco Bonomi convocò vari sinodi diocesani per riprendere il controllo sul clero e ricondurlo a costumi morali, pratiche liturgiche, doveri pastorali più consoni alla normativa conciliare, e per cercare di rimediare al grave degrado di chiese, cappelle, altari, luoghi di conservazione delle reliquie. Particolarmente aspro fu qui lo scontro dei visitatori apostolici con il capitolo della cattedrale, che si oppose sia al nunzio Girolamo Federici nel 1577 sia a Carlo Borromeo nell'84, anche perché i canonici, tutti appartenenti alle più illustri famiglie cittadine, poco si curavano dei loro doveri e vivevano nelle loro case private. «Si era più

32. *Storia della Chiesa di Ivrea*, pp. 301 sgg., 321-22, 330, 417, 424, 506 sgg., 523 sgg.

33. Daniela Piemontino, *La vita religiosa*, in *Storia di Vercelli in età moderna e contemporanea*, a cura di Edoardo Tortarolo, 2 voll., Torino, Utet, 2011, vol. I, pp. 83-107: 90.

volte determinato – annota il visitatore – che si metta in scritto l'ufficio particolarmente di ognuno nella servitù della chiesa, ma non si è mai fatto; e quando si vuol fare, ognuno contrasta; e quando fa bisogno di servitù ognuno dice che “non tocca a me”». Alcuni di loro non sanno leggere il mattutino e con il loro insensato biasciare destano l'ilarità dei presenti, altri passano la giornata sotto i portici a chiacchierare e scherzare, prendendo in giro i passanti e motteggiando le donne, altri frequentano l'osteria giocando a carte con banditi e malviventi e altri ancora accumulano nelle loro casa oggetti e opere d'arte sottratte alla cattedrale. Un clima di generale rilassatezza, a dir poco, che coinvolge anche i laici, con donne che non portano il velo durante le funzioni, uomini che entrano in chiesa armati, magari accompagnati dai loro cani, e parlottano in sacrestia mentre il prete si prepara a dir messa. <sup>34</sup> È probabile che le condizioni delle parrocchie in città e nelle campagne non fossero molto diverse. Solo nel 1588, per esempio, Federico Borromeo, allora titolare dell'abbazia di Santo Stefano (carica del tutto nominale), riuscì a imporre l'uso dei registri battesimali nella parrocchia di Prarolo che da essa dipendeva. <sup>35</sup>

Nel 1585 il Peruzzi visitò anche Asti, che giudicò «governata assai diligentemente», <sup>36</sup> anche se gli atti documentano la consueta presenza di chiese, fonti battesimali e canoniche fatiscenti, parrocchie abbandonate, suppellettili indecorose, sporcizia, assenza dei confessionali, delle scuole di catechismo, dei registri di battesimi, matrimoni e comunioni prescritti dal concilio. Sono questi i problemi cui il Peruzzi – qui come altrove – è particolarmente attento, mentre risulta meno sensibile alla cultura religiosa e all'impegno pastorale dei curati, tra cui non mancano preti ignoranti, negligenti, talora concubinari e con figli. <sup>37</sup> A Fossano, durante la visita del 1583, il vescovo di Mondovì Girolamo Scarampi constatò una situazione

34. Maria Caterina Perazzo, *La cattedrale di Vercelli, luogo di Dio e luogo degli uomini, nelle visite apostoliche del 1575 e del 1584*, in «Bollettino storico vercellese», 27 (1998), n. 51, pp. 29-112: 48, 50, 56 sgg., 66 sgg., 69, 71, 101 sgg.

35. Devo la notizia all'amico Giovanni Ferraris. Totalmente privo di notizie sul clero vercellese è il pur massiccio volume di Arturo Brunetto, Costantino Gilardi, *Giacomo Goria vescovo di Vercelli. Eredità astigiana e modello borromaico 1571-1648*, Asti-Torino, Provincia di Asti-Società storica vercellese, 1998, che dedica solo un striminzito paragrafo a *Le visite pastorali ed il sinodo* (pp. 35 sgg.).

36. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni-Sarzana*, pp. 189-90.

37. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Asti (1585)*, a cura di Debora Ferro, premessa di Guglielmo Visconti, Roma, Curia vescovile di Asti-Provincia di Asti-Edizioni di storia e letteratura, 2003, *passim*.

assai lontana dal disciplinamento tridentino, soprattutto per la diffusa prassi del concubinato tra i laici, a cominciare dallo stesso governatore Davide Provana.<sup>38</sup> Nel '92 Fossano fu eretta a diocesi e l'anno dopo il vescovo Camillo Daddeo avviò la visita pastorale, cominciando dal capitolo della cattedrale, i cui canonici erano tutti in lite tra loro, si sottraevano in vario modo ai doveri liturgici, chiacchieravano e sonnacchiavano durante le funzioni e amministravano i beni della Chiesa secondo interessi privati. Nelle parrocchie, a trent'anni dalla conclusione del concilio, la situazione non è migliore: curati e cappellani sono spesso privi di lettere di ordinazione e titoli dei benefici in cui sono insediati, dove peraltro spesso non risiedono e non si recano neanche per celebrare la messa pasquale, esercitano l'usura, girano armati, frequentano abitualmente donne e pessime compagnie, bevono, giocano, partecipano a feste e balli, cacce, spettacoli teatrali. L'abbigliamento dei chierici non rispetta alcuna regola, mentre l'assenza della tonsura si accompagna talora a barba e baffi vistosi. Non pochi ignorano il modo di amministrare i sacramenti, per i quali si fanno pagare, non sono in grado di insegnare la dottrina cristiana ai fanciulli e mancano dei più banali libri liturgici. Edifici sacri e fonti battesimali sono spesso cadenti o «sordidissimi», con tetti sfondati, aria maleodorante e fetore di sepolture mal sigillate, porte difettose, chiavi assenti o malfunzionanti, sacrestie indecorose, cimiteri non recintati. Altrettanto indecenti e luridi sono gli arredi, le suppellettili, i paramenti, le immagini sacre. I tabernacoli contengono talora ostie rafferme o sono vuoti, anche per evitare che le particole vengano rubate per essere usate in riti magici. I libri dei battesimi, dei cresimati e dei matrimoni, gli *status animarum*, sono spesso assenti o frammentari e in grave disordine, anche nella cattedrale. Una situazione grave, insomma, che non può non riflettersi anche sulla vita religiosa dei laici, a cominciare dalla pessima situazione amministrativa e devozionale delle confraternite.<sup>39</sup>

Né la situazione appare molto migliorata nei primi decenni del Seicento quando la cittadina piemontese fu teatro delle gesta di Carlo Operti, rampollo di una potente famiglia nobiliare, laureatosi a Roma in diritto

38. Maria Franca Mellano, *La Controriforma nella diocesi di Mondovì*, Torino, Stabilimento grafico Impronta, 1955, p. 286; Michele Grosso, Maria Franca Mellano, *La Controriforma nella arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, 3 voll., Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1957, vol. II, pp. 17 sgg.

39. Cfr. la tesi triennale di Luca Bedino, *La prima visita pastorale nella diocesi di Fossano*, Università di Torino, 2007-2008, pp. 33 sgg.

canonico nel 1612 e fattosi prete, un vero e proprio delinquente, un uomo violento, convinto che tutto gli fosse permesso in virtù del suo rango sociale, come il divertirsi a colpire con le frecce della sua balestra la gente che passava per strada, picchiare le donne, rubare e, se incalzato da qualche guardia, rispondergli con arroganza: «Io son Carlo Operto, che volete?». Nel 1620 penetra con la forza nella residenza del vescovo Tommaso Biolatto, ne asporta alcune suppellettili, fa arrestare una serva e giunge al punto di schiaffeggiarlo pubblicamente in chiesa. L'episodio si inserisce nel durissimo conflitto tra il prelado e il duca che, al di là dello scontro sulle decime, manifesta gravi sospetti «in materia di carnalità, ma particolarmente di religione» nei confronti di quel presule, che il nunzio stesso definiva «di humore et cervello assai gagliardo et altrettanto facile et libero di lingua». Fatto sta che in quello stesso anno il prete fossanese è insignito dell'ordine dei santi Maurizio e Lazzaro, del quale diventerà cavaliere di gran croce. Nel '23 è designato parroco di San Giovanni Battista e di lì a poco vicario della diocesi fino al '31, quando ottiene il primo di numerosi incarichi di governo al servizio della corte sabauda, fino a ricevere nel '41 il titolo di marchese di Roccavione, senza mai perdere il suo beneficio ecclesiastico, cui altri se ne aggiungono nel corso del tempo. Nominato governatore ducale di Mondovì nel '45, qui vive *more uxorio* con una donna detta la Druida, nota per i suoi intrugli magici e stregoneschi. Solo nel '49 viene accusato al tribunale della nunziatura di mancata residenza nella sua chiesa, di pratiche economiche illecite quali «contrattare, comprare et vender grani, vini, bestiami, gioie et affittar de' cassine», e soprattutto di indicibili abusi di potere nell'esercizio del governatorato di Fossano, assegnatogli nel '39: violenze, torture di detenuti, stupri e sregolatezze sessuali, arresti a fini estorsivi, omicidi, complicità con banditi, ricatti, prepotenze d'ogni genere, dando vita a un vero e proprio regime di terrore con «squadriglie» di bravacci criminali. Il processo si trascina per anni, molti dei quali trascorsi dall'Operti in prigione, punteggiati da aspri conflitti fra tribunali civili ed ecclesiastici e continui ricorsi ai tribunali romani, sensibili solo alla salvaguardia della loro giurisdizione. A mettere fine a queste torbide vicende riesce infine un provvidenziale fulmine che nel 1655 lo colpisce nella sua cella, lasciandolo stecchito.<sup>40</sup> Non proprio un caso di disciplinamento tridentino, insomma.

40. La vicenda è minuziosamente ricostruita da Pier Paolo Piergentili, «Christi nomine invocato». *La Cancelleria della Nunziatura di Savoia e il suo Archivio (secc. XVI-*

In una piccola diocesi come Fossano, del resto, dopo vari tentativi falliti il seminario fu eretto tra mille difficoltà solo nel 1686, oltre un secolo dopo i decreti tridentini, quando ancora assai aspri erano i rapporti tra il vescovo e il capitolo della cattedrale, la cui ricchezza e le conseguenti esazioni destavano l'ostilità della cittadinanza, sulla quale all'inizio del Settecento pesava l'onere di un clero molto numeroso. Il suo livello culturale e morale appare migliorato, anche se non pochi sono i cosiddetti «abatini», chierici *in minoribus* fattisi tali solo per godere di rendite ecclesiastiche e sottrarsi a tasse e tribunali grazie alle immunità della Chiesa: «Li loro padri, fratelli et altri parenti – si legge in un documento del 1617 – li fanno donazione de' loro beni in fraude et pretendono dopoi neanco pagare la bonatenentia».<sup>41</sup> Ancora nel 1760 il vescovo dovette intervenire contro l'abitudine di non pochi di loro di giocare «a pallone nelle strade pubbliche» e, peggio, di partecipare «quasi indefessamente [...] alle adunanze di caffè ed a giochi di bassetta, dadi o tavoliere e simili», ricevendone ricevendone la risposta di essere stupiti che fosse male «divertirsi in si fatta maniera». Nel 1741 aveva dovuto raccomandare ai preti di «portare la tonsura e la chierica» e di «mostrare nella capigliatura la modestia dovuta al suo grado, non usando polveri per ornare i capelli o altri ornamenti, come sarebbe annellatura o cincinnatura, le quali cose dimostrano vanità nella chioma». Pochi erano i preti disposti a risiedere nelle parrocchie di campagna e affrontarne i disagi e la solitudine, rinunciando agli agi della vita in città, dove potevano godersi le rendite dei benefici di cui affidavano il governo a poveri cappellani. Alcuni furono bollati dal vescovo nel 1742 come «sordidi trafficanti» per il modo in cui gestivano le messe a pagamento.<sup>42</sup>

Non diverse all'inizio del Seicento erano le condizioni del clero di Saluzzo, afflitto da un'endemica povertà che rendeva tutto più difficile e più scadente.<sup>43</sup> Nel 1761, durante un breve soggiorno nella sua diocesi di Mondovì poco o nulla di visite e riforme si occupò Michele Ghislieri, il futuro san Pio V, pur in fama di intransigente riformatore, ma probabilmente assai più sensibile alla presenza di eretici che di preti ignoranti e

XVIII), Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2014, pp. 83 sgg.

41. Lopez, *Riforma cattolica*, pp. 260-61.

42. Cfr. la tesi specialistica di Luca Bedino, *Dinamiche e conflitti tra città e Chiesa locale a Fossano nel Settecento*, Università di Torino, 2012-2013, pp. 32 sgg.

43. Silvia Mostaccio, *L'oratoriano Giovanale Ancina vescovo di Saluzzo e la Riforma del clero*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società*, a cura di Maurizio Sangalli, introduzione di Adriano Prosperi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 255-63.

corrotti, come il nobile abate di Caramagna, il catalogo delle cui malefatte e violenze sembra dipingere il ritratto di un impenitente criminale.<sup>44</sup> Così fu anche il suo successore Vincenzo Lauro. Nell'82 il visitatore apostolico Girolamo Scarampi, vent'anni dopo la conclusione del concilio non poté che constatare la situazione disastrosa del clero e degli edifici ecclesiastici ed emanare decreti che cercassero di porre qualche argine.<sup>45</sup> A Ceva nell'85 il solito Peruzzi troverà un duomo così mal ridotto che nell'attiguo cimitero le salme erano preda di animali selvatici: solo un frammento delle infinite irregolarità presenti nelle diocesi piemontesi da lui visitate. Ancora durante le visite di Mondovì negli anni novanta il vescovo Giovanni Antonio Castruccio, attivo promotore della riforma secondo il modello borromeo, dovrà prendere atto del permanere di vecchi e irrisolti problemi, a cominciare dalla perdurante inadempienza e riottosità dei canonici ai loro doveri liturgici. Ovunque regnavano «trascuratezza e negligenza», cui i decreti sinodali si sforzavano di porre rimedio, verosimilmente con risultati non molto migliori di quelli varati in precedenza, dal momento che norme, raccomandazioni ed esortazioni si rincorrono da un decennio all'altro. Qualche segno di cambiamento compare nella regolare presenza dei confessionali nelle chiese cittadine, nelle condizioni più decorose degli edifici

44. Sul processo a suo carico, avviato nel '65, cfr. Mellano, *La Controriforma nella diocesi di Mondovì*, pp. 143 sgg. L'assenza di ogni seria iniziativa di riforma da parte del Ghislieri nella sua diocesi trova conferma nell'agiografica monografia di Nicole Lemaitre, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994, e nelle raccolte di saggi *Una città e il suo vescovo. Mondovì al tempo del card. Michele Ghislieri*, a cura di Giancarlo Comino e Giuseppe Griseri, Cuneo, Saste, 2003, e *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di Maurizio Guasco e Angelo Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, mentre essa è esaltata nella bolla di canonizzazione: Miguel Gotor, *La bolla di canonizzazione di san Pio V del 1712 tra agiografia e storia*, in *Per Adriano Prosperi*, vol. III, *Riti di passaggio, storie di giustizia*, a cura di Vincenzo Lavenia e Giovanna Paolin, pp. 149-58.

45. «Molte chiese erano sprovviste di confessionali. Parecchi sacerdoti poi si lasciavano crescere i baffi e si coltivavano la barba; alcuni abitavano con donne sospette o senza il prescritto permesso dell'ordinario; altri erano ordinati illegalmente o illegittimamente per causa della non rispettata residenza da parte dei vescovi, il che aveva dato origine all'abuso secondo cui alcuni titolari osarono arrogarsi un potere che competeva solo all'ordinario: quello di consacrare i candidati al sacerdozio. Molti parroci lasciavano sprovviste le sacrestie degli arredi e delle vesti necessarie alle funzioni religiose; altri si assentavano troppo sovente dalla parrocchia o non risiedevano. Molte parrocchie, soprattutto dei piccoli centri erano estremamente povere, mentre le chiese risultavano insufficienti a contenere il popolo devoto. Altre cadevano in rovina, specie le cappelle. Il pavimento il più delle volte era di terra battuta che lo rendeva malsano» (ivi, p. 153).



sacri, ma molti curati sono ancora privi di una Bibbia o del *Catechismo* per i parroci (pubblicato nel 1566)<sup>46</sup> o non tengono i libri dei battezzati, comunicati e matrimoni, e inestirpabile appare il concubinato così come la sostanziale privatizzazione dei beni ecclesiastici.<sup>47</sup>

In tutto il Piemonte le norme conciliari sui seminari, sulle visite pastorali e i sinodi diocesani furono dunque messe in atto molto lentamente e tra mille difficoltà,<sup>48</sup> e l'ottimismo sulla realtà del clero in cura d'anime che emerge dalle relazioni *ad limina* dei vescovi subalpini appare a dir poco fittizio, più volto a tranquillizzare Roma che a dar conto dei ritardi, delle resistenze, della tenace persistenza di antichi abusi da parte del clero locale.<sup>49</sup> Nel 1585, infatti, il visitatore apostolico Angelo Peruzzi fece una pessima relazione sul governo della diocesi di Torino, la cui cattedrale metropolitana «per negligenza era venuta a tale che si dicevano poche messe et assai per tempo si finiva ogni cosa e poi si serrava la chiesa, di che si lamenta assai il serenissimo duca». «Oltramodo negletta» era anche «la cura d'anime», come suggeriva il fatto che le parrocchie «furono trovate in tanto mal stato d'ogni cosa che non si può dire peggiore»; «molte chiese nella città sono circondate di lettame; alcune altre profanate [...] et forno vendute e i vasi istessi delle chiese s'adoprono a fare pignate et a fare magazeni, [...] e le pietre degli altari sono state poste in uso di muraglie profane».<sup>50</sup> Anche la visita dell'anno precedente aveva messo in luce il pessimo stato in cui versavano molte parrocchie cittadine: mura fatiscenti, tetti sfondati, sporcizia ovunque, altari, tabernacoli, fonti battesimali in grave disordine o maltenuti, o addirittura assenti, come spesso i confessionali, paramenti liturgici «valde sordida», suppellettili sacre indecenti, immagini inaccettabili, scuole della dottrina cristiana e libri parrocchiali spesso de-

46. Claudia Di Filippo Bareggi, *La formazione culturale del clero in cura d'anime dopo il concilio di Trento: dal «Catechismus ad parochos» alla «Bibliotheca selecta»*, in *Per il Cinquecento religioso italiano*, pp. 265-90.

47. Mellano, *La Controriforma nella diocesi di Mondovì*, pp. 245 sgg.; non del tutto convincente appare quindi il roseo quadro qui tracciato in conclusione della ricerca, sullo sfondo di una presunta «rinascita spirituale della Chiesa» in tutta Italia (p. 274; cfr. pp. 271 sgg.).

48. Se ne veda una sintesi in Maurilio Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in *Storia d'Italia. Annali 9.*, pp. 629-715: 640 sgg.

49. Achille Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder, 1979, pp. 58, 63, 259 sgg.

50. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Lumi-Sarzana*, pp. 187-89.

ficitari. Nella chiesa dei Santi Simone e Giuda si giunge al punto che una parete della chiesa è stata trasformata per ospitare una stalla e una latrina, quest'ultima vicinissima all'altare, tanto che «sacerdos celebrans ad illud nedum fetore fere suffocatur, sed propriis auribus audit ventositates quae proveniunt ex ventris exoneratione». Una situazione non molto diversa si registra in quella dei Santi Processo e Martiniano, dove il prete ha affittato la casa adiacente alla chiesa a un tale che ne ha fatto una stalla, e in quella di San Paolo, dove il muro esterno della chiesa ospita un letamaio. Quanto ai parroci sono numerosi quelli che frequentano o addirittura ospitano donne, talora presentate come nipoti che la voce pubblica dice invece essere figlie. Non pochi conducono «vita licentiosissima et di grande scandalo», come il monaco Clemente Pochettino, priore di Sant'Andrea, che non veste abiti clericali e passa gran parte del tempo «discorrendo et vagando per le strade hor qua or là nelle case de layci et de donne, etiandio impudiche et suspete de copula», ma alla fine riesce a farsi assolvere. Il Peruzzi esamina anche i giovani che studiano in seminario, istituito nel 1567, e annota negli atti della visita che «eos satis rudes esse et parum profecisse, praesertim in doctrina christiana, quam fere prorsus ignorant».<sup>51</sup> Assolutamente disastrose sono le condizioni di molti monasteri femminili per abusi, indisciplina, pessima amministrazione, mancato rispetto della rigorosa clausura prescritta dalle norme tridentine.<sup>52</sup> Promiscuità e disordini sessuali, edifici ridotti a catapecchie e rivalità interne, prepotenze e furti punteggiano gli atti della visita. I provvedimenti di riforma emanati dal Peruzzi restano spesso sulla carta, come risulta dalla successiva visita di Carlo Broglia del 1596. Prevedibilmente, la situazione non era migliore nelle altre chiese del ducato da lui visitate, dove la piaga dell'assenteismo era forse meno diffusa che altrove.<sup>53</sup>

Dieci anni dopo il nunzio Giulio Cesare Riccardi tornava a descrivere con desolata amarezza «la gran rilassazione nelli vescovati del Piemonte», aggravata da guerre, carestie e pestilenze, e lamentava il fatto che «i prelati non hanno quel polso che bisognerebbe per tenere in freno il clero», concludendo che non vi erano «due o tre persone che intendano che cosa

51. Grosso, Mellano, *La Controriforma nella arcidiocesi di Torino*, vol. II, pp. 62-63, 67-68, 72, 87, 111; vol. II, pp. 74-79.

52. Raimondo Creytens, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, pp. 45-84.

53. Grosso, Mellano, *La Controriforma nella arcidiocesi di Torino*, vol. III, pp. 11 sgg., 115 sgg., 117, 197 sgg.

voglia dire disciplina et che siano atti ad informarsi dello stato delle chiese e dei mancamenti del governo ecclesiastico». La *relatio ad limina* presentata nel 1595 dall'arcivescovo Carlo Broglia descrive una realtà difficile, in cui il seminario ancora stenta a sopravvivere, le molte abbazie esenti (di cui sono titolari nobili piemontesi o prelati romani) abusano dei loro privilegi e versano in condizioni ogni giorno peggiori, e così i molti chierici sottratti per vari motivi alla giurisdizione dell'ordinario. In Val di Susa l'osservanza dei decreti tridentini deve essere ancora introdotta, e ovunque – in quella terra di confine – infuria l'idra ereticale, che soprattutto i gesuiti si impegnano a combattere. Vent'anni dopo, a mezzo secolo dalla conclusione del Tridentino, a Torino il Broglia può finalmente constatare un significativo miglioramento della pratica religiosa, anche se i molti poteri e giurisdizioni che vantano diritti sul clero e i suoi beni rendono difficile ogni cambiamento. Proprio quell'anno, infatti, il nunzio Giulio Cesare Riccardi accusa il Broglia di aver tollerato i colpi inferti dal Senato alla giurisdizione ecclesiastica e lamenta che «nelli vescovati di Piemonte per negligenza de' prelati ci sia gran relassatione», anche a causa del fatto che in passato si era agito con «miserabile cecità» nell'ordinazione dei preti, con la conseguenza che «in tutti i cleri di Piemonte ci siano pochissimi che habbiano cognitione di lettere latine; et piacesse a Dio che la vita havesse almeno supplito!».<sup>54</sup>

A quella data, del resto, assai precaria era ancora la situazione del seminario, sempre a causa della povertà di risorse, e tale sarà nel 1609, quando le continue guerre rendono sempre incombente la minaccia di valdesi e ugonotti. Le condizioni degli edifici sacri e dei parroci appaiono un po' migliorate, ma non mancano chiese ancora in condizioni deleterie, adibite a stalle e invase dai rovi, e curati «malae vitae ac pessimi exempli», concubinari e circondati da prole più o meno numerosa, renitenti alla tonsura e all'abito clericale, contaminati da magia e superstizione, soliti partecipare alla feste di carnevale o balli in maschera con giovani fanciulle, dediti al gioco d'azzardo e a più innocenti partite di pallone, talvolta tanto ignoranti da avere registri parrocchiali «pessime scriptos tam circa grammaticam quam circa verba vulgariter posita», da celebrare riti non conformi alla normativa tridentina e addirittura da portarsi a casa l'acquasantiera per cuocerli il cibo. I laici si divertono in occasione di feste di santi locali durante le quali uomini e donne passano la notte in

54. Ivi, pp. 139-42.

chiesa e ballano sul sagrato, e poco serie appaiono le confraternite che dovrebbero riunirsi per pregare sebbene i loro membri «nesciant bene legere et sint fere omnes ignari». Nel 1619 e ancora nel 1625 l'arcivescovo Philibert François Milliet rileva le gravi carenze amministrative e liturgiche che ancora affliggono il capitolo della cattedrale, a dispetto dei decreti conciliari.<sup>55</sup> Mezzo secolo dopo, invece, il suo successore Michele Beggiamo elogia l'esemplare rigore dei riti che si celebrano in duomo, ma ammette che si tratta di un'eccezione: «Utinam ad tantum exemplar praecederent et proficiscerent ecclesiae aliae mihi subiectae». Come ha scritto Pier Giorgio Longo, anche se il seminario aveva ormai cominciato a funzionare, a Torino «lungo tutto il Seicento ci fu un clero ignorante, immorale, spesso non residente e lontano da preoccupazioni spirituali e responsabilità pastorali». <sup>57</sup>

Quanto alla parte transalpina del ducato sabauda, l'introduzione delle riforme tridentine fu ancor più lenta e difficile, contrastata non solo dalle rivendicazioni politiche e giurisdizionali della corte sabauda, ma soprattutto dalle forti resistenze interne al clero, al punto che nel 1579, durante un soggiorno di tre mesi in Savoia, il nunzio Ottavio Santacroce doveva amaramente constatare che «li vescovi tutti non voriano né sede apostolica, né canoni, né concili», come scriveva a Roma nel settembre. Due mesi dopo riferiva di non aver riscontrato «né in laici, né in religiosi, né in vescovi, né in sorte alcuna di persona un minimo zelo né di pietà, né pure di religione, che mi fa disperare sia per farsi frutto». Di fatto, l'opposizione filogalliana del Senato savoiano impedì anche nei decenni successivi la formale introduzione dei decreti tridentini, la cui attuazione dovette essere quindi affidata solo alla malcerta iniziativa dei vescovi residenti. Nel complesso questi pur sommari dati offrono piena conferma di quanto è emerso da un ampio studio documentario sulla nunziatura di Savoia, e cioè che il Tridentino «abbia rappresentato più una convenzionale cesura storiografica che un argine ai disordini del clero». <sup>58</sup>

55. Ivi, pp. 208-210, 223-25.

56. Pier Giorgio Longo, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in *Storia di Torino*, vol. III, a cura di Giuseppe Ricuperati, *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 449-520: 451 sgg.

57. Pier Giorgio Longo, *La vita religiosa nel XVII secolo*, in *Storia di Torino*, vol. IV, a cura di Giuseppe Ricuperati, *La città fra crisi e ripresa (1630-1730)*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 679-713: 682.

58. Piergentili, «*Christi nomine invocato*», p. 76.

Volgendo lo sguardo altrove, in Romagna, all'indomani della conclusione del concilio a Cesena «le condizioni religiose erano caratterizzate da una grande ignoranza che vedeva fiorire intorno a sé le male piante della corruzione morale, della bestemmia, delle pratiche superstiziose e magiche [...] anche nei sacerdoti che svolgono una scarsissima attività pastorale spesso inquinata da vile interesse e da disordine nello svolgimento delle sacre funzioni». A mutare le cose non erano certo sufficienti gli intenti riformatori dei vescovi Edoardo e Camillo Gualandi, né i decreti dei visitatori apostolici e dei sinodi, mentre il seminario, formalmente istituito nel 1570, stentava ancora a decollare vent'anni dopo a causa della scarsità di risorse.<sup>59</sup> Così anche ad Adria, dove nel '64 Giulio Canani constatava che poco meno del 21% dei parroci era bene istruito, il 38% lasciava molto a desiderare o era del tutto ignorante e il 41% «satis idoneus», anche se solo «iuxta temporum calamitatem»: tale viene giudicato, per esempio, anche chi non conosce la formula della consacrazione eucaristica ma dichiara di saperla leggere sulla cartagloria. Oltre ai consueti vizi del clero, il cumulo dei benefici e, di conseguenza, l'assenteismo dei parroci e la mancata celebrazione di riti liturgici anche molto importanti, antica piaga pretridentina, sono ancora molto diffusi nel 1592, così come la prassi dei matrimoni clandestini. Se nel 1544 si deprecava il «malissimo governo» dei francescani, ancora nel 1607 il vescovo, denunciava amaramente che quei frati incorreggibili, «vitam vivunt scandalosam».<sup>60</sup> A Rimini, infine, i preti concubinari, frequentatori abituali di prostitute, bestemmiatori, detentori di libri lascivi e di immagini oscene non mancano, tanto che all'inizio degli anni settanta il nuovo vescovo Giovan Battista Castelli constatava che il popolo era «assai disciplinabile», mentre i peggiori erano i preti, «nei quali sino a qui vedo ignorantia assai et della carnalità».<sup>61</sup>

Altra aria sembra invece respirarsi nella vicina Toscana, a Fiesole, forse per la prossimità con Firenze, dove la visita apostolica del 1576 presenta una situazione tutto sommato soddisfacente. Certo non mancano piccoli e

59. Piero Altieri, *L'attuazione della riforma tridentina in diocesi di Cesena nella seconda metà del sec. XVI, e le origini del seminario di Cesena*, in «Studi romagnoli», 16 (1965), pp. 211-40: 212; cfr. Id., *L'attuazione della riforma tridentina in diocesi di Cesena nel secolo XVI*, Forlì, Camera di commercio, industria, artigianato e agricoltura, 1972.

60. Gino Marchi, *La riforma tridentina in diocesi di Adria nel secolo XVI*, Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1946, pp. 283-84, 295-96, 301, 381-82.

61. Angelo Turchini, *Clero e fedeli a Rimini in età postridentina*, Roma, Herder, 1978, pp. 29 sgg., 39.

grandi problemi nelle chiese, nelle sacrestie, nei cimiteri: suppellettili e arredi sacri sono talvolta carenti, in qualche caso i dipinti sulle pareti devono essere eliminati o sostituiti. Non mancano curati assenteisti, alcuni dei quali non sono in grado di mostrare le lettere di ordinazione e assegnazione del beneficio e devono presentarsi subito dal vescovo, ma nel complesso il giudizio dei parrocchiani su di loro è quasi sempre positivo («bene referentes de eo»), al punto da lasciare qualche sospetto di omertà.<sup>62</sup> Il seminario di Fiesole, istituito nel 1575, preparava infatti poco poco e male: chi ne usciva non aveva davanti a sé una carriera particolarmente brillante ed era spesso riluttante «to change and embrace the Tridentine institution». Nel suo primo secolo di vita esso ebbe «few students, fewer instructors, a small library, and apparently little impact on appointments in the diocese», anche se aveva fama di essere il migliore della Toscana, lasciando dunque qualche dubbio sul dispiegarsi della Riforma cattolica e sul ruolo avuto dai seminari. Di qui la conclusione di Kathleen M. Comerford che «the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth centuries saw continuity of tradition and abuse rather than the positive changes which the framers of the decree and the builders of the seminaries anticipated».<sup>63</sup> In una successiva ricerca allargata alle altre principali diocesi toscane ha concluso che l'istituzione dei seminari, in genere assai tarda, «was a very limited reform since the population of the seminary students was a decided minority of the total number of the secular clergy», e che pertanto «the process of reforming priests and pastors in Tuscany, at least in the first century after the Council of Trent, was less than successful».<sup>64</sup>

Nella lunga visita apostolica che nel 1584, oltre alla Lombardia e al Piemonte, aveva visto l'infaticabile Angelo Peruzzi peregrinare anche in Toscana, i gravi problemi comuni a larga parte dell'Italia, a cominciare dalle condizioni deplorable di edifici, arredi, suppellettili e dalla pressoché totale assenza delle scuole della dottrina cristiana per l'istruzione dei fanciulli, compaiono anche a Sarzana e nella bassa val di Magra.<sup>65</sup> Ma assai peggiore, a quanto sembra, fu la sua impressione della diocesi di Pistoia, «molto ma-

62. *La visita apostolica di mons. Alfonso Binarini alla diocesi di Fiesole (1575-1576)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018.

63. Kathleen M. Comerford, *Ordaining the Catholic Reformation. Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole 1575-1675*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 107-109.

64. Kathleen M. Comerford, *Reforming Priests and Parishes. Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 137.

65. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni-Sarzana, passim.*

landata e negletta», dove «non si faceva il sinodo, non si attendeva alla dottrina cristiana né a lezioni di sacra Scrittura né di casi di coscienza», dove i monasteri femminili erano teatro di «molti abusi», dove non esisteva il seminario e alla scuola i fanciulli «Dio sa come erano governati!», tanto da dover cacciar via il maestro di grammatica «per degni rispetti». Insomma, «pareva che in quelle parti fusse mai capitato il concilio di Trento». Non meglio le cose andavano a Cortona, «così mal trattata e così mal governata dal vescovo, l'agostiniano Costantino Piccioni, da indurlo a sollecitare a Roma la sua rimozione: «Se ne stava sempre in camera, [...] non andava mai in chiesa, salvo che la Giobbia santa, [...] e faceva molte altre essorbitantie».<sup>66</sup> Peggio ancora ad Arezzo, governata dal servita Stefano Bonucci

con tanta negligentia che non solamente la città, ma gli altri popoli ancora si lamentarono che non gli era ministrata giustizia nel foro ecclesiastico; che il clero vivea dissolutamente, et la notte andavano i preti per la città et altri luoghi con archibuggi corti, e per la maggior parte erano concubinari, rissosi e giocatori; che li canonici della cattedrale erano in tanta garra con quelli della colleggiata che scandalizzavano il popolo e facevano questioni in chiesa quasi sempre quando si trovavano a cantare messa insieme o a far processioni. Il che intravenne doi volte mentre io ero in quella città e monsignor vescovo se la passò con molta connivenza senza fare provisione alcuna. Monsignor reverendissimo vescovo se ne stava sempre in camera, et circa la cura pastorale se ne stava così rimesso che pareva non toccasse a lui haverne cura. [...] Non havea pensier alcuno di far fare la residenza a chi la doveva far. [...] Le chiese quasi tutte sono in mal stato. [...] Il sinodo non si faceva se non rare volte. Non ci era seminario, se ben v'era gran commodità di farlo. La dottrina cristiana era quasi del tutto negletta. Non si leggeva sacra Scrittura né casi di coscienza. Non si predicava tra l'anno, et la Signoria reverendissima mai predicava né faceva sermone quando ministrava i sacramenti. Contra i non comunicati non si procedeva. De' concubinari non se ne teneva un conto al mondo. Le monache, per non essere state visitate, quasi tutte erano proprietarie e di nissuna osservanza.

A prestar fede agli atti delle visite pastorali, tuttavia, a metà Seicento la situazione appare molto migliorata, anche se l'attenzione del vescovo verte piuttosto sulla qualità degli edifici e degli arredi sacri, generalmente in buone condizioni, che sulle qualità morali e culturali del clero.<sup>67</sup> Ma è bene

66. Ivi, p. 184.

67. Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro, *Visite pastorali*, voll. X-XI, *Vescovo Tommaso Salviati 1649-1971*, a cura di Carlo Volpi, Arezzo, Archivi diocesani-Phadsar,

ricordare che qui, nella civilissima e altrettanto bigotta Toscana medicea, fin dal 1539 il giovanissimo Cosimo de' Medici aveva istituito un ufficio statale incaricato di governare l'assegnazione dei benefici vacanti. Sia pure tra contraddizioni e ritardi determinati dalla «vischiosità di un sistema composto da trattamenti privilegiati, prevaricazioni e parassitismi», essa era stata via via sottratta ai poteri locali, ai vescovi, alla curia papale, lasciando solo quelli maggiori alle trattative politiche tra la santa sede e la corte fiorentina. Nel 1563, quando sotto la bandiera della cosiddetta «riforma dei principi» il concilio aveva cercato di varare provvedimenti volti ad abolire gran parte dei patronati locali per imporre il monopolio romano nell'assegnazione dei benefici, era stato lo stesso duca mediceo a porre una sorta di veto minacciando il ritiro dei vescovi toscani.<sup>68</sup> Già allora dunque, e non solo a Firenze, ma anche a Milano e a Venezia – con le prerogative giurisdizionali pur variamente difese dal Senato e dal Consiglio dei Dieci – era stato il potere secolare a intervenire non solo per difendere o rafforzare i propri poteri di contro a una capillare e invasiva presenza ecclesiastica, ma anche per tutelare un ordine sociale non di rado turbato dai disordini del clero.

Tutt'altro che rosea era poi la situazione che si presentava andando verso Sud, come risulta dagli atti delle visite apostoliche decretate nel 1573-74 da Gregorio XIII nello Stato della Chiesa (una dozzina di diocesi per ciascuno di quei due anni), per estendersi poi nel successivo biennio ad altri Stati italiani, a Modena, Reggio, Mantova, Firenze, Grosseto, Siena, Milano, Pavia, Volterra e altre ancora.<sup>69</sup> Per esempio, a Foligno, dove dopo Isidoro Chiari anche il vescovo Tommaso Orfini si impegnava a promuovere un pur cauto rinnovamento, nel 1573 la visita apostolica di Pietro Camaiani denunciava carenze e abusi gravissimi. Poco rispettosi dei loro doveri erano i canonici della cattedrale, spesso dotati di più benefici di cui si limitavano a percepire le rendite, facendosi sostituire da cappellani a loro volta non di rado assenti dalle funzioni domenicali in quanto curati di parrocchie lontane. Un terzo dei 92 sacerdoti titolari di benefici non si presenta all'esame del Camaiani, evidentemente per timore di incappare in qualche censura; degli altri solo quattro

2019 (purtroppo le quasi 2000 pagine di quest'edizione sono prive di un'introduzione che guidi la lettura degli atti della visita).

68. Gaetano Greco, *Fra disciplina e sacerdozio. Il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 45-113: 59-63; cfr. anche dello stesso Greco, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in *Storia d'Italia Einaudi. Annali 9*, pp. 531-72: 556 sgg.

69. Tramontin, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, pp. 453-54.

sono giudicati lodevoli, e poco più di una ventina tollerabili, mentre i restanti del tutto inadeguati al loro ministero pastorale. Molti di loro sono poveri, se non miserabili, costretti a integrare il magro reddito del beneficio cercando di procacciarsi la celebrazione di messe e funerali, e non pochi quelli che non risiedono presso la loro chiesa, anche per mancanza di una casa in cui abitare. Alcuni sono coinvolti in trasgressioni sessuali e altri sono stati ordinati in modo illegale o fraudolento.<sup>70</sup> Lo stesso accade nella vicina Todi, dove la visita pastorale di Angelo Cesi registra nel 1574 che su 64 preti del clero rurale poco meno della metà furono giudicati incapaci o inabili, mentre un altro 22% era costituito da «mediocres o tolerabiles».<sup>71</sup>

A Ferentino, ai confini del regno di Napoli, dalla visita pastorale del 1585 risulta che il 10% dei preti cittadini era del tutto analfabeta. Non molto diversa era la situazione a Rieti, dove nel 1566 l'esame condotto dal cardinale Marcantonio Da Mula, vescovo della città, rivela che la maggior parte dei preti, sia in città sia in campagna, non era in grado di capire quello che leggeva; e nel 1574 tra i 230 preti sui quali fu espresso un giudizio solo 53 erano ritenuti in grado di esercitare il loro ministero di contro ai 98 *ignari, rudes, imperitissimi, inepti*, e ai 73 incerti, vale a dire il 23%; e non sembra che in futuro la situazione conoscesse significativi mutamenti.<sup>72</sup> A Roma, infine, le visite del 1564-66, fatte dal cardinal vicario Giacomo Savelli proprio all'indomani della conclusione del concilio, offrono un quadro disastroso delle parrocchie cittadine, che subiscono i nefasti influssi delle pressioni curiali, cardinalizie, nobiliari, dando vita a una situazione caotica in cui il degrado di edifici fatiscenti e desolati si intreccia inestricabilmente con abusi d'ogni genere, a cominciare dalle ordinazioni sacerdotali, dal diffuso assenteismo dei parroci (al punto che talora i fedeli non sanno neanche chi egli sia), dall'ignoranza del clero che si

70. Antonio Buoncristiani, *La diocesi di Foligno nella seconda metà del Cinquecento. La visita apostolica di Pietro Camaiani (1573)*, in «Bollettino storico della città di Foligno», 8 (1984), pp. 225-65: 234-53.

71. Alessandro Fortunati, *Angelus Caesius episcopus tudertinus. La riforma cattolica nella diocesi di Todi durante l'episcopato di Angelo Cesi (1566-1606)*, Todi, Tau, 2015, p. 132, che tuttavia non offre alcun dato qualitativo o quantitativo per le visite successive e, limitandosi all'esposizione delle norme promulgate dal vescovo, non consente di verificare l'effettivo impatto di quello che egli definisce «il grande disciplinamento».

72. Massa, *Presentazione*, in *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni-Sarzana*, p. xv; Vincenzo Di Flavio, *Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, a cura di Gabriele De Rosa e Antonio Cestaro, 2 voll., Venosa, Osanna, 1988, vol. I, pp. 118-54.

affolla senz'arte né parte nel brulichio delle chiese romane. Si tratta peraltro di una documentazione troppo precoce per verificare se e come qualche cambiamento cominciasse a profilarsi nella città papale a ridosso del concilio.<sup>73</sup>

Certo, nulla cambiò nella campagna romana, ancora a lungo popolata da un clero spesso ignorante, immerso in abusi e vizi d'ogni genere, inadempiente dei propri doveri sacerdotali, la cui «vita scelerata et pessima» era motivo di «grave scandalo». Legati da forme di protezione e complicità con il feroce banditismo che infestava lo Stato della Chiesa, quei chierici – secolari o regolari che fossero – erano quasi sempre capaci di sottrarsi alla giustizia dei tribunali romani, ivi compresa quella del Sant'Ufficio, preoccupati anzitutto di non ledere il prestigio del sacerdozio e della Chiesa. Inestirpabili dalle loro abitudini appaiono i reati sessuali d'ogni tipo, non di rado accompagnati da affermazioni ereticali del tipo «che li baci et toccamenti dishonesti sotto pretesto di spiritualità non fossero peccati». Sostanzialmente privo di risultati, fino a Settecento inoltrato, appare lo sforzo per imporre ai conventi femminili la clausura che il concilio di Trento aveva ordinato. Nel 1627 fu ritenuto opportuno istituire a Corneto una «Pia casa di penitenza» per rinchiudervi gli ecclesiastici responsabili di gravi delitti, sottraendoli al «pubblico vilipendio» della galera e all'«inferno della carcere».<sup>74</sup> Anche a Roma e nelle terre papali il «clero criminale» continuò dunque a essere una realtà tutt'altro che marginale, tale comunque da sollevare qualche dubbio sul fatto che il controllo e il disciplinamento fossero perseguiti «con ogni mezzo dall'Inquisizione e da altre congregazioni romane»,<sup>75</sup> o almeno sui risultati di quell'impegno, in realtà troppo esile e contraddittorio nell'intento di riformare un clero spesso impresentabile salvaguardandone al tempo stesso i privilegi, il buon nome, le immunità.

### 3. Napoli e il Mezzogiorno

Se ci si sposta nel Mezzogiorno, senza entrare nel merito delle discussioni sulla natura e le peculiarità della religione meridionale, non si può

73. Alberto Monticone, *L'applicazione a Roma del concilio di Trento. Le visite del 1564-1566*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 7 (1953), pp. 225-50.

74. Irene Fosi, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 136 sgg.

75. Ivi, p. 158.

non constatare come la situazione peggiori ulteriormente. A Napoli per esempio, dove è stato studiato in termini assai apologetici il governo episcopale di Alfonso Carafa nei primi anni sessanta del Cinquecento,<sup>76</sup> all'indomani della sua morte non è certo edificante la situazione descritta nel 1569 dal vescovo Tommaso Orfini, reduce da una visita di alcune diocesi del Mezzogiorno, durante un lungo itinerario tra la Puglia e Napoli. Chiese mal ridotte, in cui «è caristia di paramenti, calici et ogn'altra cosa», alcune quasi sempre chiuse mentre non mancano cappelle che invece restano aperte anche di notte, dove facilmente si possono commettere cose brutte», altari e tabernacoli indecenti, in cui si conservano ostie ammuffite, preti ignoranti e concubinari; formule sacramentali sbagliate; frati agostiniani che «non si potriano portare più dishonestamente, et che come vedano una donna gli mostrano scuti, gramaglietti di rose, garofani et guanti, et stando alle finestre infestano le vicine, havendo in compagnia loro etiam giovani secolari», di cui si contendono i favori, «et la notte vanno facendo musiche per la strada»; vesti lontanissime dalle prescrizioni ecclesiastiche, come quelle che amano indossare i canonici di San Pietro ad Aram, «molto bene guarniti, con cappelli di taffetà, d'ermesino, et con guanti in mano».<sup>77</sup>

L'Orfini aveva iniziato da Brindisi la visita commissionatagli da Pio V nel '66, per provvedere alla ben nota «mala vita del clero et di molti prelati ancora in quelle provincie», in cui senza dubbio scorgeva una matrice della preoccupante diffusione di dottrine ereticali. Non si sbagliava, dal momento che da ogni pagina di quella relazione emergono i pessimi costumi del clero, il drammatico stato di degrado e malgoverno delle chiese, il dilagare di assenteismo e pratiche magiche, soprattutto nelle zone più isolate o dove i vescovi stessi non erano esenti da gravi difetti o risiedevano altrove.<sup>78</sup> «Ovunque abbandono, incuria, ignoranza ed impreparazione»: capitoli delle cattedrali refrattari all'autorità dell'ordinario, chierici indotti

76. Romeo De Maio, *Alfonso Carafa cardinale di Napoli (1540-1565)*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1961.

77. Pasquale Villani, *La visita apostolica di Tommaso Orfini nel regno di Napoli (1566-1568): documenti per la storia dell'applicazione del concilio di Trento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», 8 (1956), pp. 3-79: 58-61; Id., *Una visita apostolica nel regno di Napoli (1566-1568): conflitti giurisdizionali e condizioni del clero*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, 3 voll., Napoli, L'Arte tipografica, 1959, vol. II, pp. 433-46.

78. Villani, *La visita*, p. 21; cfr. pp. 38 sgg.; cfr. Giovanni Pinto, *Riforma tridentina in Puglia*, 3 voll. Bari, Editoriale universitaria, 1968, vol. I, pp. 3 sgg.

a farsi tali solo per sottrarsi alla giustizia civile, preti poveri, ignoranti (se non del tutto analfabeti), assenteisti anche perché occupati in varie attività mercantili, usurari, simoniaci, concubinari e talora carichi di figli, sifilitici, ubriaconi, rissosi, dediti alla caccia e al gioco, immersi in ogni genere di vizi, talora prepotenti e violenti, qualcuno addirittura accusato di omicidio. Quanto a Rocca San Felice, nella diocesi di Avellino, «a pena si sa se là si viva christianamente».<sup>79</sup>

Contro tale desolante realtà si sforzerà di combattere nel breve episcopato del 1576-78 il teatino Paolo Burali, portandovi l'impronta del suo rigorismo dottrinale e del suo autoritarismo ecclesiastico, che suscitavano malumori e resistenze tra le fila di un clero in larga parte lontanissimo dalle direttive tridentine e assai poco desideroso di adeguarvisi.<sup>80</sup> Impressionante è l'immagine della stessa cattedrale di Napoli quale gli si presentò all'indomani del suo arrivo, nel '77, quando dovette constatare con le lacrime agli occhi che ben pochi erano i chierici che celebravano, peraltro privi di ogni formazione, e che

omnia inordinate, inculte et horride tractari. [...] Nulla cura campanarum et musici organi, nulla cultrarum par debito habetur, nulla praeterea altarum, chori totiusque denique templi; sordescunt omnia pulvere obsita; libri, vestes, calices, patenae, corporalia, pallae, mantilia flalaeque denique ipsae, omnia sensim obsolescunt.

Questa, del resto, era la realtà con la quale i vescovi meridionali dovevano misurarsi, più difficile da estirpare che altrove, come dimostrano per esempio le pessime condizioni degli edifici ecclesiastici nei casali che circondano la capitale fino a metà Seicento e oltre,<sup>81</sup> quando i mali che affliggevano la Chiesa napoletana erano ancora e sempre «indisciplina ecclesiastica, [...] disordine morale e religioso, [...] impreparazione non solo spirituale ma anche culturale del clero».<sup>82</sup> Poco sembrava essere cambiato dalla situa-

79. Villani, *La visita apostolica di Tommaso Orfini*, p. 57.

80. Ernesto Pontieri, *Le origini della Riforma cattolico-tridentina a Napoli. (Note ed appunti)*, in *Problemi di vita religiosa in Italia*, pp. 289-313: 289; cfr. Id., *Un arcivescovo riformatore nella Napoli post-tridentina: il cardinale Paolo Burali d'Arezzo (1576-1578)*, Napoli, Giannini, 1971; e soprattutto il capitolo a lui dedicato da Pasquale Lopez, *Clero erezia e magia nella Napoli del vicereame*, presentazione di Giuseppe Coniglio, Napoli, Adriano Gallina, pp. 55-111: 85.

81. Carla Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli, Guida, 1984, pp. 62 sgg.

82. Lopez, *Riforma cattolica*, p. 27.

zione descritta dall'arcivescovo Francesco Carafa nel suo *liber visitationis* del 1542-43,<sup>83</sup> anche perché dopo la morte di Mario Carafa nel 1576, il seminario da lui istituito otto anni prima precipitò in una crisi profonda, tanto che pochi anni dopo «vi si viveva molto licentiosamente» al punto da indurre il nuovo arcivescovo Paolo Burali a ordinare «che si licentiassero tutti, e ministri e figlioli, che vi erano dentro».<sup>84</sup> L'«aberrante ignoranza religiosa di preti frati e monaci» continuò a imperversare nel vicereame anche in seguito, e così il disordine presente nei conventi femminili, le commistioni tra sacro e magico, talora in forma di negromanzia o di vero e proprio «commercio col demonio», come risulta dal sinodo riunito nel 1694 dal cardinale Giacomo Cantelmo.<sup>85</sup> Ancora nel 1682 l'infaticabile Innico Caracciolo, anch'egli cardinale, animato da pio zelo borromaico e tridentino, deprecava che la capitale fosse popolata da «ordinandi indegni e impreparati» provenienti da ogni dove e offrisse rifugio a migliaia di preti senz'arte né parte, privi di vocazione e istruzione, ordinati da vescovi compiacenti in cambio di pochi soldi, tanto da apparirgli come «un bosco per la commodità di nascondervi i delitti e i delinquenti».<sup>86</sup> Un secolo e più di sinodi, visite e decreti episcopali aveva lasciato pressoché intatte le inveterate abitudini di un clero pletorico e irriducibile a ogni riforma: «il concubinaggio, l'istrionismo, il traffico commerciale, la violenza armata, la consuetudine alle bettole, al gioco, alle "veglie" festaiole». Non migliori erano le condizioni del clero regolare, popolato «dalla schiacciante moltitudine dei religiosamente tiepidi, dei pastoralmente inutili, dei socialmente nocivi».<sup>87</sup>

A Pozzuoli nel 1589 il nuovo vescovo Leonardo Vairo, che metteva fine a vent'anni di assenteismo, dichiarò di aver trovato «molta ignorantia, la quale ha fatto gran danno alla salute di quelle anime», «gran mancamento» nel culto divino e nelle proprietà ecclesiastiche, un clero miserabile

83. Il «*Liber visitationis*» di Francesco Carafa nella diocesi di Napoli (1542-1543), a cura di Antonio Illibato, presentazione di Eugenio Massa, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1983.

84. Lopez, *Clero eresia e magia nella Napoli del vicereame*, pp. 89-90; cfr. Romeo De Maio, *Le origini del seminario di Napoli. Contributo alla storia napoletana del Cinquecento*, Napoli, Fausto Fiorentino, 1957; Lopez, *Riforma cattolica*, pp. 113 sgg.

85. Lopez, *Clero eresia e magia nella Napoli del vicereame*, pp. 151 sgg., in part. pp. 169, 182 sgg.

86. Romeo De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971, pp. 44-47, 66, 101 sgg.

87. Romeo De Maio, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1997, pp. 100-101.

che annovera «non solo preti vagabondi, che non hanno dimissorie dei loro ordinari, ma anche apostati sfrattati», e ovunque superstizioni e gente di «pagana religione». Dalla visita pastorale di cinque anni dopo risulta che in molte cappelle della cattedrale l'altare era del tutto inagibile, tanto da doversi celebrare la messa su un pancone in sacrestia.<sup>88</sup> Poco o nulla mutò durante l'episcopato del suo pigro e distratto successore Jerónimo Bernardo de Quirós, che peraltro nel 1610 emanò un ennesimo editto che mirava a porre fine alla pessima condotta dei preti, responsabili di «molte azioni indecentissime al loro habito et a l'honestà clericale», rifiutandosi di vestire l'abito talare, «portando arme, intervienendono [*sic*] a publici balli, a mascarate et a giochi publici et proibiti, come sono di carte et dadi».<sup>89</sup> Si dovette attendere il 1624 per la fondazione del seminario da parte di un altro vescovo, Lorenzo Mongiò, processato dal Sant'Ufficio romano nel 1628-29 per pratiche magiche, tra cui la convinzione «che si potevano scongiurare gli spiriti e chiamarli in suo aiuto per cavare thesori», sia pure con il caritatevole scopo di «indurre la gente a levarli et ad arricchirsi».<sup>90</sup>

Ancora a metà secolo la situazione sociale, culturale e religiosa che traspare dalle visite pastorali di Muro lucano appare dominata non solo da culti magici e stregoneschi, cui le stesse autorità religiose mostrano di credere, continuando peraltro a emanare severi provvedimenti contro stregoni e fattucchiere, ma un clero assenteista, ignorante, incapace di celebrare liturgie e amministrare sacramenti (spesso utilizzati a fini impropri), partecipe di un clima generalizzato di violenza, omicidi, usura, furti, reati sessuali d'ogni tipo, custode di chiese degradate e arredi sacri impresentabili.<sup>91</sup> Il seminario di Policastro fu fondato nel 1591, quello di Potenza nel 1616, quello di Melfi nel 1625, quello di Matera nel 1668, tutti afflitti da gravi carenze finanziarie e destinati a vita assai stentata, anche perché «la riforma, dopo il fervore attivistico ed operativo dei vescovi della prima generazione post-tridentina, subì come una battuta d'arresto nei primi decenni del Seicento».<sup>92</sup> Fu del resto

88. Pasquale Lopez, *Ischia e Pozzuoli. Due diocesi nell'età della Controriforma*, Napoli, Adriano Gallina, 1991, pp. 130-31, 133, 140 sgg.

89. Ivi, p. 256.

90. Ivi, pp. 141 sgg.

91. Maria Antonietta De Cristofaro, *Giovanni Carlo Coppola e le costituzioni sinodali del 1645*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, a cura di Antonio Cestaro, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995, pp. 491-521: 504 sgg.

92. Antonio Cestaro, *L'applicazione del concilio di Trento nel Mezzogiorno. L'area salernitano-lucana*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, vol. I, pp. 19-4: 32.

una realtà diffusa in tutta la penisola, «in cui parve eclissarsi ogni pretesa di centralità delle funzioni giurisdizionali e pastorali degli episcopati di fronte a diffusi fenomeni di disgregazione (non generalizzabili tuttavia all'intera area italiana) delle strutture amministrative diocesane».<sup>93</sup>

Né la situazione muterà sostanzialmente nel primo Settecento, quando quella folla di chierici regnicoli scioperati e corrotti, renitenti a ogni tentativo dei vescovi di riformarne i costumi, sarà giudicata da Bernardo Tanucci una «sentina di preti», come scriverà nel '71 a Carlo III di Borbone.<sup>94</sup> Clero parassitario e lazzari legati a una fede al tempo stesso superstiziosa e devota erano a tal punto radicati nel tessuto sociale napoletano che Carlantonio Broggia definì «cinesi» e Antonio Genovesi «huttentotti» i contadini alle porte della città, selvaggi «senz'arte e talvolta senza religione, della quale molti [...] non hanno che la sola corteccia senza lo spirito e i principi della vera morale».<sup>95</sup> Genovesi non perse occasione di polemizzare contro quegli uomini inutili, «la cui vita è presso a poco un continuo ozio» indegno di esseri ragionevoli, contro i «piccioli cervelli e involti nelle proprie passioni», «i preti da breviario e i frati da coro». Nel 1742 il «fratismo napoletano» (un centinaio di conventi per circa 30 ordini religiosi), giudicato da qualcuno «più barbaro della stessa barbarie spagnuola», al centro di ogni genere di scandali, vizi, crimini, prepotenze, avido egoismo, fu bollato da Tanucci come né più né meno che «orroroso».<sup>96</sup> Una situazione non molto diversa si presentava anche altrove, da un capo all'altro della penisola, come ricorderà Montesquieu evocando il suo viaggio del 1728-29 in Italia, alle cui strade non si poteva «volgere gli occhi senza vedere un monaco, come per le vie della città senza vedere un prete. Tutte le carrozze, tutte le imbarcazioni sono piene di monaci; è gente che odia a morte i conventi, ed è sempre in viaggio. L'Italia è il paradiso dei monaci, e non c'è un ordine la cui disciplina non sia rilassata».<sup>97</sup>

Si è insistito sulle molte ragioni per le quali «nel Sud fu sempre scarsa l'influenza del Tridentino», con il persistente disordine nelle ordinazioni e

93. Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia*, p. 324.

94. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli*, pp. 340 sgg.; cfr. Lopez, *Riforma cattolica*, pp. 33 sgg.

95. Franco Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, vol. I, Torino, Einaudi, 1969, pp. 575-76; Galasso, *La storia socio-religiosa del Mezzogiorno*, p. xxv e nota 33.

96. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli*, pp. 104-105, 346 sgg.

97. [Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de] Montesquieu, *Viaggio in Italia*, a cura di Giovanni Macchia e Massimo Colesanti, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 114.

nella formazione dei chierici, la crescita inarrestabile del loro numero, il radicamento e i rapporti di forza locali, i legami famigliari e i conseguenti interessi privati di un clero ricettizio motivato dall'interesse primario a partecipare alla «massa» comune dei beni, molto spesso estraneo – e comunque inadeguato – a un reale impegno di cura d'anime, intesa comunque solo in senso sacramentale.<sup>98</sup> Struttura eminentemente economica, radicata nel tessuto sociale di cui era espressione, la ricettizia portava «di fatto alla costituzione di un clero dalle marcate connotazioni localistiche, scarsamente coinvolto e interessato al ministero parrocchiale secondo il modello e gli ideali tridentini», in grado di bloccare ogni riforma e in costante conflitto con l'ordinario diocesano qualora questi prendesse qualche iniziativa.<sup>99</sup> A ciò si aggiunga il patronato laicale di tali ricettizie che, insieme con l'autonomia economica, le rendeva ostili all'autorità del vescovo. Si aggiunga la piccolezza delle diocesi, spesso frutto di antichi capricci baronali e prive di risorse in grado di sostenere un seminario. Di qui la lunga durata di un clero «carnale», ignorante, incapace non solo di spiegare il vangelo e insegnare il catechismo ma anche di amministrare i sacramenti con un minimo di consapevolezza dottrinale e spirituale, implicato in pratiche simoniache di varia natura, immerso nella povera società contadina legata a un'arcaica agricoltura di sussistenza, e nelle sue credenze magiche, che peraltro non furono proprie del solo Mezzogiorno.<sup>100</sup> Si aggiunga il peso di una proprietà ecclesiastica enorme, in costante crescita a partire dalla fine del Cinquecento<sup>101</sup> che, nonostante l'endemica povertà dei parroci poiché le rendite erano spesso percepite al di fuori del Regno, presentava la Chiesa ai fedeli sotto i panni di una controparte sfruttatrice e causa della loro miseria.<sup>102</sup> Si aggiunga ancora il costante conflitto giurisdizionale con il potere regio e i suoi rappresentanti, che proibivano per esempio la pubblicazione della

98. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 78-79.

99. Mario Rosa, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, pp. 291-345: 314.

100. Giuseppe Maria Viscardi, *Tra Europa e «Indie di quaggiù». Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, premessa di Gabriele De Rosa, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, pp. 49 sgg., e *passim*.

101. Enrico Stumpo, *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, pp. 263-89.

102. Giuseppe Galasso, *La storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di Giuseppe Galasso e Carla Russo, vol. I, Napoli, Guida, 1980, pp. IX-XXXI: XXIII.



bolla *In coena Domini* prevista dal concilio, la dispersione delle parrocchie in territori talora impervi, il carattere anzitutto patrimoniale dei benefici ecclesiastici, il tradizionale ossequio del clero al potere baronale, il rifiuto di contribuire alle spese della diocesi, e si comprendono le ragioni per cui la chiesa ricettizia non era solo «una istituzione parrocchiale, [...] era anche una mentalità, un modo di essere e di fare il prete»: un prete che «faceva il massaro, il contadino, viveva nel luogo dov'era nato, raramente si allontanava di qui. [...] Se voleva essere accettato, doveva parlare il linguaggio dei suoi paesani, aderire alla loro mentalità magico-sensitiva. [...] Senza che ciò suscitasse scandalo, era talvolta usuraio, spesso concubinario. La vita che conduceva lo spingeva ad essere trasandato nel vestire». Gabriele De Rosa ne ha concluso «che la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno è la storia di come il concilio tridentino non arrivò mai qui ad essere applicato nella sua integralità: più precisamente, [...] potrebbe dirsi che la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno è la storia di una resistenza locale e ambientale a tutta la normativa canonistica tridentina».<sup>103</sup>

Sono pagine che illustrano bene le enormi difficoltà che si presentavano a ogni vescovo intenzionato a promuovere qualche rinnovamento, anche se il quadro che ne emerge è forse troppo compatto, uniforme, immobile per poterne percepirne articolazioni e diversità nel tempo e nello spazio che invece ci furono, ma senza mai assumere per due secoli e più un autentico ritmo di cambiamento.<sup>104</sup> Luigi Donvito ha affermato che in Terra di Lavoro e in Puglia la Riforma tridentina «non riesce a penetrare, almeno non durvolmente e linearmente, in tutte le istituzioni e nel personale che le occupa», come dimostra per esempio il caso di Monopoli. Qui ancora nel 1631 la visita pastorale constata la violenza dilagante in tutto il corpo sociale, «non solo tollerata ma addirittura praticata dallo stesso clero», così come l'irriducibilità dei monasteri femminili alla clausura imposta dalle norme conciliari. L'assenza del seminario (verrà fondato solo nel 1703), la persistente ignoranza del clero, la sua crescita incontrollata, la costante conflittualità dei vescovi con i capitoli e con i baroni per l'assegnazione dei benefici e il controllo dei monasteri femminili, i continui conflitti giurisdizionali, l'endemico

103. Gabriele De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 172-75; cfr. pp. 21 sgg. Diverso, e più ottimistico, il giudizio da lui espresso dieci anni dopo nell'Introduzione al convegno su *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, vol. 1, pp. 11-18.

104. Cfr. la recensione a De Rosa *Vescovi, popolo e magia nel Sud* di Mario Rosa, ora in Id., *Religione e società*, pp. 145-56.

banditismo, i processi di rifeudalizzazione e la crisi economica determinano anche qui il fallimento del modello pastorale fondato sul ruolo cruciale della parrocchia e impongono un netto «ridimensionamento della centralità del Tridentino».<sup>105</sup> Il rafforzamento dell'autorità episcopale sembra quindi limitarsi a ridefinire i poteri nell'ambito della gerarchia ecclesiastica e le prerogative giurisdizionali, senza incidere sulla vita religiosa dei fedeli se non attraverso una capillare clericalizzazione di culti e devozioni.

Nessuna traccia di riformismo tridentino si registra a Ruvo, una diocesi pressoché abbandonata a sé stessa, dove la convocazione di un sinodo diocesano dopo quello del 1592 dovrà attendere fino al 1676; e così anche a Molfetta dove l'assenteismo dei vescovi non cessò e un primo e provvisorio seminario fu istituito solo nel 1655.<sup>106</sup> Si comprende quindi come dopo una prima generazione di vescovi animati da genuine istanze di rinnovamento, a partire dall'inizio del Seicento l'applicazione del Tridentino – se e quando qualcuno tentò di promuoverla – si limitasse spesso «a confronti con le forze di potere locali, laiche, feudali ed anche ecclesiastiche, ripiegandosi in una prassi burocratico-fiscale e accentuando aspetti verticistici e di formalismo religioso».<sup>107</sup> Come ha scritto Gigliola Fragnito, «la crescente ingerenza nella vita delle chiese locali e la diffidenza con cui venivano guardati da Roma i vescovi non potevano che portare, oltre che al progressivo esaurimento del loro slancio riformatore, alla perdita di quel prestigio e di quell'autorità che il concilio aveva cercato di restituire alla figura del vescovo».<sup>108</sup> Fu anche questa una delle tante ragioni del divario fra Nord e Sud d'Italia, tra le diocesi settentrionali in cui, sia pure tra mille difficoltà e resistenze, in molti luoghi esistevano le risorse umane, culturali ed economiche per tentare di replicare il modello borromaico, e quelle meridionali dove il contesto locale, il peso della feudalità e del banditismo, la povertà delle piccole e frammentate diocesi, la miseria contadina, la natura stessa del clero ricettizio lo rendeva pressoché impossibile.

Per entrare nel merito aggiungendo qualche altro esempio, a Venafro, verso i confini con Roma, nonostante il severo impegno di vescovi

105. Luigi Donvito, *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 11-12, 35, 222-25, 244.

106. Luigi Michele de Palma, *Per una storia comparata delle diocesi pugliesi. Molfetta – Ruvo – Giovinazzo – Terlizzi*, in «Odegitria», 15 (2007), pp. 117-60: 135-38.

107. Rosa, *La Chiesa meridionale*, p. 316.

108. Si veda il denso saggio di Gigliola Fragnito, *Vescovi e ordini religiosi in Italia all'indomani del concilio*, in *I tempi del concilio*, pp. 13-25: 16-18.

residenti, all'inizio del Seicento si doveva ancora lamentare «la cupidigia et ingordigia» dei preti nell'estorcere denari non dovuti per i funerali, e in generale la riforma del clero non parve ottenere risultato alcuno.<sup>109</sup> A Benevento, *enclave* papale nel Regno, negli anni sessanta-settanta del Cinquecento «l'animo riformatore» e la «poderosa impresa legislativa» del porporato romano Giacomo Savelli, «zelante presule» e «solerte pastore», non sembrano aver inciso in profondità nel tessuto religioso della città, dove i suoi predecessori Giovanni Della Casa e Alessandro Farnese non avevano mai messo piede. Egli stesso aveva aspettato ben sette anni prima di fare il suo ingresso nella diocesi, dove nel 1567 riunì il sinodo diocesano e il concilio provinciale, per poi rientrare definitivamente a Roma, di cui era e sarà a lungo il cardinal vicario. Il seminario da lui istituito restò per il momento assai precario, per l'opposizione del clero a contribuire agli oneri finanziari che esso comportava, e così anche il suo tentativo di mettere un argine alla sregolatezza dei conventi femminili. Pessima era e tale a lungo restò la qualità del clero, anche se poco ne dice una ricerca su Riforma cattolica e Controriforma a Benevento tutta fondata sulle fonti normative, la cui autrice insiste sull'importanza della svolta postconciliare che esse sembrano attestare. Salvo poi concludere che la realizzazione dei decreti tridentini «appare stentata e frammentaria», ostacolata dalle controversie giurisdizionali e dalla conflittuale molteplicità dei fori, dalle continue ingerenze dei baroni, «quorum potentiae archiepiscopus resistere nequit», come si scriveva a Roma all'inizio degli anni novanta.<sup>110</sup> Ma a ostacolare quelle riforme fu soprattutto un clero troppo e troppo a lungo infestato da abusi e carenze per cambiar pelle in virtù di una nuova e puntigliosa precettistica episcopale. E furono anche l'antica consuetudine dei laici di ricorrere a pratiche magiche, apotropiche e terapeutiche o il peso di altrettanto antiche tradizioni sociali, specie in materia di matrimoni o celebrazione di culti, riti, festività, con perenni tensioni fra centro e periferia delle diocesi, come ha ben mostrato Giovanni Romeo per la diocesi di Procida.<sup>111</sup> Certo, quando Savelli si presentò a Benevento animato da genuine istanze di rinnovamento, si

109. Gennaro Morra, *Mezzo secolo di spirito tridentino nell'azione di alcuni vescovi di Venafro*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, vol. II, pp. 427-38: 436.

110. Noto, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli*, pp. 70-71, 210-11.

111. Giovanni Romeo, *L'isola ribelle. Procida nelle tempeste della Controriforma*, Bari-Roma, Laterza, 2020.

era troppo a ridosso della conclusione del concilio per poter sperare esiti a breve termine delle riforme che esso aveva promosso, ma le cose non mutarono negli anni e decenni seguenti.

Lo suggerisce anche quanto avviene nella diocesi di Alife, suffraganea di Benevento, dove alla fine del Cinquecento i canonici non rispettano i loro obblighi, gli edifici sacri e i monasteri vanno in rovina, anche perché i loro beni sono talora depredati da avidi amministratori che lasciano in miseria le monache, peraltro sottrattesi a ogni regola: ovunque sembrano regnare disordine, povertà, incuria. Solo nel 1611 il vescovo Valerio Seta può disporre di un'adeguata residenza, ma soltanto perché l'ha acquistata a sue spese, mentre il seminario non fu mai istituito. È dunque lecito avanzare qualche dubbio sul fatto che a quella data il clero fosse «bene ordinato» e «istruito», e che il popolo vivesse «cristianamente secondo i dogmi della Chiesa di Roma» e «nessun abuso» fosse stato rilevato. Ma negli anni seguenti, come faranno del resto i suoi successori, il presule pare piuttosto elencare i provvedimenti da lui emanati che descrivere la situazione reale, salvo sottolineare l'assenza di eresie.<sup>112</sup> Tutto o quasi sembra filare liscio, ma nel 1654, durante la visita annuale della diocesi, il vescovo Pietro Paolo de' Medici scrive a Roma di impegnarsi «con tutte le forze per la repressione delle gravi mancanze e negligenze che si oppongono alla salvezza delle anime», per far sì che «ciascun fedele possa essere nutrito con il pane del verbo di Dio», che «ai bambini sia insegnata la dottrina cristiana», che «siano osservati i giorni festivi» e «siano celebrati i matrimoni secondo il rito di santa romana Chiesa». E deve lamentare il fatto che, ignorando le disposizioni romane, il vecchio e spopolato convento dei celestini, rimasto in mezzo ai boschi e lontano dai luoghi abitati, è diventato «un asilo di ladri e un immondo lupanare di religiosi». Il suo successore Sebastiano Dossena assicura di aver fatto tutto il possibile per «rimuovere le cose sconvenienti, rimproverare la licenziosità dei chierici, correggere, punire e contenere gli inobbedienti, con la carità che si addice a un padre e pastore»,<sup>113</sup> a riprova del fatto che poco o nulla era cambiato dopo Trento.

È a dir poco verisimile che ciò accadesse anche nella vicina diocesi di Aversa, dove un vescovo si lamentò di essere stato «huc translatus in penitentia», che si è invece presentata nella rosea luce di un lento e costan-

112. *Le relazioni "ad limina" dei vescovi della diocesi di Alife (1590-1659)*, a cura di Armando Pepe, Tricase, Youcanprint *Self-Publishing*, 2017, pp. 34 sgg.

113. Ivi, pp. 113 sgg., 129.

te dispiegarsi della Riforma cattolica, utilizzando anzitutto le relazioni *ad limina*, molto più attente agli aspetti organizzativi e patrimoniali, allo stato degli edifici sacri e alle migliorie apportate dai vescovi, che non alla realtà disciplinare, morale, culturale e pastorale del clero. Una realtà che invece, oltre che dal consueto allarme per la diffusione di pratiche superstiziose, traspare da una relazione del 1629, in cui il vescovo ammetteva *apertis verbis* che in caso di vacanza delle parrocchie era difficile trovare sacerdoti capaci di celebrare i riti sacri e amministrare i sacramenti; oppure lamentava l'occupazione di chiese da parte dei cosiddetti chierici selvaggi, diaconi tonsurati diventati (se già non lo erano) veri e propri banditi da strada, rifugiatisi nella professione degli ordini minori per godere dell'immunità ecclesiastica e del diritto d'asilo, criminali comuni regolarmente protetti dallo *status* delle famiglie d'origine e dalle autorità ecclesiastiche.<sup>114</sup> Nella non distante Eboli, del resto, ancora a metà Seicento il gesuita Scipione Palucci si imbatté in centinaia di pastori «che d'huomo non haveano che la figura, nella capacità e scienza poco dissomiglianti a quelle bestie medesime che custodivano: affatto ignoranti, non che dell'orationi o altri misterii particolari della santa fede, della stessa cognitione di Dio».<sup>115</sup>

Domandati quanti dei ci fossero, chi rispondeva cento, chi mille, chi altro numero maggiore, stimandosi più saccente quanto più ne cresceva il conto, come se si trattasse d'accrescer il numero delle lor bestie. Richiesti che cosa mai pensavano che fosse Iddio, con inettie stravagantissime altri dicevano essere il papa, altri il lor padrone, altri quei stessi padri che gl'istruivano.

Erano le stesse parole che oltre un secolo prima Martin Lutero aveva scritto nel suo *Enchiridion*, un breve catechismo «per pastori e predicatori indotti», in cui rampognava i vescovi assenteisti che avevano abbandonato a sé stesso il gregge di fedeli: «L'uomo del popolo, specialmente nei villaggi, non sa nulla della dottrina cristiana. [...] Non sanno il *Padre nostro* né il *Credo* né il *Decalogo*. Vivono come il buon bestiame e i porci irragionevoli».<sup>116</sup> Ma non indicava certo la strada delle riforme pastorali

114. Luciano Orabona, *Religiosità meridionale del Cinque e Seicento. Vescovi e società in Aversa tra Riforma cattolica e Controriforma. Documenti inediti*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2003, pp. 69, 195.

115. Carlo Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1972, pp. 601-69: 657-59.

116. Cito da Adriano Prosperi, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 109 (1997), pp. 767-83: 768.

quanto nel 1602 il giurista Marco Antonio Genovese scriveva nella sua *Praxis archiepiscopalis curiae neapolitanae*, laddove affermava che se gli abusi degli ecclesiastici non provocavano scandalo, infamia o pregiudizio di terzi, i visitatori ecclesiastici dovevano astenersi dal processare e condannare tali chierici, poiché il loro compito era quello di correggere, non di reprimere.<sup>117</sup> Seguendo il suo parere, numerosi manuali per visitatori e giudici asseriscono che l'intervento dei magistrati competenti doveva essere sollecito ed efficace, ma senza eccessiva foga e soprattutto tale da evitare ogni pubblicità alle malefatte del clero e ai provvedimenti punitivi da cui fosse eventualmente colpito.

In Puglia le costituzioni del sinodo barese del 1594 lasciano ancora intravedere una realtà clericale pullulante di abusi, vizi e superstizioni, non molto diversa da quella che emerge dagli atti delle visite pastorali effettuate dall'arcivescovo Antonio Puteo negli anni settanta, a dispetto delle norme impartite a un clero tanto folto quanto ribelle. I problemi sono sempre gli stessi: assenteismo, pluralità di benefici, povertà, ignoranza, che si riflette per esempio in un prete che «bene legit, sed nihil intelligit» o in un altro che non è capace a recitare il *Credo*, «quia errabat aliquas partes».<sup>118</sup> Inestirpabili sono il ricorso abituale a «fattocchierie o incanti», talora in funzione di esercizio dell'arte medica, e il concubinato a volte plurimo, con numerosi figli al seguito. E poi il consueto elenco di sregolatezze sessuali e talvolta di stupri, indebita privatizzazione di lasciti pii alla Chiesa, alienazione di beni ecclesiastici, simonia, usura, pratiche mercantili, lavoro nei campi o sulle barche da pesca, esercizio del caporalato e violenze nei confronti dei propri sottoposti, gioco d'azzardo, ubriachezza, bestemmia, richiesta di pagamento per i sacramenti, arbitrarie rivendicazioni e inosservanza dei doveri liturgici da parte dei capitoli, preti che non dicono messa da anni e altri che lo fanno solo in modo approssimativo, edifici fatiscenti, cappelle abbandonate, cimiteri in disordine, paramenti liturgici laceri e sordidi, incuria nella conservazione di ostie e olii sacri, immagini indecorose, mancanza di confessionali, assenza dei registri dello *status animarum* e della scuola di

117. Marco Antonio Genovese, *Praxis archiepiscopalis curiae neapolitanae in qua quicquid in aliis etiam curiis archiepiscopalibus et episcopalibus frequentius occurrere solet, dilucide continetur*. Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, typographum curiae archiepiscopalis, 1602, p. 113. Il libro fu poi ristampato a Roma nel 1609, 1611, 1613, 1616, 1622, 1629 e 1630 e a Venezia nel 1645 e nel 1667.

118. Pinto, *Riforma tridentina in Puglia*, vol. III, pp. 38, 155.

catechismo, giovani chierici privi di ogni «sufficiencia de lettere». <sup>119</sup> Altrettanto immobile appare la situazione nella vicina Monopoli, dove nel 1642 si segnalano ben 92 preti variamente indisciplinati. <sup>120</sup> Ovunque in Puglia i privilegi dell'immunità ecclesiastica sono oggetto di un costante contenzioso con poteri locali, perché «i vescovi erano facili a fulminare scomuniche anche per fatti che avrebbero potuto comportare censure minori», con la conseguenza che tutti i funzionari pubblici «avevano una vita difficile, [...] collezionando censure da ogni lato, con aggravii e riaggravii, con accuse di contumacia e recidività», alla cui base stavano quasi sempre conflitti di natura economica che vedevano i baroni sempre pronti a dare «non poco filo da torcere ai rispettivi vescovi», mentre nel Settecento «anche la giurisprudenza regnicola diventerà più aggressiva». <sup>121</sup>

Solo in qualche luogo la situazione appare migliorata rispetto al passato, anche se i problemi non mancano, come per esempio ad Acquaviva, a Casamassima, <sup>122</sup> ad Alessano, nell'estremo sud del Salento, dove nel 1624 i Turchi saccheggiano Santa Maria di Leuca. La reticente omertà («io attendo a farmi li fatti miei», «io non ho altra conversazione che con sacerdoti» sono risposte comuni) che traspare dai verbali della visita apostolica qui effettuata quattro anni dopo dall'ex vicario di Federico Borromeo a Milano e ora vescovo di Venosa Andrea Pierbenedetto non nasconde tuttavia al suo sguardo che alcuni preti hanno preso moglie e «se sono fatti da loro stessi clerici coniugati», che è consuetudine dei parroci chiedere una ricompensa per i funerali, che alcuni preti sono dediti al gioco, girano armati e sono spesso coinvolti in risse, che molti non celebrano messa o lo fanno assai di rado per dedicarsi «ad opere servili et rusticane in beni altrui et a lavorare terreni», mentre altri fanno i muratori, i calzolari, i fabbri, i falegnami, i pescatori e altri ancora non sanno una parola di latino. Molti si comportano abitualmente come il ventisettenne chierico che la mattina recita l'ufficio e, se gli tocca, dice messa, ma poi – dichiara – «me ne vado fuori alle possessioni mie, et leggo anco qualche

119. Ivi, pp. 51 sgg.

120. Achille Mirizio, *L'applicazione del concilio di Trento a Monopoli attraverso alcuni documenti episcopali*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, pp. 507-25: 515.

121. Vittorio De Marco, *L'immunità ecclesiastica nel Regno di Napoli durante il XVII secolo. Il caso delle diocesi di Puglia*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 36 (1989), pp. 123-58: 157-58.

122. Pinto, *Riforma tridentina in Puglia*, vol. III, pp. 125 sgg., 137 sgg.

libro spirituale». <sup>123</sup> In quegli anni, del resto, neanche a Bari esisteva un seminario, per il quale bisognerà attendere fino al 1612. Ancora in pieno Settecento i decreti vescovili si sforzeranno in tutta la Puglia di debellare il concubinato, l'inosservanza dei doveri religiosi, il coinvolgimento in lavori e traffici legati all'agricoltura di un affollato clero ricettizio chiuso nella difesa dei propri interessi. Chi ha studiato le visite pastorali salentine ha concluso che anche qui «i dettami del concilio di Trento non riescono a penetrare con efficacia né tra il popolo né [...] tra il clero». <sup>124</sup>

All'indomani della conclusione del Tridentino il vescovo di Bitonto Cornelio Musso non tardò a percepire l'inermità di ogni sforzo per riformare la vita religiosa del suo gregge, «indisciplinato e indisciplinabile» a causa tra l'altro dei «troppo vani et troppo falsi pretesti di giuspatronato di chiese e monasteri», che di fatto sottraeva la diocesi alla sua autorità e gli impediva di erigere un seminario. Per questo già nel 1568 chiese a Roma di poter lasciare quell'«Egitto» e rinunciare al vescovato, dove non faceva che perdere «il tempo, la robba et gli studi». <sup>125</sup> Del resto il giuspatronato – regio, baronale, cittadino – imperversa ovunque nel Mezzogiorno, dove determina l'assegnazione di moltissime cattedre episcopali, peraltro spesso poco ambite a causa della loro povertà, e sottrae all'ordinario (se e quando risiede nella sua diocesi) la possibilità di affidare le parrocchie a uomini di sua fiducia dotati di qualche cultura ed esperienza pastorale, lo costringe a sgradevoli compromessi, gli impone umiliazioni, ne ostacola ogni sforzo di rinnovamento, consegna di fatto ai laici il governo della Chiesa. <sup>126</sup> A Lavello e Venosa a fine Cinquecento si praticano abitualmente «fattoccchiere, maggie, incantamenti», si segnano i neonati «superstitiosis signis et characteribus», si praticano legature, malocchio e patti diabolici, <sup>127</sup> come del resto si sarebbe continuato a fare fino a oggi. Nel sinodo del 1649 il

123. *Luoghi, chiese e chierici del Salento meridionale in età moderna. La visita apostolica della città e diocesi di Alessano nel 1628*, a cura di André Jacob e Antonio Caloro, Congedo, Galatina, 1999, pp. xxvii-xxix, 17-20, 97, 117, 128, 131-32, 134, 137-38, 141.

124. Francesco De Luca, *La diocesi leccese nel Settecento attraverso le visite pastorali. Regesti*, Galatina, Congedo, 1984, pp. 17-19.

125. Vincenzo Robles, *Cornelio Musso e Geronimo Seripando. Due diverse esperienze di riforma nel vicereame di Napoli*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, pp. 401-19: 411.

126. Mario Spedicato, *Il giuspatronato nelle Chiese meridionali del Cinquecento. Diocesi e vescovi di presentazione regia prima e dopo il concilio di Trento*, ivi, pp. 119-60.

127. Giuseppe Maria Viscardi, *La mentalità religiosa nelle diocesi campano-lucane tra XV e XVI secolo*, ivi, pp. 487-535: 500-502.

vescovo di Capaccio Tommaso Carafa lamentava che a causa della pigrizia e ignoranza dei parroci, del tutto indifferenti ai decreti tridentini, il popolo fosse così rozzo da non capire neanche la necessità di essere istruito nella fede. Ma ci furono anche vescovi, come quello di Massalubrense, Ettore Gironda, di cui nel 1615 i rappresentanti della città chiesero la rimozione a causa dei suoi «delitti» (una serie impressionante di malversazioni, prepotenze, truffe, furti, calunnie, traffico di benefici, assidua frequentazione di delinquenti comuni), che andavano ben oltre l'incuria pastorale, fino a parlare «in vilipendio et disprezzo della sede apostolica» e a scagliarsi contro i gesuiti, «con dire che sono bugiardi, [...] che le loro congregazioni le fanno per adulterare le donne della città, et ch'è una sinagoga d'hebrei», vietandone la predicazione.<sup>128</sup>

A Taranto, una delle prime diocesi in Italia ad avere un seminario, nel 1568, gli atti della visita pastorale di Lelio Brancaccio nel 1576-78 rivelano «un clero disastroso: ignorante, incolto, dedito ai negozi, superstizioso, insomma il solito quadro pessimista di buona parte dei vescovi riformatori tridentini, che arrivavano nel Mezzogiorno con l'idea di cambiare tutto, di ridurre il clero entro la rigorosa disciplina del modello borromeo», ha scritto Gabriele De Rosa, e di debellare la rocciosa anomia di una «religione popolare» tanto viva e vitale quanto lontana dalla fede cristiana così come la pensavano i padri conciliari e la gerarchia ecclesiastica. Un compito immane, dopo decenni e secoli di abbandono, che a Taranto il Brancaccio cercò di eseguire con severo rigore, tale da destare vive apprensioni e risentimenti nella città e nel clero, «ritrovandosi molti di loro colpevoli di peccati pubblici e notorii», primo fra tutti il concubinato. Ma a creare problemi erano anche l'ignoranza dei preti, la loro ingovernabilità, le continue ingerenze dei laici, piccole e grandi questioni economiche come l'appropriazione indebita di pascoli, tale da provocare addirittura un interdetto vescovile. Di qui l'endemica conflittualità e le interminabili liti tra l'ordinario, i capitoli, il clero, il baronato, le Università e gli stessi fedeli a difesa di antichi diritti, consuetudini, privilegi, immunità, giurisdizioni (o semplici abusi) e le infinite difficoltà di ogni sforzo per imporre le norme tridentine. Tanto più che gli echi che ne giunsero a Roma indussero la Congregazione

128. Lopez, *Riforma cattolica*, pp. 257-59. Sulla diocesi di Capaccio in età postridentina cfr. Carmine Troccoli, *La riforma tridentina nella diocesi di Capaccio 1564-1609*, presentazione di Nicola Rinaldi, Napoli Litografia Laurenziana, 1994, e soprattutto Francesco Volpe, *La diocesi di Capaccio in età moderna*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2004.

dei Vescovi a moderare lo zelo riformatore del Brancaccio, già oggetto di lamentele e contestazioni durante il precedente episcopato sorrentino, e a inviare un visitatore apostolico nel 1587-89, a dimostrazione del rapido esaurirsi degli slanci riformatori dell'immediato post-concilio.<sup>129</sup>

Ne offre conferma il fatto che ancora nel 1671 si denunciavano all'arcivescovo tanto il gran numero di ordinazioni ottenute «con mezzi indegni d'intercessioni» e pagamenti quanto lo scarsissimo numero di preti capaci, dal momento che «molti di quelli che vi sono al presente per l'età e per l'infermità sono inhabili». Nulla, insomma sembra cambiato o destinato a cambiare nelle abitudini del clero, nonostante l'affannarsi di alcuni vescovi a proibire «caccia anche 'clamorosa', armi, passeggiate notturne, abiti corti, assenze dal coro e mercatura». Nel 1717 si scriveva a Roma per far presente le pessime condizioni di «questa povera et abbandonata diocesi» da otto anni priva di un vescovo, il cui governo era affidato a «un vicario giovanetto, poco esperto e fatto sacerdote poco prima, e non attende ad altro che al puro interesse non curandosi di altro».<sup>130</sup>

Mi basterà dirle – scriveva al cardinale segretario di Stato il canonico penitenzere – che se il sommo pontefice e l'eminentissimi signori cardinali con tanta pietà promovono a mandare i missionari nel Giappone o nella Cina per convertire idolatri alla vera fede di Christo, in questa diocesi sono più che necessari per convertire anime cristiane, e massime di ecclesiastici assai rilasciati per la mancanza di zelante pastore. [...] È tanto lo scandalo, sono tanti gli abusi che hoggi è delitto capitale celebrare la santa messa et assistere ai divini uffici in abito talare, [...] cosa assai lagrimevole, mentre nell'habito esteriore non si distinguono gl'ecclesiastici da' secolari, dal quale abuso si può far concetto adeguato dell'habito interiore.

Le condizioni del clero all'Aquila, in Abruzzo, non sembrano conoscere mutamenti tra gli anni sessanta del Cinquecento e gli anni venti del Seicento, quando la grande crisi economica determinerà ovunque un ulteriore peggioramento. L'«assoluto degrado materiale, disciplinare e morale» con cui essa si era presentata ai primi vescovi postridentini, non era certo scomparso se sessant'anni dopo i loro successori dovevano ancora prescri-

129. Vittorio De Marco, *La prima stagione tridentina nella diocesi di Taranto*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, pp. 527-43; Id., *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*, prefazione di Gabriele De Rosa, Roma Edizioni di storia e letteratura, 1988 (per la citazione di De Rosa cfr. p. x).

130. De Marco, *La diocesi di Taranto*, pp. 213, 357, 372-74.

vere ai preti di non portare armi, di presentarsi sempre «in habitu et tonsura», astenendosi da «calzette di color rosso, incarnato, rosasecca, giallo et altro simile», di tagliarsi «ciuffe, capigliere et mostacci da bravi et smargiassi», di astenersi da «qualsivoglia sorte di gioco di carte, di dadi et altri giochi prohibiti», di assistere a spettacoli teatrali e commedie, soprattutto se «recitano donne», come invece erano soliti fare «con scandalo». <sup>131</sup> Ancor peggio le cose vanno in piccole e povere diocesi, come quella di Penne e Atri, il cui vescovo scriveva a Roma nel 1593 che «tum in curatis tum in sacerdotibus magna caligant ignorantiae tenebrae: huiusmodi tamen cogimur concedere curam animarum quando sapientiores qui suscipiant non reperimus». Nel 1625 risultavano ancora presenti, e tali resteranno a lungo, le antiche abitudini alla celebrazione del battesimo e del matrimonio, a prescindere dalle norme ecclesiastiche. Il seminario era ancora di là da venire, e anzi nel 1667 pendeva un processo presso la curia romana contro due canonici che si erano intascati i fondi per avviarne la costruzione. <sup>132</sup> Una situazione che non sembra mutata nel 1664, quando ai molti preti che sapevano a stento leggere e non capivano una parola di latino si era tuttavia dovuto permettere di confessare «propter carentiam idoneorum, [...] quia alias populi starent sine confessariis et sacramentum poenitentiae exularet». A quella data l'ordinario non poteva neanche visitare tutta la diocesi, poiché il territorio era sotto l'assoluto controllo dei banditi, che ardivano addirittura muoversi liberamente in città.

In Basilicata, come risulta dalla visita pastorale della diocesi di Potenza del 1571, abbazie e anche parrocchie sono depauperate da gravose commende, al punto che più nessuno se ne cura, si riempiono di sporczia, diventano stalle, vanno in rovina e crollano; molti preti (specie se di rito greco) sono uxorati e ancor più spesso del tutto analfabeti, ma il vescovo Tiberio Carafa si astiene dall'indagare sulla moralità e l'impegno pastorale dei parroci, anche se deve verificare che le sue disposizioni di 5 anni prima sono state puntualmente disattese. Attento soprattutto agli aspetti esteriori e formali delle chiese e del culto, poco si preoccupa di un clero «spesso ignorante, riottoso, che trascura l'assistenza agli amma-

131. Mario Morelli, *Vescovi e clero diocesano a L'Aquila in età tridentina*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, vol. II, pp. 341-80: 341, 362-64.

132. Luciana Ricciotti, *Aspetti di vita religiosa in Abruzzo dopo la riforma tridentina*, L'Aquila, Japadre, 1979, pp. 54, 68, 81, 87.

lati e non cura addirittura le sacre specie eucaristiche tanto da lasciarle ammuffire e corrompere», attento soprattutto a «regolare i conti, a far tornare i bilanci, a litigare per difendere diritti di precedenza nelle processioni e nelle funzioni sacre». <sup>133</sup> Il seminario, del resto, verrà fondato quasi mezzo secolo dopo, nel 1616, e avrà a lungo vita grama a causa delle gravi ristrettezze economiche che affliggevano quasi tutte le chiese del Mezzogiorno. <sup>134</sup> I decreti emanati dal sinodo riunito nel 1653 da un altro vescovo potentino, il francescano Bonaventura Claver, esordiscono con la severa condanna di malefici, sortilegi e incantamenti, molto diffusi tra il popolo, spesso con la connivenza del clero, per passare poi al dovere di celebrare le feste comandate, al divieto dei balli, alle norme sull'amministrazione dei sacramenti, sulla celebrazione dei riti, sulla predicazione, dalle quali traspaiono i molti abusi ancora esistenti. Il che emerge soprattutto dal sempre presente decreto *De vita et honestate clericorum*, in cui si ricorda a tutti di vestire l'abito talare «sine manicis pendentibus», di non coprirsi il capo con grossi cappelli, di portare i capelli corti e la tonsura, di non dedicarsi a lavori manuali o a traffici mercantili, di non convivere con donne, di tutelare i beni della Chiesa ed esigere i crediti ad essa spettanti, di curare la decenza e pulizia degli edifici sacri, di non accogliere in case di proprietà ecclesiastica meretrici e lenoni, di non portare armi. <sup>135</sup> Una normativa rigorosa che, come si è giustamente osservato, delinea «l'immagine del clero puntando sull'elenco dei divieti e delle proibizioni, piuttosto che proponendo un modello in positivo». <sup>136</sup>

Pressoché identica è la situazione nel Cilento, dove ancora nel 1693, a Policastro, i gesuiti constatano che la maggior parte della popolazione ignora «il *Credo* et li comandamenti della legge de Iddio et della Chiesa, né meno molti delli sacerdoti et curati [...] si vergognavano confessarsi fra l'anno, et molti son trovati né meno la Pasca». Le loro descrizioni di molte realtà sociali del Mezzogiorno, dalla Sicilia orientale alla Basilicata, dalla Calabria alle montagne abruzzesi (e così la Sardegna, la Corsica, la Garfagnana, l'Agro romano) come le «Indias de por acá», le «Indie di

133. Gerardo Messina, *Sui sentieri della riforma. Visite pastorali e sinodo a Potenza nel XVI e XVII secolo*, Potenza, Tipolitografia Olita R. & C., 1991, p. 101.

134. Cfr. per esempio i casi segnalati da Giuseppe Coniglio, *I benefici ecclesiastici di presentazione regia nel Regno di Napoli nel secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 5 (1951), pp. 269-74.

135. Ivi, pp. 199 sgg., in part. pp. 214 sgg.

136. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, p. 68.

quaggiù», «otras Indias» riflettono non soltanto la miseria, l'ignoranza, la primitiva ferocia, l'abitudine alla violenza degli abitanti che vivono nelle zone più impervie e remote, ma anche l'incuria religiosa in cui essi e i loro preti sono stati abbandonati.<sup>137</sup> Nel 1575 il gesuita Miguel Navarro, colpito dalla «spaventosa ignoranza» che regna nelle montagne calabresi, propone addirittura di usarle come «case di probazione per i novizi» in cui mettere alla prova «coloro che desiderano di passare alle Indie», certo che «chiunque darà buon saggio di sé in queste nostre Indie sarà buono per quelle remote».<sup>138</sup> Dalla Sabina nel 1593 il gesuita Benedetto Palmio parlava addirittura di «coteste Indie romane», popolate da «gente silvestre e incapace».<sup>139</sup> Gesuiti e cappuccini furono gli ordini più attivi nelle vere e proprie missioni inviate in tutta Italia, soprattutto nelle campagne, nelle valli più isolate, nelle montagne, per predicare, convertire, ridestare lo spirito religioso, sollecitare il rispetto delle pratiche liturgiche, pacificare i conflitti, erigere croci che ne ricordassero i moniti e le esortazioni.

Sempre in Cilento nel Sei-Settecento molti presuli «si arrendono o rinunciano a una lotta costosa e per lo più vana», destinata a infrangersi «contro il muro di una omertà morale, che abbraccia clero concubinario, "inquisiti" [colpevoli di reati comuni che si avvalgono del diritto d'asilo] e visionarie». Nel 1682 il vescovo di Policastro presenta il suo gregge come popoli «indomiti, feroces, ad arma promptissimi, ita ut parvulis etiam oppidis frequentia inter cives omicidia, omnium patientes praeter iniurias». Tale era la diffusione del banditismo che anche le strade delle città erano ormai insicure e gli abitanti dei boschi sembravano più numerosi di quelli dei paesi. «Abbandono e rovina ovunque», tanto che il vescovo non aveva una casa e c'erano luoghi che non lo avevano mai visto da oltre trent'anni. I ben 40 conventi e monasteri che peraltro accoglievano solo 440 religiosi, nascondevano e proteggevano il malgoverno e la corruzione delle loro case

137. Elisa Novi Chavarría, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazioni e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001, pp. 141 sgg.; cfr. Viscardi, *Tra Europa e «Indie di quaggiù»*, e soprattutto Adriano Prosperi, «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 205-34; Id., *Tribunali della coscienza*, pp. 551 sgg.

138. Luca Addante, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europea*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014, p. 51.

139. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, p. 567.

dietro l'esonazione dall'autorità episcopale.<sup>140</sup> Nel 1734 il vescovo Agostino Odoardi se la prendeva invece soprattutto contro i cosiddetti chierici selvaggi, contro gli ordini esenti e contro un clero pletorico, «inattivo, che non pagava tasse, litigioso, rozzo per lo più», implicato fino al collo in pratiche magiche e superstiziose, le cui ordinazioni erano spesso simoniache, legato a filo doppio a stregoni e fattucchiere che circolavano «impuniti», dedito al gioco, spesso aduso a girare armi in pugno al punto da dir messa «con ogni sorta d'arme» al fianco. La visita pastorale del 1738 descrive altari impresentabili, arredi sacri indecenti e sporchi, paramenti laceri, sepolture scoperte, chiese ridotte a covi «di bruti e ridotti di giocatori» in cui i sacrestani hanno rubato tutto ciò che hanno potuto. Il concubinato dei preti è tanto diffuso che alcuni laici «dubitano di qualche altro vangelo, noto forse solo agli ecclesiastici, che li permetta tali libertà». Del resto, è proprio un prete concubinario che si permette di replicare «che di queste fragilità Dio non se ne cura», mentre a Lustra un altro sacerdote napoletano «si ha fatto un casino in campagna, [...] in cui violenta le donne che passano». Più benevolo il giudizio del vescovo Pietro Antonio Raimondi, che nel 1742 depreca soprattutto la grave «ministrorum evangelii ignorantiam». Ma ancora nel 1771 il nuovo presule lamenta il gran numero di preti che, resisi colpevoli di omicidio, avevano trovato rifugio nelle montagne, aggregandosi a bande di briganti.<sup>141</sup>

Un'amara realtà, questa, presente in quasi tutte le diocesi piccole e grandi del regno di Napoli, dove tra l'altro la prima generazione di zelanti vescovi postridentini, taluni reduci da una personale partecipazione al concilio, non tardò a esaurirsi per lasciare spazio a un episcopato più pigro, distratto e assenteista, spesso di origini extraregnicole e quindi lontano per lingua e cultura dal gregge dei fedeli e dei loro preti.<sup>142</sup> «Sinodi,

140. Gabriele De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1971, pp. 103, 120 sgg.; cfr. pp. 93 sgg.

141. Ivi, pp. 127 sgg., 132. Sulla lunga durata del mondo magico e superstizioso nel Mezzogiorno è d'obbligo il rinvio agli ormai classici studi antropologici di Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959; Id., *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1976; Id., *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1958; Id., *Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1951, e alla foltissima bibliografia che ne è poi scaturita.

142. Maria Mariotti, *Problemi di lingua e di cultura nell'azione pastorale dei vescovi calabresi in età moderna*, Roma, La Goliardica, 1980; cfr. Giovanni G. Libertazzi, *Il "Tridentino" nell'archidiecesi di Conza*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno*, pp. 191-210: 210.

visite pastorali, relazioni *ad limina* – ha scritto Gabriele De Rosa – sono documenti di una lotta disperata e molte volte sfortunata per condurre il Sud a una coscienza istituzionale e romana della fede, anche in aperta opposizione a un clero passionale e carnale, [...] che nel compromesso con la magia trovava il più comodo e facile legame con la plebe misera e affamata, fantastica e crudele del Sud». <sup>143</sup> Risulta quindi difficile concordare con il giudizio di Prodi, secondo cui «in Italia e in altri paesi le ricerche sulle visite pastorali e sulle analoghe documentazioni relative alla vita delle diocesi sono diventate un solidissimo fondamento per una storiografia che ha collegato realmente la realtà religiosa della vita quotidiana con gli interventi della gerarchia e l'opera degli ordini religiosi cogliendo l'interfaccia concreto dei due aspetti nelle pratiche sacramentali e devozionali, nel culto, nella predicazione, nella disciplina ecc.». <sup>144</sup>

Se tuttavia è vero che dopo Trento l'episcopato meridionale fu «alquanto meglio formato ed efficace di prima», perché questo miglioramento coinvolgesse anche il clero regolare e secolare furono necessari tempi lunghi, se non lunghissimi. E poco aiuta a capire questo lento e difficile processo, con tutti i suoi poderosi condizionamenti storici, politici, economici, sociali e culturali, il sostenere che «il clero si fece allora anche più dentro il popolo, e il popolo a sua volta più dentro la Chiesa». <sup>145</sup> A Salerno, nonostante la «vera e propria rifondazione delle strutture ecclesiastiche in base alle nuove linee emerse a Trento» e il «grande fervore di iniziative» che vide impegnati non pochi vescovi «zelanti», non si riuscì «a modificare gran che il volto della diocesi», la cui vita religiosa continuò sostanzialmente immutata fino al Settecento. <sup>146</sup> Antonio Cestaro ha quindi dovuto constatare «la scarsa rispondenza della Chiesa meridionale al modello tridentino, con una serie di conseguenze sulla religiosità, sul tipo di clero, sul tipo di parrocchia, sulla configurazione delle strutture ecclesiastiche e culturali prevalenti nel Sud fino alle soglie del secolo XX», specie nelle zone più interne «nelle quali più a lungo perduravano

143. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, pp. 11-12.

144. Prodi, *Il paradigma tridentino*, p. 17.

145. Giuseppe Galasso, *Il Regno di Napoli*, in *Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe Galasso, vol. XV/6, Torino, Utet, 2011, p. 1068.

146. Antonio Cestaro, *L'arcidiocesi di Salerno prima e dopo Seripando*, in *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, a cura di Antonio Cestaro, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1997, pp. 301-400: 398-400.

culti e devozioni di natura pagana o di sincretismo magico-religioso, legati ai grandi cicli stagionali e ai fenomeni naturali». <sup>147</sup>

#### 4. La Calabria

Chi ha studiato le riforme tridentine in Calabria, ha dovuto concludere che i loro risultati furono «di gran lunga inferiori alle svariate necessità locali, alle ansie e alle aspettative dei rappresentanti della riforma della Chiesa calabrese». <sup>148</sup> Nella visita apostolica di Bagnara effettuata nel 1581 il vescovo di Gerace Ottavio Pasqua deve vietare a numerosi preti di dir messa e somministrare sacramenti in quanto incapaci di farlo in modo decoroso. E deve constatare furti di oggetti sacri da parte di chierici, tra i quali c'è chi pratica l'usura, chi organizza banchetti, chi gioca a carte «tanto coi preti come con monaci et secolari», chi si occupa prevalentemente della sua vigna oppure va a pesca «et li pesci che piglia con diversi ingegni de piscare li vendi», vestito come gli altri pescatori, con i quali litiga, bestemmia, «fa milli giuramenti afirmando et negando che costa tanto et vale tanto» e, soprattutto quando è il momento dei pescespada, non si fa più vedere, anche perché se «viene al choro non sa quasi legere, poiché tutto lo suo intento è nel pescare». Un altro si è dato alla fuga per sottrarsi all'accusa di aver avuto rapporti sodomitici con bambini che venivano alla sua scuola ed era solito dormire con un altro chierico (una pratica alquanto diffusa, a quanto pare), con cui si diletta di cantare canzoni lascive insieme con un altro prete, anch'esso latitante «per essere stato inquisito et processato d'havere stuprato et sverginate una donna». Un altro ancora si dedicava a «comporre sonetti et versi di donne, [...] mangiando bevendo et andando in mare», girava armato, «et quando occorreva di fare questione bravava con le genti minacciandole e dicendole parole ingiuriose. C'è chi ha relazioni stabili con donne, chi non mette piede in chiesa, chi è «rivoltoso et dissobediente», chi è «dissoluto nel mangiare et sole andare a caccia de volpe con livrierii». E si potrebbe andare avanti a lungo su questo registro. <sup>149</sup> Dopo la visita pastorale del 1603 il suo successore nella diocesi

147. Cestaro, *L'applicazione del concilio di Trento nel Mezzogiorno*, pp. 20, 23-24.

148. Pasquale Sposato, *Aspetti e figure della Riforma cattolico-tridentina in Calabria*, Napoli, Fausto Fiorentino, 1964, p. 1.

149. Ivi, pp. 86-94.



di Gerace invia a Roma una relazione che non nasconde le reali condizioni di un clero che sinodo dopo sinodo resta sempre impresentabile, nonché l'incuria in cui versano le chiese, l'inadeguatezza e sporcizia degli arredi sacri. I parroci sono in gran parte «adeo rudes ut nec absolutionis formam callerent», poveri, prepotenti, assenteisti, negligenti nei compiti pastorali e simoniaci nell'amministrazione dei sacramenti, specie dei funerali, ma è molto difficile «magis idoneos reperire et in locum eorum reponere». <sup>150</sup> Il seminario è ancora ben lungi dal funzionare e i conventi femminili sono un caos di abusi e disordini.

A Cosenza la visita apostolica di Andrea Pierbenedetto del 1628 evidenzia le solite magagne di un clero ignorante, nelle cui fila non mancano preti di cui si deve registrare che «minus competenter legere, paucum aut nihil intelligere», larga diffusione del concubinato (anche tra i laici, che tengono in casa altre donne oltre alla moglie), di pratiche superstiziose legate al sacramento eucaristico, di eccessi devozionali nel culto delle immagini sacre e delle reliquie, di inosservanza delle norme conciliari sul matrimonio, di fedeli anche in età avanzata non cresimati. Da tempo era presente un solido collegio gesuitico e nello Studio domenicano si studiava la sacra Scrittura e la patristica in vista di una laurea in teologia, che infatti non si insegnava nel piccolo e povero seminario, dove i futuri parroci apprendevano solo il rituale delle cerimonie. Ben settanta erano i conventi, i monasteri, gli eremitaggi di ordini religiosi sottratti all'autorità dell'ordinario. Come ovunque nel Mezzogiorno, il diritto di asilo è soprattutto al servizio del brigantaggio. <sup>151</sup> Reggio Calabria fu a lungo governata con zelante impegno riformatore da Annibale D'Afflitto, arcivescovo della città dal 1593 al 1638, che nella sua prima relazione *ad limina* del 1595 scriveva parole di apprezzamento per il clero cittadino, ma gli atti della coeva visita pastorale (la prima delle otto da lui effettuate) e le norme emanate nei diciotto sinodi diocesani da lui riuniti presentano la ben diversa realtà di un clero pletorico, nel cui ambito numerosi sono i frati apostati e i chierici vaganti al di fuori dei loro conventi e delle loro diocesi: l'obbligo della tonsura e dell'abito ecclesiastico è spesso disatteso, mentre

150. Enzo D'Agostino, *Istituzione e prime vicende del seminario di Gerace (1565-1700)*, in *Il concilio di Trento nella vita culturale e spirituale del Mezzogiorno*, vol. II, pp. 749-79: 749.

151. Vincenzo Antonio Tucci, *La visita apostolica di mons. Andrea Pierbenedetto nella città e diocesi di Cosenza 1628*, Cosenza, Archivio storico diocesano, 2012.

sono abitudini diffuse tra i sacerdoti l'elusione dei doveri religiosi, il gioco d'azzardo a carte o a dadi, il concubinato, il portare armi, andare in giro di notte e praticare la caccia. Tutt'altro che soddisfacente è la condizione degli edifici, degli arredi sacri, delle ostie e degli olii consacrati, e ancor meno il governo e l'amministrazione dei beni ecclesiastici, mentre troppi benefici offrono rendite a lontani fruitori curiali, a cardinali commendatari, a luoghi pii romani, condannando alla rovina la Chiesa locale (un fenomeno, questo, diffuso in tutto il Mezzogiorno, con un aggravio che nel corso del Seicento tende a raddoppiare). <sup>152</sup> Il seminario, fondato nel 1565 da un suo predecessore, Gaspare Ricciulli Dal Fosso e subito rivelatosi assai precario, deve ripartire da zero dopo essere stato distrutto nel 1594 dalle fiamme appiccate dai turchi. <sup>153</sup>

Ovunque del resto i seminari stentano a decollare, a causa dell'estrema povertà delle diocesi, anche perché – come si legge nella *relatio ad limina* inviata nel 1590 dal Gaspare Dal Fosso – «abbatiae et alia beneficia pingua sunt in manibus illustrissimorum dominorum cardinalium, qui non tribuunt portionem expensarum». Quella presentata invece nel giugno del '92, sei mesi prima della fondazione del seminario, dal vescovo di Catanzaro Nicolò Orazi, un bolognese cresciuto alla scuola del Paleotti, nulla dice della qualità dei parroci e presenta una situazione talmente rosea e talmente in contrasto con quanto sappiamo da altre fonti calabresi da sembrare non solo troppo benevola, ma del tutto falsificante, forse per dare a Roma un'immagine positiva del proprio governo. <sup>154</sup> Il che risulta con assoluta chiarezza dalle lettere scritte durante l'episcopato catanzarese del 1657-64 da un vescovo pio e zelante quale l'ex priore generale degli agostiniani Filippo Visconti, costretto a constatare come la crisi economica, l'aumento della pressione fiscale e dell'esosità feudale, la crescente povertà e il diffuso disordine sociale alimentassero la piaga del banditismo, che coinvolgeva anche numerosi sacerdoti. «Resta il paese in mano de' malviventi, senza speranza di soccorso, maggior flagello del terremoto», scriveva nel 1660, insistendo più volte a Roma che si mettesse qualche limite a quella

152. Mario Spedicato, *Episcopato e processi di tridentinizzazione nella Puglia del sec. XVII*, Galatina, Congedo, 1990, pp. 84-85.

153. Antonino Denisi, *L'opera pastorale di Annibale D'Afflitto, arcivescovo di Reggio Calabria (1594-1638)*, Roma, La Goliardica, 1982, pp. 55 sgg., 400.

154. Alfredo De Girolamo, *Catanzaro e la riforma tridentina. Nicolò Orazi (1582-1607)*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1975, pp. 178 sgg. Sul Del Fosso cfr. Gaspare Del Fosso e *Riforma cattolica tridentina in Calabria*, Reggio Calabria, Laruffa, 1997.

sciagurata immunità ecclesiastica, che proteggeva anche preti «senza habito e senza clerica et invece con zazzara e con armi». Fallimentari risultano i suoi tentativi di moralizzazione di un clero «culturalmente povero e indisciplinato, fonte di gravi disordini sociali e di un generale lassismo religioso», pletorico, «arroccato a difendere privilegi e prerogative», che «ostacola, interrompe e tenta di neutralizzare ogni tentativo di riforma, provoca frequenti contrasti con il potere laico» e si oppone sempre più duramente a un'autorità pastorale che anche a Roma trova scarso o nessun sostegno. Le magre risorse di una diocesi gravata da una consistente pensione non consentono del resto di varare qualche seria riforma e provvedere a un'adeguata formazione del clero:<sup>155</sup>

Vivono in modo che le chiese sono fatti postriboli e lupanari, non vergognandosi di tenervi letti e donne impudiche con molta offesa del creatore. [...] La immunità stessa li fa più insolenti perciocché quivi, armati e dalla porta o poco longi dalla chiesa, oprano molti scandali e necessitano li nemici a star lontano, ancorché per loro negotio fossero necessitati passarvi. Tralascio li continuovi giochi, bagordi e crapule, cantilene oscene et altri inconvenienti che ne seguono, rifugiandosi non come in loco dedicato a Dio, ma in casa propria, dimorandovi qui anni et anni con oprare in esse ciò che non farebbero nelle loro case.

Invano i sinodi diocesani e i concili provinciali, pur riuniti spesso (anche se non certo con la scadenza biennale prevista dal Tridentino), emana-

155. Foca Accetta, *Un milanese nella Calabria vicereale. Filippo Visconti O.S.A. vescovo di Catanzaro (1657-1664)*, in *La cultura ispanica nella Calabria del Cinque-Seicento. Letteratura, storia, arte*, a cura di Donatella Gagliardi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp. 85-104. «Essendo poi arrivato alla residenza – scriveva a Roma – et havendo veduto il soverchio numero, non essendo casa che non habbia uno o due clerici, io stimai conveniente al servizio di Dio e quiete di questa città di non farne pur uno. [...] Tanto più che mi sono confermato in questa opinione quanto, non havendo forma di fare il seminario si per mancamento di casa come d'entrata sufficiente, non possono allevarsi con la dovuta disciplina, onde resta questa chiesa priva de' dovuti servitii al culto divino. [...] Se si dà questo esempio, che tutti in una casa siano parimenti [chierici], si pone sottosopra il mondo per ottenersi simil gratia con perturbatione del publico con fraude delle gabelle, stando la maggior parte de' clerici già sono inanzi coll'età godendo solo li privilegi, non servendo ad altro che a mettere in obbligatione un povero vescovo di diffenderli contro il giudice laico, e non potendo poi nemeno provarsi li suoi frequenti delitti restano non solo impuniti, ma assicurati di operare impuni maggior scandali. E stimano così poco il clericato che per essere sindaci, gabelotti et havere laici officii lasciano il clericato, poi lo ripigliano con pagare certa somma».

no norme, stabiliscono regole, comminano pene, ribadite a ogni appuntamento, a conferma della tenace persistenza del precedente sfacelo,<sup>156</sup> anche se lo studio dei sinodi ha suggerito di constatare – forse con eccessivo ottimismo – una «graduale apertura da una prevalenza o quasi esclusiva sottolineatura di omissioni, eccessi, abusi da evitare, verso una più organica e costruttiva esortazione a norme da conservare, virtù da praticare, impegni da assumere».<sup>157</sup> Nel 1638, durante la visita apostolica di Squillace, il vescovo di Venosa Andrea Pierbenedetto deve registrare che nel seminario «alumnos quosdam absque ulla cura et vigilantia educari» e che durante il suo trentennale governo della diocesi Fabrizio Sirleto ha ordinato sacerdoti uomini di tutte le risme, «absque ullo delectu», e che pertanto durante la visita si è imbattuto quasi ovunque in parroci e cappellani incapaci di capire una parola di latino: «Parochos permultos adeo illiteratos inveni ut ad perferenda curae animarum onera inhabiles omnino sunt; clerus et populus ecclesiasticae disciplinae insuetus erat».<sup>158</sup> Reduce da un viaggio tra le montagne della Calabria e della Sicilia orientale, nel 1575 un gesuita scriveva da Messina al generale della Compagnia che, se «vedesse l'estrema rovina di tante anime e come vanno perdute a cagione della spaventosa ignoranza che regna in queste montagne, tanto nello spirito quanto nel temporale, avrebbe compassione loro».<sup>159</sup> Un secolo dopo, nel 1685, i missionari gesuiti nella Calabria Citra si compiacevano di «dar rimedio ad alcuni gravi abusi molto invecchiati, come la nudità del collo e petto, la fuga del veder messa, la fatica delle feste, la chioma de' chierici, la moltitudine de superstitioni, la mancanza della dottrina cristiana, il gioco e bestemmie, il furtivo lignare de boschi e vigne e giardini, l'albergo de' male donne nelle taverne, alcune male usanze de' monisteri».<sup>160</sup> Risulta davvero difficile, alla luce di questi pochi dati, sulla base di quali elementi si sia potuto affermare

156. Viscardi, *Tra Europa e «Indie di quaggiù»*, pp. 31 sgg.

157. Mariotti, *Rapporti tra vescovi e religiosi*, pp. 275-76; cfr. anche il catalogo bibliografico pubblicato dalla stessa Mariotti, *Concili provinciali e sinodi diocesani posttridentini in Calabria*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 21 (1967), pp. 460-81; ivi, 27 (1973), pp. 130-69.

158. Sposato, *Aspetti e figure della Riforma cattolico-tridentina in Calabria*, pp. 5-6, 39 sgg., 185.

159. Ulderico Parente, *Nicolò Bobadilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria*, in *I gesuiti e la Calabria*, a cura di Vincenzo Sibilio, Reggio Calabria, Laruffa, 1992, pp. 19-56: 23.

160. Elisa Novi Chavarria, *Le missioni dei gesuiti in Calabria in età moderna*, ivi, pp. 103-25: 121.

che l'approvazione dei decreti tridentini da parte di papa Pio IV inaugurò «una delle stagioni più feconde per la Chiesa [calabrese], caratterizzata dall'applicazione delle disposizioni conciliari». <sup>161</sup>

Se drammatiche erano state le condizioni di ignoranza e anomia del clero in una Calabria percorsa da molteplici eresie e identità religiose, <sup>162</sup> ancora in pieno Settecento il clero di larga parte del Mezzogiorno, versa in condizioni deprimenti di ignoranza e disinteresse per la cura d'anime, impegnato solo a tutelare anacronistici «diritti e pretese», spesso in costante conflitto con i fedeli per il modo «oppressivo e persecutorio» con cui cerca «di difendersi dallo scadimento del loro valore pretendendone l'esazione con fiscalità». Il che incide sul governo pastorale e sulla vita religiosa a causa delle richieste dei curati di «riscuotere diritti per l'amministrazione dei sacramenti, talora in intere diocesi», o di chiedere una ricompensa per i funerali, o addirittura «di fare o agevolare il contrabbando senza essere perseguiti penalmente; di rifiutare la mercede agli operai, ricorrendo magari al nunzio che dà loro ragione dopo la condanna del giudice; di sottrarsi ai pagamenti fiscali in tutti i modi possibili; di svolgere le mansioni più disparate (cancelliere, procuratore, notaio, esattore, mastrodatti, agente baronale, ecc.) senza averne alcuna abilitazione, spesso approfittando dell'ignoranza dei naturali del luogo; [...] di pretendere un pranzo sontuoso da ogni nuovo partecipante alle ricettizie». <sup>163</sup> Questo e non di rado poco altro significava essere prete nella Calabria del secolo dei Lumi, oltre centocinquanta anni dopo la fine del Tridentino. Soltanto dalla metà del secolo, grazie a un'incalzante legislazione statale e alle trasformazioni sociali in corso, al generale consenso nella limitazione di privilegi e abusi del clero, cominciarono a ridursi gli immensi beni fondiari appartenenti in vario modo alla Chiesa, e con essi il numero strabocchevole di chierici regolari e secolari, di conventi parassitari, di monache indisciplinate. Nonostante le molte difficoltà incontrate nella sua realizzazione, molto importante in tal senso fu il grande esperimento della Cassa sacra promosso all'indomani del terremoto calabro-messi-

161. Rocco Benvenuto, *I vescovi in Calabria nell'età post-tridentina (1564-1734)*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno*, pp. 39-82: 82.

162. Addante, *Valentino Gentile*, pp. 45 sgg.

163. Augusto Placanica, *Chiesa e società nel Settecento meridionale: clero, istituti e patrimoni nel quadro delle riforme*, ora in Id., *Scritti*, a cura di Mirella Mafri e Sebastiano Martelli, 3 voll., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, vol. I, pp. 67-156: 136-38.

nese del 1783-84, che espropriò le chiese della Calabria meridionale dei loro vastissimi possedimenti. <sup>164</sup>

Solo allora, come ha scritto Augusto Placanica, «il vecchio clero finì: quello secolare grazie alla falce nella ordinazione e alla mancanza di sbocchi economicamente produttivi in via immediata; quello regolare grazie al martellante succedersi di soppressioni, sospensioni, chiusure, riduzione di conventi e monasteri», anche a seguito della vasta inchiesta sullo stato dei regolari promossa da Innocenzo X nel 1649-54 e della soppressione dei cosiddetti conventini. Solo allora fece la sua comparsa un nuovo clero, formatosi nei seminari, «non più preti incolti, rozzi, contadinescamente impigliati nella cultura agraria, [...] lontani dall'aria libera e razionale della città tanto quanto le loro mamme o i loro fratelli, sorelle, parenti, animali, tutto un mondo, insomma, autonomo e geloso nel suo isolamento». Un vecchio clero privo di ogni sensibilità religiosa, rifugiatosi nelle ricettizie solo perché legate a interessi famigliari e per dividerne le risorse, per sottrarsi a ogni autorità civile ed ecclesiastica, «sfogo obbligato di tanti sacerdoti tali per convenienza, [...] vocazioni sbagliate e deviate, degradazione delle chiese da luogo di culto e di elevazione spirituale a rifugio d'interessi spesso in conflitto». Per non dire dei già ricordati delinquenti comuni noti come *clerici silvatici*, <sup>165</sup> o dei *clerici coniugati* privi di rendite ecclesiastiche e addetti a compiti minori che si accontentavano delle esenzioni fiscali, delle immunità, dall'appartenenza a un ordine privilegiato che rappresentava «per molti la soluzione, magra quanto si vuole, dei problemi quotidiani, la conquista di una certa sicurezza, senza preoccupazioni per ciò che l'abito comportava, solo importando i vantaggi che la tonsura e gli ordini minori in qualche modo procuravano». <sup>166</sup>

Nel Seicento quei chierici *in minoribus* rappresentavano una corpora percentuale del clero regnicolo (oltre il 50% in Calabria o in Terra d'Otranto, per esempio), cui occorre però aggiungere un altro esercito sempre più folto di migliaia e migliaia di ostiari, accoliti, esorcisti, lettori, «ecclesiasti-

164. Augusto Placanica, *Cassa Sacra e beni della Chiesa nella Calabria del Settecento*, Napoli, Università degli Studi di Napoli-Biblioteca degli «Annali di storia economica e sociale», 1970; Id., *Alle origini dell'egemonia borghese in Calabria. La privatizzazione delle terre ecclesiastiche (1784-1815)*, Salerno-Catanzaro, Società editrice meridionale, 1979; cfr. anche Id., *Il patrimonio ecclesiastico calabrese nell'età moderna*, Chiaravalle Centrale, Frama'S, 1972.

165. Ivi, pp. 129, 154.

166. Lopez, *Ischia e Pozzuoli*, p. 41.

ci secolari perennemente a metà strada fra sacro e profano», che a Napoli diventavano quasi il 60% del clero.<sup>167</sup> Una massa di chierici indisciplinati senz'arte né parte, quando non peggio, e quindi una vera e propria spina nel fianco – come si è accennato – per i vescovi della città animati da intenti riformatori, costretti a combattere con le ordinazioni facili che si concedevano alle porte della città.<sup>168</sup> Ma le trattative avviate con Roma per ridurre il numero e i privilegi fallirono, così come inascoltate rimasero le continue proteste e richieste dell'episcopato, a dimostrazione del sostanziale disinteresse curiale per tutto ciò che non fosse la tutela dei privilegi giurisdizionali.<sup>169</sup> A ciò si aggiunga il fatto che quelle ordinazioni opportunistiche consentivano di sottrarre a tasse e censi i beni dell'interessato e della sua famiglia, con una conseguente riduzione della base imponibile locale che, oltre a scontentare gli altri membri della comunità sui quali incombeva un maggior carico fiscale, sottraeva risorse tanto ai baroni quanto alla corona, che infatti non avrebbero mancato di reagire. L'illustre giurista e cardinale Giovan Battista De Luca senza dubbio esagerava quando nel suo trattato *Il vescovo pratico* (1697) scriveva che il numero dei chierici aveva ormai raggiunto quello dei laici.<sup>170</sup> Ma indiscutibile è la crescente clericalizzazione della società italiana seicentesca (parallela alla crescente italianizzazione della Chiesa dopo lo scisma di tutta l'Europa settentrionale), cui contribuiva la cultura stessa della Controriforma, con la sua teorizzazione del primato ecclesiastico, con le sue norme sulla rigida separazione tra chierici e laici, con il suo modello seminariale di formazione dei preti che li separava dal gregge dei fedeli, con la sua strenua difesa del celibato ecclesiastico (salvo poi chiudere gli occhi davanti alla realtà), con il suo perenne sospetto per tutto ciò che non profumasse di acqua benedetta e olii santi.

A questo proposito, per restare ancora un momento in Calabria, può essere utile ricordare che la prima *Lettera pastorale collettiva dell'episcopato calabrese per la santa quaresima del 1916*, lamentava il modo

167. Rosa, *La Chiesa meridionale*, p. 319; Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 82-85.

168. Cfr. *supra*, pp. 170-71, 183.

169. Rosa, *La Chiesa meridionale*, p. 319.

170. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, p. 86, cfr. pp. 74 sgg. Sull'incremento incontrollato del clero tra Cinque e Settecento, in tutta Italia ma soprattutto nel Mezzogiorno, cfr. Xenio Toscani, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, pp. 573-28.

frettoloso e impreciso con cui i preti celebravano la messa, quasi sempre senza intendere il significato delle liturgie, lo stato disastroso di chiese e arredi sacri («sporco, lurido il pavimento; sgangherati, pieni di polvere e ragnatele i confessionali; tovaglie, camici, amitti, corporali, purificatori, asciugamani che invocano invano un po' di bucato»), e così via per mezza pagina), processioni intervallate da riti paganeggianti («oltre che ad una vera profanazione coll'aggiunta del ridicolo, siamo dinnanzi ad un vero mercimonio»). In quella del 1948 si deprecava che la pratica religiosa fosse «intristita non di rado da forme parassitarie e superstiziose» e si concludeva amaramente con la constatazione che «ci muoviamo in un mondo cristiano solo d'apparenza». Ancora nel 1961 l'arcivescovo di Reggio denunciava «una persistente e diffusa ignoranza che si accompagna spesso con segni manifesti di superstizione», a dimostrazione del fallimento della battaglia combattuta contro di essa dalla Chiesa posttridentina, peraltro non di rado disposta a scendere a patti con una formale cristianizzazione di culti folklorici e pagani.<sup>171</sup> Ma è difficile negare che tale fallimento di quanto la lettera e lo spirito conciliari si erano ripromessi di realizzare ebbe conseguenze di lunga durata tutt'altro che trascurabili fino ad accettare veri e propri compromessi e complicità con la malavita organizzata. E non solo con il tradizionale «inchino» delle processioni davanti alle case dei più potenti capibastone e criminali, ancor oggi praticato da alcuni parroci che le guidano impugnando l'ostensorio eucaristico. Il mitico rettore del santuario di Polsi, don Pino Strangio, condannato a 9 anni di carcere in quanto attivo dirigente della 'Ndrangheta, così come don Giovanni Stilo, il parroco di Africo di cui Corrado Stajano ha raccontato l'incredibile storia,<sup>172</sup> offrono una testimonianza certo estrema, ma non l'unica di tal genere, in cui si riflette il naufragio del mito tridentino all'insegna della nobile formula *salus animarum suprema lex esto* diventata il fondamento del diritto canonico.

Tutto ciò non accadeva solo tra le sperdute, inaccessibili montagne della Calabria, ma anche in Sicilia, per la quale si è parlato di un «sostanziale fallimento dell'applicazione del concilio di Trento», anche a causa di un perdurante assenteismo dei vescovi. Ancora a metà Seicento in larga parte dell'isola, dominata dal potere baronale, è ben lungi dal delinearci

171. Maria Mariotti, *Istituzioni e vita della Chiesa nella Calabria moderna e contemporanea*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1994, p. 565.

172. Corrado Stajano, *Africo. Una cronaca italiana di governanti e governati, di mafia, di potere e di lotta*, Torino, Einaudi, 1979.

«una pastoraltà fondata sul ruolo centrale della parrocchia e nella formazione di un clero secolare disciplinato e forgiato nei seminari», con le ovvie conseguenze che ciò comporta sulla vita religiosa dei laici, guidata più dai frati che dai vescovi.<sup>173</sup> Basti accennare alla diocesi di Catania, dove a cercare di varare qualche riforma all'indomani del concilio fu il vescovo Nicola Maria Caracciolo, membro di una famiglia che monopolizzò la cattedra episcopale tra il 1524 e il 1568, intenzionato a prendere sul serio i suoi doveri e animato da un'autentica sensibilità religiosa, che lo portò ad essere sospettato di eresia. Occorreva però incidere su un tessuto ecclesiastico compromesso da decenni di abbandono, di abusi, di incuria, al punto che secondo il suo vicario i preti, per lo più concubinari e implicati in vizi e violenze d'ogni sorta, erano talmente ignoranti che si sarebbe dovuto privarli tutti della facoltà di confessare, e talmente adusi al concubinato che quando il vescovo cercò di intervenire comminando la sospensione *a divinis* si rivelò difficile se non impossibile trovare qualcuno capace di celebrare i riti sacri e amministrare i sacramenti.

Contrastate con vigore dal clero, le riforme finirono con l'arenarsi dopo la morte del Caracciolo, lasciando che anche qui si affermasse un clero ricettizio, assai poco interessato alla cura d'anime, a cominciare dalla propria, e attento soprattutto alla cura degli interessi economici. Come in tutta l'isola, del resto, inarrestabile fu la crescita delle ordinazioni, giunta al culmine negli anni trenta del Settecento, quando in una città ancora ferita dal terribile terremoto del 1693 e agitata da feroci lotte giurisdizionali ben il 40% della popolazione maschile apparteneva al clero.<sup>174</sup> Pletorico era ancora in pieno Settecento il clero regolare e secolare della Sicilia occidentale.<sup>175</sup> Il che era vero anche in altre zone della penisola, ma assai meno afflitte dalla miseria e dal malgoverno rispetto al Mezzogiorno. In realtà, e ovviamente con le dovute eccezioni, appare

173. Manduca, *Il sinodo di Giovanni Horozco de Leyva*, p. 161.

174. Adolfo Longhitano, *La parrocchia nella diocesi di Catania*, II ed., Catania-Troina, Studio teologico S. Paolo-Edizioni Grafiser, 2017, pp. 87 sgg.; in part. p. 116; Raffaele Manduca, *I luoghi del sacro. Catania nel Settecento e nel primo Ottocento*, in *La Sicilia la Chiesa la storia*, pp. 101-34; 106-107; ma si veda anche dello stesso Manduca, *Le chiese lo spazio gli uomini. Istituzioni ecclesiastiche e clero nella Sicilia moderna*, premessa di Maurice Aymard, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2009.

175. Gaetano Nicastro, *La Sicilia occidentale nelle relazioni «ad limina» dei vescovi della Chiesa mazarese (1695-1791)*, Trapani, Istituto per la storia della Chiesa mazarese, 1989.

chiaro come non di rado fossero gli stessi vescovi, anche a causa del perdurante assenteismo, ad apparire come «i veri responsabili della mancata tridentinizzazione dell'isola».<sup>176</sup>

Condannato al confino nel 1934-36 ad Aliano, in Basilicata, Carlo Levi ricorderà in *Cristo si è fermato a Eboli* una memorabile conversazione con l'arciprete, tutto fiero delle sue opulente riserve alimentari, con «grande quantità di salami, salsicce, prosciutti, provole, provoloni, trecce di fichi secchi, di peperoni, di cipolle e di agli che pendevano dalle travi del soffitto», completata «dai barattoli di conserve e di marmellate, e dalle bottiglie d'olio e di vino che ingombravano le dispense». Presso di lui risiedeva anche una «governante, una donna sulla quarantina, alta e magra, con un viso severo e impenetrabile, tutta vestita di nero, con un colletto bianco, senza velo sul capo», una contadina di Montemurro, «ottima cuoca, e, secondo le male lingue, madre di quattro supposti figli di arcipreti, che dovevano essere qua e là, in qualche collegio della provincia». Un caso peraltro comunissimo, dal momento che «i preti hanno quasi tutti dei figli, e nessuno trova che la cosa porti disdoro al loro sacerdozio». Dopo aver bevuto insieme una tazza di caffè, come ricorderà lo scrittore e pittore torinese precipitato in quel mondo alieno, l'arciprete gli aveva parlato del paese:

C'è molto da fare qui, – mi disse, – molto da fare. Direi tutto da fare. La chiesa è in cattivo stato, il campanile deve essere costruito. I frutti delle nostre terre non ci vengono pagati, o poco per volta e in ritardo. Ma soprattutto c'è poca religione. C'è un gran numero di ragazzi che non sono nemmeno battezzati; e nessuno se ne dà cura, se non sono malati e in punto di morte. Alle funzioni non viene che qualche vecchia, alla messa della domenica la chiesa è quasi deserta. La gente non si confessa, non fa la comunione. [...] Gran parte dei figli sono illegittimi: l'autorità delle madri è sovrana. [...] Se i figli illegittimi non sono una reale vergogna per le donne, tanto meno lo sono, naturalmente, per gli uomini.

Trento, insomma era lontana, molto lontana, come testimonia anche la predica di un altro parroco restato impresso nella memoria di Carlo Levi, un beone che la notte di Natale rimproverava i fedeli per la loro disobbedienza ai più elementari doveri religiosi e soprattutto per non avergli portato il tanto atteso capretto che gli spettava:<sup>177</sup>

176. Manduca, *Il sinodo di Giovanni Horozco de Leyva*, p. 161.

177. Cito dall'edizione di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, con saggi introduttivi di Italo Calvino e Jean-Paul Sartre, Torino, Einaudi, 2014 (I ed. 1945), pp. 90, 179, 227-28.

Voi siete malvagi, siete peccatori, voi non venite mai in chiesa, non fate le devozioni, cantate canzonacce, bestemmiate, non battezzate i vostri figli, non vi confessate, non vi comunicate, non avete rispetto per i ministri del Signore, non date a Dio quello che è di Dio, e perciò la pace non è con voi. [...] Oggi, la vigilia di Natale, voi avreste dovuto portare un capretto in dono, secondo l'usanza, al vostro pastore. Invece non l'avete fatto, perché siete dei miscredenti. [...] Pensateci dunque, portate al vostro parroco il capretto, pagategli i debiti per i suoi terreni, che glieli dovete dall'anno passato, se volete che Dio vi guardi con misericordia, vi tenga la sua mano sul capo, e ispiri la pace nei vostri cuori.

## 5. Conclusione

### 1. Resistenze e fallimenti

Allo scarso successo degli ambiziosi decreti di riforma varati dal concilio, ormai ben chiaro anche ai vertici della curia romana, a metà Seicento la pace di Westfalia aggiunse una pesante umiliazione politica escludendo la santa sede dalle trattative. Occorreva dunque reagire, ma modesti furono i risultati dei provvedimenti con cui nel 1680-82 Innocenzo XI tentò di rivitalizzare almeno in Italia lo spirito tridentino, di intervenire daccapo sulla formazione e i comportamenti del clero secolare, di limitare il ruolo e il personale del Sant'Ufficio (istituzione cui era sempre stato estraneo). Come si è accennato, la cosiddetta svolta innocenziana fu avversata con inusitata violenza dagli inquisitori, che non esitarono ad accusare di eresia quei provvedimenti, subito revocati da Alessandro VIII nel '90.<sup>1</sup> Dopo il breve pontificato di quest'ultimo, tuttavia, essi furono pur blandamente ripresi dai suoi successori determinando un progressivo accentuarsi del ruolo dei vescovi nel governo della Chiesa, tale da assumere fino al papato di Benedetto XIV e all'ondata

1. Donati, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*, pp. 721 sgg.; Id., *Vescovi e diocesi*, pp. 361 sgg.; cfr. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, pp. 39 sgg.; Solera, *La società dell'Inquisizione*, pp. 62-63, 93-94; Id., «Sotto l'ombra della patente del Santo Officio». I «familiaris» dell'Inquisizione romana fra XVI e XVII secolo, Firenze, Firenze University Press, 2019, pp. 267-310; le proposte del papa furono stigmatizzate come «erronee, temerarie, scandalose, malsonanti, offensive all'orecchie cristiane, contrarie, irriverenti et ingiuriose alla sede apostolica, all'autorità, giuditio e pratica di essa, alla fama, integrità e governo di più sommi pontefici, al tribunale della fede, al collegio e alle congregazioni de' cardinali, al clero et ordine ecclesiastico, secolare e regolare, convenienti con esso con l'assertioni degli eretici, fautrici de' novatori politici, [...] et alcune anco repugnanti ai principi et all'uso della buona religione e prossime all'eresia».

illuministica e riformatrice della seconda metà del secolo, «un rilievo fino a quel momento sconosciuto – ha osservato Claudio Donati – e per certi versi assimilabile a quello degli episcopati nazionali [...] dalla Francia alla Spagna all'Impero».<sup>2</sup> Ma resta il fatto che proprio quel tentativo offre una testimonianza evidente di un sostanziale fallimento, tale da sollevare qualche dubbio sull'affermazione di Alain Tallon secondo cui «solo nella seconda metà del XVII secolo la Chiesa cattolica presenta un volto veramente tridentino», grazie ai seminari capaci di sfornare «buoni preti» e di inculcare ai fedeli anche nelle campagne «i principi della riforma cattolica».<sup>3</sup> Le fonti italiane attestano piuttosto la lunga sopravvivenza di un folto clero «pressoché impermeabile alle riforme disciplinari», che ha indotto un valente studioso della Chiesa in età moderna ha concludere che<sup>4</sup>

fra la seconda metà del XVII secolo e gli inizi del successivo emersero chiososamente vecchi e nuovi comportamenti trasgressivi, che, sviluppatasi nel seno della vita sociale, coinvolsero in pieno sacerdoti e chierici, mettendo a nudo la persistente, intrinseca contiguità fra laicato e clero in tutte le forme della convivenza sociale: dall'uso delle parrucche all'abitudine di annusare il tabacco, dalla ripresa delle mascherate carnevalesche alla partecipazione alle commedie in qualità di attori o di semplici spettatori, dai balli a quelle “moderne conversazioni” fra maschi e femmine meglio conosciute sotto il nome di “cicisbeismo”.

Non fu dunque l'impegno riformatore di molti vescovi a risolvere questi e altri annosi e incancreniti problemi in larga parte della penisola, anche a Venezia, dove per esempio all'inizio del Settecento un tipico rappresentante dell'*establishment* anglicano quale Joseph Addison resterà impressionato dalla «idleness and luxury in the nobility [...] ignorance and licentiousness in the clergy [...] viciousness and debauchery of convents»;<sup>5</sup> o nell'altrettanto civile Toscana lorenese, dove nel 1786 le condizioni del clero lunigianese sarebbero apparse né più né meno che disastrose al duca Pietro Leopoldo.<sup>6</sup> Certo, i papi del secondo Cinquecento, soprattutto Pio V e Gregorio XIII, emanarono provvedimenti volti a definire i criteri per

2. Donati, *Vescovi e diocesi*, p. 324.

3. Tallon, *Il concilio di Trento*, p. 88.

4. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 92, 102.

5. Franco Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. II, pp. 985-1481: 1013.

6. Marco Cavarzere, *La giustizia del vescovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale*, Pisa, Pisa University Press, 2012, pp. 47 sgg.

le nomine vescovili e ribadirono il dovere della residenza, ma nulla fecero per agevolarla laddove la scarsità di risorse finanziarie, l'ostilità del contesto sociale e altri problemi la rendevano a dir poco difficile. Né cercarono di arginare il costante appoggio delle Congregazioni romane, in particolare quelle del Concilio e dei Vescovi e regolari, a quanti le interpellavano per sottrarsi all'autorità episcopale, disinteressandosi della vita pastorale e ponendo sempre e comunque al primo posto la difesa delle immunità ecclesiastiche. Di qui la sempre più accentuata giuridicizzazione e burocratizzazione della struttura centrale della Chiesa, a scapito dei suoi compiti spirituali e pastorali. Come ebbe ad affermare con cristallina chiarezza nel 1605 il vescovo di Gerace Orazio Mattei, nunzio a Venezia durante l'Interdetto, «nell'elemosine e divozioni non consiste la perfezione cristiana, essendo il cimento di quella l'essaltazione della giurisdizione ecclesiastica».<sup>7</sup> Era stato papa Sisto V con la bolla *Immensa aeterni Dei* del 1588 a varare una struttura stabile della curia orientata «non in senso religioso e spirituale, ma nella direzione di una modernizzazione amministrativa nel quadro di una marcata centralizzazione».<sup>8</sup>

Del tutto irrisolta restava poi la pratica delle onerose pensioni dell'alto clero curiale che gravavano sulle mense episcopali, con la quale si era voluto ovviare – in realtà solo formalmente – alla vecchia piaga del cumulo dei benefici da più parti denunciata in età pretridentina come causa di numerosi abusi. Divenne prassi abituale dei cardinali rinunciare alle proprie diocesi, riservandosi tuttavia larga parte dei redditi e mantenendo il diritto di nomina ai benefici vacanti, sottraendo così ai vescovi gli strumenti basilari di ogni iniziativa riformatrice qualora avessero voluto farsene promotori.<sup>9</sup> Per fare un unico esempio, alla fine del Cinquecento il vescovo di Pisa poteva nominare solo 7 dei 44 parroci delle chiese cittadine. Ancor più irrisolto restava infine il nocciolo duro di un clero inadeguato, non di rado impresentabile, e di un popolo di fedeli cristianizzato poco e male, soprattutto nelle campagne, alla cui consapevolezza religiosa certo non giovava il tenace divieto di leggere la Bibbia in volgare. Problemi, questi, particolarmente gravi nel Mezzogiorno, dove anche nel Sei-Settecento le

7. Cit. da Donati, *Vescovi e diocesi*, p. 340; ma cfr. in generale, anche per quanto segue, pp. 332 sgg.

8. Vismara, *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, p. 187.

9. Donati, *Vescovi e diocesi*, p. 349.

missioni continuavano a constatare che «l'attaccamento all'interesse suole talora essere maggiore di ogni altro nell'animo dei preti», tra i quali non mancavano rei di reati comuni e c'era ovunque «scostumatezza: [...] ognuno cercava di screditare l'altro accusandolo di concubinati, sodomie e di cose che facevano raccapriccio»; ovunque malocchio di «streghe e fattucchiere» e «finti spiritati» da esorcizzare.<sup>10</sup>

Ad aggredirli nei loro fondamenti (le rendite beneficiarie, le esenzioni fiscali, i privilegi e le immunità ecclesiastiche, l'impreparazione culturale, l'eccesso delle ordinazioni e dei chierici inutili, le troppe feste di precepto, la persecuzione delle streghe ecc.) furono piuttosto gli Stati e le esigenze imposte dai loro processi di modernizzazione che in vario modo i concordati e le riforme settecentesche cercarono di interpretare. Di qui tra l'altro, anche sulla base culturale del progetto muratoriano di «regolata devozione», l'eliminazione nella Toscana lorenese di fine Settecento di tutte le esenzioni ecclesiastiche dall'autorità dell'ordinario diocesano e l'attribuzione al curato di una sorta di funzionariato pubblico, talvolta usando le risorse tratte dal clero e dai beni della Chiesa per l'istituzione dei seminari. Una politica di riforme e il mutamento sociale e culturale ad essa sotteso non potevano non investire anche l'istituzione ecclesiastica, con la sua secolare presenza in ogni piega dell'*Ancien régime*, cercando di ridurre il peso di un clero regolare tanto numeroso quanto parassitario, di combattere l'invadenza gesuitica, di imporre la giurisdizione statale e di incentivare una rete di parrocchie che regolasse un'ordinata vita religiosa dei fedeli e collaborasse con le autorità civili nel controllo e governo del territorio in nome della «pubblica utilità». Specie nel Mezzogiorno, dove assai più labili erano i confini tra clero e laicato «dal momento che permanevano ampie fasce di laici insigniti dei privilegi clericali e di chierici fruitori delle libertà laicali, [...] – ha osservato Gaetano Greco – i paradigmi del disciplinamento tridentino, tutto indirizzato alla realizzazione di un unico modello clericale, palesarono una clamorosa inadeguatezza», cui si rimediò molto più tardi «per motivi affatto estranei alla dinamica interna alle istituzioni ecclesiastiche, ma sotto la pressione dei mutamenti intervenuti a livello politico e sociale».<sup>11</sup>

10. Maria Gabriella Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno*, pp. 439-81: 469-70, 478.

11. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, p. 80.

Si trattò in realtà di un processo lento, difficile, talora contraddittorio, fortemente contrastato non solo dall'intransigenza romana nei confronti di ogni concessione allo spirito dei tempi, ma anche da radicate tradizioni devozionali dei laici, da un basso clero inadeguato ai nuovi compiti e deprivato del suo ruolo sociale,<sup>12</sup> dall'impovertimento delle diocesi e del clero cui si è più volte accennato, e talora dalla crescita incontrollata delle confraternite laicali, di cui già a metà Seicento in Puglia si lamentavano i molti e gravi abusi, mentre i matrimoni stipulati secondo la normativa tridentina erano ben lungi dall'aver fatto scomparire quelli celebrati secondo le consuetudini tradizionali. E ancor più grave è il fatto che si contassero ancora a migliaia i fedeli incapaci di recitare il *Pater noster*, o che i riti magici continuassero a essere ovunque prassi abituale, a dimostrazione del fatto che l'impegno pastorale dei vescovi si era manifestato in «iniziative sporadiche ed improvvisate», per lo più limitate non di rado alla sola struttura ecclesiastica, nel cui ambito i conflitti tra ordinario e capitolo erano all'ordine del giorno. E tenaci se non inestirpabili restavano gli antichi abusi, i vizi, le inadeguatezze, gli arbitrii, le pigrizie, l'ignoranza, l'assenza di ogni spiritualità, il tenace rifiuto di ogni riforma e talora anche la violenza nelle fila di un clero pletorico e parassitario, che lungi dal collaborare con il vescovo ne contrastava l'azione.<sup>13</sup> Di qui «i risultati piuttosto contraddittori di un intervento pastorale che spesso non va oltre l'ordinaria amministrazione» che «solo raramente produce innovazioni significative e durature, rivelandosi il più delle volte, invece, poco incisiva, frenata com'è da una parte da permanenti conflitti giurisdizionali con le autorità laiche e dall'altra dall'ostinata refrattarietà dell'ambiente ecclesiastico locale». Ne offrono testimonianza il ridursi delle visite e dei sinodi diocesani a meri adempimenti burocratici, la «chiusura oligarchica delle ricettizie», la continua crescita quantitativa del clero, speculare al suo scadente livello qualitativo, mentre le pessime condizioni dei seminari (quando esistono) ne rendono assai improbabile qualche miglioramento. Ancora a fine secolo il vescovo di Castro non può che deplorare l'ignoranza e la «scostumatezza» dei suoi preti.<sup>14</sup>

Non a caso nel Settecento le norme sinodali si preoccupavano di mettere in guardia i parroci dalle nuove idee anticristiane diffuse dal pensiero

12. Ivi, pp. 104 sgg.

13. Spedicato, *Episcopato e processi di tridentinizzazione*, pp. 87 sgg.

14. Ivi, pp. 165 sgg.



libertino e dalla cultura dei Lumi, anche se gli studi e i metodi arcaici appresi in seminario (posto che ciò fosse avvenuto) rendevano difficile se non impossibile combattere battaglie apologetiche all'altezza della sfida posta dai moderni,<sup>15</sup> fino a quando la Rivoluzione francese non giungerà anche al di qua delle Alpi a colpire al cuore la vecchia Chiesa di Roma, ma anche a riaprirle nuove e imprevedute possibilità di rivitalizzazione proprio in quel mondo popolare che solo in parte le riforme tridentine erano riuscite a scalfire. Il che risulta con chiarezza dal pur incompleto elenco dei vari ma sostanzialmente omogenei esiti disastrosi della presunta Riforma cattolica in Italia fra Cinque e Seicento sui quali hanno indugiato le pagine precedenti. A emergere è dunque una realtà sufficiente a smentire ogni trionfalismo tridentino, del resto spesso basato più su ciò che si auspicava che accadesse piuttosto che su quanto accadde. Emblematico da questo punto di vista, per esempio, è quanto scriveva Eric Cochrane nel 1988:<sup>16</sup>

[Il concilio] elevò al rango di norme universali molti degli esperimenti più innovativi del risveglio religioso italiano [tra Quattro e Cinquecento]. Sostituì a un clero beneficiario un clero pastorale cui era vietato avere più di un ufficio ecclesiastico alla volta, e che era obbligato alla stabile residenza dalla minaccia di gravi sanzioni pecuniarie. Trasferì al clero secolare la predicazione e le funzioni sacramentali prima pressoché monopolizzate dal clero regolare. Diede agli ordinari i mezzi per effettuare questo trasferimento abolendo tutte le precedenti eccezioni alla giurisdizione episcopale e prescrivendo visite regolari e assemblee (sinodi) di tutto il clero di una particolare diocesi o provincia. Rese possibile una costante provvista di preti secolari ben preparati e impegnati adattando nelle forme di seminari diocesani il modello delle nuove scuole recentemente fondate dai gesuiti a Roma. Infine, indicò nuovi criteri di comportamento per gli ecclesiastici, sostituendo alla magnificenza fastosa, che serviva principalmente a glorificare la Chiesa, una sobria moderazione che poteva fungere da guida alla vita cristiana.

Le cose, come si è visto, non andarono proprio così, e «the resolutions of Trent often suffered from a massive problem of implementation».<sup>17</sup> Molte ragioni contribuiscono a spiegare tanti ritardi, tanta lentezza, tante fatiche spesso inutili. Certo, non tutti i vescovi erano come san Carlo Borromeo

15. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli*, pp. 43 sgg., 65.

16. Eric Cochrane, *Italy 1530-1630*, ed. by Julius Kirschner, London-New York, Longman, 1988; trad. it. *L'Italia del Cinquecento 1530-1630*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 168-69.

17. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, p. 81

meo né tutte le diocesi erano come Milano, dove egli profuse ogni energia per imporre la sua riforma, con risultati tuttavia ancora incerti se nei primi decenni del Seicento il suo successore e cugino Federico Borromeo non perderà occasione di deplorare il persistere di gravi mancanze, vizi, abusi tra le fila del clero, incompatibili con i doveri pastorali.<sup>18</sup> Ancora peggiore, come si è visto, era la situazione che si presentava agli occhi dei vescovi postridentini nel Mezzogiorno, dove la ristrettezza delle risorse era di freno a ogni iniziativa, dove l'asprezza del territorio creava ostacoli difficilmente superabili e agevolava il brigantaggio, dove esisteva ancora il pericolo di scorrerie barbaresche, dove il clima era ostico e diffusa la malaria, dove un baronato potente e prepotente contrastava tutto ciò che andasse contro i suoi interessi. Come risulta dalle relazioni *ad limina* tra Cinque e Seicento, per esempio, il vescovo di Minervino, in Puglia, aveva a malapena di che sostentarsi, il che rendeva difficile arginare le invadenze giurisdizionali del barone locale e impossibile l'istituzione di un seminario. Né migliore era la situazione dei preti, che riuscivano a sfamarsi solo lavorando nei campi come i contadini, i quali a loro volta vivevano in tale miseria da non essere in grado di pagare al vescovo i censi dovuti.<sup>19</sup> Lo stesso avveniva nella diocesi di Alife, in Campania settentrionale, dove il duca di Laurenzana la faceva da padrone.<sup>20</sup>

A ciò si aggiunga che gran parte di chiese e cappelle erano di giuspatronato laico e forti le pressioni familiari per la designazione dei parroci, che i conflitti in materia giurisdizionale con lo Stato erano pane quotidiano, che il divario culturale e talora linguistico tra il vescovo e tanto il suo clero quanto il suo gregge era spesso molto profondo. Insomma, per usare un'efficace formula di Gabriele De Rosa, il modello borromaico «non era cucina buona per i palati del clero ricettizio»,<sup>21</sup> e il modello tridentino della parrocchia quale centro di aggregazione e promozione della vita religiosa dei fedeli fu ben lungi dal realizzarsi. Si tenga conto anche del fatto che alla guida di diocesi piccole, povere e sperdute erano spesso posti personaggi minori, quando non si trattava di prelati residenti altrove, come – per fare un caso fra i tanti – a Rossano, dove nel Cinquecento si alternano il

18. De Boer, *La conquista dell'anima*, pp. 128 sgg., in part. p. 141.

19. Antonella Dargenio, *La Chiesa di Minervino nelle relazioni "ad limina" dei vescovi del Seicento*, in «Chiesa e storia», 6-7 (2016-2017), pp. 501-50; 509 sgg.

20. *Le relazioni "ad limina" dei vescovi della diocesi di Alife*, pp. 54 sgg.

21. De Rosa, *Introduzione a Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, p. xii.

cardinale Bernardino Carvajal, l'arcivescovo di Burgos Juan Rodrigo de Fonseca, Francesco Colonna, il cardinale Girolamo Verello e suo nipote Paolo Emilio, il cardinale e futuro papa Giovan Battista Castagna, e poi un Lancillotti, un Savelli, un Sanseverino; o a Caiazzo, il cui episcopato fu affidato a ben tre cardinali nella prima metà del Cinquecento e a tre esponenti dei Mirto Frangipane nella seconda; o a Cassano, dove al cardinale Domenico Giacobazzi succedette il nipote Durante Duranti, anch'egli cardinale, e poi Gian Angelo de' Medici, il futuro Pio IV, che trasferì la cattedra episcopale ai nipoti Marco Sittich von Altaemps e Giovan Battista Serbelloni; o infine, per spingere lo sguardo nel Seicento, Aversa, la cui diocesi verrà guidata dai cardinali Filippo Spinelli e Carlo Carafa, che la trasmise poi a una successione di tre nipoti, di cui due cardinali. È dunque ovvio che simili personaggi preferissero vivere presso la corte papale di Roma o quella vicereale di Napoli, sottraendosi a disagi e pericoli dai quali c'era poco da attendersi anche con l'impegno di personali fatiche e risorse.

Il che mette in evidenza un'altra ragione di quei ritardi e di quelle lentezze, vale a dire – come già si è accennato – il progressivo ritirarsi dell'episcopato dallo slancio riformatore della prima generazione postridentina per tornare ad antiche abitudini di assenteismo, di interesse prevalentemente patrimoniale per la carica, in barba alle norme conciliari, a dimostrazione del fallimento dell'ultima battaglia sullo *ius divinum* non solo sul terreno dottrinale, ma anche su quello pastorale. Poco o nulla fece la curia romana, del resto, per incoraggiare l'attivismo riformatore dei vescovi, la cui autonomia e spirito di iniziativa confliggevano con il modello ormai vittorioso del centralismo pontificio, volto a imporre ovunque il proprio monopolio sull'interpretazione dei decreti conciliari e propenso ad appoggiarsi, più che sui vescovi, sui vecchi e fedelissimi ordini mendicanti, sulle missioni di cappuccini e gesuiti, sulla rete sempre più estesa del Sant'Ufficio.<sup>22</sup> Ancora nel 1785 il Sant'Ufficio di Modena contava ben 43 vicarie foranee distribuite sul territorio del ducato, e al momento della conquista napoleonica se ne annoveravano addirittura 144 nella repubblica di Venezia, a dimostrazione della lunga durata e della capillare pervasività del supremo

22. Roberto Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 207-74. Per quanto riguarda l'Inquisizione cfr. Adriano Prosperi, *L'Inquisizione in Italia*, ivi, pp. 275-320, del quale si veda altresì *Tribunali della coscienza*; cfr. anche Firpo, *La presa di potere*; sulla situazione complessiva cfr. Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*.

tribunale della fede in Italia.<sup>23</sup> Le numerose visite apostoliche disposte da Gregorio XIII in molte diocesi italiane, e non a caso soprattutto in terra veneta, a cominciare da quella di Carlo Borromeo a Bergamo e Brescia, miravano a una sostanziale subordinazione dei vescovi all'autorità romana, dando il colpo di grazia al modello di riforma della Chiesa fondata sulla pastorale episcopale, sulla residenza dei presuli presso le loro chiese, sui sinodi, sul loro personale impegno di rinnovamento. In questa prospettiva si possono e debbono considerare le numerose diocesi cui furono promossi degli inquisitori, strutturalmente legati al supremo tribunale romano. Come ha scritto Günther Wassilowsky, «Rome was also to some extent responsible for the non-reception of Trent», ostacolando l'applicazione dei suoi decreti con una serie di dispense, assai lucrative per la curia, mostrando costante diffidenza per le iniziative locali dei vescovi e privilegiando sempre la riaffermazione della supremazia del sommo pontefice. «Distancing myself from Hubert Jedin, I would like to make the case – sono sempre parole di Wassilowsky – that the post-Tridentine papacy massively violated the order that was in fact created by the *Tridentinum*», erodendo il potere dei vescovi per mezzo delle congregazioni romane, delle visite apostoliche nelle diocesi, delle visite *ad limina*, delle nunziature permanenti:<sup>24</sup>

Furthermore, I would like to present the hypothesis that the post-Tridentine papacy was more interested in the permanent assertion of its own decision-making powers and the symbolic representation of papal sovereignty than in the realization of Tridentine reform. Indeed, precisely by its appropriation and instrumentalization of the Council, the papacy actively and significantly contributed to a general alienation from Trent and its inadequate reception.

Di qui, per esempio, lo sguardo diffidente di Roma verso l'impegno e l'autonomia con cui, forte del suo rango di cardinale e di nipote di un papa, Carlo Borromeo combatté la sua battaglia per l'affermazione dell'autorità episcopale, fino a trasformare Milano in una sorta di scuola per vescovi venuti «ad imparare il modo di governare anime», compito che invece la curia papale rivendicava per sé, preferendo affidarsi a nunzi e visitatori apostolici che ad essa rispondevano.<sup>25</sup> Lo stesso avvenne con Gabriele Pa-

23. Solera, *La società dell'Inquisizione*, p. 63.

24. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, pp. 82-83, 91.

25. Fragnito, *Vescovi e ordini religiosi in Italia*, pp. 13-14. Sui nunzi cfr. Pierre Blet, *Pio V e la riforma tridentina per mezzo dei nunzi apostolici*, in *San Pio V e la problematica del suo tempo*, Alessandria, Cassa di Risparmio di Alessandria, 1985, pp. 33-46.

leotti a Bologna, a conferma della «profonda diffidenza del papato nei confronti degli episcopati forti», per contrastare i quali Roma si servì anche dell'Inquisizione, come ha scritto Gigliola Fragnito. Al punto che anche il cardinale Roberto Bellarmino non mancò di far presente più volte a Clemente VIII la gravità della situazione, facendo calare una vera e propria pietra tombale sulle presunte riforme tridentine, di cui raccomandava inutilmente l'implementazione, a cominciare dalla restituzione ai vescovi di ciò che il concilio aveva concesso loro: «Video enim in ecclesiis Italiae desolationem tantam quanta ante multos annos fortasse non fuit, ut iam neque divini iuris neque humani residentia esse videatur». <sup>26</sup> Ma è bene ricordare che già nel 1580 il gesuita Bellarmino aveva deprecato la grave ignoranza di vescovi e parroci in materia teologica. <sup>27</sup>

Secondo Adriano Prosperi, tre furono gli strumenti, diversi ma complementari, con cui la Chiesa controllò, guidò, ammaestrò il popolo dei fedeli, «quello dell'ispezione pastorale, quello del "risveglio" religioso della missione e quello della repressione inquisitoriale». <sup>28</sup> A dispetto del principio da cui il concilio aveva tratto il fulcro del suo progetto riformatore, *salus animarum suprema lex esto*, l'impegno della Chiesa fu piuttosto quello di rafforzare il centro e il vertice della gerarchia ecclesiastica in un poderoso sforzo politico, apologetico e controversistico volto a difendere la sua continuità magisteriale («semper eadem») non solo sul terreno storico e teologico, con le monumentali imprese degli *Annales ecclesiastici* del cardinale oratoriano Cesare Baronio e delle *Controversiae* del cardinale gesuita Roberto Bellarmino, teorizzatore della *suprema potestas indirecta* dei pontefici romani su ogni autorità secolare, ma anche su quello liturgico e devozionale della santità, attraverso una tenace riappropriazione dei santi e martiri del passato, esempi di virtù eroiche da additare a modello dei fedeli e protagonisti di miracoli in grado di attestare la verità della fede cattolica. <sup>29</sup> Di qui il nuovo *Martyrologium romanum* e un profluvio di opere agiografiche apparse in ogni città italiana tra Cinque e Seicento per

26. Fragnito, *Cinquecento italiano*, pp. 62-63.

27. Gigliola Fragnito, «Ogni semplice chierico, o secolare, anche idiota è habile ad insegnarlo». *La circolazione del catechismo negli Stati cattolici europei nella seconda metà del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 129 (2017), pp. 77-97: 78, nota 5.

28. Prosperi, *Missioni popolari e visite pastorali*, p. 783.

29. Cfr. Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002; Id., *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Id., *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella*

celebrare la miriade di santi locali, di glorie patrie della storia cristiana, in un costante confronto con Roma, per vedere riconosciuta la legittimità del loro culto, e un intenso traffico di reliquie rese disponibili in grande quantità dalla scoperta e dallo sfruttamento delle catacombe e delle indulgenze che ne costituivano il corredo, al punto che nel 1688 fu istituita un'apposita Congregazione delle Reliquie e indulgenze. <sup>30</sup> È superfluo ricordare come la venerazione dei santi e delle reliquie fosse uno dei temi più roventi della polemica tra cattolici e riformati, ma ciò che qui occorre sottolineare è soprattutto il tenace impegno per uniformare e dare qualche ordine e disciplina alla miriade di culti e tradizioni rituali accumulatasi nei secoli passati.

Mario Rosa ha sottolineato come Roma fosse «tutt'altro che disposta [...] a ridurre il sistema delle commende o il drenaggio del denaro diocesano, e anzi restia a favorire sino in fondo, per dosaggio politico o rispetto di un intricato policentrismo ecclesiastico, i vescovi nella loro lotta contro i patronati feudali o i privilegi dei capitoli delle cattedrali, delle prepositure e delle collegiate o le sfere di autonomia di ordini religioso-cavallereschi, come quello di Malta, o degli ordini regolari». <sup>31</sup> Si tenga anche conto del fatto che l'uso delle risorse delle diocesi periferiche per alimentare il crescente onere di pensioni a favore degli alti prelati contribuì al lungo e diffuso ritardo nell'istituzione dei seminari, al punto che ancora alla fine della guerra dei Trent'Anni ne esistevano solo in un terzo delle diocesi tedesche e in metà di quelle italiane. <sup>32</sup> Ne conseguì che la formazione del clero continuò a essere affidata agli ordini regolari, così come il compito fondamentale della predicazione. Non stupisce quindi che anche tra i vescovi crescesse il numero dei frati. Ad affrontare il gravoso onere delle riforme fu dunque un episcopato impoverito, anche dal sostegno finanziario al Sant'Ufficio locale, e soprattutto indebolito nella sua funzione spirituale e pastorale dalla subordinazione non solo alle congregazioni e ai tribunali romani, ma anche al potere, alle priorità, ai funzionari (sempre dei frati) dell'Inquisizione, al punto da essere deprivato nel 1596 – per volere di quest'ultima –

*prima età moderna*, Roma, Aracne, 2012; cfr. anche Giulio Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002.

30. Ditchfield, «Romanus» and «Catholicus», pp. 139 sgg.

31. Rosa, *La Chiesa meridionale*, p. 312.

32. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, p. 83. Per uno sguardo d'insieme e aggiornati riferimenti bibliografici cfr. Heinz Finger, *Das Konzil von Trient und die Ausbildung der Säkularklerikal in Priesterseminaren während der Frühen Neuzeit*, in *The Council of Trent: Reform and Controversy*, vol. II, pp. 33-60.

della facoltà attribuitagli dal concilio di autorizzare la lettura della Bibbia in volgare. Fu il Sant'Ufficio, dunque, e non lo spirito tridentino a plasmare la Chiesa in una lunga stagione che proprio per questo risponde più ai criteri della Controriforma che a quelli della Riforma cattolica. Giustamente quindi Alain Tallon ha scritto che «la riforma cattolica merita [...] più la qualifica di romana che di tridentina», guadagnandone in ampiezza, «ma a costo di adattamenti e di modifiche anche sostanziali».<sup>33</sup>

Prosperi ne ha tratto la conclusione che al di qua delle Alpi «la Chiesa abbia vinto: [...] non una volta per tutte, certo, ma ritrovando in ogni crisi storica del paese Italia antiche e nuove ragioni di egemonia» (di qui l'antica e perdurante diffidenza verso lo Stato e le istituzioni pubbliche), attraverso un controllo delle coscienze finalizzato a una disciplina costruita nei secoli con «un misto di persuasione e di repressione, di premi e di punizioni».<sup>34</sup> Una religione per il popolo, nei casi migliori, imposta dall'alto e introiettata dai fedeli in un arco plurisecolare, cui la definizione di «rivoluzione passiva» (mutuata da quella di Antonio Gramsci per il Risorgimento, a sua volta risalente a Vincenzo Cuoco e al Triennio repubblicano) vale a mio avviso solo per il secondo termine, non tanto per il primo, perché non si ebbe affatto una rivoluzione.<sup>35</sup> Al centro come in periferia fu il Sant'Ufficio, sempre più presente sul territorio grazie ai vicariati foranei, a costituire un fondamentale strumento operativo per imporre, in accordo ma non di rado in competizione se non in conflitto con i vescovi, un'occhiuta sorveglianza su eventuali deviazioni dottrinali o morali: un tribunale sempre sospettoso della cultura religiosa dei laici e basato sul primato dell'ortodossia e dell'obbedienza, sul monopolio ecclesiastico del sacro, sulla minacciosa arma della repressione. Numerosi potrebbero essere gli esempi, a cominciare dagli stessi Paolo IV e Pio V, di tolleranza nei confronti di plateali abusi di chierici corrotti<sup>36</sup> e di immoralità di donne e uomini di rango nobile, purché quel primato non fosse messo in discussione. Si trattò insomma, per usare ancora le parole di Prosperi, di una «storia che non passò da Trento»,<sup>37</sup> del tutto indipendente dai decreti approvati dal concilio ai quali, trasformando le

33. Tallon, *Il concilio di Trento*, p. 83.

34. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. IX, XII.

35. Ivi, pp. IX-XVII.

36. Cfr. *supra*, pp. 135-36.

37. Prosperi, *Il concilio di Trento*, pp. 143 sgg.

norme in realtà effettuale, è difficile guardare come alla matrice di «effetti decisamente stabilizzanti e innovativi al tempo stesso».<sup>38</sup> Norme in cui tuttavia non pochi storici hanno visto un fattore decisivo – in base alla logica sempre prevalente dell'eterogenesi dei fini – della nuova identità, della nuova scala di valori e priorità, del nuovo *modus operandi* della Chiesa postconciliare. Il progressivo estinguersi delle eresie filoriformate dopo gli anni ottanta del Cinquecento, del resto, indusse gli inquisitori a estendere le proprie competenze anche alla filosofia, alla scienza, alle più o meno autentiche manifestazioni di santità, alla cosiddetta *solicitatio ad turpia* da parte dei confessori,<sup>39</sup> ma trasformandosi inesorabilmente in una stanca ma pur sempre pervasiva burocrazia del conformismo religioso.

## 2. Disciplinamento postridentino?

Nel complesso, dunque, ciò che avvenne dopo il concilio costituì spesso un vero e proprio «svuotamento delle direttive tridentine» che contribuì a riassorbire lo zelo riformatore dei vescovi, richiamati ai loro compiti pastorali dal dovere della residenza. Di qui il celebre e già citato giudizio di Paolo Sarpi su un concilio che, «dalli vescovi sperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, l'ha fatta loro perdere tutta intieramente, riducendoli a maggior servitù».<sup>40</sup> Certo non stupisce che il monopolio romano nell'interpretazione dei decreti conciliari facesse prevalere «le forme e le istanze del controllo gerarchico e le necessità di lotta all'eresia», ma non v'è dubbio che ciò ebbe conseguenze molto rilevanti. Già negli anni novanta, un fedele seguace di san Carlo Borromeo, il vescovo di Novara Carlo Bascapè, scriveva per lamentare l'emarginazione della corrente episcopalista rispetto alla crescente invadenza delle direttive romane, sottolineando sia l'assenteismo di molti vescovi che preferivano risiedere «in Roma su gli officii, et levano il sussidio a suoi poveri et alle chiese, oltre alla presenza propria, per soddisfarne alle sue ambitioni», sia gli assurdi privilegi e le esenzioni dall'autorità dell'ordinario di cui godevano gli ordini religiosi, con le nefaste conseguenze che

38. Vismara, *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, pp. 179-81; cfr. pp. 202 sgg.

39. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 400 sgg.

40. Cfr. *supra*, p. 14.

ne derivavano, anche perché «quelli che havrebbero da provvedere, aiutano a precipitare».<sup>41</sup> Pochi anni dopo, all'inizio del Seicento, nel rivolgersi a papa Clemente VIII in due scritti *De reformatione* e *De officio primario summi pontificis*, Roberto Bellarmino formulava aperte critiche sull'eccessivo accentramento curiale:

Episcopis reddatur quod eis concedit concilium tridentinum, liberentur a potestate auditoris Camerae, cogantur omnino residere, non onerentur pensionibus, honorentur ut veri fratres. [...] Non eligantur ad favores petentium, sed habeat papa secretas informationes ex omnibus provinciis, qui sint viri eminentes.

In quelle pagine il dottissimo gesuita deprecava che le nomine vescovili fossero lente, lasciando molte chiese senza pastore per molto tempo, che cadessero non di rado su personaggi indegni («deberet enim provideri ecclesiis de bonis personis, non autem personis de bonis ecclesiis»), che in barba alle norme tridentine persistesse la nefanda «polygamia spiritualis» del cumulo dei benefici, mascherata sotto l'artificiosa distinzione tra titolarità e amministrazione delle diocesi, che i vescovi potessero trasferirle ai loro parenti e familiari attraverso la cosiddetta *resignatio*, che fossero spostati da una all'altra solo per incrementarne le rendite, e soprattutto che molti non risiedessero presso le proprie chiese. A quarant'anni dalla conclusione del concilio il panorama pastorale delle diocesi italiane non avrebbe potuto apparire più desolato al suo sguardo lucido, amaro, ormai privo di illusioni. A quella data dunque Bellarmino non poteva non constatare il sostanziale fallimento di quello che era stato il punto nodale delle istanze riformatrici manifestatesi a Trento, peraltro sconfitte nella battaglia sullo *ius divinum* e ostacolate dall'imporsi del centralismo papale, contro il quale egli non esitava a pronunciare severi ammonimenti, fino a coinvolgere la stessa figura del sommo pontefice:<sup>42</sup>

41. Giorgio Dell'Oro, *Il tradimento delle istanze tridentine. Carlo Bascapè voce e interprete di Carlo Borromeo*, in *Religione, cerimoniale e società nelle terre milanesi dell'età moderna*, a cura di Danilo Zardin, Fabrizio Pagani, Carlo Alessandro Pisoni, Germignaga, Magazzino storico verbanese-La Compagnia de' Bindoni, 2018, pp. 295-313: 310; cfr. pp. 308 sgg.

42. Xavier-Marie Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux oeuvres du cardinal Bellarmin*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1913, pp. 513-20; cfr. anche l'*Admonitio cardinalis Bellarmini ad episcopum Theanensem nepotem suum. Quae necessaria sint episcopo, qui vere salutem suam aeternam in tuto ponere velit* (ivi, pp. 639-55); Fragnito, *Rinascimento perduto*, p. 140.

Papa reformet primo omnium curiam et personam suam. Invigilet suae dioecesi, id est parochiis Urbis. [...] Invigilet super episcopos, eosque assidue moneat, corrigat, etc. Postremo invigilet statui temporali, sed per alios magis quam per se. Non se existimet principem temporalem, sed episcopum. [...] Non patiat se vocari, *Dominus noster*, quia hic est titulus Christi necque quadrat cum titulo *Servi servorum*. Admittat solum titulum *Patris sancti*, quia talis debet esse. Non extollat consanguineos neque locupletet. Praelucent aliis in frugalitate et modestia, luxum pessimum fugiat.

Poco sappiamo sulla congregazione romana incaricata di sovrintendere all'applicazione dei decreti conciliari dopo l'approvazione papale del 1564, cui spettò il non facile compito di interpretarli ed eventualmente adattarli alle diverse – spesso molto diverse – situazioni locali, di rispondere a dubbi e quesiti dei vescovi, di colmare eventuali lacune normative, di sorvegliarne l'esecuzione e concedere deroghe, di dispensare consigli e ordini. Ma è significativo che essa decidesse di mantenere il segreto sulle proprie decisioni, preferendo usare «its own spun-out myth of Trent in order to realize its intentional and universal 'Romanization project'» in virtù della supremazia papale sul concilio.<sup>43</sup> È dunque difficile credere all'immagine agiografica di un'istituzione capace «d'intégrer les lois universelles comme le lois particulières, de mettre en rapport constant la norme abstraite et synthétique exprimée par le concile avec une myriades de cas spécifiques, en se constituant elle-même comme le point de raccord stratégique entre Église universelle et églises locales». La *Congregatio pro executione et interpretatione concilii tridentini*, come fu definita nella bolla *Immensa aeterni Dei* con cui Sisto V il 22 gennaio 1588 riorganizzò tutta la macchina curiale, figurava solo all'ottavo posto, e un breve studio sui suoi sviluppi seicenteschi ha concluso che essa finì con il promuovere «une série d'interprétations toujours plus larges, conduites selon des principes bien souvent éloignés de ceux qui avaient guidé la réforme du concile».<sup>44</sup> Tant'è vero che nel 1605 fu istituita una commis-

43. Wassilowsky, *The Myths of the Council of Trent*, p. 89.

44. Federica Meloni, *Le rôle de la Sacrée Congrégation du Concile dans l'interprétation de la réforme tridentine*, in *The Council of Trent: Reform and Controversy*, vol. I, pp. 371-94: 372, 391; cfr. Günther Wassilowsky, *Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilkongregation*, in *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, hrsgg. Andreas Merkt, Günther Wassilowsky, Gregor Wurst, Freiburg im Brisgau, Herder, 2014, pp. 138-57; Christian Wiesner, *Die Rezeption des Tridentinums durch die Konzilkongregation am Beispiel der Residenzpflicht – Ein Werkstattbericht*, ivi, vol. II, pp. 61-81.

sione incaricata di vegliare *super residentia episcoporum*, a dimostrazione di quanto grave e diffusa fosse ancora l'inosservanza del precetto tridentino. Il ruolo che essa si ritagliò «fu prevalentemente quello di concedere dispense, in particolare a vescovi del vicereame napoletano, dove non erano poche le sedi pericolose, i cui vescovi furono a volte uccisi o rapiti dai briganti, o, al contrario, colpevoli essi stessi di crimini».<sup>45</sup>

Il fatto che «il processo di attuazione dei decreti conciliari da parte dell'episcopato italiano sia stato assai più lento, laborioso e disomogeneo di quanto non si potesse ritenere mezzo secolo fa», è dunque un dato storiograficamente acquisito.<sup>46</sup> Così come è stato dimostrato che tutt'altro che reciso fu il nodo intorno al quale si erano venuti raggrumando fino a imputridire molti degli abusi contro i quali si erano scagliati tutti i fautori della riforma tra Quattro e Cinquecento, primo fra tutti il sistema beneficiario, con il cumulo di rendite che rendeva impossibile la residenza di vescovi e cardinali, non di rado titolari di più diocesi, spesso tra le più importanti. Come si è visto, i decreti tridentini in merito furono sostanzialmente aggirati dalla curia romana con il sistema delle commende e soprattutto delle pensioni accese sui redditi delle mense episcopali, deprivandoli così di risorse che sarebbero state preziose per le riforme e mantenendo di fatto inalterato il flusso di denaro che alimentava gli alti prelati di curia, come risulta evidente dal perdurare del fasto e del nepotismo papale nel secolo successivo,<sup>47</sup> e in generale da comportamenti ai

45. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, pp. 128-29.

46. Borromeo, *I vescovi italiani*, p. 27. Stupisce dunque leggere poco dopo che «il più rilevante fattore che favorì il processo di sviluppo della riforma posttridentina in Italia fu, sin dall'indomani della chiusura dell'assise ecumenica, l'impegno manifestato dal papato in vista di promuovere l'integrale e sistematica attuazione del programma di rinnovamento voluto dal concilio», pur sottolineando che tale impegno si manifestò «sotto il duplice segno della centralizzazione romana e del controllo gerarchico» (p. 29). Ancor meno comprensibile è l'affermazione di Giuseppe Alberigo, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, «Cristianesimo nella storia», 6, 1985, pp. 71-91: 85, secondo cui nel processo di centralizzazione curiale il papato «attinse non allo spirito del concilio, bensì a due valori-guida della società europea moderna, che apparivano allora messi in ombra o addirittura negati dal protestantesimo: il modello monarchico e l'obbedienza come criterio di organizzazione sociale», valori-guida che, dall'Inghilterra alla Svezia all'obbediente Germania luterana non sembrano proprio essere stati né messi in ombra né negati dalla Riforma.

47. Basti il rinvio a McClung Hallman, *Italian Cardinals*; cfr. anche A.V. Antonovics, *Counter-Reformation Cardinals: 1534-1590*, in «European Studies Review», 2 (1972), pp. 301-27; Black, *Church, Religion and Society*, pp. 38 sgg.

vertici della gerarchia ecclesiastica lontanissimi dalla lettera e dallo spirito conciliare. Eppure all'inizio degli anni ottanta la Roma di Gregorio XIII apparirà a Michel de Montaigne come una città «assai moralizzata», la cui «pompa [...] e [...] principale grandezza stanno nello sfoggio della devozione», specie da parte delle «cento e più confraternite».<sup>48</sup> Anche il cattolico inglese Gregory Martin esaltava allora con parole commosse e ferventi la *Roma sancta, civitas perfecta, mater et magistra, theatrum mundi* e nuovamente *caput mundi*, popolata da innumerevoli istituti pii, conventi, monasteri, ospedali, chiese ricche di preziose reliquie e illustrate da solenni liturgie e processioni, esaltando «the contempt and neglect of all profane and heathen monuments», che attestavano l'approssimarsi del regno di Cristo.<sup>49</sup>

In realtà le cose andavano un po' diversamente se anche durante il papato del severo e ascetico Pio V, per esempio, nel febbraio del 1569 il cardinale Ferdinando de' Medici si compiacceva di scrivere alla sorella della grande «libertà che qui si ha segretamente»: «Noi siamo fuori dalle riforme», scriveva con sollievo. Di lì a poco Iacopo Zucchi lo raffigurò in un profluvio di simboli di erotismo e fecondità come vigoroso e seminudo cacciatore alle spalle della discinta Clelia Farnese, sua presunta amante e figlia illegittima del cardinal Farnese.<sup>50</sup> Gli studi di Gigliola Fragnito hanno dimostrato l'esistenza di analoghi casi di impunità libertina concessa a nobildonne di alto rango in una Roma pullulante di feste, balli, banchetti, cacce, tornei, corse di tori,<sup>51</sup> mentre forme attive o collusive di partecipazione al banditismo che infestava la campagna romana si riscontrano in tutto il Seicento, smentendo anche su questo terreno un disciplinamento

48. Michel de Montaigne, *Giornale di viaggio in Italia*, prefazione di Guido Piovene, introduzione critica e note di Aldo Natoli, 3 voll., Firenze, Parenti, 1959, vol. I, pp. 159-160; vol. II, pp. 29-30, 32.

49. Gregory Martin, *Roma sancta*, ed. by George Bruner Parks, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, p. 54; cfr. Frederick J. McGuinness, *Right Thinking and sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 3-4, 54, 62, 89, 107, 130 sgg.; Simon Ditchfield, *Roma, la città del papa come icona culturale (1500-1800 circa)*, in *Storia d'Italia. Annali 16., Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 31-72.

50. Gigliola Fragnito, *Storia di Clelia Farnese. Amori, potere, violenza nella Roma della Controriforma*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 105.

51. Gigliola Fragnito, *La Sanseverino. Giochi erotici e congiure nell'Italia della Controriforma*, Bologna, il Mulino, 2020.

sociale in cui anche la nobiltà sarebbe stata coinvolta.<sup>52</sup> Non c'è dubbio, infatti, che larga parte dell'aristocrazia italiana, per non parlare del baronaggio meridionale, si sottraesse senza troppe difficoltà alle normative morali e canonistiche che i decreti tridentini avevano messo in campo, come si è visto nel caso piemontese del marchese di Roccavione Carlo Operti.<sup>53</sup> Lo dimostrano tra l'altro gli stessi interventi di Carlo Borromeo per salvaguardare l'onore dell'aristocrazia milanese, coprendone talvolta crimini gravissimi, e sottrarla di fatto ai suoi stessi provvedimenti volti a rinnovare la vita religiosa, disciplinare i comportamenti, combattere l'anomia morale.<sup>54</sup> Per esempio, quando il vescovo di Castro Francesco Cittadini poté rientrare nella sua patria milanese dopo essere stato processato a Roma nel 1573-74 per l'illecita relazione da lui intrattenuta con una badessa di casa Orsini da cui era nato un figlio, ottenne l'affidamento di una parrocchia dall'arcivescovo milanese, che nel 1580 lo volle con sé durante la visita pastorale di Brescia.<sup>55</sup>

Per molti, e non solo per i potenti della terra, l'austera e rigorosa religione postridentina si limitò ad atteggiamenti pubblici di compunzione devota, di ottemperanza ai divieti alimentari, di regolare frequentazione dei riti liturgici. Il che non è poco, segna pur sempre un mutamento di costumi sociali, ma con non poche eccezioni. Per esempio, l'illustrissimo e reverendissimo cardinale d'Austria Andrea d'Asburgo, arcivescovo di Costanza, governatore del Tirolo e poi delle Fiandre, protettore del sacro romano Impero, ebbe due figli illegittimi nel 1583-84, che fece adottare dal patrizio fiorentino Antonio degli Albizzi, autore di testi di propaganda luterana da diffondere in Italia.<sup>56</sup> Pochi anni dopo il cardinale Ernesto di Baviera, fratello del duca Guglielmo, cumulò le diocesi di Frisinga, Hildesheim, Lütich, Münster, oltre all'arcivescovato di Colonia cui era connesso il titolo elettorale e al principato abbaziale di Stable-Malmedy cui gli succedette

52. Fosi, *La giustizia del papa*, pp. 83 sgg.

53. Cfr. *supra*, pp. 154-55.

54. Gigliola Fragnito, *Il condottiero eretico. Gian Galeazzo Sanseverino prigioniero dell'Inquisizione*, Bologna, il Mulino, 2022, in corso di stampa (che ringrazio per avermi fornito in anteprima queste notizie).

55. Lisa Roscioni, *La badessa di Castro. Storia di uno scandalo*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 93-94.

56. Massimo Firpo, Simone Maghenzani, *Antonio degli Albizzi and Lutheran Propaganda in Early Seventeenth Century Italy*, in «Journal of Ecclesiastical History», 71 (2021), pp. 1-33.

uno dei suoi figli illegittimi.<sup>57</sup> Sempre circondato da servitori, belle donne e carrozze, tra Cinque e Seicento l'arcivescovo e principe di Salisburgo Wolf Dietrich Reitenau ebbe 15 o 16 figli da Salome Alt, pubblicamente vissuta al suo fianco.<sup>58</sup> Per restare a Roma, il 1° gennaio 1564, all'indomani della conclusione del concilio, un ignoto personaggio, forse un gesuita o qualcuno legato a Carlo Borromeo, così scriveva a un cardinale:<sup>59</sup>

Del promuovere ogni prete al suo grado non s'è fatto quasi niente; del andar in abito ognun va come più gli piace; del offitiar et servire le chiese non se fa secundo l'ordine et santa mente de Sua Beatitudine; del ordinar li preti con fraude et simonia se procede; [...] della vita de frati et monache se vedono cose che puzzano et gridano al cielo; [...] delle chiese curate et cappelle che sono in confidentia et ch'insino da maritati sono godute et molt'altre che sono usurate senza haverne pur la supplica non se ne parla; del restaurare le chiese et finirle de cose necessarie non se lassa procedere come è il bisogno.

Si è tuttavia voluto sottolineare anche come il sostanziale fallimento di una riforma istituzionale basata sul modello tridentino non impedisse, anzi agevolasse il consolidarsi di un'altra e diversa egemonia della Chiesa sulle classi popolari, coinvolte «più largamente e a livelli più profondi, sull'onda di una riforma o piuttosto Controriforma “devozionale” che [...] poneva in opera altri strumenti e modelli, con la svolta del primo Seicento» e con la rinuncia all'applicazione del paradigma conciliare. «Con la conseguenza che ora si formava o si rafforzava il legame tra le istituzioni ecclesiastiche e i ceti soprattutto rurali, che tanta importanza avrebbe poi avuto sulla lunga durata nella storia del Mezzogiorno».<sup>60</sup> Non solo nel Mezzogiorno a dire il vero, dal momento che gli elementi religiosi e anticlericali della reazione antigiacobina e antinapoleonica a fine Settecento, per esempio, non si manifestarono solo nel sanfedismo napoletano ma anche in Toscana con l'insorgenza di *Viva Maria!* o nelle *Pasque veronesi* in terra veneta, dove l'egemonia cattolica aveva messo radici profonde, ancor oggi evidenti. Ma quei ritardi e quelle lentezze si spiegano anche con le resistenze più o meno sotterranee del clero e dei laici a un mutamento che mirava anche a svellere antiche pratiche, tradi-

57. O'Malley, *Trento. Il racconto del concilio*, p. 235.

58. Serena Luzzi, *Il cacciatore di corte. Una vita ribelle nell'Europa del Seicento*, Bari-Roma, Laterza, 2021, pp. 51-53.

59. Monticone, *L'applicazione a Roma del concilio di Trento*, pp. 226-27.

60. Rosa, *La Chiesa meridionale*, p. 345.

zioni, credenze che – a prescindere dalle sempre più sporadiche presenze ereticali – il concilio aveva definito incompatibili con la dottrina cristiana. Si pensi per esempio alle processioni in onore della Vergine o dei santi di paese, diffusissime nel Mezzogiorno e contaminate da abitudini e tradizioni costantemente combattute dai vescovi (tra i decreti sinodali è frequentissimo quello *De processionibus*), come il sostare davanti alle abitazioni dei maggiorenti locali o l'appuntare denaro agli stendardi, ma spesso in vigore ancora oggi a conferma del successo di una tenace resistenza popolare al tentativo di imprimere sulle feste religiose l'esclusivo marchio tridentino della compunzione devota. Così anche in relazione agli aspetti ludici e trasgressivi del carnevale o dei banchetti nunziali, con il loro consueto accompagnamento di generose libagioni nonché discorsi, canti e battute scurrili. Il tentativo del gesuita Francesco Pavone alla metà degli anni venti del Seicento di coinvolgere a Ischia i fedeli nel suo apparato di congregazioni mariane, esercizi spirituali, paci solenni, processioni, scuole della dottrina cristiana, fallì miseramente a causa della «indolenza e rusticana durezza di alcune persone prive affatto di zelo», tra i quali è lecito immaginare che figurassero anche dei chierici.<sup>61</sup>

Una renitenza vigorosa e tenace si manifestò anche in un altro e vicino mondo isolano, a Procida, dove è stata messa in luce la strenua difesa di chierici e laici, per esempio in materia di pratiche superstiziose e consuetudini matrimoniali, contro ripetuti provvedimenti ed emissari del vescovo.<sup>62</sup> Fortissime furono le resistenze del clero anche a Pozzuoli contro il tentativo dell'ordinario diocesano di promuovere alcune riforme negli anni ottanta-novanta del Cinquecento, quando anche l'iniziativa di dar vita a un seminario si concluse con un fallimento: molte le sue fatiche, scarsi per non dire nulli i suoi risultati.<sup>63</sup> A spalleggiare la sorda resistenza dei chierici a mutare pratiche e comportamenti furono spesso anche i laici, e non solo a Procida o Pozzuoli, e più in generale nel Mezzogiorno, ma anche all'altro capo d'Italia, per esempio a Trento, dove nel 1590 Ludovico Madruzzo doveva constatare il permanere di un'endemica realtà di concubinato clericale che, nonostante il suo impegno, gli pareva irreformabile: «Difficiliter poterit eliminari», commentava sconsolato, anche perché in molti casi i preti incriminati potevano contare sulla comprensione e solidarietà dei

61. Lopez, *Ischia e Pozzuoli*, p. 43.

62. Romeo, *L'isola ribelle*.

63. Lopez, *Ischia e Pozzuoli*, pp. 132-33.

fedeli. Ne offre conferma il fermo rifiuto di licenziare la donna con cui viveva opposto dal parroco di un paese alle porte della città, affermando che piuttosto avrebbe abbandonato la sua chiesa e le rendite che ne percepiva: «È anco assai ignorante», rivelò uno dei fedeli interrogati per prendere informazioni, che però dichiarò anche – come altri – di essere complessivamente soddisfatto di lui.<sup>64</sup>

Si tratta di casi forse marginali ma non certo isolati, che dimostrano le tenaci resistenze della religione tradizionale contro le innovazioni tridentine e, sull'altro versante, le difficoltà incontrate dai vescovi per due secoli e più nel loro impegno pastorale e normativo, al quale si opponevano e cercavano di sottrarsi chierici e laici che a quella religione tradizionale erano legati, pronti a difenderla con ogni mezzo. Per questo i pastori dovettero diventare anche cani da guardia, affiancando gli inquisitori nel compito di sorvegliare, controllare, reprimere, punire, condannare, come attestano le carte processuali accumulate negli archivi delle curie diocesane. Ma alla fin fine fu solo l'opera lenta e capillare di missionari e confessori che riuscì a piegare almeno in parte quelle resistenze e a ricondurle nell'alveo di un'ortodossia devota, disponibile anche ad accettarne alcune istanze come l'inadempienza alla comunione pasquale, la sopravvivenza delle feste paganesche del solstizio d'estate, le pratiche magiche rinunciando alla mano pesante degli inquisitori. Tenace si rivelò il concubinato dei preti, anche nella severa Milano borromaica,<sup>65</sup> certo meno tollerato nella dimensione anche pubblica che aveva talora assunto in passato, combattuto da una folta trattatistica, punito dai vescovi e quindi confinato nella clandestinità, ma non di rado sostituito, come valvola di sfogo della sessualità clericale, dalla cosiddetta *sollicitatio ad turpia*, l'uso dell'intimità della confessione per coinvolgere le penitenti in discorsi pruriginosi nell'intento di sottoporle ai propri desideri, reato peraltro sottratto alla giurisdizione episcopale e affidato al tribunale del Sant'Ufficio. Una pratica che l'uso obbligatorio del confessionale cercò di contrastare, anche se talora con esiti del tutto opposti alle intenzioni. La difficoltà di reperire preti o frati culturalmente e moralmente all'altezza del compito di confessori delle monache

64. Nubola, *Conoscere per governare*, pp. 348 sgg.

65. Giovanni Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 14 sgg.; Stefania T. Salvi, "Diabolo suadente". *Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra Riforma e Controriforma*, Milano, Giuffrè, 2018, pp. 113 sgg.



finì con il suggerire eccezioni alla normativa tridentina diventate infine stabili.<sup>66</sup> Anche il divieto delle convivenze prematrimoniali, che investivano l'ambito sacramentale, dovette via via piegarsi a numerosi compromessi. In tutta Italia, del resto, in maggior e minor misura, tacita accettazione o sopportazione, paternalistiche prudenze, paziente attesa dei tempi lunghi, ragion di Chiesa offrirono la soluzione di problemi spinosi, anche perché con l'esaurirsi dello slancio riformatore, e con esso della «stretta repressiva dell'ultimo trentennio del Cinquecento, ci fu nel Seicento, e ancor più nel Settecento, un netto calo di tensione in tutta la penisola», dove «la spinta propulsiva avviata dopo il concilio di Trento» venne via via attenuandosi.<sup>67</sup> Nel tratteggiare la caratteristica essenziale della Chiesa italiana nel pieno Seicento, Claudio Donati ha usato una formula che non si potrebbe desiderare più chiara ed efficace nel parlare di «appannamento, disgregazione, eclissi del potere episcopale».<sup>68</sup>

A imporsi in sede conciliare era stata una «concezione puramente clericale della riforma della Chiesa»,<sup>69</sup> che si esplicò quindi nella speculare clericalizzazione della società e della vita religiosa che, oltre a determinare – soprattutto nel Mezzogiorno – una crescita mastodontica del numero dei religiosi, guardava con perenne diffidenza ai laici, alla loro pericolosa frequentazione da parte di preti e frati, alle loro associazioni caritative e devozionali come le confraternite, al loro deplorabile desiderio di capire qualcosa della religione che erano chiamati a professare. A questo fine doveva bastare un po' di catechismo imparato a memoria da bambini nelle scuole della dottrina cristiana che era obbligo dei parroci istituire, senza che alcuno ardisse leggere e ancor meno studiare la sacra Scrittura, di cui – come si è ricordato – fu proibita ogni traduzione in volgare, e metter becco in questioni teologiche che erano e dovevano restare appannaggio esclusivo del clero. Una religione per il popolo, tutta dedicata a condurlo per mano lungo le impervie vie della salvezza, fondata sul primato dell'obbedienza, come quella praticata con austero paternalismo da san Carlo a Milano, esemplare vescovo della Controriforma,<sup>70</sup> incentivata da un'opportuna pe-

66. Mario Sanseverino, *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Avellino, Terebinto edizioni, 2019, pp. 28-30, 53 sgg.

67. Romeo, *L'isola ribelle*, pp. 147 sgg.

68. Donati, *Vescovi e diocesi*, pp. 350 sgg.

69. Tallon, *Il concilio di Trento*, p. 77.

70. Nella sterminata bibliografia borromaica ci limitiamo a rinviare agli atti del convegno *San Carlo e il suo tempo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986; ai volumi

dagogia della paura delle pene infernali (affidata sin dal medioevo anche agli apparati pittorici delle chiese)<sup>71</sup> e sorretta da una pratica devozionale semplice e ripetitiva, basata sul culto della Vergine e dei santi protettori, scandita dal fitto calendario delle festività, dai riti e dalle prescrizioni ad esse collegati, dall'angelo custode, dalle preghiere quotidiane, tra le quali si sarebbe infine imposta la recita del rosario. Una vita religiosa dalla quale doveva essere espunta ogni traccia di antiche credenze popolari, spesso nutrite di pratiche magiche e tradizioni apotropaiche, che la Chiesa cercò di stroncare, ma talora anche di rendere compatibili con l'ortodossia cattolica fino a riassorbirle nel campo della legittimità culturale,<sup>72</sup> dando vita a tradizioni liturgiche e agiografiche locali, o sostituendo l'apostasia stregonesca di pertinenza inquisitoriale con un'incolpevole possessione diabolica da combattere non con il rogo ma con i più miti strumenti dell'esorcismo.<sup>73</sup> La battaglia fu resa particolarmente difficile dalle complicità tra i fedeli e il basso clero nel condividere pratiche e credenze che poco o nulla avevano di cristiano. Nel caso che tale modello di vita religiosa non fosse docilmente accettato dai fedeli, non restava che imporlo volenti o nolenti con gli

miscellanei *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics; Carlo Borromeo e l'opera della «Grande riforma». Cultura religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di Franco Buzzi e Danilo Zardin, introduzione di Gianfranco Ravasi, Milano, Silvana Editoriale, 1997; *Milano borromaica atelier culturale della Controriforma*, a cura di Danilo Zardin e Maria Luisa Frosio, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2007; De Boer, *La conquista dell'anima*; Zardin, *Carlo Borromeo; Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna: nascita e fortuna di un modello di santità*, a cura di Maria Luisa Frosio, Danilo Zardin, numero monografico di «Studia borromaica», 25 (2011); cfr. anche *Lettere pastorali dei vescovi della Lombardia*, a cura di Xenio Toscani e Maurizio Sangalli, Roma, Herder, 1998; Xenio Toscani, *Seminari e collegi nello Stato di Milano fra Cinque e Seicento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003; Turchini, *Sotto l'occhio del padre: gli atti congressuali Religione, cerimoniale e società nelle terre milanesi*.

71. Cfr. per esempio, Romeo De Maio, *Pittura e Controriforma a Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 103 sgg., 175 sgg.; cfr. da ultimo Andrea Gamberini, *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma, Viella, 2021, con il rinvio ai fondamentali studi di Chiara Frugoni.

72. Cfr. per esempio Maria Mariotti, *Religiosità e pietà popolare nei documenti episcopali collettivi calabresi (secolo XVI e XX)*, in *Fede, pietà, religiosità popolare e san Francesco da Paola*, Roma, Curia generalizia dell'Ordine dei minimi, 1992, pp. 47-164: 132-35, 149, 162.

73. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, pp. 650 sgg.; cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 109 sgg.

strumenti della censura e della repressione. Poche e pericolose erano le vie di fuga che restavano aperte, come l'esperienza mistica, i cui trasalimenti sfuggivano per definizione ai canoni dell'autorità ecclesiastica che, non potendo escluderla in quanto potenziale epifania del divino, si premurò di metterla sotto sorveglianza, specie quando assumeva i contorni di una santità più o meno "affettata", simulata,<sup>74</sup> posta sotto il rigoroso controllo inquisitoriale per combattere qualunque istanza spontanea dal basso. Ma al tempo stesso la santità, con la pluralità di culti vecchi e nuovi cui dava vita a livello popolare, offriva la possibilità di una differenziazione e articolazione di culti e devozioni pur nell'ambito dell'ortodossia dottrinale imposta dal magistero.<sup>75</sup>

Anche per questo la svolta storica segnata dal Tridentino e delle sue riforme può essere considerata come una sorta di leggenda, come si è cercato di dimostrare. Secondo Prosperi, «i decreti di riforma approvati dal concilio modificarono sostanzialmente la società ecclesiastica», salvo poi riconoscere che tuttavia essi rimasero «allo stato di progetto e di proposta», senza mutare «i meccanismi della curia né i poteri papali che avevano prodotto il risultato della decadenza dei costumi e della residenza del clero».<sup>76</sup> In realtà quella svolta storica fu qualcosa di più e di diverso da una leggenda: fu un mito, una costruzione retorica che lo elevò a momento fondativo di un radicale rinnovamento se non una vera e propria rinascita della Chiesa, quando nella realtà poco o nulla cambiò, e qualcosa – forse – addirittura peggiorò. Ma fino al Vaticano II fu il pilastro fondamentale sul quale il papato costruì la sua identità, il suo messaggio religioso e pastorale, la sua autorità gerarchica, pur avendo fatto di tutto per evitarlo, contrastarlo, attenuarne le pretese, scioglierlo durante la sua lunga e faticosa celebrazione, per infine appunto – erigerlo a mito. Non è certo un caso che non ne trasmise mai l'immagine figurativa in un luogo dotato di qualche solennità ufficiale se non nel salone di Sisto V della biblioteca Vaticana, in cui furono raffigurati tutti i concili, simboli della continuità storica del magistero dottrinale della Chiesa. Il mediocre dipinto di Pasquale Cati in Santa Maria in Trastevere fu infatti commissionato dal nipote di Pio IV, Marco Sittich von Altaemps, legato papale al Tridentino e cardinale titolare della basilica romana, per

74. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di Gabriella Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

75. Lo ha osservato Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, pp. 488 sgg.

76. Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma*, pp. 36 sgg.

consegnare ai posteri una delle sue scarse glorie. Nulla ricorda il concilio negli affreschi della Sala Regia in Vaticano, che pure intendeva trasmettere l'immagine dell'autorappresentazione storica e politica della Chiesa cinquecentesca.<sup>77</sup> Né volle scriverne la storia, al punto che dopo i primi e falliti tentativi curiali fu la pubblicazione del capolavoro di Paolo Sarpi a raccontarla da par suo, rimanendo tuttavia senza risposta per quasi mezzo secolo. A impugnare la penna per rispondere al servito veneziano, screditarne l'attendibilità e disegnare «una apologia mescolata d'istoria», fu non a caso un gesuita, il marchese romano e cardinale Pietro Sforza Pallavicino, su iniziativa di papa Innocenzo X all'indomani della sconfitta cattolica della guerra dei Trent'anni e dell'umiliazione subita dalla santa sede con l'esclusione dalle trattative della pace di Westfalia.<sup>78</sup> Fu solo nel 1656-57, infatti, che apparvero i due grossi tomi della sua *Istoria del concilio di Trento*, un secolo dopo la conclusione di quella tormentata assemblea episcopale.

Non solo Sarpi, naturalmente, ma anche i protestanti e i gallicani avevano criticato quel concilio e solo a titolo di esempio basterà qui ricordare tra questi ultimi lo storico e teologo Louis Ellies Du Pin (1657-1719), che redasse un puntiglioso elenco di riforme necessarie a mettere in atto i decreti tridentini, in buona sostanza ignorati se non traditi da Roma. Du Pin fu autore di numerose opere di vasta seppur frettolosa erudizione, tra cui il *De antiqua Ecclesiae disciplina*, la monumentale *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, una traduzione commentata dei Salmi che furono oggetto di severe critiche da parte di Richard Simon e soprattutto di Jacques-Benigne Bossuet, che ne ottenne la formale censura da parte dell'autorità ecclesiastica. Ciò non gli impedì tuttavia di essere nominato professore di filologia latina e greca al Collège royal nel 1694 e di mantenere tale carica per alcuni anni, continuando a pubblicare a getto continuo opere di chiara impronta gallicana, come l'*Histoire ecclésiastique du XVII siècle*, i *Mémoires historiques pour servir à l'histoire des Inquisitions* o la *Défense de la monarchie de Sicile* che gli valse l'apprezzamento di Pietro Giannone. Il suo schierarsi con i giansenisti contro la bolla *Unigenitus* del 1713 e i pesanti attacchi dei gesuiti gli costarono una condanna all'esilio da Parigi cui poté ovviare solo con una ritrattazione formale. È quindi significativo che egli scrivesse anche una *Histoire du concile de Trent*, in cui prendeva le distanze tanto da Sarpi

77. Firpo, Biferali, «*Navicula Petri*», pp. 309 sgg.

78. Eleonora Belligni, *Il concilio di Trento tra storia e apologia: Sforza Pallavicino, in Trent and Beyond*, pp. 61-79; Ead. *Voci di riforma*, pp. 243 sgg.

quanto da Pallavicino per indicare la strada di un rafforzamento delle istanze regalistiche che affidava a Luigi XIV il compito di realizzare in Francia quella riforma incompiuta. Pur avendo ottenuto l'approvazione della censura francese, ma giudicata «infetta» da un cattolico oltramontano, l'opera restò inedita fino al 1721, quando fu pubblicata postuma a Bruxelles, incontrando un certo consenso da parte sia dei *refugiés* ugonotti sia dei cattolici filoriformati, quale fu in sostanza lo stesso Du Pin, che agì anche in vista di un ritorno al cattolicesimo della Chiesa anglicana.<sup>79</sup> Ma tutta da scrivere sarebbe la storia delle storie del concilio di Trento fuori d'Italia.

A ben vedere, in realtà, non poco cambiò nei decenni successivi alla fine del concilio, ma a cambiare non fu la Chiesa, che anche al centro non tarderà e riprendere i suoi antichi vizi come testimoniano i pontificati Borghese, Barberini e Chigi con il loro sfrenato nepotismo e la sostanziale intangibilità di un sistema curiale uscito indenne e anzi rafforzato dalla cosiddetta età tridentina. Cambiò invece l'identità storica e quello che potremmo definire il sistema culturale della Chiesa, forte anche di una pur variabile sintonia con la potente corona di Spagna che le assicurava la sostanziale obbedienza dell'Italia, con l'unica eccezione di Venezia, e forte anche dell'attenuarsi della minaccia ottomana dopo la battaglia di Lepanto. Nonostante la tenace persistenza di antiche magagne, quella che venne allora affermandosi fu una Chiesa ormai non più sfidata dall'interno, non più minacciata dalle eresie, non più accusata di abusi e corruzione, anche se i parroci, i preti, i frati restavano quello che erano sempre stati, ignoranti e corrotti, anche se i seminari stentavano a decollare, anche se i chierici selvaggi continuavano a scorrazzare a piacimento nel Mezzogiorno, anche se privilegi ed immunità ecclesiastiche non cessavano di proteggere brutali efferatezze d'ogni tipo. Una Chiesa i cui strumenti di controllo e repressione – confessionale, censura, Inquisizione – erano però riusciti in gran parte a mettere a tacere ogni significativa forma di protesta, dissenso, opposizione, e quindi rafforzata nella sua rinnovata consapevolezza ideologica, nelle sue istituzioni curiali, nelle sue certezze magisteriali, nella rivendicazione dei suoi diritti giurisdizionali. Una Chiesa capace di imporre con pugno di ferro le sue verità anche alla filosofia e alla scienza, di combattere e proibire con alternanti successi

79. Su di lui cfr. Jacques Gres-Gayer, *Un théologien gallican témoin de son temps: Ellis Du Pin (1657-1719)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 72 (1986), pp. 67-121; sono debitore di questa segnalazione all'amico Dino Carpanetto, che desidero ringraziare vivamente.

idee, pratiche e saperi difforni – o presunti tali – dalla propria ortodossia, di sfruttare di fronte a ogni emergere del nuovo il peso della sua tradizione, di riscrivere e rivendicare la propria storia, di reagire alla sfida protestante e rintuzzarne l'espansione, di promuovere molteplici sforzi caritativi, assistenziali, pedagogici, di consacrare la propria millenaria sacralità con le spettacolari liturgie dei suoi riti solenni, di protendersi verso nuovi orizzonti mondiali in un vigoroso slancio missionario (un tema, questo, del tutto ignorato dal concilio), di cui la congregazione di *Propaganda fide*, istituita nel 1622, fu il centro propulsore. Una Chiesa padrona di sé stessa e dei suoi fedeli, certo privi di ogni cultura religiosa, ma loro modo obbedienti e rispettosi, pronti anche a combattere in sua difesa al grido di *Viva la santa fede!* e letteralmente a divorare i suoi presunti nemici.<sup>80</sup>

Per un secolo e più – la lunga età della Controriforma, appunto – tutto ciò le avrebbe consentito di resistere alle sfide della modernità che la crisi della coscienza europea, le istanze giurisdizionaliste degli Stati, la cultura illuministica e al suo interno il febronianesimo, erede del richerismo gallicano, avrebbero lanciato alla sua egemonia culturale, senza tuttavia riuscire per lungo tempo a sradicarne le salde e profonde radici in quel mondo popolare e contadino la cui tenace e talora anomica fede religiosa sarà a lungo la forza principale di una Chiesa presente in ogni città, in ogni villaggio, in ogni borgo, in grado di contribuire al controllo delle coscienze, alla pace sociale e all'obbedienza dei sudditi attraverso la sacramentalizzazione dei riti di passaggio, la confessione, il timore dell'Inquisizione, la paura delle pene infernali.<sup>81</sup> Cospicui elementi di forza, spesso condizionati dalle pesanti interferenze dei poteri laicali – centrali e periferici – che la Chiesa riuscirà per lungo tempo a tenere a bada in un continuo fluttuare di accordi e compromessi,<sup>82</sup> impegnandosi strenuamente a combattere contro la laicizzazione della cultura e la secolarizzazione delle istituzioni civili. Fino al momento in cui dovrà prendere atto della loro affermazione e guardarsi allo specchio per cercare quelle risposte alle prospettive presenti e future del proprio messaggio, della propria autorità, del proprio insediamento sociale che al momento non sembra ancora aver trovato.

80. Luca Addante, *I cannibali dei Borbone. Antropofagia e politica nell'Europa moderna*, Bari-Roma, Laterza, 2021.

81. Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma*, pp. 7 sgg.

82. Maria Mariotti, *Rapporti tra vescovi e religiosi in Calabria (attraverso i sinodi diocesani 1574-1795)*, in *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, a cura di Bruno Pellegrino e Francesco Gaudioso, Galatina, Congedo, 19871, pp. 269-324: 274-75.

## Indice dei nomi

- Accetta, Foca, 192  
Addante, Luca, 15, 22, 186, 194, 227  
Addison, Joseph, 202  
Adelasio, Domenico, 135  
Adriano VI, papa, 69, 95, 98  
Afflitto, Annibale d', *vedi* D'Afflitto, Annibale  
Alamanni, Luigi, 109  
Albèri, Eugenio, 95  
Alberigo, Giuseppe, 24, 39, 42, 44, 45, 51, 52, 53, 55, 61, 102, 121, 138, 216  
Alberti, Leandro, 108  
Albizzi, Antonio degli, 218  
Aleandri Barletta, Edvige, 49  
Aleandro, Girolamo, cardinale, 106, 137  
Alessandro VIII, papa, 11, 201  
Alessi, Giorgia, 47  
Alfano, Giancarlo, 109  
Al Kalak, Matteo, 108, 138  
Allegri, Marco, 108  
Alonge, Guillaume, 15, 38, 70, 100, 101, 103, 107, 124  
Alt, Salome, 219  
Altieri, Pietro, 162  
Amiel, Charles, 99  
Andrea d'Austria, cardinale, *vedi* Asburgo, Andrea d'  
Angoulême Margherita di, *vedi* Margherita di Angoulême, regina di Navarra  
Antonini, Egidio, *vedi* Egidio da Viterbo, cardinale  
Antonino Pierozzi, santo, 36, 93  
Antonio Maria, Zaccaria, santo, 27  
Aristotele, 97  
Asburgo, famiglia, 98, 119  
Asburgo, Andrea d', cardinale, 218  
Asor Rosa, Alberto, 42, 59  
Astrea, 97  
Aubert, Alberto, 76, 106, 107  
Aymard, Maurice, 198  
Badaloni, Nicola, 42  
Badia, Tommaso, cardinale, 106  
Bamji, Alexandra, 9  
Barbarigo, Gregorio, 142  
Barberini, famiglia, 226  
Barbieri, Franco, 148  
Barbo, Ludovico, 109  
Barilli, Renato, 42  
Baronio, Cesare, cardinale, 83, 210  
Barozzi, Nicolò, 108  
Barozzi, Pietro, 36  
Bartolomeo da Porcia, 146  
Bascapé, Carlo, 140, 213  
Bataillon, Marcel, 99  
Battista da Crema, *vedi* Carioni, Battista  
Bauer, Stefan, 61  
Beccadelli, Ludovico, 80  
Bedino, Luca, 154, 155  
Bedouelle, Guy, 69, 100  
Beggiam, Michele, 161  
Bellarmino, Roberto, cardinale, *vedi* Roberto Bellarmino, santo  
Belligni, Eleonora, 94, 95, 96, 99, 113, 115, 225

- Bendiscioli, Mario, 45, 46, 48, 49  
 Benedetto XIV, papa, 12, 201  
 Benedetto da Mantova, *vedi* Fontanini, Benedetto  
 Benigno, Francesco, 56, 66  
 Benvenuto, Rocco, 194  
 Berchet, Guglielmo, 108  
 Berni, Francesco, 77, 101  
 Bertelli, Sergio, 43  
 Besozzi, Gian Pietro, 110  
 Biferali, Fabrizio, 39, 84, 97, 225  
 Billanovich, Liliانا, 142  
 Biolatto, Tommaso, 155  
 Biondo, Flavio, 96  
 Birely, Robert, 68  
 Bisanti, Paolo, 146, 147  
 Black, Christopher F., 87, 88, 89, 216  
 Blet, Pierre, 207  
 Boiardo, Matteo, Maria, 101  
 Bolgiani, Franco, 10  
 Bollani, Domenico, 141  
 Bolognetti, Alberto, cardinale, 145  
 Bonomi, Giovan Francesco, 152  
 Bonora, Elena, 7, 14, 59, 61, 72, 73, 111, 127, 135  
 Bonucci, Stefano, 164  
 Bonzon, Anne, 137  
 Borghese, famiglia, 226  
 Borromeo, Agostino, 59, 146, 216  
 Borromeo, Carlo, cardinale, *vedi* Carlo Borromeo, santo  
 Borromeo, Federico, cardinale, 153, 180, 207  
 Bossuet, Jacques-Benigne, 225  
 Bossy, John, 65, 71, 72, 86  
 Bowd, Stephen D., 94  
 Brady, Thomas A., jr, 64  
 Brancaccio, Lelio, 182, 183  
 Brezzi, Paolo, 22, 23  
 Brockmann, Thomas, 47  
 Broggia, Carlantonio, 72  
 Broglia, Carlo, 159, 160  
 Brucioli, Antonio, 109  
 Brugatelli, Giovan Battista, 135  
 Brunet Parks, George, 217  
 Brunetto, Arturo, 153  
 Bruni, Francesco, 43  
 Buonaiuti, Ernesto, 42  
 Buoncristiani, Antonio, 166  
 Burali, Paolo, cardinale, 139, 169, 170  
 Buschbell, Gottfried, 102, 122, 134, 143  
 Buzzi, Franco, 223  
 Caetano, cardinale, *vedi* Vio, Tommaso de  
 Cairns, Christopher, 141  
 Calandra, Endimio, 105  
 Caloro, Antonio, 181  
 Calvini, Crisostomo, 110  
 Calvino, Italo,  
 Camaiani, Pier Giorgio, 49  
 Camaiani, Pietro, 165  
 Camaioni, Michele, 111  
 Campanella, Tommaso, 22  
 Campeggi, Lorenzo, cardinale, 95  
 Canani, Giulio, 162  
 Canisio (Kanijs), Pietro, *vedi* Pietro Canisio, santo  
 Cañizares-Esguerra, Jorge, 66  
 Cano, Melchor, 118  
 Cantelmo, Giacomo, cardinale, 170  
 Cantimori, Delio, 40, 41, 42, 53, 55  
 Caponetto, Salvatore, 101  
 Caracciolo Innico, cardinale, 170  
 Caracciolo, Nicola Maria, 105, 198  
 Carafa, Alfonso, cardinale, 168  
 Carafa, Carlo, cardinale, 38,  
 Carafa (della Spina), Carlo, cardinale, 208  
 Carafa, Francesco, 170  
 Carafa, Gian Pietro, cardinale, *vedi* Paolo IV, papa  
 Carafa, Mario, 170  
 Carafa, Tiberio, 84  
 Carafa, Tommaso, 182  
 Caravale, Giorgio, 66  
 Carcereri, Luigi, 126, 135  
 Carioni, Battista, 110, 111, 113, 116  
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 14, 50, 98, 113, 118, 120, 123, 124, 126, 127, 128  
 Carlo III di Borbone, re di Napoli, poi di Spagna, 172  
 Carlo Borromeo, santo, 29, 78, 79, 102, 110-11, 132, 134, 139, 147, 152, 206-7, 209, 213, 218, 219, 222

- Carneseccchi, Pietro, 77, 124  
 Carpanetto, Dino, 15, 226  
 Carvajal, Bernardino, cardinale, 95, 208  
 Casalini, Cristiano, 109  
 Castagna, Giovan Battista, cardinale, *vedi* Urbano VII, papa  
 Castelli, Giovan Battista, 162  
 Castelvetro, Ludovico, 134  
 Castruccio, Giovanni Antonio, 157  
 Caterina de' Medici, *vedi* Medici Valois, Caterina de', regina di Francia  
 Cati, Pasquale, 224  
 Catto, Michela, 8, 118  
 Cavarzere, Marco, 66, 109, 202  
 Centani, Andrea, *vedi* Zantani, Andrea  
 Centurione, Agostino, 134  
 Cerere, 97  
 Cervini, Marcello, *vedi* Marcello II, papa  
 Cesareo, Francesco C., 81  
 Cesi, Angelo, 166  
 Cestaro, Antonio, 166, 171, 188, 189  
 Chabod, Federico, 40, 41  
 Chaussy, Yves, 70  
 Chiari, Isidoro, *vedi* Cucchi da Chiari, Isidoro  
 Chiesa, Mario, 109  
 Chigi, famiglia, 226  
 Chittolini, Giorgio, 11  
 Cicerone, Marco Tullio, 97  
 Cisneros, cardinale, *vedi* Jménez de Cisneros, Francisco  
 Cistellini, Antonio, 44  
 Cittadini, Francesco, 218  
 Claver, Bonaventura, 185  
 Clemente VII, papa, 37, 83, 116, 119  
 Clemente VIII, papa, 214  
 Cochrane, Eric, 55, 67, 206,  
 Colesanti, Massimo, 172  
 Colet, John, 69  
 Collett, Barry, 110  
 Colocci, Angelo, 97  
 Colonna, Francesco, 208  
 Colonna d'Avalos, Vittoria, 74, 105, 107, 109, 124  
 Comerford, Kathleen M., 87, 163  
 Comino, Giancarlo, 157  
 Coniglio, Giuseppe, 185  
 Consiglieri, Paolo, 114  
 Contarini, Gasparo, cardinale, 27, 28, 31, 69, 80, 94, 100, 101, 104, 106, 107, 118, 134  
 Copernico, Niccolò, 33  
 Corner, famiglia, 141  
 Corner, Federico, 142, 145  
 Corner, Giorgio, 141  
 Corsaro, Antonio, 97  
 Cortese, Gregorio, cardinale, 27, 81, 104, 105, 106, 109, 122  
 Cortesi, Paolo, 93, 97  
 Cosimo de' Medici, duca di Firenze, poi granduca di Toscana, 165  
 Costi, Giovanni, 138  
 Cozzi, Gaetano, 55  
 Creytens, Raimondo, 159  
 Crispoldi, Tullio, 101  
 Croce, Benedetto, 56  
 Cucchi da Chiari, Isidoro, 105, 109, 110, 165  
 Cuoco, Vincenzo, 212  
 Cuscito, Giuseppe, 149  
 Daddeo, Camillo, 154  
 D'Afflitto, Annibale, 190  
 D'Agostino, Enzo, 190  
 Dal Fosso, Gaspare, *vedi* Ricciulli Dal Fosso, Gaspare  
 Dall'Olio, Guido, 9  
 Dalmases, Candido de, 118  
 Dal Santo, Stefano, 142  
 Dalton, Jessica M., 112  
 D'Amico, John F., 96, 97, 98  
 Da Mula, Marcantonio, cardinale, 166  
 D'Argenio, Antonella, 207  
 D'Ascia, Luca, 97  
 De Boer, Wietse, 48, 138, 140, 207, 223  
 De Caprariis, Vittorio, 45  
 De Cristofaro, Maria Antonietta, 171  
 De Flavio, Vincenzo, 166  
 De Girolamo, Alfredo, 191  
 Della Casa, Giovanni, 176  
 Della Rovere, Giuliano, cardinale, *vedi* Giulio II, papa

- Dell'Oro, Giorgio, 214  
 Del Monte, Giovanni Maria, cardinale, *vedi*  
 Giulio III, papa  
 De Luca, Francesco, 181  
 De Luca, Giovan Battista, 196  
 De Luca Giuseppe, cardinale, 44  
 Delumeau, Jean, 40, 48, 70, 71, 82  
 De Maio, Romeo, 53, 54, 98, 168, 170, 172,  
 206, 223  
 De Marco, Vittorio, 180, 183  
 De Martino, Ernesto, 187  
 Denisi, Antonio, 191  
 De Nores, Cesare, *vedi* Nores, Cesare de  
 De Palma, Luigi Michele, *vedi* Palma, Luigi  
 Michele de  
 De Rosa, Gabriele, 56, 166, 173, 174, 182,  
 183, 187, 188, 201, 207  
 D'Errico, Gian Luca, 88  
 Devoto, Daniel, 99  
 Diana, 97  
 Di Capua, Pietro Antonio, 105  
 Dickens, Arthur G., 62, 63  
 Di Filippo Bareggi, Claudia, 111, 144, 158  
 Dionisotti, Carlo, 41  
 Ditchfield, Simon, 9, 15, 48, 66, 67, 83, 86,  
 132, 203, 217  
 Dittrich, Franz, 21, 104  
 Domenighina, *detta* la Bella, 150  
 Donati, Claudio, 11, 48, 172, 201, 203, 222  
 Donvito, Luigi, 174, 175  
 Dossena, Sebastiano, 177  
 Druida (la), 155  
 Du Pin (Dupin), Louis Ellies, 225, 226  
 Dupront, Alphonse, 40  
 Duranti, Durante, cardinale, 208  
  
 Edwards, John, 78  
 Egidio da Viterbo, cardinale, 27, 36, 69, 93,  
 97  
 Eire, Carlos M.N., 65  
 Emich, Birgit, 47  
 Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, 76  
 Erasmo da Rotterdam, 26, 28, 31, 36, 69, 83,  
 94, 97, 99  
 Erba, Achille, 151, 156  
 Evennett, Henty Outram, 62  
  
 Fantino, Gaspare, 134  
 Fantoni, Marcello, 82  
 Farnese, Alessandro, cardinale, *vedi* Paolo  
 III, papa  
 Farnese, Alessandro, cardinale (nipote del  
 precedente), 122, 176  
 Farnese, Pier Luigi, *vedi* Pier Luigi Farnese,  
 duca di Parma e Piacenza  
 Farnese Cesarini, poi Pio di Savoia, Clelia,  
 217  
 Fasani, Antonio, 142  
 Fattori, Marta, 12  
 Febvre, Lucien, 40  
 Federici, Girolamo, 152  
 Fenlon, Dermot, 76  
 Ferdinando I d'Asburgo, imperatore, 120,  
 127, 128, 129, 131  
 Ferdinando I de' Medici, granduca di Tosca-  
 na, 217  
 Ferlan, Claudio, 118  
 Fernández, Luis, 111  
 Fernández-Armesto, Felipe, 65  
 Fernández Zapico, Dionigi, 118  
 Ferraris, Giovanni, 153  
 Ferreri, Zaccaria, 96  
 Ferrero, famiglia, 150  
 Ferrero, Cesare, 132  
 Ferrero, Giuseppe Guido, 99  
 Ferrero, Guido, 152  
 Ferrière, Hector de la, 130  
 Ferro, Debora, 153  
 Ferrone, Vincenzo, 10  
 Fieschi, Battista, 103  
 Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, 113, 128  
 Filoramo, Giovanni, 9  
 Finger, Heinz, 211  
 Fiorani, Luigi, 217  
 Firpo, Massimo, 38, 39, 66, 74, 75, 77, 78,  
 80, 84, 97, 101, 102, 104, 105, 108,  
 111, 113, 120, 122, 124, 127, 130, 131,  
 136, 137, 208, 218, 225  
 Fisher, John, cardinale, *vedi* Giovanni Fisher,  
 santo  
 Flaminio, Marcantonio, 101, 103  
 Fliche, Augustin, 22  
 Florimonte, Galeazzo, 101, 104

- Folengo, Gian Battista, 109  
 Folengo, Teofilo, 109  
 Fonseca, Juan Rodrigo de, 208  
 Fontanini, Benedetto, 110  
 Forclaz, Bertrand, 48  
 Forster, Marc R., 65, 72  
 Fortunati, Alessandro, 166  
 Foscarari, Egidio, 108  
 Fosi, Irene, 167, 218  
 Fragnito, Gigliola, 32, 66, 104, 105, 108,  
 120, 123, 127, 130, 175, 208, 209, 210,  
 214, 217, 218  
 Frajese, Vittorio, 59, 60, 66  
 Francesco I di Valois, re di Francia, 121  
 Freggia, Enzo, 151  
 Fregoso, Costanza, 109  
 Fregoso, Federico, cardinale, 101, 106, 109  
 Frosio, Maria Luisa, 223  
 Frugoni, Chiara, 155, 223  
 Fulin, Rinaldo, 108  
 Furey, Constance M., 94  
  
 Gaetano (da) Thiene, santo, 103, 113, 117  
 Gagliardi, Donatella, 192  
 Galasso, Giuseppe, 56, 172, 173, 188  
 Galilei, Galileo, 33  
 Gambaro, Angiolo, 97  
 Gamberini, Andrea, 223  
 Ganzer, Klaus, 98  
 Gaudioso, Francesco, 227  
 Genovese, Marco Antonio, 179  
 Genovesi, Antonio, 172  
 Gensini, Sergio, 96  
 Ghezzi, Angelo Giorgio, 150  
 Ghislieri, Michele, cardinale, *vedi* Pio V,  
 papa, santo  
 Giacobazzi, Domenico, cardinale, 208  
 Giaccone, Franco, 100  
 Giannone, Pietro, 225  
 Giberti, Gian Matteo, 9, 27, 52, 69, 74, 100,  
 102, 106, 116, 122, 134, 142  
 Gilardi, Costantino, 153  
 Ginzburg, Carlo, 178, 223  
 Giorgio Siculo, 110  
 Gios, Pierantonio, 142  
 Giovannelli, Giuseppe, 138  
  
 Giovanni d'Avila, santo, 27  
 Giovanni Fisher, santo, 28  
 Giovanni XXIII, papa, santo, 51, 66  
 Giove, 97  
 Giovio, Paolo, 99  
 Giulio II, papa, 94  
 Giulio III, papa, 21, 37, 39, 75, 108, 112,  
 118, 126, 127, 128  
 Giunone, 97  
 Giustiniani Lorenzo, 36  
 Giustiniani, Tommaso (Paolo), 35, 94  
 Gleason, Elisabeth G., 63, 64, 104, 107, 136  
 Gonzaga, Ercole, cardinale, 81, 105, 129  
 Gonzaga, Ferrante, 125  
 Gonzaga Colonna, Giulia, 109  
 Gonzaga Della Rovere, Eleonora, 109  
 Goritz, Iohannes, 96-97  
 Gotor, Miguel, 127, 210  
 Gramsci, Antonio, 212  
 Grechetto (il), *vedi* Zannettini, Dionigi  
 Greco, Gaetano, 165, 173, 185, 196, 202, 204  
 Gregorio XIII, papa, 31, 165, 202, 209, 217  
 Gregory, Brad, 65  
 Gregory, Tullio, 56  
 Gres-Gayer, Jacques, 226  
 Grimani, famiglia, 141  
 Grimani, Giovanni, 134  
 Griseri, Giuseppe, 157  
 Grosso, Michele, 154, 159  
 Gualandi, Camillo, 162  
 Gualandi, Edoardo, 162  
 Guasco, Maurilio, 158  
 Guerrini, Paolo, 44  
 Guglielmo di Wittelsbach, duca di Baviera,  
 218  
 Guisa, Carlo di, cardinale, 128, 131  
  
 Hamilton, Alastair, 111  
 Headley John M., 67  
 Hersche, Peter, 47  
 Hjelm, Norman A., 73  
 Höfler, Konstantin von, 21  
 Hudon, William, 79, 80, 81, 82  
 Hurtado de Mendoza, Diego, 126  
  
 Iacovella, Marco, 105

- Ignazio di Loyola, santo, 62, 111, 117, 118  
 Illibato, Antonio, 170  
 Imbart de la Tour, Pierre, 70  
 Inghilterra, cardinale di, *vedi* Pole, Reginald  
 Inghirami, Fedra, 97  
 Innocenzo, X, papa, 11, 195, 225  
 Innocenzo XI, papa, 10, 11, 201  
 Innocenzo XII, papa, 12  
 Isaschino, Geremia, 114  
 Iserloh, Erwin, 46  
 Israel, Jonathan I., 2
- Jacob, André, 181  
 Jacobson Schutte, Anne, 46  
 Jager, Norbert, 98  
 Janssen, Geert H., 9  
 Jeanelle, Pierre, 62  
 Jedin, Hubert, 7, 19-36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 54, 55, 61, 69, 74, 75, 78, 79, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 119, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 209  
 Jiménez de Cisneros, Francisco, cardinale, 21, 36, 93, 99  
 Johanek, Peter, 46  
 Jones, Martin D.W., 63  
 Jones, Pamela M., 132  
 Jung, Eva-Maria, 100
- Kampen, Jan van, 100  
 Kellenbenz, Hermann, 46  
 Kelly, James E., 87  
 Kempis, Tommaso da, *vedi* Tommaso da Kempis  
 Kerker, Joseph, 21  
 Kirschner, Julius, 206  
 Kuehn, Thomas, 47
- Lancillotti, Orazio, cardinale, 208  
 Lansac, Louis de, 130  
 Lauro, Vincenzo, 157  
 Laven, Mary, 9  
 Laven, Peter J., 135  
 Lavenia, Vincenzo, 52, 56, 157  
 Le Bachelet, Xavier-Marie, 214  
 Lefèbvre d'Étaples, Jacques, 37, 69, 93, 99, 100
- Lemaitre, Nicole, 157  
 Leone X, papa, 95  
 Leto, Pomponio, 96  
 Leturia, Pedro, 118  
 Levi, Carlo, 199  
 Liberali, Giorgio, 141  
 Libertazzi, Giovanni G., 187  
 Lino, Alberto, 101  
 Lippomano, Alvise (Luigi), 142, 143  
 Lippomano, Giovanni, 148  
 Longhitano, Adolfo, 198  
 Longo, Pier Giorgio, 160  
 Lopez, Pasquale, 113, 156, 169, 170, 171, 182, 195, 220  
 Lorena, cardinale di, *vedi* Guisa, Carlo di  
 Loro, Damiano, 108  
 Lotz-Heumann, Ute, 47, 65  
 Ludolfo di Sassonia, 27  
 Ludovico di Canossa, 100  
 Ludovico da Fossombrone, 111  
 Luebke, David M., 63  
 Luigi XIV di Borbone, re di Francia, 226  
 Lullo, Raimondo (Lull, Ramon), 27  
 Lutero, Martino, 23, 37, 42, 46, 96, 124, 134, 176  
 Luzzatto, Sergio, 100, 109  
 Luzzi, Simona, 219
- Maccarrone, Michele, 44  
 Macchia, Giovanni, 172  
 McClung Hallmann, Barbara, 33, 216  
 McCoog, Thomas M., 118  
 McGuiness, Frederik J., 217, 33, 216  
 Machiavelli, Niccolò, 43  
 McManamon, John, 98  
 Madruzzo, Ludovico, cardinale, 149, 220  
 Mafrici, Mirella, 194  
 Maghenzani, Simone, 218  
 Maifreda, Germano, 74, 75, 78, 104, 105, 111, 120, 130, 131, 137  
 Malena, Adelisa, 9  
 Mancino, Michele, 56, 57, 58  
 Manduca, Raffaele, 139, 190, 199  
 Mantese, Giovanni, 148  
 Maracco, Iacopo, 146  
 Marcatto, Dario, 15, 77, 78, 102, 105, 122, 124

- Marcello II, papa, 21, 22, 26, 32, 37, 79, 80, 121, 124, 126, 127, 142  
 Marchesi, Vincenzo, 134  
 Marchi, Gino, 162  
 Marcocchi, Massimo, 48, 49, 106, 141  
 Margherita di Angoulême, regina di Navarra, 99, 109  
 Margiotta Broglio, Francesco, 10  
 Maria Tudor, regina d'Inghilterra, 78  
 Marillac, Charles de, 107  
 Mariotti, Maria, 11, 187, 193, 197, 223, 227  
 Márquez, Antonio, 111  
 Martelli, Braccio, 105, 133  
 Martelli, Sebastiano, 194  
 Martin, Francis D., 94  
 Martin, Gregory, 217  
 Martin, Victor, 22  
 Massa, Eugenio, 35, 94, 151, 166, 170  
 Mattei, Francesco, 109  
 Mattei, Orazio, 203  
 Maurenbrecher, Wilhelm, 21, 24  
 Matz, Wolfgang, 98  
 Mayer, Thomas F., 25, 77, 78  
 Mayeur, Jean-Marie, 20  
 Mazzone, Umberto, 46, 94  
 Medici, Cosimo de', *vedi* Cosimo I de' Medici, duca di Firenze, poi granduca di Toscana  
 Medici, Ferdinando de', cardinale, *vedi* Ferdinando I de' Medici, granduca di Toscana  
 Medici, Giovan Angelo de', cardinale, *vedi* Pio IV, papa  
 Medici, Pietro Paolo de', 177  
 Medici Valois, Caterina de', regina di Francia, 130  
 Mellano, Maria Franca, 154, 157, 158, 159  
 Meloni, Federica, 215  
 Menniti Ippolito, Antonio, 58  
 Menozzi, Daniele, 9, 15, 48  
 Merkt, Andreas, 215  
 Messina, Gerardo, 185  
 Miccoli, Giovanni, 11, 76, 95, 134  
 Milliet, Philibert François, 161  
 Minadois, Germano, 109  
 Minadois, Giovan Tommaso, 109
- Mineo, E. Igor, 66  
 Minnich, Nelson A., 94  
 Miola, Robert S., 87  
 Mirizio, Achille, 180  
 Mirto Frangipane, famiglia, 208  
 Missanelli, Nicola Francesco, 105  
 Mocenigo, Filippo, 105  
 Modesti, Adolfo, 94  
 Molinari, Franco, 21  
 Molinari, Paolo, 139  
 Mongini, Guido, 112, 118, 119  
 Mongiò, Lorenzo, 171  
 Montaigne, Michel de, 217  
 Montanari, Daniele, 47, 139  
 Montesinos, José F., 14  
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de, 172  
 Monticone, Alberto, 167, 219  
 More, Thomas, *vedi* Tommaso Moro, santo  
 Morelli, Mario, 184  
 Moretti, Walter, 42  
 Morone, Giovanni, cardinale, 31, 33, 38, 69, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 104, 105, 108, 111, 120, 122, 129, 130, 131, 134, 135  
 Moroni, Anna, 74  
 Morra, Gennaro, 176  
 Motta, Franco, 67, 72, 73, 118  
 Mozzarelli, Cesare, 59  
 Mühlen, Karl-Heinz zur, 98  
 Mullett, Michael, 67, 68, 136  
 Muratori, Ludovico Antonio, 12  
 Murphy, Paul V., 81, 105  
 Muscetta, Carlo, 42  
 Museo, Agostino, 101  
 Mostaccio, Silvia, 156  
 Musi, Aurelio, 139  
 Musso, Cornelio, 181  
 Muzzarelli, Girolamo, 108
- Nacchianti, Iacopo, 37, 105, 121, 133  
 Natoli, Aldo, 217  
 Navarro, Miguel, 186  
 Negri, Francesco, 109  
 Negri, Paola Antonia, 110  
 Nerli, Reginaldo, 101  
 Nettuno, 97

- Nicastro, Gaetano, 198  
 Niccoli, Ottavia, 57, 216  
 Nores, Cesare de, 147  
 Noto, Anna Maria, 139, 176  
 Novi Chavarria, Elisa, 186, 193  
 Nubola, Cecilia, 46, 47, 150, 221
- Oberman, Heiko A., 64  
 Ochino, Bernardino, 102, 111  
 Odoardi, Agostino, 187  
 Olin, John C., 69, 81  
 O'Malley, John, 8, 9, 12, 69, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 94, 96, 97, 112, 219  
 Operti, Carlo, 154, 155, 218  
 Orabona, Luciano, 178  
 Orazi, Nicolò, 191  
 Orfini, Tommaso, 165, 168  
 Orsini, famiglia, 218  
 Orsini, Camillo, 119  
 Ortmann, Volkmar, 98  
 Ottoni, Luciano degli, 110  
 Ozment, Steven, 25
- Pabel, Hilmar M., 87  
 Pacheco, Pedro, cardinale, 123  
 Pagani, Fabrizio, 214  
 Pagano, Sergio, 105, 111  
 Paleotti, Gabriele, cardinale, 138, 191, 209-10  
 Pallavicino, Pietro Sforza, cardinale, 220, 225  
 Palma, Luigi Michele de, 175  
 Palmio, Benedetto, 186  
 Palombelli, Cecilia, 15  
 Panvinio, Onofrio, 135  
 Paolin Giovanna, 157  
 Paolo di Tarso, santo, 104  
 Paolo III, papa, 21, 26, 32, 39, 74, 78, 98, 99, 106, 107, 110, 119, 120, 125, 126  
 Paolo IV, papa, 21, 26, 31, 37, 38, 53, 68, 69, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 88, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 124, 127, 133, 134, 212  
 Paolo V, papa, 32, 123, 135  
 Paolo VI, papa, santo, 48
- Paolucci, Scipione, 178  
 Papino, Girolamo, 108, 129  
 Parente, Ulderico, 193  
 Paschini, Pio, 22, 41, 44, 116, 147  
 Pasqua, Ottavio, 189  
 Pastor, Ludwig von, 8, 21, 22, 42, 44, 74, 120  
 Pastore, Alessandro, 101  
 Pastore, Stefania, 112  
 Patrizio, santo, 78  
 Pavone, Francesco, 220  
 Pecorari, Paolo, 120  
 Pedroche, Tomás, 119  
 Pedullà, Gabriele, 109  
 Pellegrino, Bruno, 227  
 Penuti, Carla, 46  
 Pepe, Armando, 177  
 Perazzo, Maria Caterina, 153  
 Perrone, Lorenzo, 11  
 Peruzzi, Angelo, 151, 153, 157, 158, 159, 163  
 Pescara, marchesa di, *vedi* Colonna d'Avolos, Vittoria  
 Peyronel Rambaldi, Susanna, 95, 102  
 Peyrous, Bernard, 70  
 Pezzella, Sosio, 111  
 Pfeilschifter, Georg, 46  
 Piemontino, Daniela, 152  
 Pierbenedetto, Andrea, 180, 190, 193  
 Piergentili, Pier Paolo, 155, 161  
 Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza, 107, 125  
 Pierozzi, Antonino, *vedi* Antonino Pierozzi, santo  
 Pietro, papa, santo, 22, 32  
 Pietro Canisio (Kanijs), santo, 27  
 Pietro Leopoldo di Lorena, granduca di Toscana, 202  
 Pinto, Giovanni, 168, 179, 180  
 Pio IV, papa, 32, 68, 74, 75, 76, 78, 81, 83, 85, 128, 131, 194, 208, 224  
 Pio V, papa, santo, 32, 68, 75, 76, 78, 81, 83, 84, 132, 135, 157, 168, 202, 212, 217  
 Pio IX, papa, santo, 51  
 Piovene, Guido, 217  
 Pisani, Francesco, cardinale, 141  
 Pisoni, Carlo Alessandro, 214

- Placanica, Augusto, 194, 195  
 Platone, 97  
 Pochettino, Clemente, 159  
 Po-chia Hsia, Ronnie, 64  
 Pole, Reginald, cardinale, 31, 38, 62, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 104, 105, 107, 109, 118, 122, 124, 134  
 Pontieri, Ernesto, 139, 169  
 Preto, Paolo, 141, 148  
 Priuli, Matteo, 148  
 Prodi, Paolo, 10, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 61, 138, 186, 188  
 Prospero, Adriano, 8, 10, 14, 52, 56, 59, 60, 66, 71, 77, 95, 97, 101, 102, 109, 110, 119, 137, 139, 140, 156, 178, 186, 208, 210, 212, 213, 217, 224, 227  
 Provana, Davide, 154  
 Puteo, Antonio, 179
- Quaranta, Chiara, 80, 127  
 Quirini, Vincenzo (Pietro), cardinale, 35, 94  
 Quirós, Jerónimo Bernardo de, 171  
 Quondam, Amedeo, 66
- Raffaello, 9  
 Raimondi, Pietro Antonio, 187  
 Randall, Keith, 69  
 Ranke, Leopold von, 21  
 Ravasi, Gianfranco, cardinale, 223  
 Reid, Jonathan A., 70, 99  
 Reinhard, Wolfgang, 8, 46, 47  
 Reitenau, Wolf Dietrich, 215  
 Reppen, Konrad, 7, 46  
 Restif, Bruno, 70  
 Riccardi, Giulio Cesare, 159, 160  
 Ricci, Saverio, 66  
 Ricciotti, Luciana, 184  
 Ricciulli Dal Fosso, Gaspare, 191  
 Ricuperati, Giuseppe, 20, 161  
 Ridolfi, Niccolò, cardinale, 134  
 Rienzo, Maria Gabriella, 204  
 Rinaldi, Nicola, 181  
 Roberto Bellarmino, santo, 28, 54, 83, 210, 214  
 Robison, Adam Patrick, 78, 79, 81  
 Robles, Vincenzo, 181
- Rocca, Alberto, 111  
 Romeo, Giovanni, 56, 57, 58, 176, 220, 221, 222  
 Rosa, Mario, 48, 51, 55, 173, 174, 175, 196, 211, 219  
 Roscioni, Lisa, 218  
 Rotelle, John E., 94  
 Royal, Susan, 87  
 Rullo, Donato, 109  
 Rusconi, Roberto, 208, 224  
 Russell, Camilla, 81  
 Russo, Carla, 169, 173  
 Russo, Luigi, 43
- Saba, Agostino, 23  
 Sadoletto, Iacopo, cardinale, 106  
 Salvarani, Laura, 109  
 Salvetto, Paolo, 101  
 Salvi, Stefania L., 221  
 Sanfelice, Giovanni Tommaso, 105, 122, 133  
 Sangalli, Maurizio, 223  
 Sanseverino, Lucio, 208  
 Sanseverino, Mario, 222  
 Santacroce, Ottavio, 161  
 Santa Croce in Gerusalemme, cardinale di (Marcello Cervini), *vedi*, Marcello II, papa  
 Sanudo, Marin, 108  
 Sanzio, Raffaello, *vedi* Raffaello  
 Sarpi, Paolo, 11, 13, 33, 42, 119, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 213, 225  
 Sartre, Jean-Paul, 199  
 Savarese, Gennaro, 97  
 Savelli, Giacomo, cardinale, 166, 176, 208  
 Savonarola, Girolamo, 27, 53, 54, 69  
 Scaramella, Pierroberto, 99  
 Scarampi, Girolamo, 143, 157  
 Scheib, Otto, 98  
 Schiera, Pierangelo, 77, 120  
 Schilling, Heinz, 47  
 Schjorung, Jens Holger, 73  
 Sciacca, Michele Federico, 49  
 Scotti, Bernardino, cardinale, 114, 117  
 Scremin, Mauro, 148  
 Scullica, Teofilo, 118  
 Scupoli, Lorenzo, 113



- Searle, Graham William, 62, 63  
 Seidel Menchi, Silvana, 6  
 Serbelloni, Giovan Battista, cardinale, 208  
 Seripando, Girolamo, cardinale, 80, 81, 101, 105, 107, 122, 124, 129, 134  
 Seta, Valerio, 177  
 Sforza di Santa Fiora, Guido Ascanio, cardinale, 122  
 Sibilio, Vincenzo, 193  
 Siculo, Giorgio, *vedi* Giorgio Siculo  
 Silvano, Giovanni, 120  
 Simon, Richard, 31-32, 225  
 Simoncelli, Paolo, 41, 44, 54, 75, 76, 77, 100, 135  
 Sirleto, Fabrizio, 193  
 Sisifo, 79  
 Sisto V, papa, 32, 132, 135, 203, 215  
 Sittich von Altaemps, Marco, cardinale, 208, 224  
 Socol, Carlo, 147  
 Soen, Violet, 8  
 Solera, Dennj, 136, 201, 209  
 Solfaroli Camillocci, Daniela, 103, 116, 117  
 Solimano il Magnifico, sultano ottomano, 121  
 Soranzo, Giovanni, 23  
 Soranzo, Vittore, 105, 121, 122, 133, 135  
 Soto, Domingo de, 27  
 Spaventa, Bertrando, 22  
 Spedicato, Mario, 181, 191, 205  
 Spinelli, Filippo, cardinale, 208  
 Sposato, Pasquale, 189, 193  
 Stajano, Corrado, 197  
 Stango, Cristina, 66  
 Stefani, Federico, 108  
 Stella, Aldo, 107  
 Stella, Bartolomeo, 103  
 Stilo, Giovanni, 197  
 Stinger, Charles L., 96, 98  
 Stoll, Christoph, 98  
 Strangio, Pino, 197  
 Strohm, Christoph, 65  
 Stumpo, Enrico, 173  
 Suire, Eric, 70  
 Šusta, Josef, 78, 134  
 Tacchella, Lorenzo, 148  
 Tacchella, Mary Madeline, 148  
 Tacchi Venturi, Pietro, 22  
 Tafuri, Manfredo, 97  
 Tallon, Alain, 40, 59, 66, 84, 110, 134, 202, 212, 222  
 Tanucci, Bernardo, 172  
 Teatino, cardinale (Gian Pietro Carafa), *vedi* Paolo IV, papa  
 Tedeschi, John, 52  
 Thiene, Gaetano da, *vedi* Gaetano (da) Thiene, santo  
 Tomaro, John B., 67  
 Tomasini, Donato, 144  
 Tommaso d'Aquino, santo, 104  
 Tommaso da Kempis, 93  
 Tommaso Moro, santo, 28  
 Torre, Angelo, 157  
 Tortarolo, Edoardo, 152  
 Toscani, Xenio, 47, 196, 223  
 Tracy, James D., 64  
 Tramontin, Silvio, 145, 165  
 Trebbi, Giuseppe, 147  
 Trevor-Roper, Hugh, 55  
 Troccoli, Carmine, 182  
 Tucci, Vincenzo Antonio, 190  
 Turchini, Angelo, 46, 47, 162, 223  
 Turrini, Miriam, 47, 144  
 Urbano VII, papa, 208  
 Usodimare, Stefano, 108  
 Vairo, Leonardo, 170  
 Valdés, Juan de, 14  
 Valenti, Filippo, 126  
 Valeri, Nino, 45  
 Valier, Agostino, cardinale, 143, 145, 147  
 Valier, Alberto, 143, 144, 145  
 Valla, Lorenzo, 36  
 Valois, famiglia, 98, 119  
 Vanni, Andrea, 15, 103, 111, 114  
 Vargas, Francisco, 126  
 Vasari, Giorgio, 84  
 Vauchez, André, 56  
 Venard, Marc, 20  
 Venturi, Franco, 172, 202  
 Verallo, Girolamo, cardinale, 209

- Verallo, Paolo Emilio, 208  
 Verdura, Giovan Francesco, 134  
 Vergerio Giovan Battista, 105  
 Vergerio, Pier Paolo, 101, 105  
 Vernazza, Ettore, 103  
 Vielmi, Girolamo, 141  
 Villani, 168, 169  
 Villoslada, García, 45  
 Vio, Tommaso de, cardinale, 27, 95  
 Virgilio Marone, Publio, 97  
 Viscardi, Giuseppe Maria, 173, 181, 186, 193  
 Visconti, Filippo, 191  
 Visconti, Guglielmo, 153  
 Vismara, Paola, 9, 11, 111, 140, 203, 213  
 Vivanti, Corrado, 13  
 Voci, Anna Maria, 93  
 Volpe, Francesco, 182  
 Volpi, Carlo, 164  
 Wallace, Peter George, 25  
 Walter, Peter, 12  
 Waneggfelen, Thierry, 70, 100  
 Wassilowsky, Günther, 8, 12, 100, 136, 206, 209, 211, 215  
 Weiss, Dieter J., 47  
 Wernham, Richard Bruce, 62  
 Wickersham, Jane K., 67  
 Wiesner, Christian, 215  
 Willaert, Lèopold, 22  
 Wilson, Derek, 65  
 Wim, François, 8  
 Wisch, Barbara, 132  
 Wittelsbach, Ernesto di, cardinale di Baviera, 218  
 Wright, Anthony D., 64  
 Wurst, Gregor, 215  
 Zaccaria, Antonio Maria, *vedi* Antonio Maria Zaccaria, santo  
 Zachman, Randall, 65  
 Zaggia, Massimo, 110  
 Zannettini, Dionigi, *detto* il Grechetto, 102, 122, 133  
 Zantani (Centani), Andrea, 105, 134  
 Zapperi, Roberto, 120  
 Zardin, Danilo, 59, 214, 223  
 Zarri, Gabriella, 77, 224  
 Zoli, Sergio, 55  
 Zucchi, Iacopo, 217  
 Zuliani, Federico

Finito di stampare  
nel mese di settembre 2022  
da The Factory s.r.l.  
Roma

## La storia. Temi

ultimi volumi pubblicati:

92. Andrea Gamberini  
*Inferni medievali  
Dipingere il mondo dei morti  
per orientare la società dei vivi*, 2021
93. Gherardo Ortalli  
*Dall'Europa a scoprire l'Oriente.  
Da Gengis Khan a Marco Polo*, 2021
94. *Il comunismo italiano  
nella storia del Novecento*  
A cura di Silvio Pons, 2021
95. Giorgia Alessi  
*Le ferite della Francia  
Obsessioni identitarie, radicalismo islamico,  
rivolte sociali*, 2021
96. Pamela O. Long  
*Ricostruire la città eterna  
Infrastrutture, topografia e saperi  
nella Roma del Cinquecento*, 2021
97. Giulio Tatasciore  
*Briganti d'Italia  
Storia di un immaginario romantico*, 2022
98. Romain Descendre  
*Lo stato del mondo  
Giovanni Botero tra ragion di Stato  
e geopolitica*, 2022
99. Mary Gibson  
*Le prigioni italiane nell'età del positivismo  
(1861-1914)*, 2022
100. Alberto Cavaglion  
*La misura dell'inatteso  
Ebraismo e cultura italiana (1815-1988)*, 2022
101. Massimo Firpo  
*Riforma cattolica e concilio di Trento  
Storia o mito storiografico?*, 2022