

La Controriforma non fu un ritorno al passato, bensì un grande riassetto del sistema dei poteri. Fu, in realtà, come emerge da questo libro di Adriano Prosperi, una «rivoluzione passiva».

La Riforma protestante, nata dall'aspirazione al ritorno alla purezza evangelica delle origini, fu in realtà una grande rivoluzione che trasformò profondamente culture e società di molta parte della moderna Europa. Invece nel contesto degli Stati italiani la pronta reazione della Chiesa romana e la politica di alleanze del papato dettero vita a una vicenda diversa sulla cui natura e sui cui esiti storici si è molto discusso. Si è parlato di Controriforma, riforma cattolica, disciplinamento sociale, pensando specialmente alla repressione del dissenso religioso. Ma in realtà si trattò non di un ritorno all'antico bensì di un riassetto profondo del sistema dei poteri. Mentre il papato consolidava la sua egemonia politica sui minori stati italiani e Roma diventava una grande capitale europea capace di attirare una nutrita élite intellettuale, mutava anche il rapporto tra il clero e i laici. Il governo religioso del popolo fu affidato a un clero diventato una corporazione di intellettuali. L'aspirazione da tempo diffusa a un mutamento profondo venne bloccata e congelata nei secoli da quella che si può definire una *rivoluzione passiva*.

Adriano Prosperi (1939) è professore emerito di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa.

€ 34,00

ISBN 978-88-06-25018-8



9 788806 250188



Prosperi

Una rivoluzione passiva

# Adriano Prosperi

## Una rivoluzione passiva

Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia

EINAUDI



Un tema chiave dell'importante ricerca di Adriano Prosperi è quello dei contrasti di idee e di forze intorno alla religione e alle Chiese cristiane nell'età della Riforma protestante e del Concilio di Trento. Nella discussione fra storici cattolici e storici filoprotestanti e liberali la differenza di valutazione del processo attraversato dal cattolicesimo nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna – se cioè si sia trattato di una vera riforma della Chiesa o soltanto di una repressione delle idee riformatrici di stampo protestante – aveva trovato sintetica formulazione nelle contrapposte definizioni di Riforma cattolica e di Controriforma. Definizioni insoddisfacenti proprio perché continuavano in sede storiografica la controversia dottrinale tra le Chiese. Di fatto si trattò di un processo che non coinvolse la massa della popolazione. Davanti a un caso storico simile, il Risorgimento italiano, Antonio Gramsci ne rilevò il carattere di rivolgimento che non aveva coinvolto le masse popolari e non era passato attraverso una trasformazione dei rapporti sociali. Per definirlo Gramsci ricorse alla definizione di «rivoluzione passiva» coniata da Vincenzo Cuoco. La proposta di Adriano Prosperi, nel presentare questa raccolta di saggi, è quella di applicarla anche al processo storico attraverso cui venne mutando la realtà italiana nell'età della Riforma sotto la direzione e l'egemonia della Chiesa di Roma. La Controriforma, dunque, come grande riassetto di poteri, come rivoluzione passiva.

In sopracoperta: Caravaggio, *Madonna dei Pellegrini*, olio su tela, 1604-606, particolare. Roma, chiesa di Sant'Agostino, cappella Cavalletti. (Foto © Mauro Magliani / Electa / Mondadori Portfolio. Su concessione della Soprintendenza Speciale Archeologia Belle Arti e Paesaggio di Roma).

→ r.v.  
Maurizio Protti 14  
TRENTO, 28. IV. 2022



Einaudi Storia 100

Adriano Prosperi

# Una rivoluzione passiva

Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia



Giulio Einaudi editore

© 2022 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 978-88-06-25018-8

## Indice

p. vii *La Controriforma come rivoluzione passiva*

### Una rivoluzione passiva

- 3 1. Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna
- 99 2. La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento:  
persistenze, disagi e novità
- 145 3. Incontri rituali: il papa e gli ebrei
- 169 4. Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica
- 208 5. Penitenza e Riforma
- 286 6. Introduzione a Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro  
menzogne*
- 334 7. Introduzione a Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*
- 375 8. Introduzione a Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi  
e morali*



## La Controriforma come rivoluzione passiva

«La vita el fin, e 'l dí loda la sera»: i versi della bellissima canzone di Petrarca che rievoca il «dolce tempo de la prima etade» si affacciano alla mente di chi, giunto alla sera della sua giornata, vede allungarsi l'ombra sui ricordi di una lunga vita di insegnante e di studioso di storia. Nel ripercorrerla emerge dominante fin dagli inizi un tema, quello dei contrasti di idee e di forze intorno alla religione e alle chiese cristiane nell'età della Riforma protestante e del Concilio di Trento. Era probabilmente inevitabile che così accadesse. Chi da una campagna italiana degli anni Quaranta del secolo scorso si avviava lungo il sentiero della scuola e degli studi si muoveva in un paesaggio non diverso da quello di secoli prima, quando lo scorrere del tempo era regolato dal suono delle campane della chiesa parrocchiale e dai riti religiosi dei passaggi della vita, dal battesimo alla sepoltura. Del resto, proprio in un libro di quegli anni lo storico francese Lucien Febvre<sup>1</sup> aveva provato a immergere il lettore in un contesto di quel genere per dimostrare come fosse impossibile nel secolo XVI per Rabelais disporre degli strumenti mentali per concepire quel rifiuto radicale della religione che doveva maturare secoli dopo. Veramente, il tempo italiano di quegli anni Quaranta era solo in apparenza immobile, in realtà carico di tensioni e di pericoli, ma anche di attese e di speranze che si rivelarono subito dopo la Liberazione. Si può comprendere da qui l'orientamento iniziale di letture e studi storici dello scrivente, che furono dedicati a temi e figure di uomini di chiesa e alle forme del conflitto di religione dell'età della Riforma protestante e della Controriforma.

Guardando ai frammenti di ricerca depositati in note erudite e poi alle opere più mature, chi scrive si ritrova davanti a episodi e figure di religiosi e letterati, di profeti e visionari che gli permisero di dare carne e sangue alle dimensioni intellettuali, ai sentimenti

<sup>1</sup> L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais* [1942], Einaudi, Torino 1978.

e alle dottrine dei conflitti dell'epoca, nonché di cogliere nei saggi maggiori i caratteri originari della religione cattolica tridentina e controriformista di cui aveva sperimentato la persistenza nel mondo contadino. Era come uno scavo archeologico in quel sistema a lungo diffuso e dominante, portato avanti negli anni proprio mentre nella realtà contemporanea la costruzione multisecolare dell'assetto culturale, sociale e religioso del paese mutava rapidamente e le istituzioni ecclesiastiche conoscevano una svolta che doveva assumere di lì a non molto l'andamento rumoroso e velocissimo di una frana inarrestabile. Scomparsa delle "fabbriche di sacerdoti" – il gigantesco edificio destinato a sede del seminario regionale dell'Emilia Romagna ne fu il monumento abbandonato e poi riconvertito –, ma anche fine del regolare sbocciare di vocazioni tra le classi subalterne, abbandono della pratica di consumo del sacro, restando i sacramenti dei riti di passaggio delle stagioni della vita. Né si tratta soltanto della rarefazione di un'architettura istituzionale del sacro collettivo un tempo solidissima. Basterebbe guardare anche soltanto la fotografia che nel 1991 il sociologo Franco Garelli presentò del rapporto tra religione e Chiesa in Italia<sup>2</sup> per scoprire quanto rapidamente sia diventata sfocata e ingiallita: e non solo perché le più che 26 000 parrocchie e gli oltre 37 000 parroci diocesani di allora – uno ogni 1 500 abitanti – oggi appaiono in via di veloce riduzione e la sociologia corrente è fatta di pochi preti, raccolti per lo più dalle fila dei religiosi operanti in quelli che venivano definiti paesi di missione (Africa, Asia, America Latina). Ma soprattutto perché sulle spalle di un pontefice romano arrivato «dalla fine del mondo» per rinnovare la missione della fede che fu l'opera dei gesuiti del Cinque-Seicento, si è abbattuta la valanga di accuse contro la Curia romana e contro il clero, che ancora una volta più che la reazione all'aggravarsi di fenomeni in atto appare come l'onda generata da smottamenti profondi. Tutto questo era ancora lontano nell'Italia degli anni Cinquanta dove il papa romano era lo ieratico «Bianco Padre» che aveva comunicato il comunismo e taciuto sulla Shoah, mentre nella realtà politica e sociale il confronto e spesso la collaborazione vedevano l'uno di fronte all'altro il partito dei cattolici e quelli delle sinistre social-comuniste.

Nel mondo degli studi storici italiani la storia della vita religiosa e dei conflitti dottrinali aveva prodotto le due opere esemplari allo scorcio degli anni Trenta. Erano usciti allora il volume di Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche stori-*

<sup>2</sup> F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna 1991.

che e quello di Federico Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*. I due libri raccontavano vicende di un tempo di conflitti di idee e di poteri quando un'Italia politicamente divisa era diventata terreno di scontro di altre potenze in lotta per il predominio europeo: e proprio allora un'altra lacerazione si era aperta, a investire proprio il fondamento religioso e culturale dell'Europa medievale. Ma i loro punti di vista erano diversi come diverso era il loro processo di allontanamento dal fascismo allora in atto: Cantimori ricostruiva la vicenda del maturare nella cultura italiana di un nucleo di dottrine e convinzioni che portavano all'abbandono della fede nella divinità di Cristo e facevano del cristianesimo una dottrina morale di comunità condannate e combattute da tutte le Chiese, anticipando e ponendo le basi della tolleranza illuministica. Erano eretici non perché così li avessero definiti le Chiese ma perché si erano ribellati a ogni appartenenza a esse.

Invece, quella ricostruita da Chabod era la vita religiosa nella Lombardia sotto il governo di Carlo V vista attraverso le testimonianze di dubbi e reazioni davanti alla diffusione di prediche e scritti polemici contro il papato e gli ordini religiosi, che davano materia di preoccupazione alle autorità dello Stato. Tempi di incertezze e di conflitti, mentre il papato cominciava a piegarsi all'idea della convocazione di un Concilio, pur resistendo in tutti i modi davanti al pericolo della vittoria di un processo di riforma che ne riducesse o cancellasse il potere. E proprio alla fine della Seconda guerra mondiale la storia di quel concilio fu ricostruita e raccontata su robuste basi documentarie da uno storico cattolico tedesco: Hubert Jedin<sup>3</sup>. Vi si leggeva la vicenda di un tentativo di riformare la Chiesa cattolica che non aveva cancellato la frattura dell'unità religiosa europea ma aveva dato vita alla nuova realtà di un clero moralizzato e culturalmente preparato per il compito di governare i popoli di diocesi e parrocchie. Erano queste che diventavano le cellule territoriali di un sistema di presenza di un corpo di chierici, incaricati di istruire e sorvegliare la popolazione, e addetto all'amministrazione dei sacramenti, dal battesimo alla estrema unzione. Proprio quello stesso sistema di parrocchie che durante gli anni della guerra mondiale e della cancellazione dello Stato italiano erano rimaste le uniche porte aperte per i bisogni del popolo.

Per gli interessi dello scrivente, il banco di prova fu offerto proprio dalle vicende di vescovi e clero pre- e post-tridentini e da episodi di conflitti intorno alle dottrine teologiche e alle forme

<sup>3</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* [1949-76], 4 voll., Morcelliana, Brescia 1973-81.

della vita religiosa nell'epoca vasta che si colloca tra Quattrocento e Seicento. Nella discussione in atto fra storici cattolici e storici filoprotestanti e liberali la differenza di valutazione del processo attraversato dal cattolicesimo nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna – se cioè si fosse trattato di una vera riforma della Chiesa o soltanto di una repressione delle idee riformatrici di stampo protestante – aveva trovato sintetica formulazione nelle definizioni generali di Riforma cattolica e di Controriforma, con varianti come quella dello storico cattolico tedesco Ludwig von Pastor, «Restaurazione», che negava in radice l'esistenza di qualunque mutamento nella Chiesa tridentina rispetto all'assetto medievale. Definizioni insoddisfacenti e inadeguate proprio perché continuavano in sede storiografica la controversia dottrinale tra le Chiese. In realtà, i termini del problema erano stati posti da due grandi storici dell'Ottocento, Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt. Il primo nella sua *Storia dei papi* (1834-36) si era chiesto perché il papato romano avesse superato la crisi della Riforma e si presentasse in pieno Ottocento ancora saldamente in sella. E aveva trovato la traccia da seguire in una devota confraternita romana dove si raccoglievano figure di primo piano della corte papale. Il loro caso mostrava come, mentre la parola di Lutero dava vita a una rivoluzione religiosa nel nome della fede come gratuito perdono divino del peccatore, nel cuore della Roma papale si svolgeva un tentativo di rinnovamento religioso che assumeva come impresa l'altra virtù esaltata da san Paolo nell'epistola ai Corinzi: la Carità. Da lì nacque la tesi che accanto alla Controriforma c'era stata anche una «riforma cattolica». Invece Jacob Burckhardt, nello studio di quella che doveva definire la «civiltà del Rinascimento»<sup>4</sup>, mise in evidenza l'affermarsi nella società italiana di un senso tutto mondano dell'esistenza e dell'azione umana, alimentata dalla riscoperta della cultura pagana e pronta a voltare le spalle alla religione medievale; una svolta che però fu bloccata sul nascere dalla reazione delle forze dominanti.

In entrambi i casi, quella che si affacciava era una scoperta dei caratteri complessi di un'Italia religiosa dove l'evoluzione in atto al momento di avvio della Riforma protestante era quella di una crisi profonda delle istituzioni ecclesiastiche e della religione tradizionale, di origini diverse da un luogo all'altro, da una all'altra categoria e condizione sociale. La reazione dei poteri dominanti – dal papato in giù, agli ordini religiosi, alle casate regnanti e alle classi egemoni – alla minaccia della rivoluzione luterana fu vittoriosa

<sup>4</sup> J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia* [1860 e 1869], Sansoni, Milano 1996.

perché quello che impose non fu il ritorno al passato ma un mutamento capace di mescolare antico e nuovo.

Dunque la definizione di Controriforma era inadeguata. A meno di non attenuarne la negatività. Così pensava anche Benedetto Croce, che in un suo scritto del 1924 spiegò che a quella che allora la cultura liberale così definiva, andavano riconosciuti molti meriti.

«Se ci si riflette, – scriveva Benedetto Croce in quella che doveva diventare l'introduzione della sua *Storia dell'età barocca in Italia* – anche noi italiani, a ragione così gelosi della nostra unità, che a lungo sospirammo e dopo lunghi travagli raggiungemmo, avremmo qualche motivo di storica gratitudine verso la Chiesa cattolica e i gesuiti, che spensero le faville delle divisioni religiose qua e là accese anche nella nostra terra, impedirono che agli altri contrasti e dissensi si aggiungessero tra gli italiani anche quelli di religione [...] e consegnarono l'Italia ai nuovi tempi tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale»<sup>5</sup>.

Questa visione del valore positivo della Controriforma per aver mantenuto unita l'Italia sotto un'unica religione era rafforzata dalla considerazione che la Chiesa di Roma aveva diffuso «una forte disciplina etica nei popoli sui quali si stese la sua tutela, mantenendoli nell'antica fede», laddove la Riforma protestante aveva dato inizio a grandi disordini: senza dimenticare che la Controriforma aveva serbato «gran parte della cultura del Rinascimento». Unità di fede, disciplina etica insegnata ai popoli, conservazione e trasmissione dei valori del Rinascimento: c'era qui, accanto alla convinzione di Croce che si dovesse fare storia del positivo, un vero e proprio elogio della Controriforma. In questo segno si apriva un libro ricco di una straordinaria quantità di percorsi di lettura attraverso i frutti della cultura letteraria, storica e filosofica dell'Italia e dell'Europa cattolica tra Cinque e Settecento. Ma quei riconoscimenti iniziali non impedivano a Croce di dare un giudizio fortemente limitativo della Controriforma vista nel confronto con Riforma e Rinascimento: era stata, secondo lui, una reazione di difesa di una grande e importante istituzione – la Chiesa cattolica –, ma non possedeva quel carattere ideale eterno che era del Rinascimento e della Riforma. Per questo, giunto al termine di un viaggio di esplorazione intellettuale dove dette prova di essere quel grande lettore che di fatto era, Croce decise di scegliere per il titolo generale del suo libro il termine «Barocco», che implicava per lui un giudizio negativo sull'epoca intera. Era come dire che quella era stata «per alcuni popoli d'Europa (l'italiano,

<sup>5</sup> B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia* [1929], qui citiamo dall'edizione a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, p. 30. Questo primo paragrafo dell'introduzione riproduce con piccoli ritocchi e lievi differenze l'articolo *La Controriforma* comparso su «La Critica», XXII (1924), pp. 321-33.



lo spagnolo, il tedesco) un'età di depressione spirituale e di aridità creativa», il che non valeva invece per la Francia o per l'Inghilterra<sup>6</sup>.

Negli anni in cui Croce portava a termine quel suo libro, Antonio Gramsci annotava sui suoi *Quaderni del carcere* letture e riflessioni, in vista di un progetto di elaborazione intellettuale da lui definito «für ewig». Com'è noto, non si trattava per lui di abbandonare la politica, ma al contrario di una riflessione che gli appariva necessaria per la battaglia di posizione che si era aperta dopo la sconfitta. E qui, tra le prime note si affacciò un concetto destinato a diventare sempre più meditato e verificato nella sua lettura della storia contemporanea d'Italia e d'Europa. Nell'analizzare i caratteri del Risorgimento italiano come rivolgimento politico e sociale avvenuto senza coinvolgere le masse popolari e senza passare attraverso una trasformazione dei rapporti sociali, gli si propose la definizione di «rivoluzione senza rivoluzione», meglio precisata con quella di «rivoluzione passiva» che era stata coniata da Vincenzo Cuoco nel suo libro sulla rivoluzione napoletana del 1799. Il primo quaderno gramsciano (1929-30) reca una annotazione a margine posta in data successiva che chiosa così: «O di rivoluzione passiva secondo l'espressione di V. Cuoco»<sup>7</sup>. Le note sul tema si infittiscono con un crescendo di interesse per il valore del concetto che nel quaderno 4 (1930-32) gli apparve «esatto non solo per l'Italia, ma anche per gli altri paesi che ammodernarono lo Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino»<sup>8</sup>. Via via, Gramsci nei suoi appunti andò riformulando il concetto, estendendolo non più solo al processo storico dell'unificazione italiana e al successo dei moderati ma anche ad altri fenomeni storici più recenti come il fascismo, che gli apparve come la forma assunta dal liberalismo come rivoluzione passiva. E non era forse tale la Storia d'Europa raccontata da Croce? Qualcosa del genere aveva voluto dire lo storico francese Edgar Quinet quando aveva individuato una costante della storia italiana nell'equivalenza rivoluzione-restaurazione<sup>9</sup>. E la stessa condizione di «guerra di posizione» in cui nel presente di Gramsci la vittoria del fascismo aveva ridotto il movimento rivoluzionario costringendolo ad abbandonare la «guerra manovrata» rientrava nella categoria della «rivoluzione passiva»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Storia dell'età barocca, Postilla*, p. 606.

<sup>7</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, vol. I, Einaudi, Torino 1975, p. 41.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>9</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 1324.

<sup>10</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 1766.

Sull'importanza di questa ricerca sui concetti condotta da Gramsci esiste ormai una intera letteratura<sup>11</sup>. La domanda è se si possa applicare questo concetto al processo storico attraverso cui vennero mutando la realtà italiana e quella di altri paesi europei (i paesi iberici, l'impero austriaco) nell'età del Rinascimento e della Riforma sotto la direzione e l'egemonia della Chiesa di Roma. Per rispondere in modo adeguato si richiederebbe una analisi molto dettagliata e approfondita delle posizioni intellettuali e delle realtà sociali della parte cattolica d'Europa (società italiana, spagnola, portoghese, austriaca). Qui si vorrebbe almeno indicare un aspetto di questa vicenda che riguarda la cultura popolare italiana.

C'è un tema ricorrente nelle discussioni dell'epoca che torna anche nei saggi qui raccolti, quello del gruppo sociale dei «semplici» – i contadini e le donne del popolo – e del loro rapporto con gli sviluppi di una cultura delle città e delle corti del Rinascimento che si allontanava sempre più velocemente dalle tradizioni e dalla mentalità del cristianesimo medievale. Il punto d'incontro era quello della conoscenza delle Sacre Scritture: era desiderabile che i semplici le leggessero? O si doveva tollerare che restassero ignoranti e preda di superstizioni che deformavano la sostanza del Vangelo? Mentre Lorenzo Valla inaugurava lo studio filologico del Nuovo Testamento e Marsilio Ficino parlava di religione cristiana in uno dei primi libri a stampa, la distanza fra gli intellettuali e i semplici si faceva sempre più grande. Solo la predicazione profetica e visionaria di Savonarola o dei predicatori popolari che attraversavano i paesi scalzi come dei nuovi Giovanni Battista era capace di accendere entusiasmi religiosi e dare vita a movimenti di popolo. L'ignoranza del clero, quello secolare delle pievi come quello dei frati, era oggetto di denuncia e di scandalo. Più che di ignoranza, in realtà, si trattava di immersione del clero nella mentalità magica e nelle tradizioni folkloriche del popolo, fino all'affacciarsi di una indistinzione fra sacramenti cristiani e operazioni di magia bianca e di magia nera, mentre diventava sempre più inconsistente la distinzione che il celibato ecclesiastico aveva cercato di creare tra popolo e sacerdote. Il caso del prete-mago modenese Guglielmo Campana è solo uno dei più noti, perché fu processato e mandato a morte dall'Inquisizione. È da notare invece che quando i due nobili veneziani Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani raccol-

<sup>11</sup> Cfr. C. N. COUTINHO, *Il pensiero politico di Gramsci* [1999], Unicopli, Milano 2006. Sull'argomento esiste ormai una letteratura: P. VOZA, *Gramsci e la «continua crisi»*, Carocci, Roma 2008; F. FROSINI, A. DI MEO, *La «rivoluzione passiva» da Cuoco a Gramsci. Appunti per una interpretazione*, disponibile online sul sito: [www.filosofia-italiana.it](http://www.filosofia-italiana.it); F. FROSINI, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 2, pp. 297-328.

sero nel loro *Libellus* proposte di riforma della Chiesa obbedendo all'invito di papa Leone X, insistettero sull'importanza della lotta contro l'ignoranza religiosa e dell'opportunità che la stampa offriva per diffondere in mezzo al popolo la lettura della Scrittura nelle lingue correnti. Ma bastò l'accendersi della Riforma luterana perché questo possibile incontro fra proposte di riforma e scelte dell'autorità ecclesiastica andasse in fumo. Quando si parla di evangelismo e di rinnovamento religioso del cristianesimo tramite la conoscenza dei testi originari quello che si fa avanti è il nome di Erasmo da Rotterdam. Nella sua celebre *Paraclesis*, o esortazione allo studio della Scrittura Erasmo si augurava prossimo il giorno in cui la donna intenta a filare e il contadino impugnando l'aratro cantassero passi della Scrittura sacra. Ma con lo scoppio della rivoluzione religiosa luterana le cose cambiarono rapidamente. Quando le parole di Erasmo furono riprese da Antonio Brucioli per introdurre la sua traduzione del Nuovo Testamento nel volgare italiano scattò subito la reazione dell'Inquisizione. E di lì a poco bastò l'idea che la donna, il contadino, l'artigiano, il muratore discutessero di questioni religiose a far inorridire i predicatori più attivi della reazione cattolica del pieno e tardo Cinquecento. C'era un intero assetto sociale da difendere e non si poteva parlare di contadini senza suscitare fremiti di orrore al pensiero della guerra dei contadini tedeschi. Se Giovanni Rucellai negli anni di Savonarola aveva notato lo schieramento di donne, contadini e fraticelli a favore del rinnovamento profetizzato dal frate domenicano, fu invece lo stato maggiore della restaurazione a cancellarne le pretese e a rimandare i semplici al dovere dell'umile obbedienza. Il confronto tra gli anni della stampa veneziana della prima traduzione integrale della Bibbia da parte di Niccolò Malermi (1471), quando l'accusa di ignoranza colpiva il clero tutto, e quelli dell'epoca di san Carlo Borromeo ci pone davanti all'esito del processo storico intervenuto. Alla fine del Cinquecento, la lettura della Bibbia in volgare era rigorosamente proibita ai laici, che dovevano contentarsi di ascoltare il prete recitare le sue preghiere ed esortazioni nell'incomprensibile latino della messa. Invece non c'era più nessuno dei membri del clero parrocchiale che non avesse una biblioteca di dimensioni ragguardevoli. Lo mostra la recente edizione del monumentale censimento sistematico delle biblioteche del clero della città e della intera arcidiocesi di Milano<sup>12</sup>. Dell'im-

<sup>12</sup> A. TURCHINI, *Monumenta Borromaica*, IV: *Cultura del libro, chierici e modernizzazione. «Inventari» di biblioteche del clero della città e arcidiocesi di Milano*, Società editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 2016.

portanza delle biblioteche parrocchiali come di quelle vescovili e cardinalizie gli studi eruditi hanno dato prove indiscutibili. Ma se questi sono stati visti come i successi della Riforma cattolica, non si è posto mente alla contemporanea costruzione della barriera dell'analfabetismo come destino del popolo e delle donne. Il processo storico aveva infatti rafforzato la condizione di servaggio di contadini e donne, obbligati a contentarsi di riti religiosi rigorosamente in una lingua incomprensibile («sentir messa» era cosa diversa dall'ascoltare e capire). E aveva concentrato il sapere nelle biblioteche del clero, lasciando libere le classi dominanti di possedere tutti i libri che volevano, compresi quelli proibiti, come mostra la composizione della biblioteca di Palazzo Corsini a Roma. Naturalmente era possibile, anzi necessario, che un figlio di contadini più dotato venisse accolto in mezzo a una classe «riverita e forte» come accadde al don Abbondio manzoniano. Però, come primo passo del diventare prete, gli fu imposto l'obbligo di dimenticare la classe da cui proveniva. Rigorosamente vietato usare il dialetto d'origine ai giovani allievi del seminario: questo imponevano le regole di san Carlo Borromeo. E tutto ciò avveniva sullo sfondo di una trasformazione dell'intellettuale laico che aveva reso vive e creative le corti rinascimentali e le conversazioni di Machiavelli negli orti dei Rucellai. Al suo posto quella che viene sempre più dominando la scena della cultura italiana del pieno e del tardo Cinquecento è la figura dell'uomo di chiesa. Il chierico prende il posto del laico, un processo che è stato descritto nelle pagine magistrali di Carlo Dionisotti<sup>13</sup>.

E intanto cominciava la sistematica penetrazione della religione ufficiale nel mondo delle classi subalterne. Il governo del parroco ne controllava l'obbedienza alle regole della pratica religiosa, mentre fiammate di devozione venivano accese dalle prediche di missionari gesuiti, cappuccini o di altri ordini. La presenza di reliquie di santi in ogni chiesa consacrata garantiva un protettore speciale a cui ricorrere in ogni emergenza individuale e collettiva per combattere la paura del male e della morte. Più efficace di ogni altra si rivelò la protezione della Madonna: nel suo caso, oltre ai rari oggetti che si credevano appartenuti alla madre di Dio, furono le immagini dipinte a renderne tangibile la presenza efficace nei santuari a lei dedicati. Erano quelli che divennero luoghi di periodici appuntamenti collettivi o di pellegrinaggi speciali per chi andava in cerca di miracoli. Da allora, il processo andò avanti per secoli. Così fu nel lungo periodo che la cultura del mondo dei

<sup>13</sup> C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967.

«semplici» – donne e contadini – venne completamente riscritta e radicalmente trasformata. Basterà qui ricordare quel che accadde alle feste agrarie tradizionali.

La cultura del mondo contadino trovava espressione nelle sue feste. Una società come quella che viveva del suo lavoro e dipendeva dai ritmi della natura e dal modo in cui la pioggia, la grandine, il bel tempo determinavano la sorte buona o cattiva del raccolto, aveva ritmato l'anno di riti collettivi legati al mutare delle stagioni e dedicati a celebrare la fertilità e a esorcizzare la minaccia di carestie e di morte. Da qui nascevano l'esaltazione dell'abbondanza e del godimento dei sensi nel rovesciamento carnevalesco dei rapporti sociali, insieme ai riti di penitenza e di lutto dedicati a divinità che muoiono e poi risorgono a somiglianza della vegetazione tra l'inverno e la primavera. Si trattava di una cultura dalle radici antichissime, popolata dalle divinità di una religione ricca di sincretismi tra le tradizioni folkloriche e le religioni del mondo pagano e di quello cristiano. La festa di san Giovanni Battista, ad esempio, segnava il passaggio del solstizio d'estate e veniva celebrata con riti che si ritrovano identici al di là dei confini linguistici e politici, tra i contadini russi e quelli italiani.

Ma è proprio il confronto tra l'Italia e la Russia a mostrare con evidenza quali siano gli effetti di una rivoluzione passiva e quali i mutamenti violenti operati da una vera rivoluzione. Il grande antropologo Vladimir Propp scrisse di avere svolto la sua accurata ricerca sulle feste agrarie russe per obbedire al programma del Partito comunista di combattere le credenze religiose<sup>14</sup>. Cancellare la religione in Russia dopo la rivoluzione del 1917 fu l'obbiettivo di una vasta campagna di propaganda ateistico-scientifica che ebbe però effetti incompleti lasciando sopravvivere a lungo il riaffiorare di riti festivi e cerimonie religiose. Fu qui che si collocò l'investimento di ricerche e studi come quelli di Propp. Invece, nelle campagne italiane la cristianizzazione delle tradizioni folkloriche fu il frutto di una volontà di riscrittura di pratiche rituali e di simboli che operò efficacemente a partire dall'età della Controriforma in poi. Elen-care le manifestazioni sarebbe lungo. Basti ricordare che la croce si sostituì alla fronda del Maggio e che il rito ecclesiastico delle Rogazioni per invocare la benedizione del cielo sui campi sostituì le pratiche folkloriche dei riti di fertilità. Al momento del raccolto la pratica di dedicare il primo covone alla fanciulla amata venne cristianizzata sostituendo la Madonna come destinataria del dono.

<sup>14</sup> VLADIMIR JA. PROPP, *Le feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Edizioni Dedalo, Bari 1978, p. 30.

Oggi un bilancio degli esiti di queste due diverse storie pone davanti l'una all'altra una Russia post-rivoluzionaria, dove l'antica religione sembra avere ancora radici profonde, e un'Italia diventata per la Chiesa cattolica una «terra di missione». Forse Benedetto Croce aveva intuito qualcosa del nostro futuro quando ringraziò la Chiesa per avere consegnato l'Italia «ai nuovi tempi tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale».



I testi raccolti in questo volume sono tratti da:

1. *Intellettuali e potere*, *Storia d'Italia: Annali*, 4, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 159-252.
2. *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, *Storia d'Italia: Annali*, 9, Einaudi, Torino 1986, pp. 217-62.
3. *Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, *Storia d'Italia: Annali*, 11, Einaudi, Torino 1996, pp. 495-520.
4. *Il romanzo*, a cura di F. Moretti, vol. I, *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino, pp. 71-106.
5. *Storia d'Europa*, vol. IV: *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di M. Aymard, Einaudi, Torino 1995, pp. 183-257.
6. M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. Malena, Einaudi, Torino 2000 e 2008, pp. VII-LXXXII.
7. Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*, Einaudi, Torino 2002, pp. IX-LVIII.
8. Id., *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004, pp. VII-XLVI.

## Intellettuale e Chiesa all'inizio dell'età moderna

C'è una pagina di Machiavelli che non sarà inutile aver presente fin dall'inizio di queste considerazioni. È quella, famosa, che si legge nel capitolo XII del libro I dei *Discorsi*:

E perché molti sono d'opinione che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio contro a essa discorrere quelle ragioni che mi occorrono, e ne alleggerò due potentissime ragioni le quali secondo me non hanno repugnanzia. La prima è che per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione; il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini: perché così come dove è religione si presuppone ogni bene, così dove quella manca si presuppone il contrario. Abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo: di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa<sup>1</sup>.

Si tratta di una pagina che, per quel che dice, per il momento in cui venne scritta e poi, a distanza di anni, stampata, per le vicende della sua fortuna, si presta più di ogni altra a rappresentare in maniera sintetica e quasi emblematica alcuni dei problemi su cui dovremo soffermarci. Intanto, nell'affermare che i popoli «più propinqui alla Chiesa romana» hanno «meno religione», Machiavelli ribaltava una convinzione antica, che aveva ispirato tra l'altro una annotazione del suo concittadino Giovanni Rucellai:

... Debbo ringraziarlo [Dio] che m'ha facto nascere in luogo dove è la vera fede, cioè nel Cristianesimo, e ppuosi dire nel mezzo della fede, cioè vicino a Roma, dov'è la residenza del nostro sanctissimo signore papa e de' suoi honorevoli fratelli cardinali, che rapresentano Cristo cogli apostoli... Appresso lo ringrazio che m'ha facto nascere nella parte d'Italia la quale è la più degna e più nobile parte di tutto il Cristianismo<sup>2</sup>.

Tra la data dell'annotazione del Rucellai (1464) e gli anni in cui Machiavelli scrisse i *Discorsi* i termini e le nozioni di Roma e Chie-

<sup>1</sup> N. MACHIAVELLI, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano 1977, p. 165.

<sup>2</sup> A. PEROSA, *Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone*, I: *Lo Zibaldone quaresimale*, London 1960, p. 117.

sa, papato e religione si erano andati divaricando nelle coscienze, fino a risultare contrapposti. Ma il passo di Machiavelli non si limitava a registrare questo, né lo faceva nello stesso modo del suo concittadino Bartolomeo Cerretani, secondo il quale era, la Chiesa, «non le mura di Roma, o di santo Pietro, o di santo Pagolo, né questo o quello, ma il gruppo de' buon christiani»<sup>3</sup>. Si può rilevare, anzi, che di Chiesa si parla nel testo di Machiavelli intendendo la corte di Roma come titolare di un «imperio temporale». È un uso certo non originale, ma diffuso in quegli anni, che tende a isolare nella Chiesa contemporanea la funzione del potere politico. Alla corte romana Machiavelli tuttavia legava le sue speranze di ottenere incarichi adeguati a chi, come lui, aveva nello Stato l'unica sfera di competenza: eppure era proprio quella corte, con i suoi «esempli rei», che aveva compromesso la naturale forza di coesione politica della religione, indebolendo in radice ogni progetto di costruzione statale.

Al suo, si può accostare il caso di Francesco Guicciardini, che consegnava ai suoi *Ricordi* amare invettive contro i «maladetti preti», ma era costretto a cercare al loro servizio l'occasione per esercitare ambizioni e attitudini di governo politico, dopo avere meditato in gioventù una possibile scalata al cardinalato. Erano situazioni non insolite né isolate nell'Italia di allora. Come ha mostrato Dionisotti, altri uomini di cultura si trovarono a vivere in quegli anni la lacerazione della scelta tra un ambiente cortigiano o cittadino d'origine, squassato dalle guerre e in rapida decadenza, e il richiamo della grande corte romana, a cui era connessa l'implicita opzione per lo stato ecclesiastico. I principi italiani avevano assaggiato «i colpi delle oltramontane guerre», come scriveva ancora Machiavelli nell'*Arte della guerra*, e si erano resi conto che non bastava «sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera». Insieme con la solidità degli Stati italiani, era svanita la vitalità culturale e la forza di attrazione delle corti sui letterati in cerca di buone sistemazioni. Restava Roma e la curia papale. Il caso di Baldassar Castiglione, passato dalla piccola corte di Urbino, idoleggiata nel *Cortegiano*, ai maneggi europei della diplomazia papale e dalle vesti del cortigiano a quelle dell'ecclesiastico, rimane emblematico. Ma, nella varia realtà politica degli Stati italiani del primo Cinquecento, non c'è dubbio che a Firenze questa lacerazione fu vissuta con alcune connotazioni spe-

<sup>3</sup> J. SCHNITZER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, III: *Bartolomeo Cerretani*, München 1904, p. 94 (questa era, secondo il Cerretani, «l'openione comune de' theologi»).

cifiche. Il problema dello Stato passava qui attraverso la famiglia che, insediata al vertice della Chiesa, si serviva del pontificato per rinsaldare la sua egemonia su Firenze. Questa situazione non fu estranea alla capacità che storici e politici fiorentini mostrarono di individuare il volto violento del potere statale dietro le strutture ecclesiastiche e le ideologie religiose. «Non si può tenere stati secondo coscienza – scriveva Guicciardini – perché... tutti sono violenti... e da questa regola non eccettuo lo imperadore e manco e' preti, la violenza de' quali è doppia, perché ci sforzano con le arme temporale e con le spirituale»<sup>4</sup>.

L'atto di accusa di Machiavelli contro la Chiesa e i preti è, come si è visto, duplice. Trascuriamo qui quello relativo alla mancata unificazione politica della penisola, di cui altrove già si è parlato<sup>5</sup>. L'altra accusa – l'essere cioè diventati gli italiani «senza religione e cattivi» per colpa della Chiesa – situandosi nel punto d'incontro tra la forte tradizione anticlericale della cultura italiana e l'ondata crescente dei lamenti di predicatori e riformatori religiosi, ha avuto uno straordinario successo. Da quando un oscuro umanista abruzzese, Giovanni Angelo Odoni, la segnalò con appassionata adesione a Erasmo da Rotterdam, non ha più cessato di affacciarsi dovunque fosse questione della religiosità degli italiani. Così, quando si sono cercate nella mancata Riforma (protestante) in Italia le cause lontane delle insufficienze dello Stato unitario, si è ricorsi senza esitazione alle ragioni indicate da Machiavelli: la presenza della Chiesa come Stato italiano, oltre che come centro spirituale, lo scetticismo e l'irreligiosità seminati dagli abusi degli ecclesiastici e dall'eccessiva prossimità al governo centrale della Chiesa. D'altra parte, la stessa capacità di distacco intellettuale dal fenomeno religioso manifestata da Machiavelli, nel quadro generale dell'alto livello raggiunto allora dalla cultura italiana, ha posto un problema che possiamo formulare con le parole di Burckhardt: «Perché dunque l'Italia tanto progredita nella cultura non reagì con maggior vigore contro la gerarchia, perché non effettuò essa una Riforma simile alla tedesca, e prima di questa?»<sup>6</sup>. Su questa strada è nato anche il problema degli intellettuali come gruppo sociale e dei loro rapporti col popolo-nazione. A una Chiesa che si fa tutta italiana e tutta temporale corrisponde il movimento inverso degli intellettuali che abbandonano la condizione laica per quella ecclesiastica

<sup>4</sup> F. GUICCIARDINI, *Opere*, a cura di V. de Caprariis, Milano-Napoli 1961, p. 108.

<sup>5</sup> Cfr. C. VIVANTI, *Lacerazioni e contrasti*, in *Storia d'Italia Einaudi*, I, Torino 1972, pp. 869 segg.

<sup>6</sup> J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1955, p. 420.



e assumono linguaggio e mentalità di tipo cosmopolita, adeguati a un centro religioso d'importanza mondiale, rescindendo i legami con le realtà sociali e politiche d'origine.

Queste, in rapida e sommaria sintesi, sono le rappresentazioni dominanti dei rapporti intercorsi all'inizio dell'età moderna tra intellettuali e Chiesa in Italia. Talvolta possono variare i presupposti generali o il punto di vista di chi le fa proprie, ma anche allora non è difficile riconoscerle. Così, quando c'è chi sottolinea – come faceva Ludwig von Pastor – la fedeltà delle masse illetterate alla religione degli avi, la loro lontananza dai comportamenti e dalle idee eterodosse delle minoranze colte, ci si imbatte sempre nel giudizio di una frattura tra intellettuali e popolo; lo stesso avviene quando si esalta la modernità dei metodi con cui ordini come quello dei gesuiti seppero colmare quella frattura. Ma, nonostante la lunga permanenza e la ricorrente attualità di queste rappresentazioni, esse non sono a tutt'oggi sorrette da un'indagine storica adeguata. Si sa ancora poco della Chiesa in quell'epoca cruciale, della natura, distribuzione ed estensione del potere al suo interno, sia per quanto concerne il «capo» romano, sia per ciò che riguarda le «membra» italiane: le modificazioni profonde verificatesi all'inizio dell'età moderna sia negli organismi di governo centrale della Chiesa, sia nel funzionamento e nella vita quotidiana delle strutture diocesane e parrocchiali restano ancora per buona parte da studiare. Né, per gli intellettuali italiani, si è andati molto al di là – ove si eccettuino le ricerche di Dionisotti, di Burke e di pochi altri – di quel modo di procedere che tende a isolare gli alberi ignorando la foresta. Si procederà dunque per sondaggi su alcuni problemi: come intesero il potere della Chiesa quegli uomini di lettere che furono anche, spesso, titolari di (o aspiranti a) un beneficio ecclesiastico; come, dopo la crisi del primo Cinquecento, si vennero ponendo le basi di una cultura cattolica ben organizzata e aggressiva, destinata a caratterizzare e condizionare (per le strutture che si dette) il rapporto tra intellettuali e Chiesa in Italia quasi fino ai nostri giorni.

Più che di intellettuali, tuttavia, si preferirà parlare di letterati: non tanto per la distinzione ancora forte in Italia nel Cinquecento tra letteratura e altre attività culturali e artistiche sul cui statuto di nobiltà intellettuale si discuteva molto, quanto perché si vuol concentrare l'attenzione sui rapporti tra la Chiesa da un lato e, dall'altro, i letterati e i semplici. È appena necessario ricordare che per lungo tempo le funzioni di intellettuale e il possesso della cultura furono compresi come indicazione secondaria in un termine – *clericus* – che designava in primo luogo l'appartenenza alla gerarchia ecclesiastica. La conoscenza delle *litterae* latine e l'accesso gelosa-

mente tutelato ai misteri della teologia e alle tecniche del diritto canonico definivano una cultura a cui corrispondevano precisi poteri istituzionali e un adeguato status sociale. Si trattò di una situazione di monopolio non certo pacifico né indiscusso. Ma solo tra Quattro e Cinquecento, con la diffusione della stampa da un lato e la Riforma protestante dall'altro, si crearono condizioni eccezionali, tali da mettere radicalmente in crisi l'assetto tradizionale. Proprio mentre il libro a stampa si faceva veicolo di una rivoluzione silenziosa nell'organizzazione e nella distribuzione del sapere, oltre che nei suoi stessi caratteri costitutivi, l'interpretazione del libro sacro si veniva a trovare al centro – per la prima volta nella storia dell'Europa cristiana – di contrasti insanabili, tali da mettere in crisi la struttura ecclesiastica nei suoi stessi fondamenti. In queste condizioni, l'accesso alla parola scritta divenne nello stesso tempo più agevole e più importante. Intorno al libro si formarono un mercato e una struttura produttiva. Scrivere libri divenne un'attività redditizia, risultato di una carriera con scadenze e norme proprie, non più solo prodotto di ozi garantiti da altri redditi. Fra le attività intellettuali venne dunque emergendo in questa età quella di chi aveva rapporti professionali con la parola scritta. Tra il potere di chi faceva i libri e il potere della Chiesa non potevano mancare zone d'intersezione e di contrasto. La Chiesa era allora, nella situazione italiana, il più grosso centro di potere in grado di attrarre i letterati e tradizionalmente portato a farlo: ma tra i poteri più gelosamente custoditi dalla Chiesa c'era quello dell'interpretazione dei libri sacri, con tutte le conseguenze che ne discendevano. La frattura visibile dell'unità della Chiesa, la presenza per la prima volta di più verità tra cui scegliere, erano dati che scuotevano le basi stesse del corpo cristiano, portando i dubbi e le divisioni tra i semplici, gli illetterati. Riprendere il controllo dei semplici fu possibile, ma a patto di un rigido controllo sugli intellettuali, volto ad arginare gli effetti congiunti della diffusione della stampa e della nascita di quella che è stata giustamente definita una «religione del libro» (cioè la Riforma protestante). L'impegno e gli sforzi investiti nell'impresa furono grandissimi; il loro risultato è misurabile non solo in termini istituzionali e quantitativi – le istituzioni di controllo, i casi di repressione – ma anche nella qualità dell'elaborazione culturale e dei modelli di pensiero messi in circolazione. La loro stessa capacità di durare ben oltre gli assetti sociali e politici dell'antico regime testimonia di una vitalità di cui vanno indagate le ragioni. Non si può trascurare, ad esempio, il modo in cui la Chiesa seppe essere presente, con i suoi uomini e con la sua mediazione culturale, nella grande opera di conquista dei

nuovi mondi extraeuropei: dalla sterminata messe di conoscenze nuove accumulata in quell'opera, essa seppe ricavare non solo linee interpretative specifiche, ma anche lezioni preziose sui metodi di acculturazione e di conquista religiosa. Ne derivarono trasformazioni profonde, avvertibili anche al livello minimo dell'immaginario religioso: ci fu chi, ad esempio, descrisse il Paradiso, prendendo a prestito le immagini dalle relazioni delle imprese di Cortéz e di Pizarro, come un «nuovo paese» dove si trovano «edifica con muri resplendenti di oro purissimo», e accostò la confessione alla «nave con il buon nocchiero» che poteva condurre in quel mondo nuovo<sup>7</sup>. Ma la novità più importante è avvertibile nello slancio e nella fiducia con cui la Chiesa attraverso i suoi missionari e i suoi intellettuali – categorie spesso coincidenti – seppe guardare alla realtà del mondo nei suoi più ampi confini; esauritasi sostanzialmente con la monumentale silloge del Ramusio l'attenzione della cultura italiana ai paesi extraeuropei, furono i missionari e in modo particolare i gesuiti a mantenere accesa la curiosità e aperti i canali di comunicazione con quelle vaste realtà. La fresca disponibilità ai dati del reale che circola in quelle relazioni trova un'eco perfino nell'orgogliosa sicurezza con cui il Possevino si accinse a leggere il mondo «come un gran libro» stampato da Dio: quella era la «celeste scuola, di cui Iddio stesso è il professore», la «maggiore e più viva università» da preferire a tutte le scuole<sup>8</sup>. La convinzione che «religione et sapienza» andassero d'accordo ispirò monumentali sistemazioni d'insieme come la *Bibliotheca selecta* del Possevino, in cui il libro del mondo e il mondo dei libri si interpretavano ordinatamente a vicenda.

Metodi di acculturazione ed entusiasmo di conquista furono messi a prova anche nel contatto con la cultura delle classi popolari dell'Europa cattolica. Il processo di revisione delle varie forme di religione circolanti tra le classi subalterne, la diffusione in forme sottilmente pervasive o più spesso autoritarie dei riti e delle credenze della religione ufficiale al posto di sopravvivenze pagane o di moduli superati del cristianesimo, occuparono larga parte dell'opera della Chiesa dagli anni del Concilio di Trento in poi. Sui contatti e gli scontri tra mondo folklorico e religione ufficiale si comincia solo ora a far luce. Quel che se ne sa basta tuttavia ad affermare che si

<sup>7</sup> *Confessionale novo*, del Reverendo M. Hieronymo Messi prete secular... redrizato alla S. de Papa Paulo III, s. l. n. d., c. A.IVr.

<sup>8</sup> A. POSSEVINO, *Cultura de gl'ingegni*, appresso Giorgio Greco, in Vicenza 1598, pp. 3, 8. Sulla fortuna di questa celebre immagine c'è tutta una letteratura; cfr., di recente, E. L. EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge 1979, vol. II, pp. 453 sgg.

tratta di un aspetto decisivo del costituirsi di un potere della Chiesa dalle inedite e straordinarie dimensioni. La presenza che la Chiesa si è conquistata in tal modo nelle campagne italiane nel corso degli ultimi secoli non è stata solo la presenza di una struttura burocratica di potere: essa è stata una presenza reale sul versante del sacro, capace di incanalare, organizzare e suscitare le più diverse esperienze religiose. Crisi naturali, esistenziali e socio-politiche hanno visto la presenza determinante della struttura ecclesiastica e delle sue capacità di guida intellettuale: se ne possono trovare esempi nei riti propiziatori per la fecondità dei campi o nel riuscito collegamento tra sacramenti e passaggi fondamentali della vita umana o, infine, nella capacità di direzione politica del clero rivelatasi nelle campagne in alcuni momenti decisivi della storia italiana. È un tipo di potere non ignoto agli uomini dell'età pre-tridentina, ai contemporanei di Machiavelli, per i quali tuttavia non si configurava come un potere delle strutture della Chiesa ufficiale: la Chiesa restava per essi titolare di un «impero temporale» e si avviava a significare un'espressione politica – uno Stato italiano tra gli altri Stati – mentre il mondo della religione sembrava muoversi su binari propri e autonomi, anzi spesso antitetici a quelli dell'istituzione. Il modo in cui quei due poteri sono stati riuniti sotto il controllo della Chiesa e gli stereotipi post-tridentini hanno modellato le tante forme della vita religiosa non è stato ancora completamente indagato: ma è certamente qui che si situa un momento decisivo del rapporto tra la Chiesa e gli intellettuali e della organizzazione della cultura nel corso dell'età moderna. Le molteplici linee di frattura che si disegnano e si allargano nell'epoca della Riforma e del Concilio di Trento vengono progressivamente isolando e contrapponendo cultura laica e cultura ecclesiastica, idee religiose ortodosse e tendenze eretiche, folklore e riti ufficiali: la qualità, più ancora che la quantità dei conflitti aperti e delle aree di scontro ha lasciato un'impronta nei toni guerrieri e nella cupa severità che caratterizzano la Chiesa tridentina e il suo impegno intellettuale.

### 1. Il potere della religione e la prudenza dei letterati.

La questione del potere fu, nel primo Cinquecento italiano, la questione del principe e dello Stato; della Chiesa e del papa si parlò come di un caso fra gli altri, nel contesto politico generale. Quello che si coglieva soprattutto, allora, delle trasformazioni intervenute negli ultimi decenni all'interno della struttura ecclesiastica, era l'assunzione del potere principesco da parte del papato

alla testa di uno Stato italiano tra i più ragguardevoli. La tradizionale bipartizione potere spirituale – potere temporale continuava ancora ad essere evocata, ma era il temporale e soprattutto quello italiano e statale che emergeva in primo piano. Ciò appare con tutta evidenza nelle pagine di storici e politici fiorentini, che col potere papale ebbero in quegli anni contatti particolarmente stretti. È Machiavelli, ancora una volta, che ci ha lasciato il giudizio più celebre nel capitolo XI del *Principe*:

Restaci solamente, al presente, a ragionare de' principati ecclesiastici: circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseggino: perché si acquistano o per virtù o per fortuna, e senza l'una e l'altra si mantengano; perché sono sustentati dalli ordini antiquati nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità, che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino. Costoro solo hanno stati, e non li defendano; sudditi, e non li governano: e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo adunque questi principati sono sicuri e felici. Ma, sendo quelli retti da cagione superiore alla quale mente umana non aggiugne, lascerò el parlarne; perché, sendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe offizio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne<sup>9</sup>.

Se Machiavelli sorvolava con rapida ironia sulle ragioni spirituali su cui si reggeva quell'unico principato ecclesiastico che aveva in mente, non rinunciava tuttavia – come mostrano le pagine seguenti di quel capitolo – ad analizzare le ultime vicende del papato secondo la logica mondana della politica: era la storia di un'improvvisa, straordinaria ascesa all'interno del sistema degli Stati italiani, che si concludeva con le imprese di Giulio II, accorto erede dei successi del Valentino. La Chiesa era per Machiavelli un principato, legato al contesto degli Stati italiani; il papa che in quel momento era da poco subentrato a Giulio II, il fiorentino Leone X, doveva solo mantenere ed accrescere quella «grandezza della Chiesa» che altri aveva procurato. L'immagine della Chiesa come principato italiano che se ne ricava è dunque contrassegnata dalla grandezza di un potere in ascesa.

Su altri versanti, ben diversa era invece la diagnosi. In quello stesso anno 1513 in cui Machiavelli scriveva *Il principe* un domenicano lombardo, colpito dallo spettacolo delle guerre d'Italia, riversava tutta la sua dottrina teologica in un trattato dedicato appunto al problema del potere nella e della Chiesa militante<sup>10</sup>. Le guerre di

<sup>9</sup> MACHIAVELLI, *Il principe e Discorsi* cit., pp. 50-51.

<sup>10</sup> I. ISOLANI, *De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor*, Mediolani 1516 (ma per la data di composizione cfr. c. B.III: «Est... annus praesens millesimus quingentesimus tertiusdecimus ab Salvatoris ortu»).

Giulio II, che Machiavelli aveva giudicato come un successo politico di prim'ordine per la grandezza del principato ecclesiastico, venivano giudicate in modo ben altrimenti negativo dal domenicano: i rari accenni alla cronaca contemporanea che compaiono in un'opera tutta immersa nella solenne tradizione dei trattati *De ecclesia* sono pieni di scoramento. Secondo Isidoro Isolani – questo era il nome del domenicano – si era ormai giunti alla fine dei tempi ed era prossimo l'avvento dell'Anticristo: lo provavano ai suoi occhi di teologo tutta una serie di manifestazioni dell'accresciuta presenza diabolica nel mondo: tra queste, egli annoverava la crisi e la frammentazione dell'Impero, segno di una tendenza alla divisione e ai conflitti che non lasciava speranze per la Chiesa. La sua *ecclesia* era quella gerarchica e istituzionale, che diffondeva la sua struttura in tutti i paesi della cristianità e si poneva il compito missionario di essere presente in tutto il mondo conosciuto. Ma il mondo si andava allargando e le speranze di evangelizzarlo e conquistarlo erano sempre più scarse per una Chiesa entrata in una decadenza inarrestabile; il vicino arrivo dell'Anticristo faceva temere piuttosto la defezione di altri popoli cristiani. Gli anni successivi non attenuarono la cupezza del quadro che l'Isolani si andava prospettando: la diffusione delle dottrine pomponazziane, la predicazione di Lutero, le guerre d'Italia tra i principi cristiani, ispirarono al domenicano accenti di sempre più grave scoramento. L'Italia viene raffigurata, in una dedica a papa Adriano VI (nel quale l'Isolani immaginò di trovare il papa angelico delle profezie con tratti assai simili a quelli disegnati da Machiavelli nell'ultimo capitolo del *Principe*: «saevis lacera bellis, ... lachrimis fluentibus..., factionum turbine correpta»<sup>11</sup>). Ma l'Italia dell'Isolani non era solo «battuta, spogliata, lacera, corsa» dagli eserciti oltramontani come quella del Machiavelli; essa era anche la sede privilegiata di una Chiesa che andava in rovina per colpa dei suoi ministri, non più pastori del loro gregge, ma lupi rapaci. Laddove Machiavelli vedeva la costruzione di uno Stato dalla crescente potenza, l'Isolani lamentava gli abusi di una burocrazia ecclesiastica avida di danaro e dimentica di ogni dovere di assistenza religiosa. Le due Chiese coincidevano solo nella loro parte centrale, quella rappresentata dall'autorità pontificia. Qui la dottrina scolastica dell'Isolani si impegnava, sulla scia di una robusta tradizione di trattati ecclesio-logici, ad affermare la supremazia papale, attraverso l'analisi delle dottrine conciliariste e la condanna di autori come Marsilio da Padova. Ma la sua immagine della Chiesa non era propria solo di

<sup>11</sup> ID., *Summa... de donis sancti Joseph*, Papiae apud Jacob Paucidrapium 1522, c. IIv).



quegli ambienti di teologi e di monaci ai quali doveva i suoi lineamenti dottrinali. Dagli eredi della predicazione savonaroliana ai tanti ambienti, laici ed ecclesiastici, dove si coltivavano speranze e sogni di una spesso confusa e contraddittoria *renovatio* o «rinnovamento» della Chiesa, erano in tanti, allora, in Italia, a ritenere inadeguata o addirittura dannosa alle esigenze della cristianità l'azione svolta dagli ecclesiastici, a partire dai parroci su su fino ai vescovi, ai cardinali e al papa: il processo di costruzione dello Stato, il modo in cui il papato si era inserito nel gioco diplomatico e militare delle maggiori potenze italiane ed europee appariva ad essi segno di grave decadenza della Chiesa, tale da compromettere la *maiestas* e l'*imperium*, come osservava l'Isolani.

La divaricazione delle due diagnosi non potrebbe essere migliore. Redatte alla stessa data, in un momento cruciale come quello segnato dal Concilio gallicano di Pisa-Milano e dal V Concilio lateranense, dalla fine del bellicoso pontificato di Giulio II e dalla ripresa del conflitto europeo per il predominio in Italia, esse mostrano quanto potevano essere diverse le immagini del potere della Chiesa tra gli uomini di cultura italiani alla vigilia della Riforma di Lutero. Ma ciò che colpisce, nel confronto tra le pagine dell'Isolani e quelle di Machiavelli è la mancanza di una qualsiasi attenzione, da parte del segretario fiorentino, all'apparato sovrastatale della Chiesa, cioè alla struttura gerarchica ramificata attraverso tutta la cristianità, con la conseguente riduzione del potere papale entro i limiti di un principato italiano. Tutto ciò che non rientra in quel quadro è omissa da Machiavelli, con una sola ma importante eccezione: la religione. Intorno a questa realtà si concentra, in quegli anni, l'interesse di Machiavelli e di altri. Accanto al potere della Chiesa come realtà tutta mondana, racchiusa dai confini dello Stato pontificio e governata dal potere del papa-principe, si profila un altro potere, distinto anche se connesso con quello: il potere della religione.

Mentre i teologi di mestiere erano andati elaborando summe *De ecclesia* (si ricorderà quella celebre di Torquemada) nello sforzo di dare un assetto ordinato concettualmente a forze che nella realtà storica si trovavano in conflitto, un'altra forma di teologia si era fatta strada tra gli uomini di lettere. Dalla *Theologia platonica* di Marsilio Ficino in poi, si era riconosciuto pieno diritto di cittadinanza a una teologia che era in realtà un modo di riflettere sui dati permanenti del rapporto tra uomo e Dio nel variare delle religioni storiche. Un sondaggio sommario sui titoli ha mostrato che durante il Medioevo non c'erano stati libri dedicati specificamente alla religione e che fu proprio Marsilio Ficino, col suo *De Christiana re-*

ligione, a inaugurare una diversa tendenza<sup>12</sup>. Poteva così accadere a un letterato tutto immerso negli affari e nella cultura delle corti del suo tempo, quale fu Mario Equicola, di dedicare alla materia *de religione* uno dei suoi scritti, senza temere per questo di invadere il terreno dei teologi di mestiere<sup>13</sup>. L'attenzione nei confronti della religione fu, allora, intensa e continua quanto fu invece trascurata e lasciata ai teologi e ai canonisti l'analisi della struttura ecclesiastica. Le pagine di Machiavelli possono essere considerate, anche a questo riguardo, come un punto d'arrivo importante.

Nel già ricordato capitolo dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* Chiesa e religione appaiono in posizione antitetica: la prima, che si identifica con la «corte» romana, è addirittura indicata come la principale avversaria della religione, la causa a cui si deve l'estinguersi in Italia di «ogni divozione e ogni religione». Ma, nonostante tutto, la religione appariva a Machiavelli ben viva nell'Italia dei suoi tempi e abbastanza radicata nella vita collettiva, tanto da rendere possibile, tra l'altro, la sopravvivenza del potere temporale degli ecclesiastici («sustentati dalli ordini antiquati nella religione», quand'anche non li soccorresse né virtù né fortuna). Era merito della «rinnovamento» operata da francescani e domenicani se la religione si era mantenuta viva nel cuore degli uomini: perché anche la religione era, come le altre realtà umane, soggetta all'invecchiamento e alla morte:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie per lo esempio della nostra religione; la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da santo Francesco e da santo Domenico sarebbe al tutto spenta: perché questi con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sì potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male... Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione<sup>14</sup>.

Anche nella visione della storia di Isidoro Isolani la fondazione dei due grandi ordini mendicanti segnava un'epoca intera: quella dell'ultima fioritura della Chiesa, prima della settima epoca caratterizzata dalla venuta di Anticristo. In ambedue i casi, si

<sup>12</sup> W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1964, pp. 34 sgg.

<sup>13</sup> Sul *Libellus de religione* dell'Equicola e le sue edizioni cfr. D. SANTORO, *Della vita e delle opere di Mario Equicola*, Chieti 1906, pp. 116 sgg.

<sup>14</sup> MACHIAVELLI, *Il principe e Discorsi* cit., pp. 382-83. Che la religione fosse «non per sé, ma nella mente delli huomini invecchiata» era opinione anche di Bartolomeo Cerretani (cfr. SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* cit., p. 93).



trattava di un obiettivo riconoscimento dell'importanza assunta da francescani e domenicani nella vita religiosa collettiva. Ora, di questa vita religiosa l'analisi di Machiavelli coglie due aspetti: da un lato, quello di una realtà fluida e diffusa, che lega gli uomini tra di loro e costituisce un vincolo sociale di fondamentale importanza; dall'altro, quello della religione come possibile canale di esercizio e di incremento del potere. Si discuteva in quegli anni se la religione potesse essere il prodotto non di un bisogno naturale dell'uomo, ma di un intervento e di una progettazione a freddo di una qualche autorità. Il problema fu oggetto di dispute che si accesero nelle aule universitarie e da lì si diffusero. L'Isolani, in uno scritto del 1508, aveva attribuito quella dottrina ai seguaci di Lucrezio (e non si può non ricordare a questo proposito che Machiavelli era stato un lettore del *De rerum natura*)<sup>15</sup>. Ma fu soprattutto l'insegnamento del Pomponazzi a diffondere idee di questo tipo, provocando appassionata polemica; tra coloro che ne ribatterono gli argomenti attestandosi su un ortodosso tomismo troviamo il nome di Gaspare Contarini, che, tra le altre prove del carattere innato della religiosità umana, si appellò anche alle testimonianze dei viaggiatori europei tra i popoli di recente scoperti oltreoceano<sup>16</sup>.

Se, nelle pagine dei filosofi, la questione veniva affrontata e risolta in maniera netta ed esclusiva, l'analisi politica e storica di Machiavelli si limitava a mostrare in che modo, di volta in volta, i detentori del potere si erano serviti, o si potevano servire, della religione considerata come una realtà vivente. Agendo sulle cerimonie e sui riti, vi si potevano immettere contenuti capaci di rafforzare i legami degli individui con lo Stato oppure di dissolverli. Machiavelli non si occupava minimamente delle pretese di verità delle singole religioni (salvo un frettoloso e distratto ossequio a quella corrente), abbandonando così le schematizzazioni apologetiche tradizionali, diffuse anche nei suoi tempi, che contrapponevano *vera religio* cristiana e *latria* pagane. La religione era per lui una realtà distinta dalla Chiesa e dalle sue istituzioni, tanto da poter entrare con queste in conflitto. Essa era inoltre, per lui, una fondamentale forza di coesione politica, tale da doversene tenere conto nell'affrontare i problemi dello Stato. Questo potere della religione si rivelava nella considerazione complessiva delle religioni e delle sette – concetto in cui rientrava anche quello, allora più

<sup>15</sup> I. ISOLANI, *Explanatio immortalitatis humani animi secundum Phylosophos*, Mediolani 1509 (ma la dedica riconduce l'opera a un anno prima), c. c. VIII.

<sup>16</sup> Cfr. G. CONTARINI, *Opera*, Parisiis 1571, p. 414.

consueto, di religione come ordine religioso – e dei loro modi di rinnovarsi e riformarsi.

[La religione] valeva assai – si legge nell'*Arte della guerra* – nel tenere disposti gli soldati antichi... perché in ogni loro errore si minacciavano non solamente di quelli mali che potessero temere dagli uomini, ma di quegli che da Dio potessero aspettare. La quale cosa, mescolata con altri modi religiosi, fece molte volte facile a' capitani antichi ogni impresa, e farebbe sempre, dove la religione si temesse e conservasse<sup>17</sup>.

Ciò valeva dunque per ogni religione, compresa quella cristiana che pure, secondo quanto si legge nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, non sembrava capace di ispirare il valore guerresco e i sentimenti magnanimi di quella antica. Gli esempi recenti di Giovanna d'Arco, di Girolamo Savonarola e di Ferdinando il Cattolico stavano a dimostrare, per Machiavelli, quanto essa ancora potesse valere a cementare i popoli. Lo specchio degli antichi gli permetteva di cogliere, dietro il variare dei mutevoli colori della realtà, l'essenza delle religioni e la natura del loro potere. Esse non erano solo un prolungamento dell'arbitrio dei potenti, ma un effettivo vincolo sociale, di cui i potenti dovevano tener conto per consolidare la loro autorità e il vigore delle loro leggi. Su questi due aspetti e sui loro rapporti insistette dunque l'analisi di Machiavelli, toccando un problema che gli sviluppi successivi si incaricarono di modificare e irrigidire, ma che va visto nei termini propri di quegli anni del primo Cinquecento.

Se nella Chiesa si andava allargando la divaricazione tra successi politici del papato e crisi delle istituzioni ecclesiastiche, non conosceva crisi invece la vita religiosa: questa – ha osservato Delio Cantimori – «si presenta in Italia, ai primi del Cinquecento, nonostante le solite lamentele dei predicatori di penitenza e dei sempiterni riformatori, fervida e intensa»<sup>18</sup>. Su di essa principi e patriziati cittadini esercitavano funzioni di guida e di governo sempre più estese. Assente il vescovo, le sue funzioni erano assunte in proprio da vicari nominati col gradimento del principe o dai canonici della cattedrale, generalmente legati da vincoli strettissimi alle oligarchie cittadine<sup>19</sup>. Ma, accanto a queste forme di invadenza politica ed economica, c'erano infinite vie attraverso le quali si esercitava l'intervento di autorità non ecclesiastiche in materie attinenti alla

<sup>17</sup> N. MACHIAVELLI, *Arte della guerra e scritti politici minori*, a cura di S. Bertelli, Milano 1961, p. 441.

<sup>18</sup> D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, V: *Il Seicento*, Milano 1967, p. 7.

<sup>19</sup> Per un quadro della situazione cfr. D. HAY, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge 1977 (trad. it. *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1979).

vita religiosa. Si ricorderà, intanto, l'importanza crescente assunta nel tardo Medioevo dalla chiesa del comune che spesso giunge a mettere in ombra la cattedrale, sede del vescovo. A questo tien dietro, nelle città italiane, un analogo processo di contrapposizione tra centro religioso delle cerimonie comunali e altre chiese, sulle quali si riflette il prestigio di famiglie patrizie che aspirano al principato. È il caso che si verifica a Firenze nel Quattrocento e che vede contrapposta San Lorenzo, la chiesa parrocchiale dei Medici, alla cattedrale; quando i Medici dotarono di nuove dignità la loro chiesa parrocchiale, facendola rivaleggiare in prestigio con la chiesa del comune, apparve chiaramente la loro volontà di attribuirsi un carisma religioso superiore a quello proprio del comune<sup>20</sup>. Altra e più ricca conferma si può trovare probabilmente sul terreno, finora poco studiato, del culto dei santi. Anche qui, la vita religiosa delle città comunali aveva trovato nella figura del santo patrono un momento di identificazione collettiva con le istituzioni cittadine e un efficace veicolo di sentimenti civici<sup>21</sup>. La crisi dell'ordinamento politico cittadino fu, per molte città italiane, contemporanea all'affievolirsi della devozione al santo patrono: nuovi santi ne presero il posto, in un frammentarsi di devozioni, il cui ambito non era più quello della città turrita affidata al patrono nei dipinti e nelle sculture del tardo Medioevo. I santi degli ordini religiosi non avevano patronati delimitabili da confini politici; e, se i principi tentarono di avviare nuove devozioni a loro favore, il carattere dinastico vi ebbe il sopravvento su quello cittadino. Nell'intenso commercio di reliquie che distinse quegli anni di fervore e di crisi religiosa, Ercole I d'Este cercò di assicurare al suo Stato una santa viva, quella Lucia Brocadelli da Narni che fu al centro di una curiosità intensa quanto effimera<sup>22</sup>. Altri principi cercarono allora di sfruttare il riflesso carismatico di creature miracolose: alcuni intrattenero rapporti con donne pubblicamente note per santità di costumi e doti profetiche, altri ripescarono dalla tradizione familiare quelle figure che meglio potevano assumersi il carico di una santità protettiva e taumaturgica in tempi di guerre e calamità naturali. Alfonso I d'Este, esposto com'era agli effetti delle guerre papali di conquista, trovò proprio in una santa della sua famiglia la figura a cui rivolgere le speranze di patronato dei

<sup>20</sup> R. C. TREXLER, *Ritual Behaviour in Renaissance Florence: the Setting*, in «Medievalia et Humanistica. Studies in Mediaeval and Renaissance Culture», n. s., 1973, n. 4, pp. 125-44.

<sup>21</sup> Cfr. H. C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zürich 1955 e i saggi raccolti in AA.VV., *La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento*, Todi 1972.

<sup>22</sup> Cfr. G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane. Le pie consigliere dei principi*, in AA.VV., *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 201 sgg.

suoi sudditi<sup>23</sup>. Mentre le reliquie della santa estense avvertivano la popolazione ferrarese della calamità in arrivo, nella vicina città di Reggio gli anziani del consiglio cittadino deliberavano in materia di reliquie dei santi patroni cittadini, Grisante e Daria. La questione che fu discussa allora (1521) nel consiglio di Reggio è doppiamente interessante, sia per il suo contenuto, sia per il fatto stesso che la si inserisse tra le normali deliberazioni dell'organo cittadino di governo: si trattava di decidere sull'opportunità di un'ispezione alle reliquie dei santi. Gli anziani si mostrarono preoccupati per le conseguenze che poteva avere sulla devozione cittadina la possibile delusione per un mancato rinvenimento delle reliquie; comunque, nel concedere il loro assenso al vescovo, sottolinearono il loro diritto a occuparsi di simili questioni<sup>24</sup>. Tra le materie trattate allora dai consigli cittadini troviamo, del resto, molti altri aspetti della vita religiosa: in particolare, va ricordata la scelta del predicatore per i grandi cicli della Quaresima e dell'Avvento, momenti di capitale importanza della religione cittadina. Ma non erano solo principi e organi oligarchici a esercitare potere in tali materie: la legazione di Machiavelli al capitolo dei frati minori di Carpi nel 1521 ebbe tra i suoi obiettivi la scelta di un predicatore per la Quaresima per conto dei consoli dell'arte della lana. Corporazioni e confraternite avevano riti, santi e devozioni proprie e si tramandavano negli statuti norme e avvertimenti per il loro specifico modo di vivere la religione, di cui difendevano orgogliosamente la particolare fisionomia.

In una situazione del genere, finì dunque con l'emergere non tanto uno specifico potere religioso della Chiesa istituzionale, allora non molto pronunciato, quanto piuttosto il potere stesso della religione come realtà diffusa, dalle molteplici forme, aderente ai vari momenti della vita associata. Si fece strada così l'opinione che tra le forme del culto divino e le esigenze puramente umane della vita civile ci fossero stretti collegamenti. In tal direzione sembra venisse piegata talvolta anche la questione filosofica dell'origine della religione: ecco come la risolse, ad esempio, l'autore (anonimo) del *Novo corteggiano de vita cauta et morale*:

... Devesi ossequire a essa religione per esser certamente data da Dio. Ma devrebbesi anchora venerare, posto che fosse ficta da gli homini. Perché

<sup>23</sup> I miracoli operati dalle reliquie di Beatrice d'Este negli anni del conflitto tra Ferrara e Roma sono narrati da G. BARUFFALDI, *Vita della B. Beatrice Seconda d'Este fondatrice dell'insigne monastero di s. Antonio di Ferrara*, Ferrara 1796.

<sup>24</sup> L'episodio è riferito da G. PANCIOLO, *Storia della città di Reggio*, Reggio 1846, II, pp. 185-86. I verbali del consiglio cittadino riportano ampia traccia della discussione (Archivio di Stato di Reggio, *Archivio del Comune, Riformazioni, Provv. 1521-1524*, 18, 110).



i fondatori celeberrimi de le ottime leggi, con la approbatione de esso Dio l'havrebbon procurata per la parte piú salutare de tutta la necessità humana<sup>25</sup>.

Non molto dissimile fu, qualche anno dopo, l'opinione del chierico reatino Tullio Crispoldi, il quale in un suo opuscolo devoto a stampa, per meglio illustrare l'importanza del dovere cristiano del perdono reciproco, si richiamò alla «ragione del publico ben vivere» e aggiunse: «Dio a fare questa legge [del perdonare] ha posto in pericolo tutta la religione che a lui si deve, peroché pare una legge fatta solo da homini a salute di tutti li homini»<sup>26</sup>.

Machiavelli aveva dunque toccato una corda alla quale i suoi contemporanei erano particolarmente sensibili: si trattava di risolvere in termini puramente mondani il problema della vitalità di una religione che rimaneva vigorosa pur nella crisi delle sue istituzioni e di fronte alla quale non pochi uomini di lettere tendevano ad assumere un distaccato atteggiamento di analisi.

Ma che cosa era precisamente questa religione? Le definizioni allora non mancarono, rinverdendo anche antiche e contrastanti interpretazioni etimologiche. Un breve testo catechistico del primo Cinquecento, la *Tabula christianae religionis*, la individuava come una virtù umana, la «virtus divinitatis curam gerens ceremoniamque offerens»<sup>27</sup>. Questa formula ciceroniana merita di essere sottolineata, proprio perché compare in un opuscolo che raccoglie in poche carte gli elementi caratterizzanti del cristianesimo, individuandoli in testi da conoscere: i dieci comandamenti, preghiere come il *Pater*, il *Credo*, e così via. È noto il successo che incontrarono nel corso del secolo i catechismi e la funzione che ebbero in una religione sempre piú caratterizzata dal sapere. Ma, in questo caso, la *religio* si identificava per buona parte col momento delle «cerimonie», secondo un'abitudine peraltro diffusa<sup>28</sup>, e quei testi erano concepiti come repertori indispensabili per l'esatta esecuzione del culto. Indubbiamente, la diffusione di catechismi a stampa favorì il progressivo adeguamento dell'immagine della religione ai caratteri di un sapere dotato di una somma di nozioni specifiche;

<sup>25</sup> *Il novo corteggiano de vita cauta et morale*, s. l. n. d., c. F.IV.

<sup>26</sup> [T. CRISPOLDI], *Alcune ragioni del perdonare*, Venezia 1537, c. 34r (sugli echi di Machiavelli in questo testo cfr. C. GINZBURG e A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino 1975, p. 18).

<sup>27</sup> *Tabula christianae religionis utilissima*, 1510, cc. n.n. (cfr. SMITH, *The Meaning* cit., p. 211).

<sup>28</sup> «For the mass of Christians "religion" and "the church" meant cult rather than dogma» (R. C. TREXLER, *The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict*, Leiden 1974, p. 109).

ma qui siamo ancora lontani da un tale esito. Del resto, una conferma indiretta del valore di sommari di quel tipo la si ha dalle visite pastorali del secolo xv: il vescovo si accertava della presenza di strumenti di quel tipo, verificando non tanto la consapevolezza dottrinale dei sacerdoti, quanto piuttosto la loro abilità nell'esecuzione degli atti e delle cerimonie del culto.

Questa prevalenza dell'aspetto rituale e liturgico è evidente in Machiavelli: le «cerimonie», gli atti di culto comunque indirizzati a una divinità – dai sacrifici sanguinosi e violenti degli antichi a quelli inoffensivi dei cristiani – erano per lui i momenti nei quali consisteva soprattutto la religione e se ne evidenziava la capacità di educare in un modo o nell'altro l'insieme degli uomini. Ma tante altre testimonianze contemporanee, provenienti anche dagli ambienti ecclesiastici, vanno nella stessa direzione. Uno dei libelli stampati contro Girolamo Savonarola si intitolò *In defensione de magistrati et delle leggi et antiche cerimonie al culto divino*<sup>29</sup>. Se le cerimonie antiche erano sinonimo di ortodossia, «fare riti et cerimonie nuove» valeva ancora, nel 1515, come un segno sicuro di scelta eterodossa<sup>30</sup>. Ma come distinguere cerimonie antiche e nuove, lecite e illecite? E quale atteggiamento doveva assumere nei loro confronti colui che, individuandone il potere sulle masse degli illetterati e dei «semplici», si era in qualche modo posto al di sopra di esse? Questi due problemi tornarono allora a piú riprese nelle preoccupazioni delle autorità ecclesiastiche e degli uomini di lettere.

Secondo Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani, i due nobili veneziani fattisi eremiti a Camaldoli (coi nomi, rispettivamente, di Pietro e di Paolo) le cerimonie potevano essere solo di due generi: legittime, perché istituite dalla Chiesa, o diaboliche. Il loro consiglio a Leone X è assai esplicito: «Ea omnia caeremoniarum genera, quae a sancta Ecclesia instituta non sint, diabolicas esse observationes declarabis»<sup>31</sup>. Questo appello alle responsabilità di governo spirituale del papa si rendeva necessario, per i due eremiti, a causa della dilagante crisi della *religio*, insidiata ovunque dalla *superstitio*. Il loro *Libellus* si diffonde a lungo sia sulle pratiche magiche e divinatorie di origine pagana, sia su certi usi impropri di cerimonie cristiane: immagini di Cristo, Madonne e santi ado-

<sup>29</sup> Ne fu autore Francesco Altoviti, che lo pubblicò a Firenze nel 1497. Cfr. T. SCHNITZER, *Savonarola und die Feuerprobe. Eine Quellen Kritische Untersuchung*, München 1904, p. 47, nota.

<sup>30</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, in «Critica storica», XII, 1975, p. 91.

<sup>31</sup> Cfr. J. B. MITTARELLI e A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, IX, Venetiis 1773, coll. 612-719; cfr. col. 687.

perate per procurare la pioggia, allontanare la grandine, rendere prolifici uomini e animali; santi specializzati in singole e precise funzioni; preghiere dagli effetti miracolosi, purché recitate in luoghi, tempi e forme dalla magica virtù; oggetti e suppellettili, scelti tra il più vario arsenale devoto, ai quali si attribuivano speciali virtù protettive. In realtà, la denuncia dei due camaldolesi non rivela niente di nuovo, se non la loro violenta sete di distinzioni e contrapposizioni. Quelle cerimonie, da loro definite superstiziose, venivano diffusamente praticate dagli stessi ecclesiastici. Nella Ferrara di Ludovico Ariosto c'erano frati che spacciavano anelli magici più potenti di quello di Agramante e preti-maghi dotati di molteplici attitudini e abilità<sup>22</sup>. Contro la plebe che snaturava le cerimonie cristiane e contro chi ne alimentava la credulità, i due nobili eremiti veneziani proponevano rimedi drastici: bruciare vivi maghi e indovini, esiliare i loro clienti, bruciare strumenti e veicoli della magia, e infine regolare severamente le cerimonie del culto, eliminandone ogni potenziale supporto della superstizione. Questo voleva dire, per esempio, un rigido divieto di portare immagini di santi nelle processioni contro la peste e in quelle per implorare la pioggia, la proibizione delle messe private e, in generale, una lotta senza quartiere contro ogni attesa del miracoloso e ogni rapporto clientelare coi santi: pene di morte ai predicatori di miracoli, destituzione immediata dei vescovi che li tolleravano senza intervenire. Né la loro voce è isolata: tra la fine del Quattrocento e i primi anni del nuovo secolo il problema della superstizione e della presenza di forze diaboliche nel seno del mondo cristiano tornò più volte a proporsi, in Italia, alla curiosità degli uomini di lettere, tanto laici quanto ecclesiastici. Furono soprattutto i domenicani a denunciare un'intensificarsi delle presenze diaboliche in mezzo al popolo cristiano. Uomini come Bartolomeo Spina e Isidoro Isolani, membri di un ordine attivo nell'opera di repressione inquisitoriale della magia e della stregoneria, addussero a questo proposito i dati raccolti nei tribunali dell'Inquisizione<sup>23</sup>. Ben altrimenti disponibili a indagare i precedenti pagani di certe credenze popolari si mostrarono invece uomini come Giovanni France-

<sup>22</sup> Cfr. A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in AA.VV., *Il Rinascimento nelle corti padane* cit., pp. 165 sgg.

<sup>23</sup> Sull'attività di Bartolomeo Spina come inquisitore, in rapporto alla sua *Quaestio de strigibus*, cfr. ora M. BERTOLOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, in «Quaderni storici», maggio-agosto 1979, n. 41, pp. 470 sgg.; quanto all'Isolani, nel suo *De imperio* si fa preciso riferimento all'attività dell'Inquisizione a Como contro fenomeni di stregoneria per ricavarne la sconfortata conclusione: «Libertatem novam accepit diabolus quam nunquam antea accepisse legimus» (c. B.IVr).

sco Pico e altri che, come lui, affrontarono allora i problemi della magia e della stregoneria. Non furono solo discussioni teoriche; è noto il caso del conflitto tra i domenicani e il medico modenese Giovanni Grillenzoni, fermo nel rifiuto di avallare un'accusa di stregoneria contro quella che gli appariva solo come «una povera e semplice vecchia»<sup>24</sup>.

Tuttavia, più della denuncia di Querini e Giustiniani, ci interessano qui i rimedi da loro proposti contro una superstizione così minacciosamente dilagante. Il vero responsabile di quella situazione era, a loro giudizio, il clero, incapace per la sua ignoranza di offrire al popolo una guida sicura e un discrimine netto tra cerimonie buone e cerimonie diaboliche. Ristabilire un modello religioso «alto», contrapposto a una religione popolare superstiziosa, era possibile solo a patto di preparare un clero capace di trasmettere ai fedeli quel modello; di fronte a una situazione in cui il clero aveva rapporti frequenti e palesi col mondo magico sospetto, i due eremiti proposero un'immagine del sacerdote caratterizzata prima di tutto da una preparazione culturale solida e di sicura ortodossia. La religione poteva dunque recuperare la sua saldezza, incrinata dal dilagare di comportamenti superstiziosi, attraverso la riqualificazione intellettuale del corpo ecclesiastico.

Uno schema concettuale di definizione della *religio* fu proposto poco tempo dopo anche da Gaspare Contarini; questi, com'è noto, pur essendo legato ai due camaldolesi da tanti vincoli, non li seguì nella loro scelta eremitica e rimase al servizio della repubblica veneta. In uno scritto di poco successivo al *Libellus*, egli propose un tipo di definizione che non si limitava a contrapporre *religio* a *superstitio*, ma vedeva piuttosto la *religio* come il giusto mezzo tra i due estremi della *irreligiositas* (o anche *impietas*, ambedue momenti di passaggio all'*atheismus*) da un lato e della *superstitio* dall'altro. Era uno schema non nuovo, ripreso anche questa volta da Cicerone<sup>25</sup>. Ma Contarini lo sostanziosò di riferimenti alla realtà dei suoi tempi. Intanto, i due estremi non erano per lui ugualmente negativi: l'empietà era un difetto di religione, mentre la superstizione peccava per eccesso. Il nemico da combattere era dunque soprattutto il primo: era un nemico che si annidava nelle università e nelle scuole, dove – affermava Contarini – i giovani venivano educati a una filosofia radicalmente deviante dalla religione. Nell'attacco contro l'averroismo del suo maestro Pomponazzi, Contarini giunse a chiedere che i libri dei filosofi negatori

<sup>24</sup> Cfr. BIONDI, *Streghe ed eretici* cit., p. 179.

<sup>25</sup> Cfr. SMITH, *The Meaning* cit., pp. 23 sgg.

dell'immortalità dell'anima non venissero letti o venduti. Nella *impietas* rientravano inoltre, per lui, anche magia e astrologia, che invece Querini e Giustiniani avevano classificato sotto il concetto di *superstitio*. Nel modello di vita religiosa costruito da Contarini, la superstizione era un difetto di minor conto, che non richiedeva le misure drastiche proposte dal *Libellus*, ma solo una più oculata e severa guida da parte di ecclesiastici ben preparati: superstiziosi erano tutti quei comportamenti e quelle credenze relative alla Madonna, ai santi e alle loro immagini che rischiavano di inquinare la purezza di una religione accentuatamente cristocentrica<sup>36</sup>. Il mondo della superstizione era dunque di un livello sociale e di cultura più basso di quello della empietà filosofica: da un lato, le deformazioni dell'ignoranza, dall'altro i rischi del sapere e dei libri. Che questi ultimi fossero i più gravi era l'opinione anche del savonaroliano fiorentino Bartolomeo Cerretani: questi, in un dialogo, rimasto allora inedito, raffigurò la cristianità dei suoi tempi tutta pervasa da empie idee filosofiche, con la sola esclusione di un piccolo gruppo di «buon christiani»:

... Quasi tutti li huomini di questi tempi visitano e' templi per vergogna et per timore, e' prelati li uffitiano, benché in pochi luoghi, per non perder l'entrate, ma non già che né l'una né l'altra spetie creda che sia Iddio, che il figlio venissi a incarnare e cetera, ma che il mondo sia sempre stato, sia et habbia a essere con questa corrutione di tutte le forme e generatione... et che morto questo huomo sia finita ogni cosa per lui<sup>37</sup>.

Si riaffacciava anche qui, dunque, l'immagine di una religione divisa al suo interno: da un lato, il gruppetto di «donne e contadini e frati» - in una parola i «semplici» - che erano qui i rappresentanti della vera religione, dall'altro chierici e laici increduli e capaci solo di cerimonie esteriori.

Opinioni come quelle di Contarini, Querini e Giustiniani trovarono ascolto presso le autorità ecclesiastiche. Sono note le misure con cui il V Concilio lateranense raccolse alcune proposte del *Libellus* e colpì, d'accordo con le idee del Contarini, le discussioni filosofiche sull'immortalità dell'anima. Pur non accettando le proposte maggiormente innovative del *Libellus*, furono presi provvedimenti per rafforzare l'autorità degli ecclesiastici e per modificare la formazione in modo da adeguarla alle funzioni religiose così diffusamente disertate. Quanto al Concilio provinciale fiorentino del 1517 - il più organico tentativo di realizzare i decreti del Lateranense - la convocazione ufficiale diramata dal cardinale Giu-

<sup>36</sup> CONTARINI, *Opera cit.*, pp. 424 sgg.

<sup>37</sup> SCHNITZER, *Quellen und Forschungen cit.*, p. 93.

lio de' Medici pose tra i suoi compiti fondamentali proprio l'estirpazione della *magica superstitio*, descritta in termini non dissimili da quelli del *Libellus*<sup>38</sup>. Accanto alla superstizione, veniva evocato anche il pericolo dell'eresia; ma questo era ancora, a quella data, un problema minore.

Con la comparsa di Lutero e con l'accendersi delle controversie teologiche, i discorsi e le riflessioni sulla religione non vennero meno, ma registrarono alcune variazioni. Intanto, com'è stato giustamente osservato, più che di religione, Lutero parla di fede: e intorno a questo termine si concentrò sempre più in quegli anni l'attenzione non solo di teologi, ma di uomini di lettere, oltre che di semplici fedeli alla ricerca di una risposta ai propri problemi. La maturità raggiunta in quegli anni dalla letteratura in volgare e gli effetti della silenziosa rivoluzione portata dalla stampa allargarono e moltiplicarono enormemente i contatti tra società letteraria e pubblico; si dovrà dunque tenere conto anche di questo nel ricostruire la storia dei discorsi su fede e religione che allora si vennero facendo. La fioritura della letteratura di pietà in volgare fu insieme effetto e causa di questo allargarsi e intensificarsi della discussione, oltre che dei toni sentimentali e appassionati che la caratterizzarono. Solo chi scriveva per se stesso e non intendeva raggiungere comunque effetti edificanti poteva adoperare l'asciutto stile con cui Francesco Guicciardini analizzò il potere della fede:

Quello che dicono le persone spirituali, che chi ha fede conduce cose grandi e, come dice lo evangelio, chi ha fede può comandare a' monti ecc., procede perché la fede fa ostinazione... Chi adunque ha fede diventa ostinato in quello che crede, e procede al cammino suo intrepido e risoluto, sprezzando le difficoltà e pericoli<sup>39</sup>.

La scoperta del potere individuale della fede si può accostare a quella machiavelliana del potere collettivo della religione: ambedue presuppongono un atteggiamento analogo di sostanziale distacco dell'osservatore nei confronti della materia trattata. Ma un simile atteggiamento non fu consentito a lungo. Per quanto ri-

<sup>38</sup> La convocazione del concilio provinciale ne indica gli scopi nelle decisioni da prendere «super extirpanda heresi et magica superstitione per totum dominium Florentinum» (Archivio di Stato di Bologna, *Suppliche al Legato*, 4 [8], 1515, cc. 140r-142r: il documento è datato Bologna, 15 novembre 1515). I due obiettivi sono ricordati sempre insieme nel testo, con particolare insistenza sul secondo: «Extirpatisque ut par est primo ex Domini agro nobis commisso pestiferis heresum et magicarum superstitionum quotidie diabolica suggestione pullulantium aliorumque facinorum sentibus»; qui il cardinale Giulio de' Medici aveva presente probabilmente la formula usata da Leone X per il V Concilio lateranense, dove però non si fa menzione della *superstitio*: «extirpatisque (ut par est) primo ex Domini agro pestiferis haeresum sentibus» (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 3<sup>a</sup> ed. Bologna 1973, p. 610).

<sup>39</sup> GUICCIARDINI, *Opere cit.*, p. 95.



guarda le discussioni sulla fede e, piú in generale, le questioni di religione, l'inizio della reazione controriformistica vera e propria col 1542 e l'istituzione dell'Inquisizione romana fecero avvertire immediatamente i loro riflessi a tutti i livelli, non escluso quello della società letteraria italiana. Proprio in quell'anno un letterato genovese indirizzò a Vittoria Colonna, la poetessa amica degli uomini piú in vista dell'evangelismo italiano, un avvertimento non equivoco sull'uso che si poteva fare del concetto di fede e di quello di carità:

Hoggimai - egli scriveva - assai bene sono conosciute da ciascuno le guise et le maniere de' così fatti parlari. Et perciò, anima mia, non è... in alcun modo da dire che la fede, per la quale noi ci salviamo, si possa dalla carità separare<sup>40</sup>.

I rischi di eresia che si correvano insistendo sul valore della fede sola ai fini della salvezza non potevano piú essere ignorati. Ma, ancor prima che si affacciassero i timori connessi al rinnovato e temibile potere della Chiesa in questioni di fede, si avverte nei discorsi sulla religione che si facevano allora da parte degli uomini di lettere un tono diverso, espressione di un piú diretto e profondo coinvolgimento personale. Non era piú questione della religione in generale, ma della propria scelta personale. È quanto accomuna due scritti tra loro molto diversi, comparsi a breve distanza l'uno dall'altro tra il 1538 e il 1539: la raccolta di epistole ed epigrammi *De religione* del letterato napoletano Giano Anisio e il *Dialogus cui titulus est religio* del giurista lucchese Enrico Boccella<sup>41</sup>. L'Anisio, nella lunga epistola indirizzata a Basilio Zanchi, affronta l'argomento in termini generali, parla delle «sette», confronta Cristo e Maometto; ma finisce col ricondurre il discorso al proprio timore della morte, ponendo a sé e all'interlocutore il problema della scelta della religione come regola di vita che consenta di affrontare serenamente la morte. Il quadro entro il quale l'Anisio inserisce i suoi ragionamenti vale da solo a mostrare quanto ci sia di nuovo e quanto di tradizionale nel modo di affrontare il problema della religione: secondo il suo racconto, addormentatosi mentre stava

<sup>40</sup> *Contemplatione di Messer Pelegro de Grimaldi Robio sopra il Salmo centesimo (secondo, secondo il computo de' latini)... Et vi si dà oltr'acciò piena risposta a Lutherani nel fatto della fede et delle opere*, per Antonio Bellono, Genova 1543, c. n. iv.

<sup>41</sup> IANI ANYSII, *Epistolae de religione et epigrammata*, I. Solcibachius, Neapoli 1538; *Dialogus cui titulus est religio*, Henrico Buccellio Lucen. authore, Phaellus Bononiensis, Lucae 1539. Cfr. sull'Anisio PHILIP MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia*, Napoli 1971, pp. 172-74; sul Boccella, oltre a M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, s. v., cfr. anche C. DIONISOTTI, in G. GUIDICIONI, *Orazione ai nobili di Lucca*, Roma 1945, pp. 60-63.

leggendo scritti degli antichi, gli si erano affacciati in sogno, contrastando tra loro, pensieri di stampo epicureo e cristiano, suscitati dalle immagini dei grandi dell'antichità, scomparsi nelle nebbie del tempo. Si erano avanzate a questo punto le promesse della religione, di ogni religione o setta, concordi nel prospettare premi e pene eterne, e la scelta finale si era delineata senza incertezze: occorreva seguire la religione, come scelta di minor rischio rispetto a quella di un conseguente epicureismo, e tra tutte le religioni si doveva scegliere quella cristiana, le cui norme ben si adattavano nella loro santità alle esigenze della società umana. A questo punto era giunto il risveglio. La lettera si conclude con un appello allo Zanchi perché gli indichi, se può, il modo di raggiungere la tranquillità dell'animo, governandosi non con la credulità di vecchiette e illetterati, ma con la guida della ragione, da uomo forte.

L'immagine di una religione credula e superstiziosa coincide anche qui, dunque, con quella dei semplici (donne e illetterati): la religione degli uomini forti (e varrà la pena di ricordare che tra i testi poetici pubblicati dall'Anisio si legge un penetrante elogio di Juan de Valdés) se ne distacca consapevolmente, moltiplicando le distanze, preoccupandosi di segnare la differenza. La possibilità di ricomporre in unità questi due aspetti della religione non si affaccia nemmeno. Un programma del genere si prospetta invece come possibile nello scritto del Boccella. Composto sullo sfondo di una città - Lucca - agitata da fermenti di rivolta sociale e religiosa, il *Dialogus* mostra una *religio* insidiata dal basso: il popolino, dei miserabili maestri di scuola minacciano con idee ereticali quella religione che in tempi antichi aveva trionfato di ben altri nemici. È necessario dunque, per il Boccella, chiarire bene i caratteri di ciò che si vuol difendere, definire cioè la natura stessa della religione; ma, una volta di piú, l'operazione definitoria avviene contrapponendo alto e basso, religione e superstizione, all'interno della vita religiosa contemporanea. Qualità fondamentale della *religio*, capace di definirne la sostanziale natura, è la sapienza: e sapienza significa confessare l'esistenza di Dio e conoscere il modo giusto di rendergli onore. Superstiziosi sono invece coloro che si ricordano di Dio solo quando la guerra, la peste, la fame, la folgore e la tempesta scatenano in loro un terrore che li spinge alla preghiera. Questo modo di pregare, per cui di volta in volta si chiedono a Dio beni come la salute del corpo, una vecchiaia tranquilla, l'incolumità dei figli, è profondamente difforme dalla vera *religio*, che richiede un severo culto divino, privo di ogni concessione all'esteriorità delle forme e agli egoismi degli appetiti individuali. «Religio veri custos..., superstitio falsi»: Boccella fa sua la definizione che era stata di Lat-

tanzio e sulla contrapposizione tra vero e falso, religione e superstizione, torna a piú riprese nel suo scritto<sup>42</sup>. Ma non si tratta di una semplice ripresa di moduli antichi: al posto della distinzione tra cristianesimo come *vera religio* e falsi culti pagani, c'è ora un sospetto di falsità che si addensa sull'unica religione esistente a causa delle forme in cui viene vissuta. Il dissidio tra religione del *sapiens* e quella di tutti gli altri è ormai, esplicitamente, un contrasto tra morale e cerimonie: «Non thure, non hostia, non preciosis muneribus, sed morum emendatione placatur Deus»<sup>43</sup>. Dal confronto tra la religione degli antichi e quella dei propri tempi, Boccella ricava uno sconfortato giudizio sul presente, che ricorda alla lontana quello di Machiavelli: la religione è spenta, la sua assenza si rivela nelle discordie e nelle eresie che pullulano, segni della disgregazione della vita civile e delle virtù politiche. La crisi potrà essere arrestata soltanto restaurando una severa moralità a fondamento di uno Stato cittadino conservatore e paternalista.

Sull'ortodossia del Boccella non si hanno motivi di sollevare dubbi; del resto, insieme con il *Dialogus* comparvero a stampa due altri scritti suoi, uno dei quali sosteneva la validità della donazione di Costantino, l'altro, dedicato a Vittoria Colonna, illustrava il tema dell'«amor et timor Domini», caratterizzando ulteriormente il severo teocentrismo dell'autore. Tuttavia, l'aspra critica degli aspetti cerimoniali e magici della religione che si leggeva nel *Dialogus* cominciava proprio in quegli anni a farsi pericolosa. La critica erasmiana della superstizione, prima e piú ancora degli attacchi di Lutero alle istituzioni ecclesiastiche, aveva reso attenti i lettori alle possibili implicazioni di discorsi di quel tipo. Se le critiche di Boccella erano rivolte alla mentalità religiosa di chi non apparteneva al gruppo dei *sapientes* e si muoveva invece a livelli sociali e culturali piú bassi, altri furono molto piú arditi ed espliciti. Ci fu, insomma, chi non si limitò a dividere nettamente la religione dei dotti da quella dei semplici, ma, individuato il carattere superstizioso di certi aspetti della vita religiosa, ne inseguì le diramazioni al di là dell'ambito popolare fino ai livelli piú elevati della società e della struttura ecclesiastica. Ecco cosa si leggeva, ad esempio, in un *Trattato della oratione* stampato nel 1542 sotto il nome del cardinal Federico Fregoso:

Ma questa corruttela [della superstizione] come suole fare quel morbo, che è chiamato epidimia, primamente ha occupato la plebe piú infima, come

<sup>42</sup> *Dialogus* cit., c. A.VIII; cfr. L. C. FIRMIANO LATTANZIO, *Opera omnia*, parte I [CSEL 19], Venezia 1890, pp. 389-91.

<sup>43</sup> *Dialogus* cit., c. D.VI.

quella ch'è sempre piú inclinata a ricevere queste vane superstizioni, e poi è ancho salita alle parti piú alte et è entrato questo pessimo tentatore nella città santa, et asceso insino al pinnacolo del tempio<sup>44</sup>.

I provvedimenti censori che seguirono di poco la pubblicazione del libro mostrarono che non era piú tempo per simili discorsi e che a Roma si era ormai in grado di individuare e colpire gli avversari. Lo stesso Boccella dovette tenerne conto: tornato a distanza di anni sulla questione della *superstitio* popolare relativa ai santi, alle immagini sacre e all'osservanza di cerimonie e riti, si mostrò molto meno pronto alla critica e alla condanna, disposto invece a riconoscere un valore positivo anche a quel genere di pratiche e di credenze<sup>45</sup>. Lucca era ormai in pace, aveva accettato la protezione imperiale e aveva espulso gli eretici: si trattava ormai solo di confutare e ribattere gli argomenti dei critici della Chiesa di Roma, tenendo conto della volontà di Carlo V di arrivare alla pacificazione nei conflitti di religione. Perciò, in polemica con Erasmo, il Boccella cercò di difendere riti e cerimonie, venerazione delle immagini e culto dei santi, pur cercando nello stesso tempo un terreno di accordo con gli «eretici». I rischi di idolatria gli apparivano ora molto meno gravi che nello scritto del 1539: secondo lui, gli uomini dei suoi tempi, per quanto semplici e illetterati fossero, sapevano rendersi ben conto del valore strumentale e di tramite che avevano immagini sacre o altri oggetti di devozione nel rapporto tra uomo e Dio<sup>46</sup>. Insomma, tutto ciò che era stato ritenuto, pochi anni prima, gravemente lesivo della «vera» religione veniva ora riammesso a farne parte con piena legittimità, mentre cambiava di pari passo il giudizio sulla religione del proprio tempo.

Insieme con il metro di giudizio del Boccella, molte altre cose erano cambiate in quegli anni, che furono infatti un momento di svolta generale. La critica della religione dei «semplici» come religione «superstiziosa» trovava ora un limite insuperabile nella necessità di segnare esattamente i confini con le tesi della Riforma.

<sup>44</sup> *Pio et christianissimo trattato della oratione... composto per il Signore Federico Fregoso cardinale...*, Giolito, Venezia 1543, cc. 25v-26r.

<sup>45</sup> La nuova opera del Boccella (*Lutheranarum conclusionum in Augustae Vindelicorum comitis per Serenissimum Carolum Quintum Imperatorem semper Augustum habitis impugnatione per Henricum Buccellium Lucensem*, Biblioteca governativa di Lucca, ms 2287-88) non venne mai pubblicata; la questione *De invocatione sanctorum* vi è affrontata alle cc. 210v-266v.

<sup>46</sup> «Eruditi sciunt quomodo venerandae sint imagines huiusmodi, et simplices facile erudiuntur, et eo magis temporibus his, in quibus materia haec luce meridiana clarior existit, cum omnes sciant imaginem propter imaginatum venerari, ipsumque imaginatum non adoratione latrae sed ut intercessorem et medium inter Deum et hominem venerari» (*ibid.*, c. 241r). «Nec quisquam in christiano populo tam hebes est qui statuas, seu imagines veneratus asserat, si rite interrogatus fuerit» (*ibid.*, c. 244v).



ma luterana<sup>47</sup>. Subito dopo la vera e propria cesura rappresentata dal fallimento del colloquio di Ratisbona del 1541 fra cattolici e luterani e dall'istituzione dell'Inquisizione romana, opinioni e atteggiamenti, che fino ad allora avevano goduto di largo credito, diventarono sospetti. Tra coloro che dovettero fare i conti con un irrigidimento generale della situazione, troviamo, prima e più ancora degli uomini di cultura laici, dei dottori in teologia, membri di grandi ordini religiosi, colpevoli di avere contrapposto una religione cristocentrica, severa ed elevata, a una superstizione popolare alimentata da un clero ignorante e avido e indirizzata verso una molteplicità di riti e di divinità. Fu una crisi che attraversò molti ordini religiosi e non risparmiò nemmeno il clero secolare, colpito nelle figure di quei prelati che avevano tentato, come il Giberti a Verona, «de indur qualche bona divotione per iscancellar le superstiziose»<sup>48</sup>. Procedimenti inquisitoriali e libelli intimidatori confinarono nella zona dell'eresia ogni critica, dottrinale o pratica, a quelle forme del culto dei santi che una lunga tradizione aveva ormai individuato come superstiziose. Il modo stesso in cui si vennero accumulando i casi è eloquente. Ne indichiamo solo alcuni: a Genova nel 1542 il domenicano Tommaso Giacomelli dovette difendersi dall'accusa di avere insegnato cose contrarie al culto dei santi e di avere proposto la distruzione delle immagini<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Si tenga presente che, come risulta dallo studio di Silvana Seidel Menchi (*Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», xvii, pp. 31-108) gli scritti di Lutero tradotti in volgare italiano recavano, in materia di culto dei santi, accuse ancor più ampie e dettagliate che negli originali tedeschi; il traduttore italiano arricchì gli elenchi di devozioni superstiziose con dati relativi all'Italia centro-settentrionale. Ecco un brano relativo alle *devotioni*: «Statuire et ordinare si dee che queste capelle et chiesiole silvestre et questi concorsi di devotioni et queste s. Marie miracolose siano desmesse, destructe et levate via, si come sono questi novi concorsi a Sterberg, a Treveri, a Ratispona et in Italia in molti luoghi, come è s. Maria de Loreto, la Annunciata de Firenze, s. Maria de Mortarotono appresso Padoa, s. Maria della Mota, s. Maria de Monte, s. Maria dei miracoli a Treviso» (*Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*, 1533, c. 78r-v; la parte in corsivo manca nel testo di Lutero: cfr. l'ed. critica della Weimarer L. utherausgabe, VI, p. 447).

<sup>48</sup> [G. M. GIBERTI], *Breve ricordo di quello hanno da fare i chierici...*, per Stefano Nicolini e fratelli da Sabio, Verona 1530, c. 3v.

<sup>49</sup> «Docui... in imaginibus nihil numinis esse, et proinde quaestuosus impostoribus non esse credendum, qui ob auri sacram famem illas flere, cum oculos non habeant, loqui cum mutae sint, miracula edere cum seipsas ne movere quidem possint, praedicant et mulierculis maximis obstationibus suadere conantur... Id vero explicavi propter quorundam nebulonum technas, et crassum vulgi errorem, qui gentilium idololatriam propemodum vincunt, nedum emulantur...» (*Apologia Thomae Iacomelli Pineroliensis in Gratianum Laudensem*, Bernardinus Silva excudebat, apud Taurinorum Augustam 1542, c. c.viii). Analoghe accuse lanciava l'anno successivo l'agostiniano piemontese Girolamo Negri in un'opera rimasta manoscritta, intitolata *Aaron sive de institutione christiani pontificis*: «Audiuntur saepe concionatores qui ex impuris schedis aniles fabellas haurientes et ridicula somnia superstitionis plena omnia infelici gregi propinant... Tot abusus tolerandi non lorent, quot vana innoxit superstio,

In quello stesso anno a Venezia venne pubblicato un *Ragionare pio et catholico della veneratione debita a' santi*, opera di un chierico veronese, che si apriva con oscure quanto generiche accuse di eresia:

Sono tra le molte sorti d'heretici, che si ritrovano al mondo, alcuni in apparentia e religiosi e ancho vescovi, tanto empii, iniqui, scelerati e fori d'intelletto, che apertamente senza alcuno rispetto repugnano et dicono ciò che li pare de santi... Alcuni... sott'ombra di pietà, con mostrar di volere amaestrare e regolare l'appetiti de popoli ne la veneratione de santi, si ingegnano non tanto di spegnere e cancellare di quelli le imagini e pitture, e al tutto levare la memoria, il culto e veneratione a loro debita, ma ancho con argomenti et autorità da loro perversamente pigliate, si sforzano di sostenere e mantenere le loro false assertioni<sup>50</sup>.

Se le allusioni dell'autore si riferivano, sia pur velatamente, alla specifica situazione veronese, i suoi argomenti pretendevano a una validità generale e suscitavano l'immediata replica di un letterato genovese, Pellegrino de' Grimaldi, che volle gareggiare con lui in dottrina teologica<sup>51</sup>. Intanto, in altre città italiane, l'irrigidirsi del clima religioso si avvertiva nell'apertura di procedimenti inquisitoriali che traevano la loro materia proprio dalla critica del culto dei santi. A Bologna, nel gennaio 1543, si aprì il processo contro il droghiere Girolamo Rainaldi, il quale, nell'oratorio della confraternita cittadina di Santa Maria della Vita, aveva sostenuto che non si dovessero invocare i santi o la Madonna: «La mia intentione si è che si habbia a recorrer a Christo solo e non ad altri», dichiarò il Rainaldi, prima di rimettersi in tutto alle dottrine accettate dalla Chiesa<sup>52</sup>. Un anno dopo, a Siena, fu un giovane, di nome Pietro Antonio, figlio di un orefice, ad accendere una discussione molto simile nella forma e negli argomenti all'interno della confraternita della Trinità<sup>53</sup>. Questi e altri episodi, noti solo perché si conclusero con processi, rivelano qualche momento dell'appassionata discussione che materie come quella del culto dei santi suscitavano allora in Italia anche tra laici che non sapevano di latino. Le barriere che dividevano i semplici dagli uomini di lettere si incrinavano sotto la pressione di un indocile spirito nuovo, ormai diffuso ai livelli meno elevati della società;

et apud Italos praesertim nostros cernuntur» (G. DELLA TORRE, *Elogio di Girolamo Negri agostiniano*, in *Piemontesi illustri*, III, Torino 1783, pp. 130, 132).

<sup>50</sup> *Ragionare pio et catholico... composto per Pier Francesco Philiberto Veronese*, in Venetia 1542, c. A.III.

<sup>51</sup> *Epistola di Messer Pelegro de Grimaldi...*, per Antonio Bellono, in Genova 1543.

<sup>52</sup> L'episodio è stato studiato da A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», XIII, 1962, pp. 137 sgg. Il costituto del Rainaldi è conservato nel ms B.1927 della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna, cc. 1r sgg.

<sup>53</sup> Cfr. V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze 1975, pp. 51 sgg.



allargandosi il dibattito religioso con la diffusione delle idee della Riforma e con l'approfondirsi delle fratture all'interno della Chiesa, i semplici si avviavano a diventare non più gli oggetti, ma i protagonisti delle discussioni sulla superstizione. Era una situazione che creava obblighi e responsabilità nuove anche per gli uomini di lettere: primo fra tutti l'obbligo di tener conto del clima di guerra di religione ormai incombente e dei rischi che si correivano affrontando certe materie. D'altra parte, proprio l'urgenza dell'attacco luterano e della frattura ecclesiastica in corso rese necessaria una attenta revisione di quegli aspetti della pratica religiosa su cui si erano appuntate nei decenni precedenti le accuse di superstizione; i miracoli, le immagini sacre, le reliquie, tutti i veicoli esteriori e i momenti cerimoniali del sacro cominciarono a essere oggetto di una severa e minutissima regolamentazione nel momento stesso in cui se ne rivendicava la piena validità nell'ambito della religione ufficiale. Religione dei semplici e religione dei dotti non potevano mantenere o addirittura aumentare le distanze reciproche nel momento in cui la Chiesa era chiamata a un confronto decisivo. C'era chi lo aveva ritenuto possibile, ma era stata un'illusione di breve durata. Jacopo Sadoletto, ad esempio, aveva provato a suggerire a Erasmo di attenuare le sue critiche contro le pratiche devote popolari, osservando che solo pochi potevano «ad sublimiora... ascendere», mentre il volgo doveva essere lasciato alle sue abitudini<sup>54</sup>. Il rischio implicito in una scelta di questo genere venne chiaramente avvertito: occorre tagliare in radice la possibilità di una frattura tra due religioni, ognuna provvista di una sua verità. Il rischio di una frattura analoga si presentava anche in quelle posizioni, presenti all'interno della Chiesa cattolica, che ricercavano una conciliazione coi protestanti distinguendo tra discorsi per il «volgo» degli «infermi» e i discorsi per i «forti» (o «sapientes», o «firmiores in fide» o «eruditi», a seconda della terminologia prescelta). Tale fu il caso di un dotto benedettino, Isidoro Clario, che nella sua *Adbortatio ad concordiam* (redatta a Roma nel 1536, mentre l'autore era al seguito dell'abate Gregorio Cortese, impegnato nella redazione del *Consilium de emendanda ecclesia*) propose di limitare al ristretto circuito degli «eruditi» le discussioni teologiche sulle questioni più controverse, ricorrendo alla dissimulazione per tutto ciò che poteva turbare la pietà del volgo<sup>55</sup>. Una distinzione del genere avrebbe consentito di evitare

<sup>54</sup> La lettera, del 17 settembre 1530, è pubblicata in J. SADOLETO, *Epistolarum libri sexdecim*, apud haeredes Seb. Gryphii, Lugduni 1560, p. 124.

<sup>55</sup> Sulla *Adbortatio* di Isidoro Clario, stampata a Milano nel 1540, cfr. F. LAUCHERT,

fratture verticali tra chiese, ma al prezzo di una profonda frattura orizzontale fra diversi livelli di verità religiosa. Il primo a rendersi conto di questo rischio è a reagire con decisione sembra essere stato Gaspare Contarini: nel corso di una disputa epistolare con M. Antonio Flaminio e Tullio Crispoldi, in materia di grazia e libero arbitrio, il Contarini replicò in questi termini a una lettera del Crispoldi che non ci è rimasta, ma il cui contenuto si può facilmente dedurre dagli argomenti della risposta:

Io vi dico che essendo episcopo voglio predicare al mio popolo et dirli: io vi dico, popol mio, che in li reprobì non c'è difetto invincibile per il quale se dannano... Si me respondereti che io predico male, alhora mi discorderò di voi; si direte che predico bene et così predicareste voi, alhora io ve interogaro: questa vostra et nostra predicatione è essa conveniente alla dottrina la quale approbate nel core? Si me direte di no, ma così predicare per non scandalizare il popolo, io non sarò con voi al'hora, perché non si debbe predicare falsità né contra il sentimento del core<sup>56</sup>.

Si trattava dunque di riaffermare l'unicità del contenuto intellettuale della religione; nessuna distinzione o differenza di verità era ammissibile tra volgo e sapienti. In tal senso va intesa anche la soluzione che in quegli anni si venne facendo strada a proposito di quel complesso di pratiche e di credenze relative ai santi, ai miracoli, alle immagini, alle reliquie, che voci critiche sempre più diffuse avevano accusato di superstiziosità, classificandole a un livello sociale inferiore. Uno straordinario impegno intellettuale fu profuso negli anni intorno al Concilio di Trento per definire il luogo proprio e le modalità corrette di fruizione di quelle forme del sacro all'interno dell'unica religione ufficiale. Se a questo si aggiunge lo scrupolo di esattezza e di rispetto della verità storica con cui si procedette all'accertamento dell'autenticità di miracoli, reliquie, tradizioni agiografiche, si può misurare meglio la vittoria postuma delle proposte di Querini e Giustiniani.

Tuttavia, l'idea di una religione dei sapienti distinta e diversa da quella del volgo aveva esercitato un fascino profondo. Il rifiuto della Chiesa ufficiale di farla propria e, più ancora, l'aprirsi di una fase di lotta intransigente contro l'errore e l'eresia costrinse chi l'aveva considerata con favore a elaborare una soluzione di ripiego. In quegli anni cruciali intorno al 1540 alcune testimonianze permettono di capire in quale direzione ci si andasse muo-

*Die Italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912, pp. 443 sgg. e A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea*, I, Firenze-Chicago 1974, pp. 38 sgg.

<sup>56</sup> La lettera, del 1539, è pubblicata da H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift», xxxv, 1927, p. 368.



vendo. Tra le piú singolari e piú note si può annoverare una lettera del dotto canonico ferrarese Celio Calcagnini, inviata nel 1538 all'umanista Pellegrino Morato e stampata postuma a Basilea nel 1544. Ambedue i nomi meritano attenzione: protonotario apostolico, uomo esperto di negozi ecclesiastici e, insieme, di varia e ricca erudizione il primo; il secondo, piú noto perché padre della celebre Olimpia Morata, fu tuttavia umanista e letterato di non trascurabile valore e, per quanto ci interessa, non rinunziò nei suoi scritti a stampa a criticare l'ipocrisia ecclesiastica secondo tradizioni – ma allora non piú innocui – moduli anticlericali<sup>57</sup>. Nella sua lettera il Calcagnini si dichiarava deciso a non aprire discussioni su problemi religiosi relativi ai riti e ai costumi adottati dalla massa dei cristiani. Certe materie, secondo lui, si dovevano discutere solo tra gli iniziati perché il popolo ignorante tendeva a tradurre subito in pratica quanto imparava leggendo o ascoltando. Unica norma valida per il dotto doveva essere quella della prudenza, capace di distinguere il momento giusto e l'uditorio adatto per certi argomenti. La massima, che sanciva l'obbligo della simulazione e dissimulazione in pubblico e apriva la via alla scissione tra il dire e il pensare, suonava lapidariamente così: «loqui ut multi, sentire ut pauci»<sup>58</sup>. Secondo il Calcagnini, avevano avuto ragione i prelati autori del *Consilium de emendanda ecclesia* nel suggerire al papa la proibizione dei *Colloqui* erasmiani: non bisognava offrire occasioni ai sediziosi, al popolo sempre pronto a chiedere novità. E d'altra parte – poiché le opinioni pericolose a cui alludeva la lettera si riferivano alla Chiesa primitiva, «ad primogeniam et primum nascentem ecclesiam» – a che pro riesumare costumi cancellati dal tempo e dalle leggi per contrapporli a quelli vigenti? Non era in gioco la *pietas* e la salvezza delle anime. L'opinione del Calcagnini era dunque che si dovesse accettare il risultato dell'evoluzione dei tempi e non riproporre il modello della Chiesa primitiva: si è lontani, nel suo caso, da quell'idea della rinascita e del rinnovamento, come ritorno periodico all'originario stato di perfezione, così diffusa allora e anche in seguito. Certo, il Calcagnini non si riferiva alle superstizioni di cui avevano parlato Querini e Giustiniani, né a generiche pratiche di culto. Le questioni di cui non si doveva,

<sup>57</sup> Sul Calcagnini cfr. la voce di V. MARCHETTI, in *Dizionario biografico degli italiani*, X, Roma 1975, pp. 492 sgg. Su Pellegrino Morato si trovano notizie sparse negli studi su Olimpia Morata: cfr. O. MORATA, *Opere*, a cura di L. Caretti, Ferrara 1954, p. 51 e *passim*. Temi antifrateschi e anticlericali si trovano, ad esempio, nel suo scritto *Del significato de colori e de mazzolli*, per Francesco de Leno, in Vinegia 1559. cc. v.1r sgg.

<sup>58</sup> C. CALCAGNINI, *Opera aliquot*, Basileae 1544, p. 195; cfr. BIONDI, *La giustificazione della simulazione* cit., pp. 61 sgg.

secondo lui, discutere con gli «indocti» erano relative a ben altre materie: il battesimo, il celibato sacerdotale, l'*ordo* ecclesiastico. La cautela e il distacco erano dunque consigliati dal Calcagnini tenendo conto dell'intero arco delle lacerazioni religiose dei suoi tempi, non escluso l'anabattismo e il successo popolare che incontrava. Esibire pubblicamente e in maniera non esoterica le proprie conoscenze avrebbe alimentato la curiosità e il desiderio di novità del *vulgus*, a danno della *pietas* e della salvezza delle anime, uniche cose realmente importanti. Il precetto paolino che il Calcagnini sceglieva era piuttosto insolito in un'età che nei testi di san Paolo cercava risposte universalmente valide e proiettava nell'immagine dell'apostolo delle genti un aggressivo spirito di evangelizzazione: se hai la fede, tienetela per te e contentati che lo sappia Dio («*Tune fidem habes? Penes teipsum habe, deo spectatore contentus*»<sup>59</sup>).

Interiorità e privatizzazione della fede, indifferenza ai riti e alle dottrine, rinuncia a operare pubblicamente per la trasformazione di costumi e di istituzioni: quali che fossero le intime motivazioni del nicodemismo del Calcagnini il suo atteggiamento non fu certamente isolato o eccezionale nell'Italia del Cinquecento. Il distacco tra uomo di cultura e volgo era quello stesso che permetteva al primo di individuare il potere della religione come forza di coesione politica, indipendente dalla sua verità. Le idee di Machiavelli, i cui scritti maggiori furono diffusi a stampa proprio durante quel quarto decennio del Cinquecento, dettero i loro frutti su questo terreno, segnato dai problemi di una religione che rivelava improvvisamente una stupefacente vitalità. Nello stesso anno in cui fu scritta la lettera del Calcagnini, un nobile senese, Bartolomeo Carli Piccolomini, tentò di definire la religione e di segnarne i confini con la superstizione in uno scritto che rimase inedito. Il trattato del Piccolomini, dedicato alla formazione dell'«uomo prudente», insiste sulla potenza della religione nei rapporti sociali e politici: la «opinione della religione», che coincide con la stessa «superstizione» in quanto aspetto, apparenza, esteriorità a cui può non corrispondere la verità intima della religione, serve a mantenere la coesione sociale e a consolidare il potere politico. Il lettore di Machiavelli si riconosce facilmente in queste affermazioni, dalle quali discendono alcune conseguenze significative: il «prudente» deve adoperarsi per consolidare col proprio comportamento questa realtà mondana della religione, sia per farsi «amare da populi» sia perché senza di essa «gli huomini infurierebbono nele sceleratezze». Inoltre egli deve preferire l'ipocrisia all'eresia manifesta,

<sup>59</sup> Rom. 14.22.



rovinosa per chi ne è sospettato e per le sue conseguenze sociali: «Non si partirà un savio da l'osservazione di tutte le costituzioni ecclesiastiche, et ogni volta che gli bisognasse partire da qualcuna deve farlo con ragioni potentissime»<sup>60</sup>. L'esperienza delle energie collettive che potevano essere incanalate ed espresse da predicatori e riformatori religiosi era stata in quegli anni eccezionalmente ricca. Il Piccolomini ricorda i nomi di Savonarola e di Lutero, accostandoli a quello di Maometto: in tutti questi casi egli riscontra un abile uso politico della religione, consistente nel sapersi adeguare a quel che i popoli desiderano, in modo da conquistarne il favore. La forza della religione è dunque, per lui, la forza di movimenti e tendenze collettive, secondate abilmente da uomini in cerca di potere e di successo politico. Ma l'incipiente dura repressione delle forme di dissenso dalla religione ufficiale si avverte nelle conclusioni del Piccolomini sul posto che spetta ai «prudenti». Tra le masse che infuriano e i capi che se ne servono e le guidano c'è posto per un'esigua minoranza di ispirati e illuminati da Dio (e qui è riconoscibile l'insegnamento di Juan de Valdés), i quali dovranno adeguarsi ai precetti della prudenza nel loro comportamento pubblico, rinunciando a manifestare le loro idee e, ancor più, a tentar di cambiare i comportamenti collettivi. *ATTACCA SEMPRE*

*L'ASINO SOVE VUOLE IL PRUDENTE, CIUNQUE ESSO SIA...*

Prudenza e pazienza furono, da quegli anni in poi, le virtù fondamentali dell'uomo di lettere; virtù e non vizi, perché rappresentavano – come ci si sforzò di dimostrare – l'unico modo di sopravvivere con qualche dignità in mezzo a poteri religiosi e politici che non lasciavano molta libertà di movimento. Della situazione dell'uomo di lettere si discusse allora molto spesso, considerandolo secondo il modello del «cortigiano», sulla scia della fortunata opera di Baldassarre Castiglione, che fornì nello stesso tempo dettagliati criteri di comportamento e un complessivo senso di identità sociale a tutti coloro che cercarono di affermarsi attraverso le lettere. Di questo genere letterario fecero uso anche i non cortigiani, per inviare messaggi di non difficile cifra a chi cercava una linea di condotta praticabile nei confronti del potere, politico o religioso che fosse. Così, il padovano Lucio Paolo Rosello intitolò proprio alla pazienza una breve scrittura su *La vita de' cortegiani*; il Rosel-

<sup>60</sup> Le citazioni sono riprese da R. BELLADONNA, *Bartolomeo Caroli, nobile senese, imitatore di Juan de Valdés*, in «Critica storica», X, 1973, pp. 514-28; cfr. anche ID., *Pontanus, Machiavelli and a Case of Religious Dissimulation in early Sixteenth-Century Siena* (Carli's «Trattati nove della prudenza»), in «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 377-85; ID., *Bartolomeo Carli Piccolomini's attitude towards religious ceremonies compared to that of Erasmus and that of Luther*, ivi, XLII, 1980, pp. 421-25.

lo non era un cortigiano, anzi, dopo avere sfruttato per anni un beneficio ecclesiastico, si era trasferito a Venezia per condurvi la vita del poligrafo nel mondo degli stampatori e dei librai e seguire i suoi interessi religiosi (che da molti anni lo avevano avvicinato alle idee della Riforma). I precetti che il Rosello raccomandava a chi doveva vivere (per necessità) a corte, e cioè a diretto contatto con il potere, erano quelli di «accommodarsi», «dissimulare», esser pazienti, com'è paziente l'albero che si piega sotto l'impeto della tempesta. Cercare di sopravvivere in tempi difficili senza perdere la propria dignità era, certo, un'arte difficile; ma il Rosello negava che il «prudente» fosse un vile:

Io pongo – scriveva – gran differentia tra l'huomo prudente, del quale intendo parlare, e l'adulatore, perché questo da se stesso, senza esservi da necessità spinto, va a verso a gli altri, ingannandogli con false lusinghe, ma quello spintovi da necessità (come chiamano) diomedeia, s'accommoda ai tempi, hora cedendo, hora avvicinandosi, come l'occasione ricerca.

Lungi dall'essere viltà, era questo un «combattere virilmente», perché usando prudenza e cercando l'occasione concessa da tempi sempre più difficili, si poteva non lasciar «perire l'operationi degli huomini né nascere avanti il tempo»<sup>61</sup>. Quale che fosse l'operazione che il Roselli sperava di veder nascere, va ricordato che pochi mesi dopo la stampa di questo scritto egli fu messo in carcere e processato dall'Inquisizione veneziana, sperimentando così di persona l'estrema durezza dei tempi.

Quando Juan de Valdés aveva proposto ai suoi ascoltatori napoletani la sua maniera di suddividere i cristiani (che, attraverso le categorie degli empi e dei superstiziosi e servi delle cerimonie, approdava al ristretto gruppo dei veri cristiani, superiori alle superstizioni e indifferenti alle cerimonie), la situazione non era ancora diventata così difficile. Tuttavia, i suoi inviti alla prudenza e la sua insistenza sull'obbligo cristiano della carità verso gli «infermi» e i «deboli» da non scandalizzare trovarono un terreno ben predisposto. Nei suoi discepoli italiani mancano le asprezze aristocratiche e le rigide chiusure verso il «volgo» che si trovano disseminate negli scritti del nobile spagnolo, ma è presente invece l'idea della funzione della religione come vincolo e freno di forze collettive. Secondo il domenicano Ambrogio Catarino Politi, gli eretici italiani avevano imparato da Machiavelli questo modo

<sup>61</sup> *Due dialoghi di Messer Pavolo Rosello. Uno in cui si tratta il modo di conoscere et di far la scelta d'un servitore, et de l'ufficio suo. L'altro, de la vita de cortegiani, intitolato la patientia*, per Comin da Trino di Monferrato, in Vinegia 1549, cc. 20r-v, 21v. Sul Rosello e il suo ambiente cfr. A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 422-59.

di giustificare la simulazione: è un'accusa che prova l'acutezza e insieme la deformazione professionale di questo instancabile cacciatore di eresie<sup>62</sup>. Indubbiamente, il fenomeno del nicodemismo fu molto variegato e le giustificazioni della simulazione furono, in Italia e fuori d'Italia, molto numerose. Tuttavia, non c'è dubbio che a più riprese – e non solo nella fase iniziale di questa profonda e durevole frattura tra la religione dell'élite colta e quella della collettività – si affacciò l'idea che l'intellettuale illuminato e consapevole della «vera» religione non dovesse astenersi dalle «cerimonie» superstiziose per non incrinare la saldezza di un vincolo capace di mantenere il popolo nell'obbedienza. Anche quando vennero meno i condizionamenti esterni imposti da una efficiente struttura di potere ecclesiastico, i comportamenti professionali di specifiche categorie di intellettuali, sulle quali si era esercitata con più insistenza la pedagogia della Controriforma – medici, maestri di scuola – continuarono a obbedire a quell'imperativo<sup>63</sup>. La minaccia della sovversione dell'ordine costituito da parte di un popolo non più legato dai vincoli interni di una religione alleata al potere politico, fece sì che si prendessero molto sul serio le offerte di collaborazione avanzate dai vertici della Chiesa. Fin dall'inizio della vicenda luterana, le alte gerarchie ecclesiastiche avevano fatto ricorso all'argomento della religione come strumento di ordine pubblico per sollecitare l'aiuto dei principi contro il diffondersi dell'eresia. Di Lutero si era messo sotto accusa l'atteggiamento di ribellione all'autorità, prima e più ancora degli errori dottrinali<sup>64</sup>. Non c'è da stupirsi se molto presto il potere della religione aveva cessato di offrirsi alla riflessione politica come una forza positiva, possibile animatrice di valori collettivi anche in assenza di un solido impianto statale: già nella seconda metà del Cinquecento era

<sup>62</sup> Cfr. *Enarrationes R. P. F. Ambrosii Catharini Politi... in quinque priora capita libri Geneseos...*, apud Antonium Bladum, Romae 1552, col. 341; il passo è stato segnalato da A. PANELLA, *Gli antimachiavellici*, Firenze 1943, pp. 25 sgg.

<sup>63</sup> «Il freno della religione... è il più valevole a mantenere l'uomo nel dovere... Convinti di ciò taluni miscredenti, che esercitano la medicina, ricorrono all'ipocrisia, simulando in faccia al popolo la religione che non hanno. Ed è mirabile che ne' nostri giorni, mentre ascoltiamo tanto declamarsi contro all'ipocrisia, e calunniarsi di questo vizio le persone più religiose, osserviam poi moltissimi, forse anche fra i medici, che in pubblico mostrano quella fede, che di cuore non vogliono professare» (A. A. SCOTTI, *Catechismo medico...*, Modena 1852, p. 88). Una letteratura nella quale si è conservato fino a tempi molto recenti l'argomento dell'opportunità di usare il freno della religione verso i sottoposti è quella destinata a fattori, massari, proprietari terrieri: si veda, per un primo avvio di ricerche in questa direzione, E. CASALI, «Economica» e «creanza» cristiana, in «Quaderni storici», 41, maggio-agosto 1979, pp. 555-83.

<sup>64</sup> Cfr. P. BALAN, *Monumenta reformationis Lutheranae ex tabulariis secretioribus S. Sedis, 1521-1525*, Regensburg 1884, pp. 82-83 e G. MÜLLER, *Die Römische Kurie und die Reformation 1523-1534*, Gütersloh 1969, p. 9.

prevalso un uso intimidatorio di quel potere, nei confronti di ogni eventuale iniziativa innovatrice promossa da minoranze intellettuali. Nella letteratura apologetica della Controriforma, l'argomento aveva ricevuto una precisa codificazione e si era riaffacciato con insistenza all'epoca dei contrasti giurisdizionali tra l'ormai consolidato potere ecclesiastico e l'autorità dei principi secolari: il principe, si disse allora, aveva il dovere di mantenere l'ossequio pubblico e formale alla Chiesa, perché altrimenti avrebbe dato ai sudditi un esempio di disobbedienza all'autorità ecclesiastica, da cui quelli avrebbero ricavato l'ardire di «rivolgere le spalle all'istesso Prencipe»<sup>65</sup>.

Che la sovversione religiosa potesse preludere alla sovversione politica era stato, del resto, qualcosa di più di un argomento usato da una gerarchia ecclesiastica minacciata nel suo potere e bisogno di forti alleanze politiche. Gli stessi principi italiani l'avevano assunto a principio informatore del loro intervento in materia religiosa. Ecco, ad esempio, come l'ambasciatore veneziano Vincenzo Fedeli riferiva al Senato nel 1561 sui caratteri della politica di Cosimo I de' Medici a tale proposito:

A questo [il culto divino] tien la mira il prencipe con grandissima diligenza, volendo saper, intendere e veder come le chiese e monasteri, che sono in grandissimo numero, tutti ricchi ed accomodati, siano ben tenuti ed officiati, indagando sempre che vi sieno persone religiose e di buona dottrina; e, come discuoopre un eretico, e sia di qual grado si voglia, lo punisce severissimamente. Che però tanto è il spavento che tiene nei cuori dei laici e clerici, che non si sente alterazion alcuna, che non più d'una volta sola con una severissima giustizia ha proveduto al viver cristianamente; di modo che è una maraviglia come a tutte le ore sieno frequentate le chiese e li divini officii e le confessioni e le communioni a tutti i tempi, che vuol il prencipe saper eziandio fin da parrochi il numero delle ostie che si dispensano nelle communioni. Perché suol sempre dir che le alterazioni e mutazioni della religione portano con sé il pericolo manifestò della mutazion dei Stati, e però vi sta avvertito e vi ha l'occhio con ogni debita provisione<sup>66</sup>.

Di Cosimo I sono noti gli interventi di politica culturale vera e propria nei confronti delle università e delle accademie del suo Stato; restano invece da studiare analiticamente i suoi interventi nel tessuto religioso toscano, come resta da conoscere la politica religiosa degli Stati italiani negli anni del Concilio di Trento e della Controriforma. È certo tuttavia che, almeno sul terreno degli enunciati generali, ci si trova di fronte a una considerazione della

<sup>65</sup> L'osservazione è di R. PICO, *Specchio de' prencipi, ovvero vite de' prencipi santi...*, per Anteo Viotti, Parma 1662-39, s. v. *Chiesa*, «tavola delle sentenze più notabili».

<sup>66</sup> Cfr. *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di A. Ventura, II, Bari 1976, p. 213.



religione come forza frenante e di controllo, e non come energia propulsiva della vita collettiva: è la stessa degradazione che si avverte tra il machiavellismo del secondo Cinquecento e le dottrine politiche di Machiavelli. Quanto agli uomini di lettere, in presenza di una volontà politica di tal genere l'obbligo di diventare «prudenti» era evidente per tutti; tanto più che, contemporaneamente a interventi come quelli di Cosimo I, la struttura ecclesiastica – conservando le sue basi di potere politico nello Stato pontificio – si avviava a riprendere vigorosamente nelle mani il controllo dei comportamenti religiosi, riducendo lo spazio autonomo in cui si era manifestata fino allora la forza della religione. Per l'élite colta si apriva così la via di un comportamento scisso dalle convinzioni profonde, che restavano confinate nell'ambito di un mondo privato e accessibile a pochi, senza rapporti con le manifestazioni della vita collettiva.

Se la religione delle cerimonie appariva bassamente superstiziosa agli uomini di lettere, per parte loro essi apparivano quasi professionalmente esposti al rischio dell'eresia. La superbia intellettuale fu la colpa più accanitamente riprovata in Lutero dai controversisti cattolici. La violenza delle polemiche portate allora sulle piazze valse a diffondere l'idea di un rapporto esclusivo tra eresia e orgogliosa convinzione di superiorità intellettuale (idea che, del resto, poteva contare su tradizioni antiche e consolidate nella storia della Chiesa). Intorno al 1530 un predicatore riferiva in questi termini un'opinione corrente tra i suoi fedeli: «Alcuni superbiscono d'esser ignoranti, dicendo: "Almen noi non siamo heretici", quasi che l'heresia non si spesso per ignorantia, ma sol per superba scientia venghi... quasi che tutti i literati siano heretici»<sup>67</sup>.

Che i «literati» fossero più esposti alle attrazioni e ai pericoli dell'eresia era opinione che trovava credito tra gli stessi membri della repubblica delle lettere, i quali se ne fecero portavoce non senza un pizzico di civetteria intellettuale. Ecco come la formulò Ortensio Lando:

Dalli dotti che altro nasce che discordie, scisme et pestilenti heresie? Certo non si può negare. Considerateci con attentione et vederete che dalli huomini litterati le heresie vengono et dalli indotti la vera santità ci nasce. Legga il dotto qualunque conponimento di qualunque professione et subito vi farà dentro nascere alcuna strana contraddittione<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> *Sommario de messer Tullio Crispoldo de le prediche fatte ne la visita di Verona del MDXXX*, ms biblioteca arcivescovile di Bologna, c. 265r.

<sup>68</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *Un inedito di Ortensio Lando. Il «Dialogo contra gli huomini letterati»*, in «Rivista storica svizzera», n. 27, 1977, p. 514.

Non a caso l'eresia si configurava come una «strana contraddittione» agli occhi di un membro dell'élite colta italiana: quel diffuso atteggiamento di scetticismo «di fronte alle dottrine e alle istituzioni, preoccupato solo degli uomini»<sup>69</sup>, che, come ha notato Cantimori, era allora diffuso in Italia in quegli ambienti, portava a considerare le dottrine ereticali come inutili complicazioni suscitate nell'interpretazione dei testi sacri da teologi di astrusa erudizione. Ora, quanto alla stretta connessione tra sapere ed eresia, il fatto stesso che un'autoaccusa del genere venisse da un letterato, mostra che i membri della società letteraria italiana si ritenevano sufficientemente al sicuro. Ma nel corso di quegli anni e in rapporto ai problemi suscitati dal moto europeo della Riforma, si era verificato un cambiamento nella natura stessa di quel sapere e, inoltre, nella posizione e nell'importanza – in una parola, nel potere – degli uomini di lettere.

L'ignoranza e il sapere a cui alludeva il predicatore del 1530 erano quelli definiti dalla tradizione medievale: da un lato il sapere dei teologi, dall'altro la «sancta simplicitas» del popolo. In rapporto a quella tradizione, era però singolare l'atteggiamento del predicatore che non chiedeva l'acquiescenza dei semplici alla tradizionale ripartizione dei ruoli, ma insinuava il dubbio che l'eresia potesse nascere dall'ignoranza e invitava pertanto tutti alla conoscenza delle cose sacre. Non è un caso isolato. In molte testimonianze di quegli anni si trovano atteggiamenti analoghi. Ecco che cosa si legge nelle *Lettere* che il medico Orazio Brunetto di Porcia dette alle stampe nel 1548:

A me diletta molto più leggendo il Vangelo ne la mia camera solo, ... sentir parlar Christo con tanta dolcezza, che udire mille predicatori eccellentissimi... Laonde pessima opinione pare a me quella di molti al di d'hoggi, a li quali, quando si ricorda... che studino la Scrittura, ... pare haver tratti d'obbligo l'havere risposto: «Noi non ne vogliamo intricare in queste cose, né vogliamo studiarla, perché vogliamo essere buoni christiani, et non diventare heretici»; come se 'l Vangelo fosse heretico, come che egli sia pietra di scandalo; ... «A noi basta di vivere come sono vissuti li nostri maggiori; studino li frati, che a loro spetta et d'essi è questo officio». Et così con queste et altre menzogne isolandosi... pensano anco essersi disbrigati da l'ira di Dio<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> D. CANTIMORI, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in «Rivista storica italiana», LIII, 1936, pp. 83-110; ora in *id.*, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, p. 11. Cfr. inoltre P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World (1330-1360)*, Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando, Madison 1969 (che ricorda, a p. 159, le lodi dell'ignoranza del piacentino Giulio Landi).

<sup>70</sup> *Lettere di messer Horatio Brunetto*, [A. Arrivabene], Venezia 1548, cc. 49v-50r; cfr. A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di «spirituali»*, in «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64.

Chi sceglie l'ignoranza e lascia ai frati l'ufficio di studiare teologia e di predicare, rimane fedele a un'immagine della religione e della società ormai invecchiata; si tratta invece di abbandonare l'ascolto dei predicatori e ricorrere direttamente alla lettura del Vangelo, come unica fonte del sapere teologico. Era cambiata dunque l'immagine della teologia:

Non si sta più - scriveva un corrispondente del cardinal Gonzaga nel 1538 - come prima su li punti di Scoto et san Tommaso, ma solo sul vero senso dell'Evangelio o della Epistola... Et poteria esser facilmente che gli homini... si vadano ogni di risolvendo a cognoscere con studiare la sacra scrittura quel che li bisogna per la salute<sup>71</sup>.

Di questo sapere non arido e astratto, ma necessario alla salvezza dell'anima la sede propria era diventata il libro, non più la parola, fosse pure del più bravo dei predicatori; e il libro era ormai lo strumento al cui uso si era destinato l'insieme dei letterati, resi consapevoli del suo straordinario potere. Sperone Speroni citando il caso celebre dell'Aretino, accostò le possibilità di ascesa sociale offerte dal libro a quelle della più fortunata tra le carriere ecclesiastiche<sup>72</sup>. Anche la Chiesa cominciava a dar segno di apprezzare meriti letterari e titoli umanistici nel confronto sempre più urgente coi novatori d'oltralpe. Certo, mancano ancora dati analitici a riprova di veri e propri mutamenti nei criteri di assegnazione dei benefici ecclesiastici; valgono, tuttavia, alcuni sintomi non trascurabili. Già alla dieta di Augusta del 1530, gli inviati papali, sorpresi e infastiditi dalla violenza con cui i teologi di mestiere avevano aggredito i luterani, proposero di tentare la conquista degli intellettuali di formazione umanistica (si parlò, tra l'altro, di far tintinnare «catenette d'oro» alle orecchie di uomini come Melantone, nella cui cultura umanistica si avvertivano maggiori possibilità d'intesa). Pochi anni ancora e - in una situazione diversa - il cardinalato di Pietro Bembo doveva dare il segno più netto della svolta<sup>73</sup>. Ma già prima di allora i membri

<sup>71</sup> La lettera è stata pubblicata da E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Bullettino senese di storia patria», xv, 1908, p. 26; ma cfr. F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, p. 307.

<sup>72</sup> «[Chi seguirà il modello dell'Aretino] in poco tempo non solamente da pari suoi, ma da signori et da regi sarà temuto et stimato... così come un particular gentilhuomo fatto Papa è adorato da suoi signori» (*Dialogo della Rethorica*, in M. S. SPERONI, *Dialogi*, Aldus, Vinegia 1543, c. 141r).

<sup>73</sup> La proposta relativa a Melantone fu fatta da Gian Battista Sanga; cfr. B. MCCLUNG HALLMAN, *Practical aspects of Roman diplomacy in Germany, 1517-1541*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», x, 1980, pp. 193-206: vedi p. 205. Sul significato del cardinalato di Pietro Bembo, cfr. C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*,

della società letteraria italiana si erano mostrati capaci di affidare al libro un preciso compito di persuasione e di guida religiosa. Su questo terreno essi si sentivano in grado di sfidare la gente dei conventi.

La via ch'io vi mostrava, - scriveva nel 1534 da Messina l'irato Antonio Minturno all'amico Giambattista Bacchini da Modena, fattosi improvvisamente frate - et a voi piaceva, era di far più beneficio ad altrui che a se medesimo: questa vostra è di giovare più a se medesimo che ad altrui... Più d'utilità si riceve de la penna, la qual giova da presso e di lontano, a' presenti et a' futuri, che de la lingua, la quale non odono quelli che già nati non sono, né coloro che lontani si trovano<sup>74</sup>.

L'accusa di egoismo rivolta ai religiosi non era nuova: se ne erano serviti prima di lui umanisti come Coluccio Salutati, elogiando i meriti della vita attiva contro la scelta monastica e contemplativa. Per il Minturno però non si trattava più di contrapporre al monastero i vantaggi della vita attiva (che per i letterati cortigiani non aveva certo gli stessi caratteri positivi esaltati dal Salutati, cancelliere della repubblica fiorentina). Si contrapponevano, per lui, due categorie di guide spirituali, l'una legata a uno strumento di persuasione esclusivamente orale, l'altra capace di servirsi della parola scritta.

Parola scritta e parola predicata si contrapponevano ormai pubblicamente, sulle piazze e nelle chiese, in un contrasto il cui crescendo è registrato nelle cronache e nelle testimonianze di quegli anni. Alla metà del secolo, quando già fiocavano misure di controllo e proibizioni, questo era il quadro della situazione, secondo il benedettino fiorentino Massimo Teofilo:

... Entrato quale e quanto si voglia ben dotto predicatore in su 'l pergamo, non ha sì tosto dato principio a la sua predicazione, che infino ai ciabattini sanno ove riuscire intende; che tanto adunque ne sappiano i semplici volgari e le donne quanto i predicatori e dottori, dicono infelicità e male... Non più, dicono, può prete o frate alcuno favellare de la sacra scrittura a' secolari, che subito non gli sia allegato san Paolo e l'Evangelio incontro... Perciò che infino ai minimi artefici si portano hoggidì il Nuovo Testamento volgari in seno, e ardiscono produrlo e mostrare il testo non bene allegato<sup>75</sup>.

Torino 1967, p. 187; su tutta la questione del rapporto tra chierici e laici è ovvio il rinvio all'ormai classico saggio dello stesso Dionisotti in *ibid.*, pp. 47-73.

<sup>74</sup> *Lettere di Messer Antonio Minturno*, Girolamo Scoto, Venezia 1549, c. 51r (la lettera è dell'11 aprile). Cfr. B. CROCE, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari 1958, II, pp. 85 sgg.

<sup>75</sup> *Le semenze de l'intelligenza del Nuovo Testamento, per Massimo Theofilo*, in Lione 1551, pp. 7-8. Cfr. L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova rivista storica», LI, 1967, pp. 375 sgg.; e A. DEL COL, *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, in «Critica storica», xv, 1978, pp. 642-75.

La predica, la lezione del dottore di teologia non erano dunque piú rispettate e accolte come l'unica e definitiva autorità in materia di fede; le affermazioni orali, pur autorevoli, di predicatori e teologi venivano ora sottoposte al banco di prova decisivo della parola scritta, vera e unica autorità in materia. La descrizione di Massimo Teofilo sembra abbastanza fedele se raffrontata ai tanti, concreti episodi raccontati dalle cronache di quegli anni. Il libro sacro e la sua interpretazione, insieme con la critica dell'ignoranza e della malizia fratesca occuparono gran parte delle discussioni appassionate di laici illetterati. Il libro a stampa in volgare faceva cosí il suo ingresso nella cultura dei semplici come strumento indispensabile per chiarire i problemi della salvezza e per fornire una regola di vita.

Il terreno di battaglia era dunque quello del libro in volgare. Su questo terreno gli uomini di lettere si trovarono a operare proprio mentre vi infuriava lo scontro tra avversari e fautori delle idee di Lutero e della Riforma. I teologi e i predicatori, scendendo su quel terreno in difesa della Chiesa di Roma e delle dottrine minacciate dal vento di critica e di ribellione che soffiava dalla Germania, videro solo un fronte di battaglia e cioè quello luterano e della controversia teologica. Il modo in cui si accinsero a far uso del libro in volgare fu dunque caratterizzato da resistenza e fastidio: com'era possibile volgarizzare l'alta dottrina teologica senza svilirla? Di là dalla riluttanza di una chiusa corporazione di dotti ad adottare un linguaggio diverso, capace di circolare liberamente al di fuori della cerchia degli addetti ai lavori, c'era il peso di un argomento assai grave che aveva dalla sua l'autorità di una lunga tradizione: per combattere gli argomenti ereticali occorreva analizzarli, e nel farlo si correva il rischio di diffonderne la conoscenza e, di conseguenza, la pericolosità. Se poi la lotta doveva svolgersi in una lingua accessibile a tutti, il pericolo si faceva di gran lunga maggiore. Tuttavia, nel momento piú alto della spinta alla volgarizzazione del sapere, anche le barriere del mondo dei teologi cominciarono ad aprirsi. Rappresentativo di tutto un settore di quel mondo può essere considerato il francescano osservante, poi cappuccino, fra Giovanni da Fano, vero pioniere della letteratura controversistica in volgare col suo *Incendio de zizanie Lutherane, opera utilissima volgare* – ribadiva il titolo – *contra le permissosissime heresie lutherane per li simplici*<sup>76</sup>. Secondo Giovanni da Fano, il pericolo di eresia riguardava non i dotti, ben tutelati dalla loro corretta conoscenza degli articoli di fede, ma piuttosto «li idioti illiterati et

<sup>76</sup> Stampato da G. B. Faello, Bologna 1532.

simplici... tra li quali molti sonno perversiti»<sup>77</sup>. Il pericolo era grave anche per l'astuzia di Lutero, che aveva «fatto componere in lingua volgare libri de la soa diabolica heresia, accioché li idioti, le donne et putti, con lui insieme in tanto perverso dogma, et aperta dannatione siano illaqueati». La risposta della Chiesa a un attacco cosí insidioso appariva inadeguata a Giovanni da Fano, perché le «confutatione» delle idee luterane – che pure non erano mancate – erano state scritte in «sublime et alto stilo», per un pubblico di «literati», mentre i semplici erano stati abbandonati senza antidoti alla mercé dei veleni ereticali. Bisognava dunque volgarizzare la letteratura polemica e controversistica. Giovanni da Fano ne era talmente persuaso che, con la sua *Opera utilissima... per li simplici*, offrì agli italiani inesperti di latino nientemeno che una versione (come ben vide Leandro Alberti) di un caposaldo della controversistica, l'*Enchiridion locorum communium* del polemista tedesco Johannes Eck. Giovanni da Fano invitò altri a seguirlo per quella via. Certo, c'era il pericolo di contribuire involontariamente alla diffusione delle eresie: le idee luterane, giungendo ai fedeli attraverso i canali ortodossi di una confutazione, potevano rivelarsi ancora virulente. Ma, secondo Giovanni da Fano, «questo è gran pazzia a dire, perché questa diabolica peste già è divulgata, et questa operetta non la divulga per ciò di piú»<sup>78</sup>. Il francescano, insomma, non era privo di riserve davanti al penoso compito della volgarizzazione della sapienza teologica; vi si trovava costretto da una situazione difficile, se non addirittura disperata, ma tutto il suo sforzo era indirizzato alla restaurazione dei principî di autorità e di tradizione. In lui, come in altri che lo seguirono per quella via, non c'era nessuna fiducia nella bontà intrinseca degli strumenti di cui si serviva né, soprattutto, nella possibilità di trasmettere ai semplici una vera conoscenza. La dottrina dei teologi restava difficile, fuori della portata dei semplici, ai quali si potevano comunicare solo degli antidoti rapidi e sommarî per curare un'infezione passeggera.

Il fastidio con cui ci si abbassava a simili compiti risalta senza infingimenti nelle parole di uno dei piú acuti e irriducibili avversari dell'eresia allora attivi in Italia, il domenicano Ambrogio Catarino Politi:

Non è gran meraviglia che permetta il Signore tante eresie e divisioni di sette ne la sua Chiesa, quante appariscono in questo nostro infelice secolo, meritando giustamente tal pena la curiosità e presunzione umana, venuta oggi

<sup>77</sup> *Ibid.*, c. 1 v.

<sup>78</sup> *Ibid.*, c. 102r.



a tanto che ciascuno di qual vuoi condizione, così femina come maschio, così idiota come letterato, vuole intendere le profundissime questioni de la sacra teologia e divina Scrittura et esser informato de' modi e de le cause de la giustificazione, de la facultà del libero arbitrio e de la grazia, degli abissi de la provvidenza e prescienza e predestinazione di Dio, degli effetti de la fede e de l'opere e di più altre cose simili, circa le quali etiam e' grandi ingegni con assidui studii de le sacre lettere a pena ne hanno dato piena e certa risoluzione... Or, perché è pur bene che l'anime semplici non sieno ingannate pensandosi forse che sia verità la bugia,... a istanza di persone religiose e pie, ho preso questa fastidiosissima faccenda di scriver ancor io in questa lingua volgare<sup>79</sup>.

Si trattava dunque di un uso del libro in volgare fatto non solo senza convinzione e con fastidio, ma in maniera esclusivamente strumentale. Bisognava rintuzzare la curiosità e la presunzione dei semplici - maschi illetterati e donne - e si ricorreva al libro per scoraggiare curiosità e volontà di sapere. Il fastidio del Politi non era disagio personale nei confronti di uno strumento insolito: in esso si esprimeva l'irritazione di un intero gruppo sociale che insorgeva in difesa delle proprie funzioni, legate a una cultura che non tollerava divulgazioni. Esclusi ovviamente gli illetterati e le donne, non erano visti con favore nemmeno i lettori troppo giovani: «Iuvenibus haec non scribimus», si leggeva nelle prime pagine di un trattato di teologia stampato a Roma in quegli anni<sup>80</sup>. Il fastidio del Catarino fu dunque condiviso allora da molti e solo pochi riuscirono, come lui, a vincere la spontanea riluttanza e a scendere sul terreno della letteratura religiosa in volgare per i semplici. Fra coloro che avvertirono il dovere di farlo come un obbligo inerente alle loro funzioni di governo pastorale e di guida dei fedeli ci fu il vescovo Luigi Lippomano; questi procedette in maniera particolarmente metodica, dando incarico ad alcuni sacerdoti di raccogliere materiale sulle dottrine eterodosse circolanti in mezzo al popolo della diocesi e intervenendo in un secondo momento per rielaborare sostanzialmente il risultato del loro lavoro e dargli forma definitiva di libro. Il progetto era stato, fin dall'inizio, quello di comporre

un libro volgare per le persone basse, nel quale si parlasse di tutte le presenti materie, che da questi moderni heretici sono poste in controversia et disputate per le piazze et per le botteghe, per le taverne et insino per i lavatoi de le donne..., acciò che le povere persone che non sono dotte et che non han-

<sup>79</sup> C. POLITI, *Compendio d'errori, et inganni luterani...*, nella contrada del Pellegrino, Roma 1544, cc. 2r, 3v (ora in BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago 1972, pp. 347, 349).

<sup>80</sup> *Liber de Cena Domini Joannis Antonii Pandosii Cosentini*, per Antonium Bladum de Asula, Romae 1534, c. 83v.

no buona mente, le quali alcune volte sono assaltate da questi ribaldi ovvero mal insegnate dai falsi predicatori, riavessero un libro apresso di sé, nel quale legendo sapessero fermarsi bene ne la fede catholica<sup>81</sup>.

L'immagine del libro per le «persone basse» si presenta qui, dunque, con connotati positivi, di strumento di difesa contro le insidie degli eretici. Ma nemmeno il Lippomano sapeva frenare uno sfogo amareggiato di fronte a una realtà nella quale le materie teologiche si andavano abbassando al di là di ogni limite, fino a raggiungere le donne dei lavatoi. L'infrazione che si andava compiendo era talmente grave che il Lippomano ritenne di doversi difendere dall'accusa di collaborare a una simile degradazione del sapere più riposto e geloso. I suoi argomenti non erano diversi da quelli del Politi e di Giovanni da Fano:

Né voglio che alcuno qui mi si faccia innanzi, et dica: «Mi meraviglio di questa tua fatica, et la iudico prosuntuosa et temeraria, divulgar a questo modo le cose de la fede, le quali i santi padri nostri hanno tenute sempre in tanta reputatione et silentio, a persone mecaniche et donnicciuole, et ridurre queste cose sacrosante in fabula et canzone, fino di ogni infima et vil persona». Perilché io ti rispondo... che ancora a me rincresce sin a l'anima fare questo officio, ma la necessità mi constringe a farlo, la qual non sottogiace mai a legge. Come? vedrò io la gregge di Dio, la quale egli mi ha dato a pascere, ogni giorno più esser corrotta con la falsa dottrina de gli heretici, con i colloqui pravi di questi inimici de la verità, con leggere libretti volgari stampati et dati nascostamente, con il cicalare di alcune filalane et pettegolette... et io tacerò, starò con le mani in croce, serrare gli occhi, chiuderò le orecchie, et sarò cane mutuo [!] che non potrò gridare?... Lascia tu di spargere et seminare le heresie et novità nel popul christiano, che io lascerò di componer libri in volgare de le cose pertinenti a la fede<sup>82</sup>.

La promessa di Lippomano era fatta in buona fede. Non solo lui, ma tutti coloro che si erano adoperati a dar vita a questo improvvisato filone di letteratura controversistica in volgare, furono ben lieti di dedicarsi ad altro appena mutarono i tempi. Tuttavia, fin da allora il messaggio inviato al popolo dei semplici fu molto netto: le questioni della fede erano misteri da non indagare, da lasciare nelle mani di chi aveva la preparazione e l'autorità per farlo. Man mano che si procede negli anni verso la seconda metà del Cinquecento, si fa sempre più pressante l'invito a non uscire dai limiti della propria condizione: questi limiti, finora prevalentemente culturali («semplici» come illetterati), vengono avvertiti sempre più come limiti sociali, legati al mestiere o allo stato in cui si nasce

<sup>81</sup> L. LIPPOMANO, *Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi catholici, con la subversione di tutti i fondamenti, motivi et ragioni delli moderni heretici fino al numero 482*, in Venetia 1553; cito dall'ed. per Domenico Zio, Venezia s. d. (ma di poco posteriore), cc. n.n.

<sup>82</sup> *Ibid.*

e in cui presumibilmente si è destinati a restare. I semplici sono contadini, artigiani, mercanti; oppure sono donne, relegate per definizione in un universo culturale dalle curiosità puerili e pettegole: ebbene, che lascino a chi di dovere le cose che non capiscono e che non potranno mai capire, accontentandosi di accogliere con fiducia e con spirito scevro da curiosità dannose il messaggio che la Chiesa propaga attraverso i suoi intellettuali.

Quella dei semplici è una condizione intellettualmente e socialmente statica e negativa; da ciò le punte di ironia pesante e intimidatrice dei predicatori quando toccano questo argomento:

S'ingannò un Tertuliano, et ci maraviglieremo se s'inganna un artigiano? Abbagliossi un Vittorino, et ci parrà strano che s'abbagli un fachino?... Inciampò un Origene, un Lattando, che fu sì eccellente oratore, et parracci cosa nuova, che inciampi un tessitore, un pescatore, un idiota, che a pena sa conoscere i primi elementi? Non è, non è maraviglia, se andando a torno in questi nostri calamitosi tempi libri avvelenati et pieni di mille heresie, in maggior danno de' volgari, ancora scritti in volgar lingua, molti idioti meccanici, semplici, et altri, leggendo cotai libri, entran poi in falsi concetti, erronee openioni et dogmati heretici. Ma ben possiamo haver per cosa maravigliosa, et quasi mostruosa quando costoro stan pertinaci ne' suoi errori, contumaci nelle loro heresie, et hostinati in non voler credere quel tanto, che crede et predica la Chiesa santa et catholica. Nella qual desperata cecità et cieca desperatione, veggiamo esser molti, percioché havendo ardire, in questo nostro sciagurato secolo, havendo dico ardire infin' i sarti, i legnaiuoli, i pescivendoli et l'altra feccia del vulgo, di disputare del mistero della predestinatione, de l'articolo della giustificatione, della prescienza d'Iddio et del santissimo sacramento dell'altare, della gratia et del libero arbitrio, della fede e dell'opere et delle altre ravviluppatisime questioni e altissimi dogmati della fede nostra; mancando di giuditio, et privi de l'uno et l'altro lume, mentre che pigliano il pesce per la mela, non solamente cadono in molte detestabili heresie, ma in quelle tal'hora tanto si fermano, et ostinansi, che sono apparecchiati alcuni per le loro heresie entrar nel fuoco...<sup>83</sup>.

Questa predica di fra Angelo Castiglione, tenuta in occasione dell'abiura di un gruppo di eretici, fu stampata nel 1565. La polemica contro l'ostinazione dei semplici, attaccati alla verità scoperta nei «libri avvelenati et pieni di mille heresie» e ostinati nel rifiuto della formuletta che da allora fu ripetuta con sempre maggior frequenza («credo quod credit sancta mater Ecclesia»), era forse resa più aspra dal ricordo di personali trascorsi non certo lineari; ma i suoi argomenti che invitavano alla subordinazione sociale e culturale trovarono rapidamente eco su altre piazze d'Italia, segno che avevano espresso un'esigenza diffusa. In una

<sup>83</sup> Riprendo la citazione della predica, edita nella raccolta di T. PORCACCHI, *Delle prediche di diversi illustri theologi et catholici predicatori della parola di Dio*, Venezia 1565, p. 519, da CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento* cit., pp. 45-46.

raccolta di prediche del cappuccino fra Girolamo da Pistoia, stampata nel 1567, si legge:

Quel divoto maniscalco vuol ragionare della predestinatione; deh, non faccia, perché se non possede in tutto la conditione de' suoi carboni, i quali attualmente maneggia, come possedere o ragionar vorrà con securezza di questo alto secreto? Impari adunque prima a sapere per qual cagione il carbone del fuoco, che molto ben riluce, fa la linea negra, oscura e difforme. Il contadino ancor sia contento non voler disputar di così alto secreto, perché non è ancor bene instrutto nell'arte sua della natura della paglia. Et impari qual cagione fa nella paglia duo diversi effetti di maturare et consumar i frutti e di conservar la nieve lungamente? Et come ciò havrà saputo, humilisi et ascolti volentieri quel che di questo dubio ne ragiona la Chiesa et i suoi predicatori.

Sento quello orefice sperimentato nelle gemme che s'ammira et dice: «io non posso intender la causa perché il diamante è tanto forte et duro ch'io col martello romper facilmente nol posso, ma bagnandolo col sangue del becco io quasi come cera lo maneggio a mio modo, hor come vorrò io ragionare della predestinatione?»

Quell'altro artefice è al fuoco e dice: «questi carboni a rompersi tanto fragili, che vuol dire che posti dentro del fango o dell'acqua non si corrompono e guastano? io non intendo tal secreto, et però lasserò d'investigar quelli dell'arte altrui».

Quel devoto fabricatore dice: «io sono stato pure in errore, pensando sicuramente poter parlare et intender da me questi secreti, et non mi avvedo che della calcina, la qual continuamente maneggio, ragion render non so per qual cagione tanto strepito faccia quando si sente l'acqua sopra et per contrario sentendo l'oglio tanto queta divenga».

Quel che va nel mare consumando la sua vita a tanti pericoli esposta, pur ancor dice: «io non parlerò più de gl'alti secreti di Dio perché mi sono avveduto ch'io non so parlar dell'arte mia propria, non sapendo donde si causi fra tante hore il flusso et reflusso del mare in ogni parte sua»<sup>84</sup>.

In questi pii contadini e devoti muratori che si ricedono, ammettono la loro ignoranza e rinunciano a indagare non solo la predestinazione, ma anche i misteri della paglia e della calce, sui quali il predicatore sembra saperla lunga, pare quasi di vedere i modelli dei tanti semplici che abiurarono oppure abbandonarono silenziosamente curiosità ormai inattuali.

La battaglia intorno al libro per i semplici concludeva qui una sua prima fase. Non mancarono, certo, altre volgarizzazioni rivolte agli illetterati, ma non si trattò più di esposizioni di ardue materie dottrinali. Si tornò piuttosto a testi di tipo edificante e piano, indirizzati alla meditazione spirituale, capaci di operare sulla volontà piuttosto che sull'intelligenza. Il filone così alimentato non si era mai interrotto. Volgarizzazioni destinate, come si leggeva nel titolo di una di esse, «a salute non solum de litterati ma etiam de'

<sup>84</sup> *Delle prediche dell'humil servo di Christo F. Girolamo da Pistoia dell'ordine de' frati minori capuccini...*, per Giovanni Rossi, in Bologna 1567, cc. 32v-33r.



vulgari»<sup>85</sup> avevano accompagnato l'arte della stampa nel corso di tutta la sua espansione. Sul tronco di questo genere di letteratura aveva tentato di innestarsi, all'altezza del decennio 1530-1540, una serie di testi che avevano come caratteristica comune quella di non provenire dagli ambienti tradizionalmente deputati alla produzione di libri «spirituali». Gli esperimenti di un Pietro Aretino sono importanti a tale riguardo non tanto per il loro intrinseco valore, quanto per la prontezza con cui indicarono un terreno sostanzialmente vergine alla nuova letteratura volgare. Le iniziative editoriali rivolte alla letteratura di pietà in volgare testimoniano la crescita della domanda in tal senso, alla quale si cercò di rispondere facendo lavorare non tanto gli ambienti frateschi, caduti ormai nel discredito, ma i membri della società letteraria italiana: questi portavano, a garanzia del successo dell'impresa, uno strumento linguistico elegante e sicuro e un atteggiamento verso la religione che tendeva a mettere in primo piano il sentimento religioso individuale, aggirando, insieme ai tecnicismi canonistici e teologici, le questioni di struttura e di dottrina. È emblematica, a tale proposito, la testimonianza di Marco Antonio Flaminio:

Se noi vogliamo – scriveva nel 1540 al cardinal Contarini, che lo voleva portar seco alla Dieta di Ratisbona – parlar delle materie che si hanno da discutere con luterani, io affermo con somma verità ch'io non ne sono informato, perché non mi sono mai occupato a veder li loro scritti, né le confutazioni de' cattolici. Quel poco ch'io ho veduto delle cose cristiane è stato di cose piane, devote, et di edificazione spirituale, et più atte a mover l'affetto che illustrare l'intelletto<sup>86</sup>.

La dichiarazione del Flaminio era veritiera non tanto per quel che concerneva le sue letture (proprio in quei giorni, a quanto risulta dagli atti del processo Carnesecchi, egli era impegnato nello studio di scritti di Lutero e di Calvino), quanto per la sua attività di scrittore e, più in generale, per il suo atteggiamento nei confronti di quelle materie. Il *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo*, a cui il Flaminio fu chiamato a dare dignità letteraria adeguata, fu il capolavoro, ma anche l'estremo frutto della fase più aperta e priva di controlli di questo genere di produzione in stampa: lo stile piano e devoto, alieno dalla controversia teologica e dalla durezza polemica nei confronti di uomini e istituzioni, aveva consentito che testi di quel tipo utilizzassero largamente scritti

<sup>85</sup> Si tratta dei *Sermoni ali eremiti del divo Aurelio Augustino ipponense a salute non solum de litterati ma etiam de vulgari, novamente vulgarizati et cum diligentia per Alexandra Paganino impressi*, in Venetia 1515.

<sup>86</sup> La lettera è edita in *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Lodovico Beccadelli*, I, parte II, Bologna 1799, pp. 89-90.

di Lutero, Calvino, Bucero e altri riformatori, facendone circolare in questo modo alcune idee. Inoltre, l'intento di differenziarsi dalla letteratura teologica in senso stretto con la sua ostentazione di «cose altissime, et cose che dimostrino bello ingegno et grande dottrina»<sup>87</sup> aveva portato a tentativi di chiarire e semplificare per i lettori semplici l'intera materia dottrinale, con una conseguente riduzione dei «fundamentalia fidei»; l'insistenza sui valori interiori della religione aveva fatto affiorare una più che tendenziale svalutazione delle pratiche e delle cerimonie. Con l'inizio di una più attenta sorveglianza delle autorità ecclesiastiche e politiche e con la proibizione degli opuscoli volgari senza nome d'autore, questo genere di letteratura non venne meno: se ne accentuò tuttavia il tono genericamente edificante e si moltiplicarono le attenzioni per evitare scabrosità dottrinali. Le «cose altissime» non furono più soggette a ironia; col pretesto di abbassarsi al livello del lettore semplice, si venne allontanando da lui ogni possibilità di discutere sull'intera materia dottrinale, fornendogliene solo un condensato da mandare a memoria.

Se i semplici e le donne mettono in imbarazzo i predicatori, se «pastori et zapatori parlano et disputano fra loro delle cose di fede», come si legge nei processi inquisitoriali<sup>88</sup>, lo fanno servendosi non tanto di opuscoli spirituali quanto di quelle edizioni del Nuovo Testamento e delle epistole paoline che «si portano in seno», come dice Massimo Teofilo. Si tratta, naturalmente, di testi che non si escludono a vicenda, anzi spesso si integrano e, comunque, sono presenti insieme tra le loro letture. La giovane Paola Antonia Negri, divenuta poi la «divina madre» dei primi barnabiti, si formò con la lettura di «libraccioli spirituali, et alcune laudi de' santi, e l'epistole di san Paolo»<sup>89</sup>. Nei gruppi ereticali della metà del secolo, le letture predominanti sono abbastanza simili: il *Beneficio di Cristo* e il *Nuovo Testamento volgare*. Proprio sul terreno della traduzione delle Scritture sacre per metterle a disposizione dei semplici operò in maniera particolare, accanto al modello di Lutero, quella spinta alla volgarizzazione del sapere che si trova attestata da più parti nella cultura italiana dell'epoca. Se Pietro

<sup>87</sup> T. CRISPOLDI, *Alcune interrogazioni delle cose della fede, et del stato, ovvero vivere de christiani*, per Antonio da Portese, Verona 1540, c. D.IVv.

<sup>88</sup> Costituto di Ambrogio di Vernici del 24 giugno 1549 al processo inquisitoriale contro Vergerio: cfr. L. A. FERRAI, *Il processo di Pier Paolo Vergerio*, in «Archivio storico italiano», serie IV, XVI, 1885, p. 31.

<sup>89</sup> *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri...*, in aedibus Populi Romani, Romae 1576, p. 56.

Pomponazzi, secondo i ricordi di Sperone Speroni, aveva sperato nell'avvento di «una età, nella quale senza l'aiuto di quelle lingue (greco e latino) potesse il popolo studiare e farsi perfetto in ogni scienza»<sup>90</sup>, toccò a un allievo di Machiavelli, Antonio Brucioli, farsi traduttore e divulgatore della Bibbia per avviare i semplici alla conoscenza della rivelazione divina. Gli «idioti», i semplici, erano per lui i destinatari principali della rivelazione divina, coloro che potevano meglio di altri penetrarne il significato. Bisognava dunque, secondo lui, mettere con urgenza a loro disposizione il testo delle Scritture sacre in quella lingua italiana «quasi in tutta l'Europa parlata et havuta in pregio», superando la «nova superstitione» di coloro che affidavano il valore del messaggio evangelico ai caratteri ebraici, greci e latini in cui si presentava fino allora<sup>91</sup>. Quella del Brucioli e di chi lo seguì sulla strada da lui battuta non era, a rigor di termini, un'impresa nuova. Già il sacerdote veneziano Niccolò Malermi, alla fine del Quattrocento, aveva dato alle stampe una versione volgare della Bibbia; inoltre, ancora dal mondo veneziano era giunta nel 1513 la proposta contenuta nel *Libellus ad Leonem X* di Querini e Giustiniani, di tradurre in volgare tutti i testi di uso liturgico. Ma le differenze tra questi progetti e queste realizzazioni non erano poche: per Malermi, la Bibbia poteva essere paragonata a quelle «institutione de la ragione civile con le quale fusseno terminate le lite et contentione de' discordanti cittadini»<sup>92</sup>. Anche Querini e Giustiniani collegavano la proposta di volgarizzazione alle pratiche di un ordinato vivere civile, tant'è che proponevano contemporaneamente di obbligare i notai a redigere i loro atti e a stipulare i contratti in volgare, in modo che tutti potessero conoscere ciò a cui si impegnavano. Inoltre, i due camaldolesi pensavano non al testo integrale della Bibbia, ma solo a quelle parti che erano passate nell'uso liturgico: la lettura della Bibbia era vista da loro ancora come pubblica e corale. Negli anni in cui scriveva il Brucioli si era invece ormai affermato un diverso atteggiamento nei confronti della lettura della Bibbia, che trova conferma anche nel contemporaneo tentativo di riformare il breviario che andò sotto il nome del cardinal Quiñones: una riforma ispirata al duplice principio di ricondurre il breviario al testo biblico e di favorire la lettura privata piuttosto che quella cantata

<sup>90</sup> S. SPERONI, *Alcune prose*, Venezia 1828, p. 113.

<sup>91</sup> *Il nuovo Testamento di Christo Giesu Signore et Salvatore nostro, di greco tradotto in lingua toscana per Antonio Brucioli*, 1541, c. 111v, epistola dedicatoria ad Anna d'Este, principessa di Ferrara. Cfr. SPINI, *Antonio Brucioli* cit.

<sup>92</sup> *Biblia latina italice reddita per Niccolò Malermi*, impressa da mastro Antonio Bolognese, Venezia 1477, c. 2r.

coralmente<sup>93</sup>. La stessa differenza di formato tra i tascabili sfornati dal Brucioli e la monumentale edizione del Malermi suggerisce la distinzione tra la ricerca individuale della via della salvezza e la consultazione solenne e formale di un testo paragonato a un'autorevole raccolta di statuti.

La critica della superstizione insita nell'uso di parole e frasi alle quali si annetteva un valore magico, proprio perché se ne ignorava il senso letterale, è un *topos* costante nella lunga polemica cinquecentesca sull'opportunità della traduzione volgare delle Scritture. Era un argomento con cui il Brucioli poteva contare di raccogliere le simpatie dei letterati e degli uomini di Chiesa lettori delle opere di Erasmo e da lui resi già sensibili al problema della superstizione. Ma intanto non c'è dubbio che quelle critiche avevano punti di riferimento reali in un uso magico dei testi biblici di cui non mancano prove. La stampa aveva diffuso, ad esempio, edizioni di salmi in latino con annesse in volgare le ricette per ogni possibile uso: fare un viaggio senza pericoli, parlare in sogno con un parente morto, allontanare una tempesta<sup>94</sup>. Nelle pagine del Brucioli circola una reale disponibilità verso le ragioni dei «semplici, et pii vulgatori»<sup>95</sup>, tale da portarlo ad aggredire uno dei più resistenti capisaldi dell'atteggiamento che voleva tanto più alto il valore delle Scritture sacre, quanto più ristretta ne fosse la comprensione. In una delle tante ristampe del *Lucidario* di Onorio di Autun, coeva delle versioni bibliche del Brucioli, si legge, a proposito dell'oscurità e difficoltà della Bibbia: «Se ella intendessi così secondo la lettera, ella sarebbe più vile, et la scrittura divina debbe essere sopra tutte quante le cose terrene»<sup>96</sup>. La scelta deliberata dell'oscurità e della difficoltà come modi per selezionare l'accesso al sapere e per aumentarne l'importanza è un tema che percorre tutta la discussione sul volgare e il suo uso per le Scritture sacre.

La vicenda delle versioni bibliche in Italia in quegli anni è lunga e complicata e ancora in gran parte da ricostruire. Accan-

<sup>93</sup> Il Quiñones dichiarò di aver ommesso «versiculos, responsoria et capitula... quoniam cum introductae sint ad cantus potissimum modulandos, et legentes saepe morentur cum molestia quaeritandi, locum relinqui volumus lectioni scripturae sacrae, quae magis facit ad pietatem utque doctrinam privatim legentium, quorum hac quidem in parte maiorem rationem haberi volumus quam concinentium» (*Breviarium romanum ex sacra potissimum scriptura, et probatis sanctorum historiis nuper confectum...*, Lugduni 1541, epistola dedicatoria a Paolo III).

<sup>94</sup> È questo il caso di *Il Salmista secondo la Bibbia, il qual fece il propheta David, con le virtù de i detti Salmi appropriati alla salute dell'anima e del corpo, e per lo accrescimento della sostanza di questo mondo...*, per Nicolaum de Aristotele, Venetiis 1539.

<sup>95</sup> *Il Nuovo Testamento di greco nuovamente tradotto...*, per Lucantonio Giunti, Venezia 1539, epistola dedicatoria del Brucioli al cardinale Ercole Gonzaga.

<sup>96</sup> *Libro del maestro et del discepolo*, s. l. 1532, c. D.VIII.

to all'attività di traduttori, o rifattori di versioni altrui (Bruciolli, Zaccaria, Marmochini), è da registrare la presenza, dissimulata in vari modi, di testi e idee di Lutero, Calvino e altri riformatori; accanto alle versioni dell'intera Bibbia o del Nuovo Testamento o delle *Epistole* paoline, si deve tener conto dell'affiorare di testi biblici in opere d'altro genere<sup>97</sup>, come pure della rinnovata voga di raccolte di brani evangelici e paolini in volgare collegati ai testi letti durante la messa<sup>98</sup>. Fu chiaro abbastanza presto che il pericolo ereticale in senso stretto non era connesso al testo volgare della Scrittura in quanto tale, ma alle indicazioni di lettura che si trovavano nelle parti accessorie, «in summis, summarisque, additionibus et indicibus»<sup>99</sup>. Ci sono infatti versioni bibliche che si aprono con una «somma di tutto quello che c'insegna la Santa Scrittura» e, soprattutto, c'è un uso delle postille in margine e dei rinvii testuali fatto in modo da condurre ad alcune delle formulazioni fondamentali della Riforma<sup>100</sup>. Quel che se ne colse, tuttavia, forse più del rischio di contagio ereticale, fu l'altro pericolo della frattura delle barriere culturali. Fin dall'inizio delle discussioni tridentine sugli abusi relativi alla Scrittura, si sentirono lagnanze sulla sconvenienza sociale della diffusione di Bibbie volgari nelle mani del volgo e delle donne. L'obiezione era stata prevista da chi era favorevole alla volgarizzazione:

Esclameranno forse alcuni – si legge in un'epistola dedicatoria del Bruciolli – essere indegna cosa che una donna, o un calzolaio parli de le sacre lettere et quelle intenda leggendo, quando meglio è intenderle in semplicità di cuore che in elevatione di scientia, et udire parlare a simile anime semplici idiote della virtù dello spirito, che certi sommi maestri... Et perché non potrà venire al pasco di quel nostro gran pastore Giesu Christo il mercatante, il fabro, il contadino, il muratore, il pescatore, i publicani et tutte le condizioni degli huomini et de le donne che furno fatte degne d'udirle dalla bocca di esso Christo?<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> L'edizione veneziana del 1535 (per Pietro Nicolini da Sabio) del *Libro devoto e fruttuoso... chiamato giardino de orationi* inserisce in appendice un florilegio di brani evangelici che non ricorrono in edizioni precedenti.

<sup>98</sup> Le raccolte di brani dei Vangeli e delle epistole in volgare ricorrono spesso nei cataloghi editoriali, ma su questo come su altri aspetti della letteratura biblica in volgare mancano studi adeguati. Di scarsa utilità sono i lavori di V. BARONI, *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne 1955 e di A. VACCARI S.J., *La lettura della Bibbia alla vigilia della Riforma protestante*, in «La Civiltà cattolica», LXXXIV, 1933, pp. 313-25, 429-40.

<sup>99</sup> *Censura generalis contra errores quibus recentes haeretici sacram scripturam asperserunt...*, ex officina A. Benatii, Bononiae 1567, c. 2v.

<sup>100</sup> È questo il caso della *Bibbia volgare...*, Venezia 1558, che si presenta come ristampa della versione Malermi. Ma si vedano le osservazioni di DEL COL, *Il Nuovo Testamento* cit., pp. 148 sgg.

<sup>101</sup> Epistola dedicatoria ad Anna d'Este, cc. n.n. Si ricordi il modo in cui l'Aconcio affrontò il problema (cfr. G. ACONCIO, *Stratagematum Satanae libri VIII*, a cura di G. Radetti, Firenze 1946, pp. 423 sgg.

Sotto il nome di Bruciolli e per opera sua, si diffondeva in volgare italiano l'augurio di Erasmo: che «esso aratore, governando lo aratro, alcuna cosa nella sua materna lingua cantasse de psalmi» e che «il tessitore stando intento a la tela... con lo evangelio consolasse la sua fatica»; l'augurio fu ripreso anni dopo in una versione dei salmi di provenienza riformata<sup>102</sup>. Ma era intanto venuta meno la convinzione che «semplici et idioti» fossero i lettori più indicati per una comprensione reale della Scrittura. Nei paesi cattolici si moltiplicarono i provvedimenti volti a impedire – come si legge in un decreto sinodale – «che non facciano pubblicamente o privatamente adunanza o parlamenti delle cose della Sacra Scrittura, massimamente da persone idiote e ignoranti»<sup>103</sup>.

Era entrata in crisi anche la fiducia nel valore positivo della stampa, e più in generale della parola scritta: se, nella prima metà del secolo, questa fiducia era stata molto diffusa, i primi timori di contagio ereticale avevano spinto un biografo di Girolamo Emiliani ad affermare che «da mezo potentissimo di vita è divenuto dannosissimo instrumento di morte»<sup>104</sup>. Ci fu anche chi si augurò che le stamperie sospendessero completamente il loro lavoro; i linguaggi si fecero sempre più cifrati, le avvertenze di fedeltà e di ossequio all'autorità ecclesiastica si moltiplicarono sui frontespizi. La preoccupazione per l'errore che si poteva nonostante tutto intrufolare nella pagina a stampa consigliò varie forme di autocensura. Eresia e ortodossia erano tornate a fronteggiarsi, segnando i loro confini con tale ossessiva scrupolosità da giustificare i preoccupati appelli ai lettori di chi temeva gli effetti dottrinali di imprevedibili refusi tipografici, tali che – come scriveva Galvano Fiamma – «le propositioni... di buone si fanno triste, e di catoliche heretiche, il che può commettersi nella stampa con mutar solamente la puntatura de' periodi et delle sentenze»<sup>105</sup>.

Gli «arcana Dei» non dovevano essere investigati, se non nei luoghi e nelle forme debite. Questo messaggio, diffuso dalle autorità ecclesiastiche, comportò anche la scomparsa delle volgarizza-

<sup>102</sup> *Sessanta Salmi di David, tradotti in rime volgari italiane...*, per Gieremia Planche, 1585, c. A. VII. Sul Bruciolli cripto-traduttore di Erasmo, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Bruciolli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», cl. di lett. e fil., s. III, vol. IX, 1979, pp. 576-84.

<sup>103</sup> È un decreto sinodale della diocesi di Comacchio pubblicato a Ferrara nel 1579 (riprodotto da A. SAMARITANI, *Fonti inedite sulla riforma cattolico-tridentina a Comacchio*, in *Ravennatensia*, II: *Atti del Convegno di Bologna 1968*, Cesena 1971, p. 519).

<sup>104</sup> *Vita del clarissimo signor Girolamo Miani gentil huomo venetiano*, ed. critica a cura di C. Pellegrini CRS, *Fonti per la storia dei Somaschi* 1, Somasca 1970, p. 2.

<sup>105</sup> *Prediche del Reverendo Don Gabriel Fiamma...*, appresso Francesco Senese, in Venetia 1579: dedica ai lettori.

ARIONI 170  
Sulla  
STAMPA



zioni bibliche e di tutti quei testi che si proponevano come somari, suggerimenti, chiavi per aprire e rivelare il senso dei libri sacri. Non erano solo i semplici a non doversi più occupare dell'interpretazione della Scrittura: negli statuti delle Accademie si pose spesso in maniera esplicita la clausola che imponeva, «per evitar il mormorar d'alcuno», che «non sia nessuno che disputi della Scrittura sacra»<sup>106</sup>. Tuttavia, cambiati i tempi e tornato il controllo della letteratura spirituale nelle mani della Chiesa, non venne meno una consistente circolazione di idee e di atteggiamenti in materie religiose nell'ambito della produzione a stampa della società letteraria italiana. Principale veicolo di questa presenza furono le raccolte epistolari che, dalla fortunata iniziativa manuziana in poi, conobbero un ventennio di durevole successo. Qui la lezione di stile e di lingua si associava alla comunicazione di modelli di vita e di pensiero, una parte consistente dei quali investiva appunto la sfera religiosa; lo stile familiare della lettera, favorendo il ricorso all'implicito e all'accenno rapido e ammiccante, e risolvendo materie teologiche complesse nelle loro risonanze affettive e nella concretezza dell'esperienza individuale, permise ai membri della società letteraria italiana di scambiare messaggi e di intrecciare polemiche senza uscire dai confini del proprio territorio e senza comprometersi oltre il necessario nei confronti del potere ecclesiastico. La lettera era un messaggio che poteva raggiungere gli stessi titolari del potere, i «capi di provincie et de regni et de esserciti», come scriveva Luca Contile<sup>107</sup>; attraverso di essa si svolgeva dunque anche quell'opera di persuasione sottile che l'intellettuale cortigiano aveva da tempo riconosciuto come l'unica a lui possibile nei confronti del potere. Il fatto stesso di presentarsi come imprese collettive – una collettività di autori nella maggior parte dei casi, una pluralità di destinatari sempre – conferiva agli atteggiamenti, ai giudizi, ai modelli di vita, offerti in quei testi l'autorevole forza di pressione posseduta dall'intero gruppo dei letterati. Le direzioni in cui andavano quei discorsi erano diverse e molteplici: un genere letterario che inizia con la raccolta dell'Aretino e si conclude con le *Lettere catholice* del Muzio (ed è certo non casuale che uno dei rari esercizi di controversia teologica da parte di un letterato si svolgesse nello stile epistolare) non ammette, ovviamente, un'unica

<sup>106</sup> La citazione è presa dallo statuto, risalente al 1546, dell'Accademia dei Sereni, sulla quale cfr. B. CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, Bari 1953, I, p. 305. Cfr. anche R. S. SAMUELS, *Benedetto Varchi, the 'Accademia degli Infiammati' and the origins of the Italian academic movement*, in «Renaissance Quarterly», XXIX, 1976, pp. 599-634; vedi p. 615.

<sup>107</sup> *Primo volume delle lettere di Luca Contile...*, Venezia 1564, dedica a Giambattista Spinola.

chiave. Si va dalle tradizionali polemiche anticlericali a un deciso impegno riformatore (sia nel senso di quel confuso movimento che fu l'evangelismo italiano, sia in senso più nettamente ereticale)<sup>108</sup>. Ma ogni tentativo di decifrare queste raccolte, rapportandole strettamente alla situazione religiosa o addirittura alle fortune curiali di questo o quel cardinale, di questo o quel «partito», appare insoddisfacente, proprio per i margini di autonomia che i membri della società letteraria seppero conservare e che lo stile epistolare riuscì a tutelare meglio di altri. Gli stessi inquisitori non prestarono attenzione a testi di quel tipo: alla fine del Cinquecento un gruppo di monache udinesi, seguaci delle idee antitrinitarie, si videro sequestrare tutti i loro libri, ma poterono conservare una ristampa della raccolta manuziana delle *Lettere volgari*, che lessero e postillarono con aguzza curiosità teologica<sup>109</sup>.

Un minimo comune denominatore di quella così varia gamma di atteggiamenti religiosi presente nelle tante raccolte epistolari era fornito dall'orgogliosa sicurezza di poter proporre un modo di vivere la religione che non si confondeva con quello fratesco, esteriore e superstizioso. Lo stesso mestiere delle lettere vi appare caratterizzato da una specifica missione religiosa. Se ne è vista la testimonianza nel rimprovero che Antonio Minturno rivolse all'amico Giambattista Bacchini, colpevole di aver abbandonato l'amato Petrarca per farsi cappuccino. Il Minturno era convinto di aver compreso molto meglio dell'amico il modo per «adornarci di questa imagine d'Iddio ch'è la giustizia di Giesu Christo» e si impegnò a dimostrarlo. A suo parere, intanto, Dio non badava all'ambito e alle cerimonie, ma alla pratica morale delle virtù cristiane:

Ma, lasciando a parte le ciancie e parlando da dovere, per Dio, non si può senza bigio o bianco o nero capuccio entrare in Paradiso? Non voglio che crediate con li sciocchi che a' panni cotanta gratia s'attribuisca. Ma facciasi tenere che più volentieri s'aprirà l'uscio del bene eterno a quelli i quali, usando i buoni costumi e servando i divini ammaestramenti da Christo Signor nostro e da' discepoli di lui lasciatici, vestono com'è l'usanza honesta de' loro tempi, che a questi, i quali veste più tosto che vita e costume cangiano<sup>110</sup>.

Di quell'insegnamento di Cristo e del suo succo morale egli era disposto a dar lezione allo stesso fra Giovanni da Modena, come si chiamava ora l'amico: ed era una lezione che non si disco-

<sup>108</sup> Cfr. l'importante ricerca di A. JACOBSON SCHUTTE, *The «Lettere volgari» and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 1975, pp. 639-88; ha scritto sull'argomento anche P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979, pp. 282-315.

<sup>109</sup> Su questo processo cfr. L. DE BIASIO, *L'eresia protestante in Friuli nella seconda metà del secolo XVI*, in «Memorie storiche forogiuliesi», LII, 1972, pp. 71-154; vedi pp. 116 sgg.

<sup>110</sup> *Lettere di Messer Antonio Minturno cit.*, c. 72v.

stava molto da quella che un altro libriccino volgare – il *Beneficio di Cristo* – aveva diffuso poco prima della stampa delle lettere del Minturno<sup>111</sup>. Grazie al potere della parola stampata, il Minturno si impegnava a insegnare a un uditorio lontano nello spazio e nel tempo il modo per «adornarci di questa imagine d'Iddio ch'è la giustitia di Giesú Christo», allontanando le tentazioni monastiche della perfezione da raggiungere con abiti e cerimonie. Anche per il Minturno, come per tanta parte della cultura italiana d'allora, la predicazione di Lutero poteva pur sempre essere salutata come un'occasione per «acconciare la Christiana republica», così come il diluvio era stato usato da Dio «a rinovellare il mondo et a rifarlo piú bello». Ora, il Minturno non può certo essere confuso con uomini come Orazio Brunetto e Camillo Caula, la cui polemica antiromana, diffusa in altre raccolte epistolari, aveva precise radici ereticali, e nemmeno con un altro degli ospiti di simili raccolte, il letterato Marco Antonio Flaminio. Nel 1559, mentre la sua raccolta di lettere veniva di nuovo stampata, il Minturno era diventato vescovo, sedeva a Trento tra i padri conciliari e applicava le sue doti poetiche alla stesura di carmi latini che si chiamarono appunto, per il loro argomento, *Carmina tridentina*. Eppure, l'immagine della religione che si incontra nella sua raccolta epistolare presenta gli stessi tratti consueti allora nelle «lettere volgari» di tanti altri. La conclusione della sua vicenda individuale con la scelta dell'abito ecclesiastico assume così un valore quasi emblematico, indicando i limiti anche cronologici entro i quali l'élite intellettuale italiana poté far circolare liberamente quell'idea di religione in cui aveva creduto. Era una scelta che s'imponeva allora anche a molti altri, vissuti a lungo sull'incerta linea di confine tra chierici e laici, inseguendo i frutti di pensioni e benefici, senza rinunciare a parlare di chiesa e di religione nei termini e nei modi relativamente liberi e distaccati che la società letteraria italiana aveva fatto propri. Per qualcuno, restio ad indossare quell'abito e ad iscriversi pienamente nella milizia clericale, fu la morte a risolvere per tempo una scelta che, in materia *de pane lucrando* – come scriveva il Flaminio – non era poi tanto attraente. O trovare in qualche università una sistemazione dignitosa e, ancora per qualche tempo, relativamente libera, oppure prepararsi a dovere «nella vecchiezza... esser segretario o leggere la Metamorphosi d'Ovidio alli putti»<sup>112</sup>:

<sup>111</sup> Cfr. in particolare la lettera a cc. 57v-61v, le cui singolari assonanze col *Beneficio* sono state segnalate anche da SIMONCELLI, *Evangelismo italiano* cit., p. 320.

<sup>112</sup> M. FLAMINIO, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma 1978, pp. 32, 186. Simile era l'opinione riferita allora dal Bonfadio secondo la quale «tosto verria tempo, nel quale... gli ingegni d'Italia, lasciando le corti et il seguire i signori, sarebbero sforzati ad insegnare

mansioni intellettuali subalterne, sulle quali già si allungava il controllo di poteri fattisi meno tolleranti e piú esperti nell'uso delle idee – di quelle religiose in particolare.

## 2. *L'intellettuale ecclesiastico e il controllo dei semplici.*

Verso la fine del secolo XVI, quando la geografia religiosa dell'Europa aveva definitivamente cambiato aspetto e una pluralità di Chiese si era sostituita all'unica preesistente, all'interno dei paesi cattolici si affrontarono diverse opinioni e contrastanti bilanci di quel che si era guadagnato e di quel che si era perduto: secondo alcuni, la Chiesa aveva tanto perduto in potere da far pensare che il corso catastrofico degli eventi portasse dritto alla fine del mondo. Altri, considerando l'espansione missionaria nei paesi extraeuropei, sognarono una prossima emigrazione in America della sede della Chiesa, oppure si sforzarono di dimostrare come quelle conquiste superassero di gran lunga quel che si era perduto in Europa. Ma ci furono anche attenti osservatori politici che, senza farsi contagiare da entusiasmi missionari, notarono come l'autorità della Chiesa e del papa nei paesi del Vecchio Mondo restasse ancora grandissima. Ecco come, con la consueta limpidezza, Paolo Paruta descriveva il potere del papa:

Con tutte queste sí gravi perdite e alienazioni di tanti popoli e nazioni intiere, rimane però l'autorità dei Pontefici molto grande; anzi dicono i preti di Roma che al presente sia piú che mai ampliata, rispetto ai tanti paesi dell'Indie ove è penetrata la religione cattolica e accettati i riti e l'autorità della Chiesa romana: benché, chi piú diritto estima, conosce troppo chiaro non essere di gran lunga pari l'acquistato al perduto. Ma ciò che veramente fa grande l'autorità del Pontefice, è che egli comanda a grandissima quantità d'uomini negli Stati d'ogni principe, cioè di religiosi che sono immediatamente a lui soggetti, e dispone di quantità grandissima di beni ecclesiastici<sup>113</sup>.

Le relazioni degli ambasciatori veneziani della seconda metà del secolo, esaminando partitamente potere temporale e potere spirituale, mostrano che all'interno degli Stati cattolici il capo della Chiesa deteneva un potere grandissimo: l'alternativa che Gaspare Contarini aveva posto al papa – lasciare le cure dello Stato per occuparsi della cristianità universale – non solo era stata evitata, ma di fatto era stato possibile mandare avanti di pari passo sia il

pubblicamente et tener scola» (*Delle lettere di diversi autori*, raccolte per Venturin Ruffinelli, Mantova 1547, p. XVI: la lettera è del 25 marzo 1544).

<sup>113</sup> Relazione del 1595, edita da E. ALBERTI, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, X (serie II, IV), Firenze 1857, p. 361.



processo di accentramento del potere nello Stato, sia una rinnovata espansione nei confronti dell'intera cattolicità. Paolo Paruta metteva però l'accento sul particolare rapporto di sudditanza che legava l'esercito ecclesiastico (il clero era allora spesso indicato con immagini militaresche) al suo capo supremo. La guerra dell'interdetto tra Venezia e Roma doveva mostrare di lì a non molto fino a che punto i legami del clero con Roma potessero sovrapporsi ai vincoli esistenti tra lo Stato e i suoi ecclesiastici e quali settori del clero fossero più pronti a eseguire le direttive papali. Era tuttavia un fatto consueto e dal tardo Cinquecento sempre più diffuso, quello di considerare parte integrante dell'autorità temporale del papa il rapporto di sudditanza che legava a lui il clero dei vari paesi cattolici. Il potere esercitato attraverso quel rapporto rese temibile la Chiesa e fu all'origine di conflitti che non dipesero solo dall'estendersi della sfera dei poteri posseduti o rivendicati dai titolari dell'autorità politica all'interno dei singoli Stati. Di pari passo si registra una definitiva clericalizzazione dell'immagine della Chiesa, che coincise ormai con l'insieme degli ecclesiastici; ogni possibile ambiguità e ogni zona di incertezza vennero eliminate, tagliando nel vivo di istituzioni e di forme tradizionali di vita religiosa. La distanza tra sacro e profano e la subordinazione di questo a quello vennero sottolineate con ogni mezzo, individuando e catalogando con precisione le forme, gli spazi, i riti e le gerarchie. La cura scrupolosa con cui vennero regolamentate le precedenze e gli innumerevoli conflitti nati a questo proposito sono prova non solo di una generale tendenza a esaltare i valori della subordinazione gerarchica, ma anche di un rinsaldarsi dei vincoli di dipendenza all'interno della società ecclesiastica, capace di rivaleggiare in materia coi risorgenti valori aristocratici della società laica.

Attraverso i canali di una simile struttura, la Chiesa esercitava però un potere molto più ampio. Esso aveva come ambito l'intero insieme dei cristiani e non si valeva solo di costrizioni esterne ma si esercitava direttamente sulle coscienze. Alla fine del Cinquecento non è difficile imbattersi in orgogliose rivendicazioni al cattolicesimo di questa potestà sulle coscienze che, a giudizio dei polemisti di parte romana, si era invece perduta nei paesi protestanti o riformati, con effetti deleteri sull'intero corpo politico.

Tra tutte le leggi, - scrive Giovanni Botero nella sua *Ragion di Stato* - non ve n'è alcuna più favorevole a principi che la cristiana, perché questa sottomette loro non solamente i corpi e le facoltà dei sudditi... ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> G. BOTERO, *Della ragion di Stato...*, a cura di L. Firpo, Torino 1948, p. 137.

Che la Chiesa pretendesse di esercitare un potere sulle coscienze non era certo una novità; lo era piuttosto questo modo di considerarne globalmente il peso in termini di pura e semplice equivalenza tra obbedienza religiosa e subordinazione politica.

Il controllo sul clero e il potere sulle coscienze dei fedeli costituirono il duplice esito del processo di rinnovamento interno della Chiesa cattolica, un processo nel quale un peso decisivo fu assunto proprio dalla questione degli intellettuali. Si è visto nel capitolo precedente con quanta decisione Gaspare Contarini rifiutasse ogni proposta di predicare al popolo idee diverse da quelle «approbate nel core»: religione dell'élite intellettuale e religione del popolo non potevano divaricarsi senza porre in pericolo la struttura stessa della Chiesa. Alla domanda che da più parti si levava, di ammettere la coesistenza di una religione bassa e superstiziosa per i «semplici» e di una religione depurata ed essenziale per pochi spiriti forti, la risposta fu quindi completamente negativa. Pur restando distinte responsabilità e competenze, per cui spettava agli intellettuali assumersi l'obbligo di adeguata preparazione teologica in materie sempre più complesse, esisteva tuttavia un nucleo di dottrine che ogni fedele doveva conoscere, perché da questa conoscenza e dalla conseguente adesione dipendeva il suo esser cristiano. Gli stessi intellettuali, anzi, dovevano rinunciare ai privilegi e alle ambiguità dell'alta cultura e dichiarare senza ambagi l'accettazione di quello stesso nucleo di principi dottrinali elementari a cui avevano accesso i semplici. Non mancarono, nei testi catechistici in volgare, inviti ai dotti perché si abbassassero a misurarsi con la sapienza contenuta in quelle nozioni elementari.

A questa breve scienza - scriveva alla metà del secolo il reggiano Alfonso Ruspagliari - bisogna che s'appiglino e con questa si salvino i profondissimi e fondatissimi letterati, e queste lettere è forza che intendano, non volendo perdersi, gli uomini più rozzi e più semplici<sup>115</sup>.

Risulta chiaramente da dichiarazioni come queste che, conservando e ribadendo l'unicità del contenuto dottrinale della fede, si mirava anche a rendere più efficace il controllo in direzione degli intellettuali, nei confronti dei quali si avevano motivi di diffidenza. D'altra parte, nei loro riguardi, il problema più urgente era quello di curarne la preparazione in modo da renderli docili ed efficienti strumenti nell'organizzazione complessiva della cultura. Lo stesso Contarini, mentre rispondeva con un rifiuto a ogni forma di esoterismo in materia teologica, era impegnato nella stesura di testi

<sup>115</sup> A. RUSPAGLIARI, *Essercitio et ammaestramento del buon christiano*, Giolito, Venezia 1569, p. 2.



per i predicatori e per i vescovi, rivolti cioè alle guide intellettuali del popolo e non al popolo stesso. Come è ben chiarito nella premessa all'edizione del *De sacramentis* e della *Κατήχησις*, Contarini si preoccupava dell'impreparazione teologica dei vescovi del suo tempo, uomini non inesperti nelle arti liberali, ma assunti a compiti di governo ecclesiastico senza esservi preparati e privi del tempo necessario per studiare<sup>116</sup>. Su questo terreno lo seguirono gli uomini di punta dell'episcopato italiano: Gian Matteo Giberti a Verona, Ercole Gonzaga a Mantova, Carlo Borromeo a Milano, Gabriele Paleotti a Bologna, e altri ancora. Per loro iniziativa, vennero redatti e pubblicati testi di istruzioni per il clero, spesso distinti a seconda delle diverse funzioni da svolgere, ma tutti destinati a ridare dignità e consapevolezza intellettuale a coloro a cui era affidato il compito di esercitare il controllo sui semplici<sup>117</sup>. Sono testi dai quali emergono con chiarezza le linee su cui si era determinata la frattura e sulle quali si avvertiva l'urgenza di un intervento: il clero come corpo di intellettuali ben preparati doveva porre argine all'attacco degli eretici e alle emergenze di magia e stregoneria, per ricondurre nell'alveo dell'unica religione quelle varie e contrastanti religioni di élites colte e di illetterati. Per le gerarchie ecclesiastiche il problema era duplice: da un lato, impedire che il dissenso religioso venisse disseminato come un vero e proprio sapere alternativo rispetto a quello della Chiesa ufficiale; dall'altro, promuovere attraverso propri intellettuali la conoscenza dei contenuti dei devotiosi della fede, in modo da impedire o ridurre al minimo le deviazioni dovute all'ignoranza. Delle due linee lungo le quali si svolge l'azione della Chiesa, la più nota è indubbiamente quella di tipo puramente repressivo e negativo, che agì con strumenti come l'Inquisizione e l'indice dei libri proibiti. Rimane invece ancora in buona parte da studiare l'altra storia, quella della costruzione e penetrazione lenta nella vita degli Stati italiani delle nuove strutture ecclesiastiche e di un diverso tipo di clero.

Preliminare in ambedue i casi fu la ricostituzione e la precisazione del nucleo dottrinale ortodosso e la preparazione di un apparato di intellettuali capace di definirne e di difenderne i confini. Nella storia della Chiesa questi compiti erano stati da tempo delegati ai membri dei grandi ordini religiosi. Ma nell'Italia del tem-

<sup>116</sup> G. CONTARINI, *De sacramentis christianae legis, et catholicae ecclesiae libri...*, apud Torrentinum, Florentiae 1553, p. 1.

<sup>117</sup> È una letteratura che attende un censimento esauriente. Alcuni cenni in A. PROSPERI, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», VII, 1968, pp. 137 sgg.

po le forze disponibili in tal senso non erano molte; non che mancassero, all'interno degli ordini religiosi, singole figure di grande prestigio intellettuale né strutture adeguate: nomi come quelli del domenicano Tommaso de Vio (il cardinale Gaetano), degli agostiniani Egidio da Viterbo e Girolamo Seripando, del benedettino Gregorio Cortese sono sufficienti ad assicurare del contrario. Ma nel momento della prova più aspra la Chiesa, chiamata al confronto col movimento della Riforma, dovette trovare altrove i propri campioni. Un bilancio sommario della controversistica italiana, quale è possibile fare sulla base dell'utile ma invecchiato lavoro del Lauchert, mostra quanta parte vi avessero i moduli umanistici da un lato, le considerazioni giuridico-politiche dall'altro<sup>118</sup>. Le solidarietà che si erano venute creando tra intellettuali laici ed ecclesiastici si erano aperte anche a certi settori del clero regolare, al prezzo però di un ripudio più o meno esplicito di modi, gusti, interessi frateschi. L'elogio di Gregorio Cortese fatto da Pietro Bembo è, in tal senso, piuttosto significativo: esso si risolveva nella constatazione che lo stile del Cortese non tradiva in alcun modo la sua appartenenza a un ordine religioso<sup>119</sup>. Anche quando si trattò di scegliere i delegati papali per i colloqui di religione coi protestanti, ci si dovette rendere conto della difficoltà di trovare dei rappresentanti italiani teologicamente ben preparati e capaci di affrontare ad armi pari la battaglia.

Emblematica delle debolezze e degli equivoci presenti nella situazione italiana è la relazione presentata nel 1540 da un gruppo di cardinali al papa, a proposito dell'invio di prelati di parte romana al Colloquio di religione di Worms. «In tanta penuria di prelati ad ciò idonei», i cardinali proponevano l'invio di Tommaso Campeggi e, «per supplimento di quello, che gli manca nella theologia», suggerivano di farlo accompagnare da uomini come Pietro Martire Vermigli, Marco Antonio Flaminio, Gregorio Cortese, Tommaso Badia. Ne risultava, a giudizio dei proponenti, «un concerto di theologia, leggi, philosophia, elegantia di lingua greca et latina, pratica della corte, experientia delle cose»<sup>120</sup>. La prevalenza delle competenze umanistiche rispetto a quelle teologiche era mal tolle-

<sup>118</sup> Cfr. LAUCHERT, *Die Italienischen literarischen Gegner* cit.; ma cfr. anche P. O. KRISTELLER, *The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning*, in «The American Benedictine Review», XXI, 1977, pp. 1-55.

<sup>119</sup> «Le epistole [del Cortese]... mi sono piaciute grandemente... Né sarà uom, che giudichi, non leggendo il loro titolo, che elle siano di monaco, e per dir più chiaro di frate» (P. BEMBO, *Opere*, Hertzhauser, Venezia 1742, I, III, p. 40).

<sup>120</sup> Il documento, datato 6 settembre 1540, è stampato in G. CORTESI, *Omnia*, Patavii 1774, pp. 52-54.

rata dal sospettoso Aleandro che, pur riconoscendo l'opportunità di rivaleggiare con Melantone in eleganze linguistiche e abilità filologiche («bisogna alle volte cretisare *contra Cretenses*»), lamentava tuttavia la grave carenza di teologi in mezzo al clero italiano<sup>121</sup>. Bruciatasi l'illusione dell'accordo, il sospetto dell'eresia si abbatté sui protagonisti di quel tentativo e, nello stesso tempo, emerse la necessità di una teologia non compromessa con leggi, eleganze e pratica cortigiana. E anche i toni del dibattito religioso mutarono di conseguenza.

Si dovette ricorrere, in quella e in altre occasioni, agli arsenali polemici elaborati dai teologi tedeschi, da tempo allenati alle controversie con Lutero e i suoi seguaci: Eck, Cochlaeus, Fabri, Nausea e gli altri creatori di quell'immagine cattolica di Lutero dall'alone demoniaco, destinata a mantenersi inalterata per secoli. Quanto agli ordini religiosi, ad essi si guardava allora con sospetto in Italia, sia per le varie manifestazioni di scarsa osservanza dei voti monastici (che attiravano critiche e discredito su tutto il clero), sia per gli episodi di deviazioni ereticali che vi si producevano. Gian Pietro Carafa, il futuro papa Paolo IV, in un suo memoriale del 1534 *De lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, rivolse violente accuse contro gli ordini religiosi, raccogliendo una tradizione di critiche e lamentele già largamente circolanti, ma diventate di urgente attualità coi progressi del movimento luterano. Inoltre, gli anni che vanno dalla prima comparsa pubblica del nome di Lutero e dei suoi scritti fino al 1542 sono caratterizzati da uno stillicidio di casi di sospette simpatie per l'agostiniano tedesco o di vere e proprie apostasie che si verificarono prevalentemente all'interno dei monasteri; le clamorose fughe di Pietro Martire Vermigli e di Bernardino Ochino segnarono il momento piú drammatico – e anche quello conclusivo – dell'epoca in cui l'eresia rimase soprattutto un fatto di frati e di teologi. Le scuole teologiche dei grandi ordini non poterono non risentirne; un'atmosfera di sospetto gravò su di loro. Un uomo come Girolamo Seripando fu costretto ad abbandonare ogni atteggiamento di apertura per moltiplicare invece misure di tipo poliziesco<sup>122</sup>. Agostiniani, cappuccini, carmelitani, benedettini e perfino qualche lembo dell'ordine domenicano si vi-

<sup>121</sup> Lettera dell'Aleandro al cardinale Ardinghelli, datata 6 settembre 1540 (*ibid.*, pp. 55-56):

<sup>122</sup> Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg 1937 e le osservazioni di CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano* cit., p. 351. Tra i documenti editi da B. Fontana (*Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della Società romana di storia patria», XV, 1892, pp. 85 sgg.) sono numerosi quelli relativi ai sospetti e alle limitazioni imposte agli ordini religiosi.

dero sospettati, inquisiti, talvolta – è il caso dei cappuccini – anche minacciati di soppressione. Quanto ai benedettini, la loro stessa tradizionale estraneità alla teologia scolastica li rendeva inutilizzabili per le necessità del momento: dalle loro file erano venute solo esortazioni alla concordia coi luterani, con proposte teologiche e devote assai arrischiate.

Gli anni della crisi religiosa furono però anche anni di proliferazione di nuovi ordini e congregazioni religiose: in essi, nella loro struttura e nelle loro finalità, si trovano alcuni caratteri costanti. Si trattò, intanto, prevalentemente di congregazioni di chierici regolari: piú che ricercare nuove forme di devozione o di spiritualità, si tendeva a esercitare un'azione sull'intero corpo ecclesiastico attraverso la proposta di un modello di sacerdote. Proverbiale in questo senso fu il modello offerto dai teatini: costumi rigidi, severità dell'abito e dell'aspetto, preparazione culturale, esercizio della confessione e della predicazione, fiuto sottile per l'eresia. Il clero delle parrocchie si vedeva proporre esempi assai elevati, certo difficili da raggiungere, ma che andavano nel senso di attribuirgli compiti di controllo intellettuale. Con la creazione dei seminari, i teatini si assunsero anche funzioni specifiche di insegnamento e di guida all'interno di quelle istituzioni. Ma intanto altre congregazioni si erano affiancate a quella teatina: notevole credito riscossero, ad esempio, dopo i sospetti suscitati dalle iniziali tendenze mistiche e visionarie, i chierici regolari di San Paolo, conosciuti col nome di barnabiti. Anche in questo caso, si trattava di piccoli gruppi di uomini – a cui si affiancava un ramo femminile – che avevano scelto una via di riforma, non coincidente né con quella *in capite* né con quella *in membris* che avevano caratterizzato l'epoca precedente alla comparsa di Lutero. Non ci si limitava cioè a riformare se stessi, ma si mirava alla riorganizzazione in tempi brevi di tutto il clero, per mezzo dell'azione di una élite rigidamente strutturata. Gli inviti di vescovi e principi, talvolta sollecitati, piú spesso spontanei, portarono alla diffusione in tutta l'Italia di questi nuclei di preti «riformati»; i teatini, in particolare, si rivelarono particolarmente attenti nei confronti dei titolari del potere e furono capaci di penetrare in ambienti socialmente elevati e chiusi, dalle famiglie della nobiltà napoletana alle corti principesche dei Farnese. Ma solo con la comparsa dei gesuiti sulla scena italiana la via aperta dai teatini rivelò tutta la sua importanza. Struttura elitaria, rigido accentramento, attenzione particolare alle forme del potere, ampiezza di orizzonti, piena consapevolezza dell'importanza della stampa come mezzo di propaganda: sono solo alcuni degli aspetti dell'azione svolta dai gesuiti e del suo grande suc-



cesso nell'Italia del pieno e del tardo Cinquecento. Certo, anche altri ordini religiosi si preoccuparono, in quest'epoca, di occupare posizioni di potere o di garantirsi comunque un ascolto privilegiato da parte di chi deteneva il potere politico ed economico; in un'età di accentuata ripresa feudale, gli ideali della «nobilitas Christiana» e quelli della nobiltà mondana tendevano a coincidere, come rivela tra l'altro il successo europeo degli scritti di un Girolamo Osorio<sup>123</sup>. L'epistolario del santo teatino Andrea Avellino mostra come di fatto la direzione spirituale delle coscienze dei principi fosse ambita dai religiosi, alla luce del principio che «dalla salute dei principi nasce in gran parte la salute dei popoli»<sup>124</sup>.

Il segreto della potenza e del successo raggiunti dai gesuiti non fu dunque – se segreto ci fu – l'aver mirato in alto, ai vertici delle gerarchie sociali e politiche. Un dato originale della loro storia resta invece l'attenzione costante ai problemi dell'elaborazione e trasmissione del sapere. La costanza e la serietà con cui la Compagnia si dedicò alla preparazione dei suoi membri per avviarli poi alla formazione del clero non hanno bisogno di essere illustrate. Nella scelta tra i «semplici» e gli intellettuali, – scelta di metodi e di priorità – che si proponeva allora all'opera di riconquista intellettuale della Chiesa cattolica, la Compagnia di Gesù non ebbe incertezze. È vero che molte delle sue energie furono dedicate anche a iniziative di acculturazione dei «semplici» e di conquista religiosa vera e propria. Le missioni gesuitiche all'interno delle aree cattoliche furono una delle forme più efficaci con cui il cattolicesimo post-tridentino si assicurò il successo e la penetrazione in profondità in mezzo alle masse subalterne e illetterate<sup>125</sup>. Ma, al di là di queste forme esemplari – e già allora imitate – ma necessariamente sporadiche di contatto diretto con le popolazioni delle campagne, l'obiettivo principale della Compagnia rimase la formazione dell'intellettuale ecclesiastico come anello intermedio tra i vertici della gerarchia e i laici da indottrinare. Nelle Indie spagnole, così come nelle «Indie di qua» – cioè nelle campagne dell'Italia meridionale – i missionari gesuiti resisterono quasi sempre alle pressioni delle autorità di governo ecclesiastico e politico che

<sup>123</sup> Cfr. A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-78, pp. 515 sgg.

<sup>124</sup> *Lettere scritte dal glorioso s. Andrea Avellino a diversi suoi devoti...*, Napoli 1731, I, p. 197.

<sup>125</sup> Cfr. C. FARALLI, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», xcvi, 1975, pp. 97-116 e M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 245 sgg.

volevano destinarli alla cura pastorale diretta, e si dedicarono invece alla creazione e al controllo di istituzioni educative per élites ecclesiastiche e laiche. Il modello di quello che il Segneri chiamò il «parroco istruito», fu forgiato dai gesuiti nel corso di una lunga opera di organizzazione della cultura ecclesiastica. Si è visto come nel corso della prima metà del secolo XVI si fosse fatta strada l'esigenza di restaurare le funzioni di guida religiosa nel clero secolare avente cura d'anime: nella seconda metà del secolo era ormai largamente condivisa la consapevolezza che proprio qui, nella cura d'anime, si trovasse il nucleo fondamentale della funzione dell'ecclesiastico e che tale funzione potesse essere esercitata solo a partire da un certo livello di preparazione culturale specifica. Durante il Concilio di Trento, solo voci isolate si erano espresse contro la richiesta di fornire al clero una cultura adeguatamente elaborata, sostenendo invece che si doveva tornare alla semplicità evangelica dei primi seguaci di Cristo<sup>126</sup>. Proprio i membri della Compagnia di Gesù usarono l'argomento opposto, dimostrando che i progressi della Chiesa si riconoscevano anche nell'abisso culturale che separava i semplici pescatori delle origini dagli agguerriti teologi dei loro tempi<sup>127</sup>. Per ottenere pescatori d'anime all'altezza delle esigenze dei tempi, si richiedeva non solo una preparazione culturale adeguata, capace di garantire il possesso di un sapere religioso sempre più complicato, ma soprattutto una posizione separata e superiore dell'ecclesiastico rispetto ai laici. Il contributo delle istituzioni educative dei gesuiti, in maniera particolare del collegio, fu determinante per raggiungere tali scopi. È noto il rapidissimo successo dei collegi gesuitici, come pure la loro immediata diffusione in area italiana; il celebre collegio romano della Compagnia fornì una struttura modello ai seminari per il clero che si vennero organizzando in Italia nella fase di attuazione dei decreti tridentini di riforma<sup>128</sup>. La stessa frequente presenza di gesuiti come organizzatori di seminari o insegnanti nei medesimi è una ri-

<sup>126</sup> In tal senso si espresse il vescovo di Lavello col suo voto del 5 luglio 1563 (*Concilium Tridentinum...*, IX, *Actorum pars sexta*, ed. St. Ehses, Friburgi Brig. 1965, p. 567). Cfr. inoltre G. PELLICCIA, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI. Studio storico con fonti inedite*, Roma 1946, p. 228.

<sup>127</sup> Il gesuita José de Acosta, trattando del metodo per evangelizzare gli «indios» d'America, osservò che gli apostoli moderni del cristianesimo erano «muy superiores a los antiguos» per cultura e potere e che proprio in questo si riconoscevano i progressi e le conquiste del cristianesimo nella storia (J. DE ACOSTA, *Obras*, a cura di F. Mateos S.J., Madrid 1954, p. 446).

<sup>128</sup> Cfr. M. SCADUTO S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez. I. Il governo (1556-1565)*, Roma 1964, pp. 226 sgg.; ma cfr. anche, per l'azione educativa sulle élites laiche, G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, I: «Seminaria nobilium» nell'Italia centro-settentrionale, Bologna 1976.

anche  
i  
Seminari!



prova di questa specifica vocazione della Compagnia a formare le strutture per i nuovi tipi di intellettuali di cui la Chiesa cattolica aveva bisogno. Rispetto alle forme tradizionali di reclutamento e formazione del clero, il collegio garantiva un distacco totale del discepolo dall'ambiente di origine e poneva quindi le premesse per un'integrazione senza residui nella società ecclesiastica. Perciò il modello gesuitico del collegio apparve immediatamente come una proposta che risolveva il problema al quale era stata dedicata l'attenzione di uomini come Giberti, Pole e altri ancora<sup>129</sup>. La cura dedicata dalla Compagnia all'organizzazione di questa struttura e al suo funzionamento è documentata dai tempi e dai modi in cui viene stratificandosi la celebre *Ratio studiorum*.

Intorno al prete, alla sua formazione e ai suoi compiti convergono dunque le preoccupazioni e le iniziative di chiunque si preoccupava di contribuire alla ripresa della Chiesa nell'età tridentina e post-tridentina. Il progetto della riforma tridentina fu caratterizzato precisamente dall'attenzione dedicata alla struttura di governo diocesano e alla figura del parroco, con le sue molteplici funzioni di mediatore culturale e di attento controllore delle idee e dei costumi del popolo affidatogli. Da questa sua posizione chiave di controllore-controllato gli derivavano obblighi precisi. Doveva dare esempio di buoni costumi visto che, come ripetono senza stancarsi tutti gli statuti diocesani, «la vita et costumi della religiosi sono da' laici talmente osservati che, come ad esempio loro fanno alle volte prontamente ogni sorte di peccato, così a loro imitazione ancora si dispongono facilmente ad ubidir alli comandamenti di Dio»<sup>130</sup>. Doveva inoltre possedere le conoscenze necessarie al governo delle anime, quelle conoscenze che gli intellettuali e le donnette non possedevano e (come si ripeteva sempre più spesso) non dovevano permettersi di indagare: «Sufficit enim – aveva dichiarato un vescovo a Trento nel 1546, durante la discussione sulla traduzione in volgare delle scritture sacre – mulieres ipsas et indoctos regi et gubernari secundum praedicationem eisdem fiendam per doctos, in hac re peritos et quibus concessum est predicare»<sup>131</sup>. Il sapere non doveva andare più disgiunto dal po-

<sup>129</sup> Una testimonianza in tal senso si trova in uno scritto degli anni postconciliari: cfr. M. THOMASII, *Disputationes quaedam ecclesiasticae*, ex domo propria, Romae 1565, pp. 151 sgg. (*De variis collegiis ad utilitatem publicam constituendis*).

<sup>130</sup> *Costituzioni per la Chiesa Cattedrale di Mantova*, s. d. (ma Ruffinello, Mantova 1560), c. A.IV.

<sup>131</sup> Voto del vescovo di Aix, A. Filheul (*Concilium Tridentinum. Actorum pars altera*, Friburgi Brisg. 1911, p. 22).

tere, dall'investitura sacrale di amministrarne l'uso e la diffusione. La carriera di questo nuovo, o rinnovato, modello di prete si trovò prescritto ben presto un percorso tutto interno alla struttura ecclesiastica e caratterizzato dalla continua presenza della scuola. Il canale scolastico di formazione del clero divenne talmente importante che la scelta per la carriera ecclesiastica finì sempre più con l'identificarsi con la scelta per la scuola. Si ricorderà come Paolo Segneri avesse descritto il meccanismo delle scelte professionali e di stato all'interno delle famiglie numerose: «Colui determina di accasarsi, e perché? Perché la sorte lo fé nascere il primo tra' suoi fratelli... Quell'altro si consacra allo stato sacerdotale, perché vestito da buon'ora di lungo, fu da' suoi mandato alle scuole»<sup>132</sup>. La scuola era il seminario che, nella sua struttura, poteva riprendere qualche tratto dei collegi per chierici di modeste condizioni abbastanza frequenti in età pre-tridentina, ma, a differenza di quelli, faceva «obbligo... anche ai non poveri, di prepararsi al sacerdozio nel raccoglimento di una scuola»<sup>133</sup>.

La formazione che si riceveva nel seminario poteva variare anche sensibilmente nei particolari, ma aveva alcuni fondamenti generali comuni non legati alle singole discipline. Intanto, il futuro sacerdote doveva prendere familiarità con quel latino che, a quanto risulta concordemente dagli atti delle visite pastorali, il clero dell'età pre-tridentina aveva lasciato cadere in disuso. Gli intellettuali formati nei seminari apprendevano inoltre, in primo luogo, a evitare i rischi della superbia connessi col sapere, ad anteporre costantemente a qualsiasi altro criterio l'assenso all'autorità. Le istruzioni dettate dai vescovi per il governo dei seminari dedicano molto maggiore spazio all'organizzazione della disciplina interna e a tutte le forme di educazione all'umiltà e all'obbedienza che non all'analisi della formazione libresca vera e propria. I capitoli dedicati alla disciplina e ai costumi analizzano e regolano minutamente i comportamenti dei singoli fino a comporre veri e propri «galatei» per ecclesiastici, ispirati al principio dell'assuefazione all'obbedienza come una seconda natura da instillare nei futuri governatori di coscienze e pastori d'anime. Confluisce in questa letteratura di comportamento tutta un'antichissima tradizione ascetica, volta alla mortificazione dell'individuo peccatore; ma non è difficile rendersi conto che con quei materiali si venne creando allora una costruzione nuova. La lunga durata dell'immagine tridentina del clero e i caratteri specifici, così solenni e senza tempo, che da allora le furono pro-

<sup>132</sup> P. SEGNERI, *Il parroco istruito*, Bologna 1692, p. 14.

<sup>133</sup> M. MANACORDA, *Storia della scuola in Italia*, I, 1, Firenze s. d., p. 268.

GAUEA!

pri, rendono difficile qualunque restauro dell'immagine a quella immediatamente precedente. Tra il severo sacerdote che amministra i sacramenti, separato dai laici e reso diverso da un abito che lo rende immediatamente riconoscibile – come ci appare in alcuni celebri quadri del Crespi – e la folla di chierici e cardinali, priva di tratti distintivi rispetto agli altri cortigiani, che ricorre tante volte nella pittura rinascimentale, si colloca una vera e propria frattura. Il fatto che tra queste due immagini sia stato istituito assai presto un rapporto come da disordine a ordine, da corruzione a riforma, da decadenza a restaurazione, non aiuta certo a comprendere l'ampiezza e la profondità dell'innovazione. Un aspetto che deve almeno essere qui ricordato è quello della maggiore compattezza della società ecclesiastica tridentina. Prima dello spartiacque conciliare, la struttura ecclesiastica appariva molto meno unitaria, più dilata e quasi prossima a dissolversi nei corrispondenti gruppi sociali del mondo laico. Tra il cardinale di curia e il cappellano di una parrocchia di campagna, la distanza era enorme, pari solo a quella che correva tra i punti estremi della scala sociale<sup>134</sup>. Dopo Trento, non ci fu solo un miglioramento delle condizioni del clero più umile: quel che si badò a rinsaldare fu soprattutto la coscienza di far parte di un ordine diverso, capace di riflettere la sua altissima dignità in pari misura su tutti i gradi della gerarchia. Le immagini militaresche in cui si venne traducendo il tema tradizionale della Chiesa «militante» furono spesso solo il riflesso più colorito del diffondersi di una tale consapevolezza. L'attacco di Lutero contro le muraglie dottrinali che separavano il clero dagli altri uomini ebbe come effetto, laddove la Riforma non vinse, quello di rendere più compatto e unitario l'insieme degli ecclesiastici e più alte le mura che li dividevano dalla restante società civile. Dopo la grande crisi della Riforma, i membri della società ecclesiastica, forniti di un senso nuovo della loro dignità e dei loro doveri e adeguatamente forniti di cultura, si trovarono assegnato il compito di diffondere in primo luogo il rispetto per l'autorità, saldando in questo modo le incrinature apertesesi nel corpo della Chiesa. L'esempio esecrato della superbia intellettuale di Lutero valse a ricordare il pericolo nascosto in ogni tentativo di usare il sapere come strumento di guida dei semplici fuori o contro l'autorità della Chiesa.

Nelle regole dettate da Carlo Borromeo per gli allievi del seminario, era previsto, accanto all'apprendimento del latino, un parallelo processo di eliminazione di quelle inflessioni dialettali che i giovani

<sup>134</sup> Ma la storia sociale del clero italiano rimane da scrivere, come nota P. BURKE, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, New York 1972, p. 235.

seminaristi si portavano dietro dai paesi d'origine. La lingua degli uomini di Chiesa non poteva non essere solenne e universale, come l'istituzione che parlava per bocca loro. Sempre nel seminario milanese del Borromeo si impose al futuro ecclesiastico di cancellare tutta una serie di abitudini della società laica: non più titoli altisonanti nei rapporti con gli altri, non più differenze sociali tra ricchi e poveri, nobili e umili<sup>135</sup>. L'allievo doveva capire da ciò che si preparava a entrare in una società diversa da quella laica, dotata di propri criteri di giudizio e di una autonoma scala di valori. Nella chiusa comunità del seminario quei valori venivano appresi insieme con abitudini e norme di comportamento che dovevano servire, più tardi, a rendere riconoscibile il prete e il suo messaggio all'interno della società mondana. Erano norme che riguardavano soprattutto il modo di vestire e di muoversi e, in generale, il rapporto del singolo col suo corpo e con quelli dei suoi compagni. Una delle norme più insistite era quella che vietava ogni forma di contatto fisico: nemmeno durante il gioco era consentito di sfiorare gli altri, sotto pena di gravi punizioni nelle quali incorreva anche colui che, subito il contatto, non lo denunciava immediatamente ai superiori. Le interdizioni che colpirono in quest'epoca il corpo umano e ne relegarono tanta parte nella zona dell'ignobile e dell'indecente non si produssero certo soltanto nell'ambito della società e della cultura ecclesiastica. Tuttavia, l'elaborazione e la giustificazione religiosa di canoni sociali di comportamento fu qui particolarmente nutrita, mentre d'altra parte il tipo umano dell'ecclesiastico a cui si dette vita doveva conservare quei tratti ben oltre la crisi della società d'*ancien régime*. Norme di quel tipo operarono diffusamente, anche laddove non fu possibile impiantare strutture educative complesse come il seminario milanese.

Proprio per la funzione esemplare affidata all'ecclesiastico, finiva con l'essere più importante il suo modo d'atteggiarsi e di gestire che non la sua preparazione teologica o canonistica. Così, anche coloro che non frequentarono seminari impararono come vestirsi e come muoversi e si abituarono a evitare ogni contatto con l'interlocutore, fosse pure quello dello sguardo (che le norme di comportamento dei gesuiti imposero di non tenere fisso sul volto delle persone, ma abbassato e obliquo)<sup>136</sup>. Quanto all'abito, la decenza richiesta dal decreto tridentino per attestare all'esterno l'onestà

<sup>135</sup> *Institutiones ad universum seminarium regimen pertinentes a Sancto Carolo confectae...*, Milano 1884, pp. 23, 112, 113 sgg.

<sup>136</sup> M.H.S.L., *Regulae Societatis Jesu (1540-1556)*, ed. D. Fernandez Zapico S.J., Romae 1948, pp. 290, 522.

dei costumi obbligatoria per l'ecclesiastico si venne complicando in una serie particolareggiata di norme, fino a capovolgere l'adagio dell'abito e del monaco riportato all'inizio del testo conciliare<sup>137</sup>. Per tale via si raggiunse l'effetto di dare alla società ecclesiastica compattezza e riconoscibilità e, nello stesso tempo, si impose uno statuto univoco a tutte quelle figure che popolavano la terra di nessuno tra laici e chierici.

Una delle categorie di più incerta definizione era, da questo punto di vista, quella degli eremiti. Quando il cardinale Gabriele Paleotti divenne nei suoi ultimi anni vescovo di Sabina si trovò di fronte a un fiorente gruppo eremitico che popolava le montagne della sua diocesi. Pur non condividendo i sospetti diffusi verso queste forme di vita religiosa, non poté evitare tuttavia, nelle costituzioni che scrisse a questo riguardo, di imporre uniformità di abito agli eremiti: «L'habito di essi sarà di vestito lungo, con un mantello di color lionato, o altro simile, da approbarsi dal detto vicario generale... et nissuno in publico si lascerà vedere per qualsivoglia causa senza quest'habito»<sup>138</sup>. All'abito fu aggiunto l'altro tratto distintivo dell'ecclesiastico, a cui pure si dedicò molta importanza, tipica di un'età in cui trionfavano valori aristocratici: «Si proibisce a detti eremiti l'andar a far opere servili con altri a modo di mercenarii, come a mietere, vendemiare, tritare, et altre simili»<sup>139</sup>. Il divieto agli ecclesiastici di lavorare, di esercitare mestieri «vili» e «meccanici» è infatti normale nei testi sinodali dell'epoca. Si trattava di conferire dignità all'intero corpo ecclesiastico, separando i gradi più bassi della gerarchia dagli strati diseredati della società, con cui spesso si confondevano. L'immagine del lavoro elaborata dall'ideologia aristocratica contemporanea finiva così col circolare liberamente entro la società ecclesiastica. Era inevitabile che tra questo clero e le classi dominanti si intrecciassero legami di solidarietà. Tuttavia, le norme tridentine - regolando la concessione dei benefici ecclesiastici con il sistema dei concorsi e vietando che si ordinassero sacerdoti privi di benefici sufficienti al loro mantenimento - mirarono da un lato a eliminare lo stato di precarietà in cui viveva il clero minore, dall'altro a ridurre fortemente la dipendenza da protettori laici, per cui i rapporti tra clero e classi dominanti non si prestano a facili schematizzazioni. Nei testi dedicati

<sup>137</sup> «... Etsi habitus non facit monachum...» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 716).

<sup>138</sup> *Ordini da servarsi per quelli, che in habito di Eremita havranno licenza di stare nella Diocesi di Sabina, fatti per commissione dell'Ill.mo Cardinale Paleotti...*, Roma 1594, c. A.2r e v. Cfr. P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, pp. 564 sgg.

<sup>139</sup> *Ibid.*, c. A.3r.

alla formazione dell'ecclesiastico ricorrono anzi frequentemente gli inviti a non tollerare le sopraffazioni da laici potenti e ad opporsi con decisione anche ai principi per tutte le materie in cui fossero in gioco l'indipendenza, la dignità, i beni del clero.

Con questo clero nacque a uno stesso parto il laicato. Lo sforzo di costruire una società ecclesiastica autonoma, fornita di autorità, di prestigio e di cultura propria, comportò un allargarsi del fosso divisorio nei confronti di tutti gli altri gruppi sociali; nei loro confronti, l'ecclesiastico modellato dal Concilio di Trento avrebbe dovuto assumersi compiti di direzione e di controllo totale. Comportamento, dottrina, perfino i pensieri e i sentimenti più riposti non dovevano sfuggire alla sua autorità. Gli scogli che si frappesero spesso alla realizzazione di quel disegno, ritardandolo e deformandolo, non devono far perdere di vista la sua amplissima portata. Attraverso il clero passò in questa epoca il progetto di un'umanità tutelata, educata e protetta come un bambino nelle mani di adulti amorevoli. La «paternità» spirituale del sacerdote venne esaltata al di là di ogni precedente e venne al tempo stesso interpretata come autorità e capacità di direzione. A padri e direttori spirituali - due termini di cui andrebbe studiata la storia in questa epoca - il cristiano doveva del resto fare ricorso continuamente per orientarsi a farsi guidare in mezzo a un sapere religioso capace di prevedere ogni comportamento umano e di rispondere a ogni dubbio, e perciò stesso terribilmente complicato. Era una tutela alla quale non si prevedeva un termine finale: per tutta la vita e in ogni caso della vita l'ecclesiastico era un punto di riferimento obbligato. L'immagine del «bonus pastor», da allora largamente applicata al sacerdote fino a diventarne sinonimo, generò immagini pastorali e gregarie per indicare i laici. Era un gregge, quello dei laici, che non poteva essere condotto al pascolo per luoghi troppo impervi ed elevati, dove solo i suoi pastori potevano arrischiarsi, ma doveva restare sempre nelle valli a lui destinate; queste convinzioni (e queste immagini) si ritrovano a lungo nelle fonti ecclesiastiche dell'età post-tridentina. A metà del Settecento, le riecheggiò papa Clemente XIII nel riproporre contro le «prave» dottrine dell'epoca l'uniforme certezza del catechismo romano<sup>140</sup>. Non sarà inutile ricordare che quest'ultimo era appunto un catechismo per i parroci, non per il gregge. Nella

<sup>140</sup> «Nec per in via loca ducendae sunt oves ad pascua... Praetera cum non possit vulgus ascendere in montem, in quem gloria Domini descendit, et transcendens terminos ad videndum peribit, termini figendi sunt populo ab eius doctoribus per circuitum, ut ultra ea, quae sunt ad salutem necessaria, aut summopere utilia, sermo non divagetur» (lettera enciclica premessa all'ed. romana del 1761).



storia ancora per tanta parte da ricostruire dei catechismi moderni, la stampa italiana dell'età tridentina spicca soprattutto per l'impegno nella produzione di testi per il clero. Insieme ai catechismi, comparvero allora in grande quantità testi di ogni genere per accelerare l'adeguamento del clero alle nuove esigenze. Si posero le basi di un'istituzione destinata a durare, la biblioteca del parroco, i cui capisaldi furono: per la preparazione teologica fondamentale, il catechismo romano (o qualche suo surrogato, più semplice e maneggevole); per le prediche e le confessioni (momenti fondamentali per il governo del gregge) gli omiliari e i confessionali.

Vediamo ora come si esercitava il governo dei laici. Come si è detto, si trattò di un progetto di portata straordinariamente ampia. Pur utilizzando materiali, strutture, istituzioni da tempo presenti nella vita della Chiesa, l'accento posto sopra i contenuti intellettuali della religione – la fede – e sopra l'ecclesiastico come mediatore e depositario del sapere ne fece emergere una costruzione sostanzialmente nuova. Ne seguiremo qui per sommi capi solo alcuni momenti.

Strumento formidabile che la tradizione medievale presentava già pronto per l'uso era la confessione. Dopo che il canone del IV Concilio lateranense nel 1215 ne aveva imposto la frequenza annuale, gli ordini mendicanti avevano dedicato grande impegno sia all'esercizio pratico della confessione, sia all'elaborazione teologica dei problemi relativi. Nonostante le resistenze opposte dal clero secolare, il riconoscimento formale dei diritti e privilegi dei religiosi venne in forma particolarmente ampia da un papa uscito dalle loro file, Sisto IV, nel 1474. Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento la crisi del clero secolare, le drammatiche condizioni create dalle guerre d'Italia e le diffuse inquietudini religiose portarono a una forte espansione dell'attività degli ordini religiosi anche in questo campo. La riorganizzazione della struttura di governo della Chiesa fondata sul clero secolare passò attraverso il tentativo di riconquistare il terreno perduto. Era un compito non facile. Intanto, i privilegi riconosciuti ai frati erano tali da renderli nettamente preferibili agli occhi di chi voleva confessarsi. Fra Matteo Corradoni del Cilento nel suo *Speculum confessorum* non mancava di sottolinearlo: «Nota che li frati minori de santo Francesco... possono confessare et absolvere ogni persona de tutti casi episcopali»<sup>141</sup>. Con questo si annullava anche la barriera dei

<sup>141</sup> *Speculum confessorum et lumen conscientie... per... Matheum Corradonum de Cilento...*, per Melciorem Sessam, Venetiis 1536, c. 51v. Cfr. R. RUSCONI, *Manuali milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523*, in «Archivium Franciscanum historicum», LXV, 1972, pp. 107-56.

casi riservati, a cui tendevano sempre più a far ricorso i vescovi nei confronti di un clero parrocchiale ignorante e impreparato. Inoltre, i religiosi potevano contare sopra una padronanza dottrinale della materia, elaborata dai loro teologi e consegnata in summe, che li rendeva capaci – a differenza del clero secolare – di fornire risposte sicure agli infiniti casi in cui si andava frazionando la teologia morale. Dal punto di vista dei penitenti, inoltre, era più facile fare la confessione annuale nel clima di particolare fervore alimentato dalle prediche del religioso di passaggio piuttosto che rivolgersi al prete del luogo, persona con la quale si avevano rapporti quotidiani e che era per lo più incapace di predicare o non abituato a farlo. La quinta sessione del Concilio di Trento stabilì, accogliendo almeno in parte esperienze e proposte di vescovi attivi nelle loro diocesi, di assoggettare in una qualche misura i predicatori provenienti dagli ordini religiosi all'autorità dell'ordinario della diocesi dove si recavano; inoltre, impose come obbligo per i sacerdoti aventi cura d'anime la predica nei giorni festivi al proprio popolo. Ma la via di una riqualificazione culturale e religiosa del clero secolare era troppo lunga di fronte alla pressante urgenza di affidargli il controllo continuo del suo gregge. Negli anni della diffusione delle nuove idee portate dalla Riforma, la pratica sacramentale divenne un momento cruciale per verificare e inculcare l'adesione ai dogmi cattolici. La struttura parrocchiale apparve allora ai più avvertiti come una rete dalle maglie strette, più solida e sicura del labile punto di riferimento offerto da un frate di passaggio durante i cicli oratori e devozionali dell'Avvento e della Quaresima.

Una parrocchia con questo tipo di funzioni si presenta già chiaramente delineata negli statuti sinodali dettati per la diocesi di Verona dal vescovo Gian Matteo Giberti e stampati nel 1542. Il parroco vi appare provvisto di una serie di registri, destinati a tenerlo aggiornato sul modo in cui la popolazione a lui affidata si uniformava al modello del comportamento ortodosso nelle scadenze fondamentali della vita: nascita, matrimonio, morte. La pratica annuale della confessione e della comunione era uno tra i più importanti di questi passaggi obbligati dove il parroco lo aspettava vigilando. Chi si sottraeva, veniva colpito da scomunica da parte del vescovo, tempestivamente informato grazie all'efficienza del sistema di schedatura messo in atto. Su questa via si procedette, raggiungendo modelli di ancor più efficiente burocrazia. Molte pagine di decreti sinodali post-tridentini sono dedicate alla descrizione di meccanismi che dovevano rendere infallibile la registrazione dell'avvenuto adempimento del cosiddetto precetto pasquale. Si prevedeva, ad esempio, che il fedele una volta confessatosi si acco-



casce all'altare per ricevere la comunione tenendo in mano un biglietto col suo nome: i biglietti venivano poi raccolti da un chierico all'atto medesimo del comunicarsi e facevano fede per la trascrizione sui registri parrocchiali. Questo uso della statistica permise di individuare casi di dissenso ereticale come quello di Claudio Betti, professore all'università di Bologna, il quale – come racconta il Tiraboschi nella *Biblioteca Modenese* – lasciava Bologna e la famiglia «all'accostarsi delle feste pasquali, per venirsene a Modena, il che credevasi, ch'egli facesse per sottrarsi al precetto della comunione pasquale». Ma per questa via si giunse anche a guardare con sospetto chi tendeva a incentrare le proprie devozioni in una chiesa diversa dalla parrocchiale, fosse di una confraternita laicale o di un ordine religioso. Si vennero tagliando così molti fili tipici della vita devota pre-tridentina per riannodarli tutti obbligatoriamente alla parrocchia; inoltre, si alimentarono forme di sospetto e di denigrazione verso chiunque – individuo o gruppo sociale – non avesse fissa dimora. Erano esigenze strutturali dell'organizzazione parrocchiale, intesa come strumento di controllo totale e di formazione del singolo; lo prova, tra l'altro, l'intensa opera svolta dai missionari nelle terre americane della corona spagnola per costringere le popolazioni indigene ad abbandonare la vita itinerante e a stabilirsi in villaggi controllabili facilmente dal clero.

Questo modello di parrocchia stentò tuttavia a diffondersi. La si può ritrovare in coincidenza con l'attività di vescovi che si dedicarono alla restaurazione degli istituti diocesani, prima e dopo il Concilio di Trento. I visitatori apostolici alla fine del secolo ne generalizzarono la diffusione. Ma rimase costante l'alternativa rappresentata dagli ordini religiosi che, coi loro predicatori e con le loro missioni, si rivelarono in grado di suscitare ancora fiammate di devozione e di conquistare nuove aree alla religione della Controriforma. Le funzioni burocratiche affidate ai parroci non finirono tuttavia per trasformarli in «piccoli impiegati del culto»<sup>142</sup>. Il controllo esteriore e formale dei comportamenti dei laici fu rafforzato da quel formidabile strumento di controllo interiore che fu la confessione. Fare la storia dell'amministrazione di questo sacramento nell'età della Controriforma è impresa ostacolata, da un lato, dall'abbondanza delle fonti sul modo in cui il clero fu educato a farne uso, e dalla carenza, dall'altro, di testimonianze sul modo in cui fu effettivamente usato. Basta questa constatazione a far risalire una volta di più quanto fosse dominante la preoccupazione di istruire e controllare il corpo ecclesiastico, in modo da farne un

<sup>142</sup> E. LE ROY LADURIE, *Le frontiere dello storico*, Bari 1976, p. 44.

canale a senso unico per tutte le conoscenze che dovevano giungere fino ai fedeli laici. In età post-tridentina, nell'enorme congerie di testi relativi alla confessione, non si incontrano più formulari rapidi e sommari destinati ai penitenti simili a quella *Confessione in volgare* (Roma 1512) che raccoglieva in poche pagine tutte le nozioni ritenute necessarie ai penitenti. Se ne parlava, è vero, nei testi destinati alla meditazione spirituale o alla formazione catechistica dei laici, ma senza entrare nei particolari e invitando il lettore ad avere fede nel valore sacramentale della confessione e ad affidarsi completamente al sacerdote. Questi era invece il destinatario di una nutrita letteratura di istruzioni per assolvere ai suoi doveri di confessore in maniera adeguata. Non si trattava solo di una accresciuta produzione editoriale. In fin dei conti, anche un secolo prima c'era stata un'intensa produzione di testi per confessori che non aveva lasciato molte tracce nella cultura media del clero secolare. Stavolta le istruzioni non vennero più affidate alle vie incerte del commercio librario e della curiosità dei lettori, ma ai canali interni della struttura ecclesiastica e alla sua efficiente organizzazione di controllo. Nella prima metà del Quattrocento, il vescovo Giovanni Tavelli da Tossignano si limitò a imporre ai sacerdoti della sua diocesi la conoscenza esatta della formula dell'assoluzione e lo studio di un manuale. Ben più riccamente fornite si presentavano, poco più di centocinquanta anni dopo, le biblioteche dei parroci della stessa diocesi. Forse eccezionale, ma pur sempre significativo è il caso di Domenico Merli, parroco di Torre del Fondo, che nel 1603 esibiva una biblioteca ricca di più di cento volumi, tra cui si contavano numerosissimi confessionali, summe, istruzioni per confessori: c'erano, oltre al rituale dei sacramenti, al catechismo tridentino e a numerosi altri testi che riguardavano anche la confessione, lo *Speculum confessorum* del Corradoni, il manuale di Martino de Azpilcueta detto il Navarro e un compendio del medesimo, gli *Aphorismi confessoriorum* del gesuita Sebastiano Sa', il *Confessionario* di Girolamo Panormitano, e molte delle summe più importanti relative ai peccati e alla confessione (la *Gaetana*, la *Pacifica*, l'*Aurea armilla*, la *summa* del López e così via)<sup>143</sup>. Qui ci troviamo, com'è evidente, davanti a un sacerdote particolarmente attrezzato. Tuttavia il suo caso non dovette essere isolato. I suoi libri non erano stati raccolti per ri-

<sup>143</sup> La lista dei libri del Merli è conservata in un volume degli atti delle visite pastorali del vescovo Giovanni Fontana relativo all'anno 1594 (Archivio arcivescovile di Ferrara, *Visite pastorali*). Sul Tavelli cfr. G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia 1969 (si veda, ad esempio, vol. III, pp. 387 sgg.).

spondere a inquietudini e problemi intellettuali di tipo individuale, ma per prepararsi adeguatamente alle varie prove ed esami di cui era stata costellata la sua carriera (una tipica carriera di ecclesiastico post-tridentino), e per obbedire alle rigorose prescrizioni degli statuti diocesani. Certo, non tutti potevano vantarsi, come il Merli, di essere stati promossi al presbiterato dal cardinale Gabriele Paleotti e di avere esercitato il proprio ministero sotto la guida di un allievo di Carlo Borromeo, il vescovo Giovanni Fontana. Ma è anche vero che non c'è statuto sinodale di quest'epoca che non imponga il possesso e lo studio di almeno alcuni dei testi posseduti dal Merli. Erano ordini la cui osservanza era oggetto di continui controlli, non soltanto di quelli effettuati dal vescovo durante le visite pastorali, ma di quelli garantiti da una struttura appositamente creata per curare la preparazione del clero all'esercizio della confessione: le congregazioni dei casi di coscienza. A scadenze regolari – normalmente una volta al mese – il clero secolare diocesano doveva riunirsi in congregazioni corrispondenti alle ripartizioni territoriali in cui era suddivisa la diocesi (pievi, vicariati foranei). I sacerdoti si portavano dietro il testo di alcuni «casi» di coscienza preparati da un teologo di fiducia del vescovo e distribuiti nella riunione precedente. Nel corso della congregazione, si discutevano sotto la direzione del vicario le soluzioni che ciascuno aveva preparato ai casi proposti:

Il modo di rispondere – scrive il Paleotti – sarà in libertà d'ogn'uno, cioè di dare il suo voto in voce, o in scritto, in volgare, o latino, leggendolo però in Congregazione, et ogn'uno nella risposta darà la ragione nella quale fonda la sua opinione, allegando il dottore, o sommista donde l'averà cavata<sup>144</sup>.

Si trattava dunque di una vera e propria esercitazione scolastica, che presupponeva studio e applicazione sulla letteratura teologica. La risposta giusta ai casi proposti, se non veniva trovata nella congregazione, era data in seguito dal teologo che aveva proposto il quesito. Il vicario teneva presso di sé registri di queste singolari prove scolastiche, che si conservano ora negli archivi delle diocesi. Sfogliandoli, si ha l'impressione che il sistema funzionasse piuttosto bene, dal momento che le risposte date pieve per pieve non si discostano in genere di molto dalla soluzione fornita dal teologo. Ovviamente, non mancavano oscillazioni. Un problema ricorrente, quello dell'ignoranza dei contadini in materia di fede, viene affrontato in maniera diversa nelle varie congregazioni, segno non solo della possibilità di opzioni diverse nella dottrina, ma forse anche di

<sup>144</sup> *Istruzione da osservarsi nelle congregazioni de casi di coscienza...*, appresso li stampatori camerati, in Roma 1594, c. A. 3r.

una reale urgenza del problema nella pratica quotidiana delle confessioni. Ma, in generale, si respira in mezzo a questi documenti l'aria chiusa della scuola, non certo quella della materia umana trattata nelle confessioni. Discussioni a tavolino con Calvino e Lutero, situazioni lambiccate e artefatte prive completamente di rapporti con la realtà italiana dell'epoca, rinviano alla dottrina del teologo e alle aule universitarie dove si elaborava la teologia morale, non all'esperienza umana reale di chi frequentava i confessionali<sup>145</sup>. La novità introdotta dalla Chiesa post-tridentina fu l'avvio di un efficiente sistema di trasmissione fra teologi e confessori, che permetteva di applicare alla pratica la casistica elaborata a tavolino. I comportamenti umani, i problemi dei fedeli perdevano così ogni aspetto problematico per il confessore, che aveva appreso in anticipo dai suoi testi gli schemi per catalogare e sistemare tutto. Era il penitente, semmai, che imparava dalla confessione qualcosa di nuovo, costretto com'era a considerare se stesso, i propri comportamenti e le proprie idee con gli schemi fornitigli dal sacerdote e a incanalare di conseguenza la sua vita entro quegli argini. La casistica, tuttavia, fu un'invenzione della Controriforma solo nel senso che gli strumenti, approntati già in precedenza dalla teologia, trovarono allora una struttura capace di utilizzarli appieno e di moltiplicarne gli effetti sulle masse umane che affollavano i confessionali.

Va detto, d'altra parte, che i confessionali erano affollati non certo in virtù esclusiva di quelle costrizioni e di quei controlli burocratici che abbiamo visto. C'era una costrizione interna ben più forte, costantemente alimentata dalla stessa enorme complicazione della materia. I dubbi pullulavano davanti alle infinite complicazioni della casistica; l'unico in grado di guarire dalle pene mortali dei dubbi era il confessore, depositario di un potere sacrale, ma soprattutto padrone di una scienza in grado di far chiarezza negli ingarbugliati conti di una coscienza ridotta a partita contabile. Quando, dai gradi più elevati della gerarchia ecclesiastica, ci si rivolgeva direttamente ai laici, lo si faceva per alimentare il bisogno di ricorrere al confessore. Gli avvertimenti di Carlo Borromeo, subito ripresi e riprodotti dal Paleotti a Bologna e dal Valier a Verona, non lasciano dubbi al riguardo:

<sup>145</sup> «Titius rusticus» e «Caius rusticus» sono i protagonisti di casi fittizi legati costantemente all'ignoranza che ritornano con frequenza particolare nei materiali dell'Archivio arcivescovile di Bologna relativi alle congregazioni diocesane sui casi di coscienza (*Miscellanea vecchie* 678-85). Tra i casi molto probabilmente privi di rapporto con la realtà bolognese dell'epoca, si può citare quello relativo ad un «Titius opifex» che si serve di operai protestanti, ai quali fa mangiare carne durante la quaresima per non scontentarli (questione discussa nel maggio 1663; *ibid.* 679, cc. n.n.).



Vedi di far la prima cosa una buona confessione generale di tutta la vita... Eleggiti un confessore dotto et buono per padre spirituale et guida dell'anima tua, al quale devi haver gran fede, et con lui conferir tutti li dubbii et cose d'importanza, dove può esser carico di coscienza, et governati con il suo consiglio. Confessati spesse volte, et quanto più spesso è meglio, ogni otto giorni o almeno ogni mese, et di più in tutte le solennità et feste principali fra l'anno... Vedi di non andar mai a dormire con alcun peccato mortale adosso, ma confessatene subito che puoi, et se non potessi alhora, procura di haverne almeno contritione et dolore, et piangelo amaramente<sup>146</sup>.

Il timore veniva seminato a piene mani da una religione che, nei suoi toni cupi e nell'incombente immagine della morte, rifletteva le incertezze e i terrori di un'età dominata dai ritornanti flagelli della carestia e della peste. Dal timore dei peccati poteva nascere la disperazione: interveniva allora, per confortare i «pusillanimità», l'argomento tradizionale dell'ampiezza della misericordia divina, più grande di tutti i peccati umani. Nel primo Cinquecento questo argomento aveva spesso celato una svalutazione sostanziale dell'importanza della mediazione ecclesiastica: ma, alla fine del secolo, esso era diventato solo uno dei tasti su cui poteva giocare l'accorto direttore spirituale all'interno del confessionale. Mentre lo sforzo di non perdere la presa sull'esperienza quotidiana dei fedeli faceva dilatare all'infinito le maglie della casistica, in modo da garantire uno scioglimento tranquillizzante di ogni nodo sottoposto all'autorità e al sapere del confessore, diventava urgente consolare gli scrupolosi e i «pusillanimità» per evitare che la disperazione li allontanasse dal confessionale o li facesse dubitare della validità stessa dell'intero meccanismo<sup>147</sup>.

Il confessionale, questa realtà tutta nuova della Chiesa tridentina, diventava così il luogo fisico di un duplice controllo intellettuale, da un lato sulla preparazione del clero e dall'altro sui comportamenti e i pensieri dei laici. Un'analoga funzione di controllo e di orientamento fu affidata alla predicazione. Che il clero delle parrocchie fosse messo in grado di predicare era stata una precisa volontà del Concilio di Trento. Ma la revisione degli strumenti fu in questo caso più profonda: si trattava di ridare a uno strumento precedente l'invenzione della stampa una capacità di presa e una autorevolezza che il libro a stampa in volgare aveva fortemen-

<sup>146</sup> Ricordi del Reverend. Monsignor Agostino Valerio vescovo al popolo della città et diocesi di Verona, appresso gli heredi di Francesco Rampazetto, in Venetia 1579, pp. 12-13.

<sup>147</sup> «Per confortare et consolare i pusillanimità: il primo luogo è dell'immensa bontà et misericordia di Dio» (B. MEDINA, *Breve instruttione de' confessori*, Nicolini, Venezia 1582, c. 207v). Notevole successo editoriale ebbe la *Consolazione de' pusillanimità, raccolta... dall'abate Lodovico Blosio* (cito dall'ed. Venezia 1782).

te incrinato. Il clero delle parrocchie doveva, secondo il decreto conciliare, da un lato fornire le conoscenze dottrinali indispensabili alla salvezza («ea quae scire omnibus necessarium est ad salutem») e dall'altro indicare quale fosse il comportamento morale corretto. Quest'ultimo punto non presentava sostanziali incertezze; ma, quanto alle dottrine, quali erano esattamente quelle che dovevano essere conosciute per salvarsi? E in che modo dovevano essere insegnate?

Negli anni delle guerre d'Italia e del primo divampare della Riforma si era diffusa con successo l'immagine di una religione dotata di un nucleo dottrinale molto ridotto, coincidente col Vangelo. Questo era l'unico libro che i primi cappuccini, secondo le loro costituzioni, dovevano portare con sé per le prediche. Il più grande e famoso di loro, Bernardino Ochino, aveva colpito e commosso ugualmente gli illetterati cuoiai napoletani e Pietro Bembo, il principe dei letterati italiani, grazie anche all'estrema semplificazione dottrinale del messaggio contenuto nelle sue prediche. Ma proprio il caso dell'Ochino, passato nel 1542 alla Riforma, aveva mostrato quale pericolo corressero le istituzioni ecclesiastiche lasciando senza argini la forza di persuasione dell'oratoria sacra. Anche in questo caso il problema del controllo aveva un duplice aspetto: attraverso il predicatore e per mezzo di lui si trattava di controllare il suo pubblico. Ai sospetti, spesso sfociati in veri e propri processi, che li colpirono, i predicatori risposero moltiplicando proteste di ortodossia e di fedeltà alla Chiesa: nei frontespizi delle raccolte di omelie pubblicate allora, capita spesso di leggere formali detestazioni delle eresie luterane e, talvolta, anche la promessa al lettore di rivelargli il modo per conoscere e confutare le idee ereticali<sup>148</sup>. Ma questa forma di autocontrollo non poteva essere sufficiente. Le astuzie dei predicatori eretici erano tante e il pubblico era sempre più consapevole delle implicazioni dottrinali di certi silenzi e omissioni: bastava non parlare dei santi o del Purgatorio e quella omissione veniva tradotta dagli ascoltatori – o da altri predicatori rivali, o dall'inquisitore – in adesione positiva alle idee di Lutero, di Calvino e così via. Un francescano genovese scrisse intorno alla metà del secolo un manuale per predicatori e fedeli dedicato alla definizione delle «verità cattoliche» in modo tale che ciascuno se ne potesse servire per scoprire le astuzie del nemico e in particolare di quei nemici della fede cattolica che parlavano dal pulpito o

<sup>148</sup> A titolo d'esempio, si possono ricordare le *Homelie* del carmelitano Giovanni Maria Verrato, «in quibus – annuncia il frontespizio – non modo vera illa, ac pervetusta docendi ratio, et methodus... cognosci potest, verum etiam nostrorum temporum errores constantissime rejiciuntur» (apud haeredes J. M. Bonelli, Venetiis 1571).

dall'altare: vi si leggeva non solo un modello di predica in volgare, ma un preciso elenco di stilemi dai quali si potevano riconoscere i «predicadores haeretici vel de haeresi suspecti»<sup>149</sup>. Bisognava dunque riempire quei silenzi, evitare qualsiasi omissione.

Questo però voleva dire rovesciare sulla testa dei fedeli una quantità enorme di punti dottrinalmente complicati. Un vicario vescovile elencò in un editto le «materiae praedicandae» da parte di tutti i predicatori nel ciclo quaresimale del 1552: ne venne fuori un elenco composto da venticinque capoversi, tutti relativi a questioni dottrinali, l'ultimo dei quali concerneva da solo la condanna e confutazione esplicita delle dottrine eretiche<sup>150</sup>. Procedimenti del genere garantivano evidentemente l'ortodossia del messaggio predicato, ma dovevano produrre disorientamento negli ascoltatori più impreparati nei confronti di una religione intellettualmente così complicata: era veramente necessario sapere tutte quelle cose per accostarsi ai riti della Pasqua con la coscienza tranquilla? La risposta si trova al primo punto di quell'elenco: «Primo autem eandem fidem tenendam praedicient, quam sancta Romana Ecclesia auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradit». Aderire all'istituzione era un modo per fare propria implicitamente tutta la sostanza dottrinale che l'istituzione stessa rappresentava e difendeva: la soluzione non era nuova nella storia della Chiesa, ma questa volta, davanti all'enorme complicazione del sapere proposto alla fede dei laici, si imponeva come una scorciatoia obbligata. Allontanatosi col tempo il pericolo del contagio ereticale, si trovò più prudente abbandonare la confutazione analitica di dottrine che rischiavano di trovare ormai nel predicatore un involontario e isolato veicolo: rimase ferma tuttavia la duplice offerta, da un lato di una dottrina ufficiale ampia e complicata, dall'altro di un modo per appropriarsene a scatola chiusa con un'adesione esplicita all'istituzione. Una delle conseguenze necessarie e spesso consapevolmente ricercate fu una legittimazione del potere della Chiesa come istituzione ottenuta esibendo e moltiplicando le difficoltà dell'apprendimento della fede. Ma rimaneva intanto il problema concreto di insegnare almeno alcuni elementi minimi di fede e di morale. A questo scopo non servivano molto i grandi cicli tradizionali delle prediche per l'Avvento e la Quaresima: erano cicli che raggiungevano per lo più solo l'ambito cittadino, per quanto

<sup>149</sup> [FRANCISCUS MEDDKNSIS], *Liber elucidationis veritatum catholicarum contra emittentes doctrinam catholicam oppugnare*, apud Antonium Bellonum, Genuae 1557, cc. 235v-237r.

<sup>150</sup> P. GUERRINI, *L'opera riformatrice di un Vicario generale di Verona nel biennio 1552-53*, in «Il Concilio di Trento», II, 1943, pp. 192-200.

concerneva gli ascoltatori; inoltre, la preparazione degli oratori era modellata in maniera uniforme e non poteva tenere conto delle differenze tra zona e zona.

Era quindi necessario un rapporto diverso per qualità e per quantità; per questo, si cominciò ben presto a considerare la predica come uno dei doveri del parroco da restaurare e rafforzare. L'occasione stabile doveva essere offerta dalla lettura ed esposizione domenicale del Vangelo. Ne derivava anche uno stile diverso, non oratorio in senso stretto, ma pianamente espositivo, più adatto all'insegnamento: il Concilio di Trento richiese esplicitamente ai parroci «brevitas et facilitas sermonis», proponendo alle loro omelie una materia prevalentemente morale, di vizi da fuggire e virtù da coltivare. Il decreto conciliare raccoglieva sostanzialmente la lezione e il risultato di tentativi che si erano andati facendo in quegli anni. Tale era stato il caso di quelle istruzioni *Per li padri predicatori*, che Gian Matteo Giberti aveva indirizzato nel 1540 anche ai parroci, dove le materie predicabili proposte al clero della diocesi erano state ritagliate dall'esperienza diretta di cose e di persone e le questioni di fede erano state rapidamente risolte in termini essenziali nei brevi paragrafi iniziali<sup>151</sup>. Qualcosa di analogo riaffiorò dopo il Concilio di Trento negli avvisi che il cardinale e vescovo di Bologna, Gabriele Paleotti, preparò per parroci e predicatori<sup>152</sup>. Anche qui l'accostamento dei due termini fa capire che, ben lungi dal distinguere tra un'oratoria alta dei predicatori itineranti e un'oratoria minore, si vuole invece suggerire anche ai non parroci quello stesso stile piano e positivo e quel modo di trattare i problemi aderendo alla realtà concreta del luogo e dei suoi abitanti che si giudicava tipico del parroco. Ne derivavano conseguenze di non poco conto:

I predicatori, che hanno la missione loro ne' luoghi della Diocesi, dove per l'ordinario sono persone imperite di lettere, e che di continuo stanno occupate nelle fatiche e lavorieri, devono avere soprattutto questo giudizio di accomodarsi alla capacità loro. Lasciando le cose inutili e che potriano implicargli la mente, porgergli solo quel cibo, che possano digerire accompagnandolo con alcuni essempii cavati dagli essercizii loro<sup>153</sup>.

Anche per Agostino Valier era necessario adeguarsi agli ascoltatori, usando immagini a loro familiari: ad esempio, il lavoro dei campi poteva suggerirne in abbondanza a chi doveva rivolgersi a

<sup>151</sup> L'opuscolo fu stampato a Verona, per Antonio Putelleto, nel 1540.

<sup>152</sup> Si allude in particolare alla *Instruzione per tutti quelli che riavranno licenza da predicare nelle ville, et altri luoghi della diocesi di Bologna* del 1578, edito nell'*Episcopale Bononiensis Civitatis et Dioecesis* (Bologna 1580, cc. 32v-40v) e poi più volte ristampato; cfr. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., III, pp. 79 sgg.

<sup>153</sup> *Episcopale* cit., c. 34r.

un pubblico di contadini<sup>154</sup>. Si tratta di un'opinione in quegli anni largamente diffusa e condivisa dalle personalità più eminenti impegnate nell'opera di rinvigorismento delle istituzioni ecclesiastiche in tutta l'Italia centro-settentrionale. Così Giovanni Botero, nel suo trattato *De praedicatorum verbi Dei*, dedicò alcune pungenti osservazioni al prurito di ostentare dottrina che portava, secondo lui, i predicatori a dimenticare completamente le capacità intellettive degli ascoltatori: la critica di Botero richiamava l'oratore alle sue responsabilità sociali, ricordandogli che non aveva come interlocutori se stesso e le Muse, come un qualsiasi letterato, ma folle intere alla cui capacità bisognava adeguarsi<sup>155</sup>. Osservazioni di questo genere sembrano rasentare l'ovvietà per il loro buon senso; ma il criterio generale dell'adeguarsi alle capacità e al livello sociale del pubblico aveva anche implicazioni più riposte e più importanti.

Un punto fondamentale su cui tutti concordavano era quello dell'efficacia della predica sulle masse: anche ecclesiastici letterariamente educati, come il Valier, non esitavano a buttare a mare le norme correnti nella società letteraria pur di essere capiti dal popolo. Ma il popolo, come massa indistinta di ascoltatori, si sfrangiava poi in vario modo: cittadini e contadini, popolo e Senato (è il Botero che suggerisce questa distinzione), donne sposate e donne nubili, poveri e ricchi, mercanti e avvocati<sup>156</sup>. Era ovvio che non si potevano dire a tutti le stesse cose; ma, traducendo in positivo questa norma generale, affiora la tendenza a rispettare e consolidare le gerarchie sociali e culturali esistenti. Fra i doveri del predicatore c'era quello di acquietare le lagnanze dei poveri, secondo il Paleotti, il quale si rendeva ben conto che quelle lagnanze non si riferivano solo al possesso dei beni terreni: i poveri si lagnavano «ancora, perché sendo privi di lettere et di scientia, et modo di darsi agli essercitii santi, pare che li sia come preclusa la strada di salire al Paradiso»<sup>157</sup>. Bisognava dunque confermarli nella convinzione che la povertà stessa era una condizione di privilegio per ottenere la vita eterna. Era un argomento tradizionale; ma il fatto che tra le lagnanze dei poveri emergesse ora quella dell'esclusione dalla cultura e, per ciò stesso, dal Paradiso, sta a dimostrare quali modificazioni fossero avvenute nello statuto del cristiano e nei

<sup>154</sup> A. VALIER, *De rhetorica ecclesiastica ad clericos libri tres*, apud Sebastianum et Ioannem a Donis, Veronae 1574, p. 209.

<sup>155</sup> G. BOTERO, *De praedicatorum verbi Dei libri quinque*, apud G. Chaudiere, Parisiis 1585, cc. 85v-86r, 91v-92v.

<sup>156</sup> «Non enim sunt eadem senatui et populo, civibus et rusticis hominibus proponenda...» (*ibid.*, c. 84v).

<sup>157</sup> [PALEOTTI], *Episcopale* cit., c. 36r.

rapporti tra sapere e religione. D'altronde, se la posizione di chi si trovava ai livelli socialmente e culturalmente più bassi si era fatta più difficile, anche sul piano religioso, rispetto ai decenni iniziali del secolo, ciò comportava anche una maggiore urgenza dei compiti di controllo sociale per le autorità ecclesiastiche. Anche a questo riguardo, non è difficile registrare significativi cambiamenti di tono. Nel 1540 il vescovo di Verona aveva evocato una sola volta la minaccia dell'Inferno nelle sue istruzioni ai predicatori; era una minaccia che egli invitava a usare nei confronti di «tutti li signori et governatori spirituali et temporali, così di città come di ville», per richiamarli alle loro responsabilità<sup>158</sup>. Nemmeno quarant'anni dopo il suo successore invitava i predicatori a ricorrere a quel terribile argomento: ma questa volta ne erano destinatari i contadini, non i signori<sup>159</sup>. Valier, tra l'altro, non lesinava lodi ai contadini per i loro buoni costumi e per la sincera devozione che, secondo lui, li caratterizzava; anzi, in un'epoca in cui dilagava l'immagine del villano empio e bestiale, Valier fu tra i primi a contrapporre la bontà dei contadini alla poca religione dei cittadini. Ma era necessario che quei contadini si mantenessero contenti del loro stato e non alimentassero motivi di ribellione nei confronti della città: ed ecco il Valier raccomandare ai predicatori l'esaltazione dei piaceri della campagna da contrapporre ai disagi delle città. L'elogio dei piaceri della campagna, così diffuso allora nella letteratura veneta (e non solo veneta), veniva consigliato come modulo propagandistico per attenuare il malcontento delle classi subalterne.

Si è ricordato il consiglio di adeguare il contenuto dei discorsi alla cultura degli ascoltatori. Secondo un'interpretazione ricorrente, ciò significava rinunciare a ogni tentativo di elevare i livelli di cultura esistenti. Ci fu anche chi propose di destinare i chierici d'ingegno mediocre alle parrocchie di campagna, riservando i più brillanti a quelle cittadine<sup>160</sup>. Giovanni Botero invece propose di semplificare sempre i discorsi teologici, ricordando i pericoli insiti negli eccessivi stimoli forniti dai predicatori al gusto ereticale della sottigliezza teologica (Botero citava a questo proposito l'esempio di Ario)<sup>161</sup>. Più preciso e più pratico era il consiglio di un manuale per curati, stampato nel primo Seicento: il parroco - secondo l'autore del manuale - non solo non doveva alimentare curiosità

<sup>158</sup> *Per li padri predicatori* cit., c. A.IVr.

<sup>159</sup> «Ad terrorem commovendi sunt saepe rustici, verbis prophetarum, verbis etiam D. N. Iesu Christi et sanctorum Apostolorum peccatoribus mortem perpetuam comminantibus» (*De rhetorica* cit., p. 210).

<sup>160</sup> Cfr. THOMASII, *Disputationes quaedam* cit., p. 174.

<sup>161</sup> BOTERO, *De praedicatorum* cit., c. 93r.



intellettuali pericolose, ma, nel rispondere a eventuali domande dei fedeli, doveva distinguere tra letterati e incolti: se chi gli sottoponeva un dubbio era persona colta, il parroco doveva invitarlo nel suo studio, evitando ogni discussione pubblica, e lì dargli in privato e con ogni discrezione i chiarimenti che venivano richiesti; se l'interrogante era uomo *rudis*, si doveva negargli ogni risposta e metterlo a tacere senza tanti complimenti<sup>162</sup>. Quei poveri «privi di lettere et di scientia, et modo di darsi agli essercitii santi», di cui parlava Paleotti, potevano dunque avere qualche motivo di lagnanza nei confronti di una religione che, mentre diventava sempre più libesca e difficile, arginava in questo modo i tentativi di rompere i dislivelli di cultura.

Nei confronti delle gerarchie sociali esistenti i predicatori trovavano nei loro manuali anche altri tipi di suggerimenti, ugualmente volti però a consacrare l'assetto esistente. Nel suo trattato sulla *Rhetorica Christiana*, il francescano Diego Valadés propose ai lettori italiani l'uso di strumenti sperimentati con successo nelle Indie spagnole: le immagini. Il predicatore veniva invitato a illustrare i punti fondamentali del suo insegnamento con disegni, in modo da rendere immediatamente percepibile ciò che attraverso le parole sarebbe stato di difficile comprensione per gli illetterati. Una delle immagini proposte a titolo d'esempio raffigura la gerarchia ecclesiastica e la gerarchia politica, dal papa e dal sovrano giù giù attraverso i vari livelli del potere fino all'ultimo gradino della società religiosa, il laico, e di quella civile, il contadino<sup>163</sup>. Era un esempio efficace della quantità di cose che si potevano insegnare con l'immagine senza dover affrontare tutte le difficoltà che si incontravano con il linguaggio parlato o scritto.

La consapevolezza del valore dell'immagine fu molto forte negli ambienti ecclesiastici del pieno e del tardo Cinquecento. Per il Paleotti non c'era dubbio sulla superiorità del linguaggio figurato su quello scritto:

Per volere intendere qualche libro, vi sono necessarie sì difficili cose, come la cognitione della lingua, il maestro, l'ingegno capace, et la commodità d'imparare, tal che la cognitione loro si restringe solo in pochi, che si chiamano dotti, et intelligenti: dove che le pitture servono come libro aperto alla capacità d'ogniuno, per essere composte di linguaggio commune a tutte le sorti di persone, huomini, donne, piccioli, grandi, dotti, ignoranti<sup>164</sup>.

<sup>162</sup> JO. B. BERNARDINI POSSEVINI, *De officio curati...*, ex typografia Salicata, Venetiis 1618: «Si vero sit rudis, belle se extricet, et non satisfaciatur quoesjito...» (p. 38).

<sup>163</sup> D. VALADÉS, *Rhetorica Christiana*, Perusiae 1579, pp. 172-73.

<sup>164</sup> *Discorso intorno alle immagini sacre et profane... raccolto... per commissione di Monsignore... Card. Paleotti*, per A. Benacci, Bologna 1582 (ristampa in *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, a cura di P. Barocchi, Bari 1961), cc. 711v-72r. Cfr. P. PRODI,

Le immagini potevano dunque servire come veri e propri «libri popolari... atteso che il popolo minuto le cose, che i dotti leggono sui libri, egli le intende dalla pittura»<sup>165</sup>. Era un'opinione largamente diffusa: il domenicano Remigio Nannini definì le pitture «scritture mutole [per] i semplici e gl'ignoranti», e nello stesso modo intesero la funzione delle immagini uomini come il cardinal Morone, il francescano Delfini e il gesuita Loarte<sup>166</sup>. Ne derivava la necessità di un controllo tanto più attento, quanto più le immagini erano destinate al pubblico degli illetterati. Secondo il Paleotti, immagini proibite o sospette dovevano scomparire dalle chiese e dai luoghi pubblici, mentre potevano essere conservate senza danno nelle «camere private et luoghi appartati»<sup>167</sup>; in tal modo, l'élite colta poteva procedere ulteriormente sulla via del collezionismo, raccogliendo – e commissionando – quelle opere che, per i soggetti mitologici o eterodossi o per l'audacia delle raffigurazioni, non potevano essere tollerate in pubblico o negli spazi deputati al culto.

La committenza pubblica e, in particolar modo, quella di enti e istituzioni religiose non poté invece ignorare la rigida normativa entrata allora silenziosamente in vigore. Un tentativo di codificare le norme in modo da individuarne con precisione ambito e caratteri fu compiuto da Gabriele Paleotti, il quale, partendo dal presupposto che i pittori fossero in genere «affatto rozzi et inesperti» in materia, tentò di costruire un repertorio completo di tutti i soggetti ricorrenti nell'arte sacra e dei relativi problemi; il tentativo non giunse in porto, il che è tanto più significativo se si riflette che in esso si esprimeva una tendenza a porre per iscritto, in maniera chiara e aperta alla verifica, le regole per il controllo (o per l'autocontrollo) di uno specifico gruppo intellettuale. La linea di confine che Paleotti suggeriva di non varcare era quella tra il depurato cristianesimo tridentino e tutto quanto di profano e di licenzioso poteva trovare nelle pitture contemporanee l'ipotetico sguardo di un buon selvaggio americano in visita alle chiese dell'Europa cattolica<sup>168</sup>. Ampio e diffuso fu invece in quegli anni l'intervento delle autorità ecclesiastiche attuato al di fuori di ogni

*Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 123-212.

<sup>165</sup> *Discorso cit.*, c. 61v.

<sup>166</sup> Cfr. R. NANNINI, *Discorso dell'uso delle immagini*, in *Epistole et evangeli, che si leggono tutto l'anno...*, D. Lovisa, in Venezia 1698, p. 274; *Constitutiones in synodo dioec. sub. Io. Morono... editae*, apud H. H. Gadaldini, Mutinae 1565, c. 60v; G. LOARTE, *Avisi di sacerdoti et confessori*, Viotto, Parma 1579, c. 100v. Ma cfr. in generale PRODI, *Ricerche cit.*, e M. STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977.

<sup>167</sup> *Discorso cit.*, c. 137v.

<sup>168</sup> *Ibid.*, cc. 134v-135r.

precisa normativa. I registri diocesani recano traccia di innumerevoli interventi vescovili per far imbiancare pitture «disoneste» o «indecenti» nelle chiese e per sostituirle con immagini corrette e insospettabili. È difficile immaginare quanto si venisse modificando in tal modo l'universo di immagini a cui poteva attingere la fantasia delle classi subalterne. Un effetto che si volle ottenere fu anche quello di caratterizzare luogo sacro e luogo profano come luoghi diversi proprio attraverso il linguaggio delle immagini. Un decreto del visitatore apostolico Castelli impose a Parma nel 1579 che si cancellassero nei monasteri femminili tutti i dipinti che raffiguravano le armi gentilizie delle famiglie d'origine delle monache<sup>169</sup>. Il legame simbolico così reciso era pur stato importante nella società cittadina. La badessa che aveva commissionato al Correggio nel 1519 i dipinti della sua camera nel monastero parmense di San Paolo aveva affidato alle immagini un attaccamento alla vita del secolo che in clima post-tridentino non era più consentito<sup>170</sup>.

Ma, per quanto si cercasse di istruire i fedeli attraverso il linguaggio delle immagini collocate sulle mura e all'interno degli edifici sacri, il sistema più sicuro apparve quello dell'immagine inserita in un rapporto di insegnamento, accompagnata cioè da un commento da parte dell'ecclesiastico. Di questo genere era, come si è visto, il suggerimento del Valadés. Una proposta analoga fu avanzata dal gesuita Gaspar Loarte nei suoi *Avisi di sacerdoti*, dove si leggevano descrizioni molto precise delle figure che il clero doveva commentare. Così, per la Chiesa l'immagine proposta avrebbe dovuto raffigurare «una Chiesa con un papa di sopra, et di sotto alcuni fedeli, li quali s'abbracciano»<sup>171</sup>. Disegni di questo tipo, progettati per condensare molte e diverse informazioni destinate agli illetterati, non furono rari nella produzione a stampa dell'epoca.

In realtà, il problema dell'educazione intesa come formazione religiosa si pose allora nel suo complesso in termini nuovi. Non era più il tempo delle disquisizioni pedagogiche di un Sadoletto, che – come ben vide il suo amico Pole – pensava solo all'educazione di un'élite. Si trattava di affrontare il compito di far apprendere gli elementi fondamentali di un sapere religioso ortodosso, difficile e complicato, a masse di illetterati che, salvo rarissime eccezioni, non avrebbero mai proseguito negli studi. Preso in termini latî; il problema era vecchio quanto la Chiesa. Era inevitabile che

<sup>169</sup> J. B. CASTELLI, *Decreta generalia...*, apud E. Viottum, Parma 1594, App., p. 9.

<sup>170</sup> Cfr. E. PANOFKY, *The Iconography of Correggio's Camera di San Paolo*, London 1961.

<sup>171</sup> LOARTE, *Avisi cit.*, c. 39v.

si rifacessero attuali materiali, esperienze e problemi riaffioranti da altre epoche, caratterizzate anch'esse da forti tendenze espansive del cristianesimo: tale è la questione dell'uso delle immagini, e tale è pure l'uso di metodi e consigli ripresi da autori come sant'Agostino – quello del *De cathechizandis rudibus* – o come san Gregorio Magno.

La questione assunse tuttavia nel Cinquecento caratteri nuovi e urgenza particolare a causa dell'introduzione della stampa e del successo ottenuto da catechismi eterodossi (come quelli, celebri, di Lutero e Calvino). In un primo momento, le iniziative furono numerose e disordinate. Mentre i decreti sinodali continuavano a ricordare agli ecclesiastici l'obbligo dell'insegnamento orale, si moltiplicarono i testi a stampa rivolti a «ogni fidel christiano» per insegnargli «tutte le cose che debbe sapere»<sup>172</sup>. Si trattò di testi in volgare, composti appositamente per chi non sapeva il latino, oppure tradotti. Il pubblico a cui si indirizzarono fu quello dei laici e degli ecclesiastici che non conoscevano il latino, ma anche quello dei giovani: il *Libretto della dottrina cristiana* di sant'Antonino si rivolgeva ai «puti pizoli et zovenzelli»<sup>173</sup>. Fra le traduzioni, un grande successo editoriale fu ottenuto dall'*Elucidarium* di Onorio d'Autun, più volte ristampato col titolo di *Libro* (o *Dialogo*) *del maestro e del discepolo*<sup>174</sup>. Ma le nuove esigenze religiose allora diffuse non trovavano adeguata risposta nelle varie curiosità teologiche raccolte alla rinfusa nel *Lucidario*: i lettori non volevano più sapere «perché fece Dio li animali», oppure «a che modo resuscitaranno quelli che sono orbi o stropiati o con due teste»<sup>175</sup>. Le loro domande trovavano risposta piuttosto in altri testi, il cui anonimato copriva talvolta autori come Lutero: essi offrivano «cose certamente utili et necessarie a ciascheduno fidele christiano»<sup>176</sup>.

<sup>172</sup> *Interrogatorio del maestro al discepolo, per instruir li fanciulli et quelli che non sanno nella vita di Dio. Nel quale si contiene tutte le cose che debbe sapere ogni fidel christiano cavate dal santo Evangelio, et dalli santi...*, s. l. 1502; ma titoli analoghi sono assai frequenti: cfr. l'Opera nova utile a ogni fidel christiano intitolata li misterii dela santa Messa, 1534.

<sup>173</sup> Per le numerose edizioni dell'opera cfr. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, II, Stuttgart 1968, coll. 429 sgg.

<sup>174</sup> Manca uno studio sulla fortuna editoriale di questo testo in età moderna e delle numerose varianti che differenziano le varie edizioni.

<sup>175</sup> Sono gli argomenti del cap. IX del libro I e del cap. XIX del libro III: *Libro del maestro et del discepolo...*, 1532.

<sup>176</sup> *Uno libretto volgare con la declaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano, cose certamente utili et necessarie a ciascheduno fidele christiano*, per Nicolò di Aristotile detto Zoppino, Venezia 1525; per l'identificazione dei testi di Lutero in questo opuscolo cfr. SEIDEL MENCHT, *Le traduzioni italiane di Lutero cit.* (di cui tuttavia appare difficile condividere la tesi che tutti gli scritti dell'opuscolo siano di Lutero: troppo costosa e immotivata risulta infatti l'ipotesi che lo

1502

←



Così, nuove sintesi della dottrina cristiana, incentrate intorno alla fede giustificante e al beneficio del «Christo crucifixo», si presentarono sotto l'insospettabile involucro del *Dialogo del maestro e del discepolo*: è questo il caso di un'operetta del cappuccino Antonio da Pinerolo<sup>177</sup>. Tentativi di questo genere furono però condannati alla dispersione e alla scomparsa dalla loro scarsa affidabilità dottrinale, appena si imposero le necessità dello scontro dottrinale tra Chiese diverse. Anche se non vi si trovavano eresie formali o posizioni arrischiate, la loro tendenza a insistere sulla pratica cristiana elementare e a dare poca importanza alla dottrina bastava a metterli fuori gioco in un momento in cui contava soprattutto la precisione dei confini dottrinali. L'altra causa della loro difficoltà ad affermarsi, sia pure entro il periodo breve della loro fortuna, va individuata nella mancanza di un tramite istituzionale adeguato. Indirizzarsi a «ogni fidel christiano» valeva quanto rivolgersi a nessuno; ma anche raccomandarsi «alli padri di famiglia et maestri di scuola», come faceva il *Dialogo* di Antonio da Pinerolo, non bastava a dare maggiore diffusione all'opera. Maestri e precettori erano tenuti, come aveva ricordato il V Concilio lateranense, a insegnare «ea quae ad religionem pertinent»: ma le nozioni elementari richieste dal Concilio si trovavano già consegnate nei manuali di grammatica. Quanto ai maestri di scuola, i sospetti di eresia colpirono la loro intera categoria molto presto, facendoli apparire come i tramiti meno sicuri per l'indottrinamento religioso. Quando, sotto la spinta della frattura religiosa, le forze della Chiesa cattolica cominciarono a riorganizzarsi, le funzioni di insegnamento e di controllo del corretto apprendimento catechistico furono individuate nel clero parrocchiale. La seconda fase della produzione di catechismi in Italia fu dunque, prevalentemente, dedicata ai parroci: Lutero, com'è noto, aveva indirizzato il suo catechismo ai padri di famiglia, per il tramite di pastori e predicatori; i catechismi cattolici preferirono rivolgersi al clero e, quando tennero presente una specifica funzione della famiglia, sottolinearono la sua costante subordinazione alle autorità ecclesiastiche. Fin dall'inizio, ci si rivolse dunque ai preti, non ai padri di famiglia. Alcuni tentarono di incoraggiare la consuetudine dei sacerdoti di arrotondare le proprie entrate facendo scuola I sacerdoti

scritto sulla predestinazione sia stato redatto da Lutero a esclusivo beneficio dei lettori italiani, smorzando o modificando a tale scopo sensibilmente gli atteggiamenti e i toni più tipicamente «luterani».

<sup>177</sup> Cfr. GINZBURG-PROSPERI, *Giocchi di pazienza* cit., pp. 153 sgg., e il recente lavoro di U. ROZZO, *Nuovi contributi su Bernardino Ochino*, in «Bollettino della società di studi valdesi», 146, 1979, pp. 51-83.

devono... tener schola di grammatica – impose nel 1530 il vescovo di Verona G. M. Giberti – et insegnar con quella sopra tutto i boni costumi, et, dove si tenga schola da altri, advertire che non si imparino mali costumi. Advertano che da tutti, maschi et femine, si sappia al manco il *Pater noster* et il *Credo* et la *Ave Maria*, monstrandolo che chi non sa questi non saranno ammessi ad alcuno sacramento de la Chiesa, et dichiarare loro spesso li ditti *Pater noster*, *Credo* et *Ave Maria*<sup>178</sup>.

Al parroco fu destinata nel corso del secolo buona parte della produzione di catechismi, insieme con una sempre più precisa regolamentazione delle cose da insegnare e del modo per farlo. Al clero delle parrocchie si rivolgeva, ad esempio, il *Catechismo ovvero istruzione delle cose pertinenti alla salute delle anime* pubblicato a Mantova nel 1555 da Leonardo Marini, uno dei redattori del *Catechismo* tridentino; quest'ultimo, nella sua complessità e imponenza, fu un vero e proprio monumento della volontà, affermata in quegli anni, di puntare in direzione dell'addottrinamento e del controllo di un gruppo specifico di intellettuali, scelti all'interno della struttura ecclesiastica<sup>179</sup>. Con questo non si vuol dire che venissero trascurati i compiti dei maestri di scuola: la legislazione sinodale in materia nell'Italia post-tridentina è concorde nell'imporre ai maestri l'obbligo di emettere la «professio fidei» e nel ricordare loro con indicazioni assai precise i principi e i metodi a cui dovevano ancorare la loro attività. Tuttavia, appare chiaro anche da queste disposizioni che la preoccupazione fondamentale delle autorità ecclesiastiche nei confronti dei maestri fu quella di impedirne possibili deviazioni ereticali (troppo vivo era ancora il ricordo di uomini come Aonio Paleario); la loro funzione doveva essere di supporto a quella svolta dal parroco, non diversamente da quanto avveniva per altri gruppi di intellettuali laici.

Come i medici, che cominciarono a elaborare allora complicati e analitici manuali di norme professionali al fine di obbedire alle direttive delle autorità ecclesiastiche, anche i maestri videro trasformarsi profondamente i caratteri della loro attività e della loro stessa funzione sociale<sup>180</sup>. Un'indagine più attenta su gruppi come i

<sup>178</sup> GIBERTI, *Breve ricordo* cit., c. 20. (v. - pg. 28 di *giude elio*)

<sup>179</sup> Cfr. P. PASCHINI, *Il Catechismo romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione*, Roma 1923.

<sup>180</sup> Se gli statuti sinodali post-tridentini regolano con grande attenzione la materia dell'insegnamento affidando ai maestri i compiti di mescolare «nelle lezioni humane... ragionamenti et precetti catolici» (S. GUZZO, *La civil conversazione*, per A. Salicato, Venezia 1580, c. 208v) ancor più evidenti sono, nelle fonti dell'epoca, le affinità create fra medici e sacerdoti: questi ultimi trovarono nei loro manuali precise indicazioni mediche, magari allo scopo di individuare esattamente il momento in cui il fedele stava per morire (cfr. ad esempio P. F. VIGNAI, *L'infermo assistito. Opera utilissima a parrochi, curati, sacerdoti...*, Padova 1721, pp. 221-31). Per loro parte, i medici inserirono stabilmente tra le loro norme professionali



medici e i maestri permetterebbe di cogliere meglio i tratti specifici del rapporto tra il potere della Chiesa e gli intellettuali nell'Italia post-tridentina. Ma non c'è dubbio che proprio la storia dell'insegnamento catechistico mostra come mal si tollerasse la delega di certe funzioni a intellettuali laici. Se il parroco fu il punto d'arrivo delle iniziative di insegnamento della dottrina cristiana ai laici, o ne costituì comunque un punto di riferimento fondamentale, va detto tuttavia che tali iniziative erano nate spesso al di fuori del corpo ecclesiastico. Non pochi, intorno alla metà del secolo XVI, si erano accesi di entusiasmo missionario per l'opera di evangelizzazione interna alla Chiesa. La stampa era apparsa allora come uno strumento utile a chi voleva dedicarsi all'insegnamento dei principi del cristianesimo. Un biografo di san Girolamo Emiliani esaltò il valore positivo delle lettere, dono di Dio, tale «che senz'esso sarebbe spenta la memoria de gl'huomini, la invention delle cose et sarebbe interrotto il commercio tra mortali... Ci conserva le cose passate, le presenti c'insegna et ci dispone alle future»<sup>181</sup>. Una grande fiducia nell'importanza dell'insegnamento animò anche Castellino da Castello e i suoi amici nell'iniziare la loro attività tra i fanciulli e gli illetterati: dall'esito di quell'opera dipendeva, secondo loro, tutto il futuro della Chiesa. Per questo vollero dare alla loro confraternita il nome di «Compagnia della reformatione Christiana in carità». Ma il nome suscitava echi pericolosi: il vicario vescovile di Milano la proibì<sup>182</sup>. La Compagnia poté continuare nella sua opera solo a patto di una subordinazione stretta all'autorità ecclesiastica. Analoga lezione si ricava dalle vicende dell'iniziativa di san Girolamo Emiliani, che finì con l'approdare alla formazione di una congregazione di chierici regolari. Se la struttura della confraternita era ancora capace di esprimere energie e idee nuove, la Chiesa tridentina non si sentiva più sufficientemente garantita da essa, a meno di un rigido controllo esercitato direttamente dal clero.

Le carenze dei parroci rendevano del resto necessario talvolta un ricorso a forze ausiliarie. Un esempio delle situazioni che si venivano in tal modo a creare può essere fornito dal caso di Bologna negli anni del Paleotti. Questi, in una prima fase, aveva incaricato i parroci di effettuare un censimento dei giovani di età inferiore ai

tutta una serie di prescrizioni relative alla cura dell'anima prima e più che a quella del corpo, elaborate e imposte dalle autorità ecclesiastiche: cfr. B. CODRONCHI, *De Christiana, ac tuta medendi ratione... opus piis medicis praecipue, itemque aegrotis, et ministris, atque etiam Sacerdotibus ad confitendum admissis utilissimum*, apud B. Mammarellum, Ferrariae 1591.

<sup>181</sup> *Vita del clarissimo signor Girolamo Miani* cit., p. 2.

<sup>182</sup> Cfr. G. B. CASTIGLIONE, *Istoria delle scuole della dottrina cristiana*, Milano 1800, pp. 54-55.

vent'anni, per avviarli allo studio della dottrina cristiana; per agevolare il compito, aveva fatto redigere una *Istruzione per li putti*, destinata alla lettura degli allievi, e un testo più ampio per gli insegnanti. Ma i controlli effettuati da visitatori inviati dal vescovo non dettero esiti confortanti: in poche parrocchie le cose andavano bene, in molte si lamentava «gran freddezza», sia da parte dei giovani, sia da parte del clero. Carlo Borromeo, da Milano, suggerì di introdurre anche a Bologna la compagnia della dottrina cristiana: nacque così la Congregazione della dottrina cristiana come strumento di controllo delle numerose scuole istituite nei quartieri cittadini dal 1576 in poi; nel contado, una analoga funzione di aiuto al clero parrocchiale fu svolta dalla confraternita del Santissimo Sacramento<sup>183</sup>. In ambedue i casi, si trattava comunque di confraternite che non avevano più una reale autonomia di organizzazione interna e di vita associata. Concepite come formazioni alle dirette dipendenze del clero secolare, servivano a coinvolgere i settori anche socialmente più elevati del laicato, in alcune ben delimitate occorrenze della vita delle parrocchie.

La diffidenza delle autorità ecclesiastiche verso tutte le forme associative di tipo orizzontale è in questo periodo un dato costante. Se ne deve tenere conto in particolare per capire l'atteggiamento che venne emergendo allora a proposito dei compiti della famiglia. Come si è visto, quest'ultima era una destinataria naturale dei progetti di educazione catechistica dei giovani; eppure, la strada scelta dalla Chiesa tridentina per risolvere il problema dell'acculturazione religiosa primaria passò attraverso la parrocchia e l'addottrinamento del clero, lasciando il più possibile sullo sfondo la famiglia. I testi normativi della Chiesa – per esempio, gli statuti sinodali e gli editti vescovili – lasciano trapelare abbastanza esplicitamente una diffusa sospettosità nei confronti della famiglia, moltiplicando consigli e raccomandazioni tesi a ridurre al minimo lo spazio di decisioni autonome. È stato del resto messo giustamente in luce l'attacco tridentino «contro le tradizioni collettivistiche e contrattuali della moralità familiare»<sup>184</sup>. La storia dell'educazione catechistica mostra che non mancarono resistenze e risposte polemiche da parte dell'istituzione così aggredita. Alle

<sup>183</sup> Cfr. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., II, pp. 182 sgg. Il testo redatto dal Paleotti fu pubblicato in una serie di testi per le scuole: cfr. *Psalterio per putti principianti con la dottrina christiana aggiunta*, per A. Benaccio, in Bologna 1575. Ampia documentazione è conservata al riguardo presso l'Archivio arcivescovile di Bologna.

<sup>184</sup> J. BOSSY, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità*, a cura di M. Rosa, Bari 1977, p. 289 (la redazione originale era comparsa in «Past and Present», 1970, n. 47, pp. 51-70).

scuole bolognesi di dottrina cristiana, ad esempio, le famiglie nobili si rifiutarono di mandare i loro figli, adducendo il motivo «che sono nobili, ch'hanno maestri in casa che insegnano a figliuoli detta dottrina, et che però non li vogliono mandare con plebei»; in particolare, non si volevano mandare le figlie perché si temeva che andando a scuola diventassero «troppo libere, et audace»<sup>185</sup>. Due problemi distinti e gravissimi di una società in cui tornavano in auge valori feudali e aristocratici si ponevano così sul percorso della Chiesa tridentina. La risposta fu, in quel caso, «che la Chiesa non fa distinzione tra nobili e ignobili, et perciò, siccome è comune a tutti, così deve essere frequentata da tutti». Quanto alle donne, si osservò «che si tiene gran cura d'insegnargli ancora la modestia, et costumi christiani et prudenti». Le coordinate antiche a cui si ispirava l'autorità ecclesiastica in materia di rapporti tra le classi e di collocazione sociale della donna erano più aperte e di maggior respiro di quelle della morale aristocratica dell'epoca. Quanto alle donne, era pur vero che la modestia aveva un posto importante nei programmi scolastici del Paleotti; ma vi si leggeva anche l'invito a spingere le fanciulle a «intendere» la dottrina che veniva loro insegnata, né più né meno di quanto si chiedeva ai loro coetanei maschi. Era più frequente, allora, limitare le funzioni delle scuole femminili ad attività manuali, mantenendole a un livello culturale più basso delle corrispondenti istituzioni maschili.

Probabilmente il dossier dei conflitti tra il potere della Chiesa e i poteri vigenti all'interno delle famiglie, nella società laica, riserva molti altri casi analoghi. È certo che tra le esigenze avanzate e difese dalle istituzioni ecclesiastiche e l'assetto della società contemporanea c'erano non poche zone di contrasto almeno potenziale. È noto il caso della legislazione tridentina sul matrimonio che, insistendo sul libero consenso individuale, incrinava, almeno in via di diritto, il criterio della scelta contrattata in base agli interessi delle famiglie. Tuttavia, l'intervento ecclesiastico all'interno dell'istituzione familiare non seguì certo la via dell'affermazione di maggiori spazi di libertà per i singoli.

Se la famiglia non viene nemmeno menzionata nei decreti tridentini, tuttavia i testi più importanti del governo diocesano, in età post-tridentina, ne parlano diffusamente: vescovi come Carlo Borromeo, Gabriele Paleotti, Agostino Valier, dedicarono alcuni dei loro scritti più importanti a padri e madri, per consigliarli in materia di educazione dei figli e di insegnamento della dottrina cri-

<sup>185</sup> Archivio arcivescovile di Bologna, L.70,4. Ma cfr. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., II, p. 187.

stiana<sup>186</sup>. Dalla lettura di questi testi, appare chiaro che l'intervento dell'autorità ecclesiastica mirava anche in questo caso a individuare i titolari di un potere subordinato, in grado di trasmettere a tutti i membri dell'organizzazione domestica le direttive della Chiesa e di controllarne l'esecuzione. La famiglia vi appare come un ente soggetto a obblighi, piuttosto che titolare di diritti. L'interlocutore individuato dai vescovi è il padre, che viene accomunato, per l'autorità che possiede, al padrone di una bottega artigiana o al signore feudale. Al padre di famiglia, come al padrone, spetta il controllo dei comportamenti e delle idee di tutti coloro che gli sono subordinati: deve aiutare, o almeno non ostacolare il loro studio della dottrina cristiana e l'adempimento dei loro doveri religiosi. Dietro il padre, la famiglia si dispone in un assetto verticale e gerarchico di rapporti di autorità, collegandosi con gli altri anelli della catena di successive dipendenze progettata dalla Chiesa tridentina. Le responsabilità del padre sembrano essere tuttavia di tipo prevalentemente negativo: non deve limitare o impedire il rapporto dei membri della famiglia col parroco e con le altre autorità ecclesiastiche, non deve interferire in alcun modo nell'ordinato svolgimento degli atti di culto che i suoi subordinati devono compiere. Solo quando i doveri verso la Chiesa non vengono compiuti, la sua autorità può intervenire con sanzioni e stimoli (analogamente al padrone di bottega, che in casi del genere deve licenziare i suoi garzoni).

Un rapporto diverso e assai più ricco è quello che si cerca di instaurare con la donna all'interno della famiglia. A lei sembra riservato un compito più complesso e più positivo, fondato sulla persuasione piuttosto che sull'autorità. La sua aderenza alla volontà della Chiesa è qualcosa che viene presupposto, quasi fosse il risultato di una sintonia spontanea e istintiva tra la donna e il clero. Nei rapporti interni alla famiglia, la donna appare come totalmente priva di autorità ufficiale e di facciata, ma, quasi per compenso, ricca di sottili strumenti di governo effettivo. La norma a cui il suo comportamento deve ispirarsi è quella della sottomissione alla volontà maschile. Non c'è colpa maggiore, per la donna maritata, di voler «insolentemente... soprastar al marito, et tiranneggiarlo»<sup>187</sup>. Ma

<sup>186</sup> Accanto a questo genere di testi, non si possono trascurare scritti come quello di S. ANTONIANO, *Dell'educatione christiana de' figliuoli*, Verona 1584, che rappresentano un'applicazione e un'estensione dei testi normativi dei vescovi. Cfr. A. VALIER, *Ricordi... al popolo della città et diocesi di Verona*, per gli eredi di F. Rampazetto, Venezia 1579, pp. 26 sgg. (*Ricordi per li padri, et madri di famiglia*) che riproducono sostanzialmente quelli editi poco prima da Carlo Borromeo.

<sup>187</sup> A. VALERIO, *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane*, per Bolognino Zaltieri, Venezia 1575, pp. 5, 7 (*Institutione delle donne maritate*).

se è docile e modesta, allora le sue possibilità sono grandissime: «di aiutar col buon essemplio et con l'orationi gli mariti, di ben educar li figliuoli, di far buone le città, le repubbliche, li regni, educando buoni padri di famiglia, buoni cittadini, buoni gentil'huomini, buoni prencipi»<sup>188</sup>. Tutte queste possibilità restano legate a un'opera che si svolge nel chiuso della famiglia; qui la funzione della donna all'interno del rapporto padre-figli assomiglia singolarmente a quella che il Botero affidava alla religione nel rapporto principe-sudditi. Le donne devono consolidare l'autorità paterna, garantirle il consenso «tenendo ascose le loro [dei mariti] imperfezioni, et conservandogli in riputatione appresso tutta la famiglia, principalmente appresso li figliuoli»<sup>189</sup>. Gli affari del marito devono essere per lei come gli «arcana imperii» per il suddito: «sì come la persona soggetta non ha ardire di inquirer curiosamente i secreti degli suoi superiori, così deve guardar la moglie di voler entrar ne gli secreti del marito»<sup>190</sup>. Nei confronti dei figli-sudditi, la donna ha infine una funzione docente, non dissimile da quella che la religione ufficiale si era attribuita nei riguardi della massa dei fedeli: imparato a mente il libro della dottrina cristiana, la madre deve «insegnarlo a' suoi figliuoli»<sup>191</sup>. Questi sono i tratti essenziali dello stereotipo femminile che la Chiesa tridentina diffuse nella società italiana attraverso i suoi molteplici canali, radicandolo nel costume dei secoli successivi.

Nei confronti di una società le cui divisioni si facevano avvertire anche nei modelli proposti dalla Chiesa, esisteva dunque l'offerta di una cultura religiosa obbligatoria e uguale per tutti, almeno ai primi livelli. Un impegno massiccio delle rinnovate strutture ecclesiastiche post-tridentine rese possibile la creazione di strumenti in grado di raggiungere tutti coloro che dovevano frequentare le scuole della dottrina cristiana. Al materiale statistico già richissimamente che si era cominciato ad accumulare nei libri parrocchiali si aggiunsero i censimenti della popolazione in età giovanile: la statistica dispiegava in tal modo tutte le sue potenzialità di strumento di controllo, mentre si riducevano di pari passo le zone d'ombra in cui la vita poteva trascorrere inosservata o soggetta ad altre norme ed autorità (per esempio, quelle della famiglia). Il potere della Chiesa veniva a coincidere con la sua capacità di sapere: e,

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 10.

dal punto di vista di chi ne era l'oggetto amorosamente e ossessivamente controllato, la Chiesa e la religione stessa finivano col coincidere con la somma delle operazioni di registrazione da essa imposte e con la somma di nozioni che era necessario apprendere ed esibire a ognuna di quelle scadenze. Ma qual era il nucleo minimo di sapere religioso indispensabile per superare i vari passaggi così burocraticamente regolati?

La questione, in termini generali, non era certo nuova sul piano teorico. La si era affrontata e discussa varie volte. Nella discussione sul problema della sorte ultraterrena di pagani e infedeli, c'era stato chi si era spinto fino a identificare il cristianesimo con una sorta di morale naturale, negando in tal modo – con evidenti esiti ereticali – che esistesse un compito storico di evangelizzazione come trasmissione di uno specifico sapere. La conquista religiosa delle popolazioni extraeuropee e l'espansione nelle campagne dei paesi cattolici dettero nuova attualità al problema. Si trattava di individuare il livello minimo di consapevolezza a partire dal quale si poteva essere considerati cristiani, venendo quindi ammessi ai sacramenti. Secondo un'opinione largamente diffusa (e talora riportata esplicitamente negli statuti diocesani), chi godeva di una posizione elevata nella Chiesa e nella società era obbligato ad abbracciare con la sua fede un nucleo proporzionalmente più ampio di nozioni: gli «humiliores» e «imperitiores», anche se soggetti a obblighi minori, dovevano però conoscere anch'essi alcune cose, pena la perdita della salute eterna. Ma quali erano questi principi? Una lunga tradizione aveva finito con l'identificare in alcuni testi (il decalogo, il *Credo*, il *Pater noster*) le sintesi dottrinali che tutti dovevano conoscere. Su questo esisteva dunque un accordo; ma cosa voleva dire conoscerli? Si trattava di una conoscenza da intendersi come comprensione analitica, oppure era sufficiente un apprendimento mnemonico?

Negli anni di più intenso avvio delle strutture catechistiche della Chiesa post-tridentina, ci fu chi ricordò le affermazioni di Gerson, che riducevano al minimo le conoscenze di fede necessarie ai semplici<sup>192</sup>. L'atteggiamento di Gerson, tipico di una tendenza a dare maggiore importanza alla pratica del cristianesimo piuttosto che alla conoscenza dottrinale, non poteva però essere condiviso dopo i conflitti teologici della Riforma e la ristrutturazione degli istituti ecclesiastici. Ora – si obiettava – i maestri c'erano, l'ignoranza non poteva più essere giustificata. Un domenicano, invitato

<sup>192</sup> Cfr. il suo *Doctrinal aux simples gens* (J. GERSON, *Œuvres complètes*, X, Paris 1973, pp. 295 sgg.).



nel 1575 dal cardinale Paleotti ad affrontare il problema insieme con altri teologi<sup>193</sup>, sostenne che ormai l'ignoranza dei prelati era scomparsa: dunque, tutti dovevano conoscere per intero il *Credo*, il *Pater noster* e il decalogo, in modo da saperli recitare a memoria. Altri furono allora d'opinione diversa: un carmelitano scrisse che l'importante era capire, non recitare a memoria. Il canonico penitenziere Annibale Malvezzi ironizzò sulla recita pappagallesca (*more psittacorum*) mentre altri ribadirono l'utilità della conoscenza mnemonica: un teologo servita ricordò che tutti dovevano saper recitare i testi a memoria e aggiunse che era importante che li conoscessero in latino, in modo da garantire l'uniformità delle conoscenze in tutta la Chiesa e quindi la netta demarcazione tra eresia e ortodossia. Un gesuita invece affermò che solo il volgare permetteva ai semplici di capire ciò che veniva loro insegnato. Nemmeno c'era completa concordanza sui testi e le nozioni da imparare: secondo alcuni, accanto al *Credo*, al *Pater* e al decalogo, si dovevano sapere a memoria i sette sacramenti, i sette peccati mortali, i sette doni dello Spirito Santo e l'*Ave Maria*. Tutti, però, includevano tra i testi essenziali quei primi tre (decalogo, *Credo*, *Pater*) che per la maggioranza di loro erano anche sufficienti.

Il vescovo che aveva sollecitato quei pareri finì con l'ordinare ai confessori della sua diocesi di ammettere ai sacramenti solo chi sapeva «il *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo* et dieci commandamenti», dando inoltre istruzioni in un editto ai curati sul modo migliore di insegnare ai fedeli l'essenza della dottrina<sup>194</sup>. Ma in concreto, anche per la difficoltà di far funzionare le scuole di dottrina cristiana nel modo desiderato, non si era poi molto rigidi nei controlli. Carlo Borromeo, a Milano, si contentava che i *rudes* conoscessero il *Credo* «almeno quanto alla sostanza»; il Valier a Verona, nel ristampare gli statuti diocesani del suo predecessore Giberti, aggiunse una nota moderatrice al canone che vietava di ammettere ai sacramenti chi non conosceva quei tre testi fondamentali già ricordati: secondo il Valier, in caso di ignoranza dovuta a scarsa capacità intellettuale, si doveva solo accertare la buona volontà del fedele e ammetterlo ai sacramenti<sup>195</sup>. A questa soluzione ci si attenne in generale (an-

<sup>193</sup> L'opinione del De Paz è raccolta, insieme a quelle del Garzoni e del Malvezzi, tra i materiali manoscritti relativi alla congregazione di teologi incaricata nel 1575 dal cardinale Paleotti di esaminare la questione (cfr. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., II, p. 184; i documenti sono conservati nell'Archivio arcivescovile di Bologna, L. 70,4).

<sup>194</sup> L'editto fu pubblicato insieme al testo della «dottrina christiana» del Paleotti in testi come il *Psalterio* cit.

<sup>195</sup> Cfr. G. M. GIBERTI, *Opera*, Hostiliae 1740, p. 120; per il Borromeo cfr. *Acta Ecclesiae Mediolanensis...*, Mediolani 1609, p. 765.

che se la casistica successiva si affaticò non poco sulla definizione di quella ignoranza e dei modi per riconoscere l'ignoranza invincibile dalla colpevole trascuratezza intellettuale).

Tuttavia, era generale l'opinione che la memoria dei fedeli dovesse e potesse esercitarsi nell'apprendere questi testi fondamentali. Il teologo Ludovico Carbone nella sua *Introductio ad catechismum* (1596) si rifiutava di ascoltare giustificazioni come la debolezza della memoria, l'ignoranza invincibile e così via: quanti contadini, anche i più rozzi, non erano capaci di ripetere a memoria gran quantità di cantilene e favole, trasmesse oralmente dagli antenati<sup>196</sup>? Fu così che, proprio nei confronti dei «semplici», si fece ricorso non solo a meccanismi mnemonici di apprendimento, ma a tutta una serie di strumenti ausiliari rispetto alla scrittura, destinati a colpire la fantasia. Si ricorse dunque alle immagini, in primo luogo, e si inventarono cantilene, laudi e canzoncine, che divennero parti integranti dei libretti di catechismo. Queste cantilene dovevano sostituire progressivamente quelle che i contadini si trasmettevano oralmente; quanto alle favole, il mondo magico e portentoso delle vite dei santi e dei vangeli apocrifi continuò a fornire materiale atto a sostituire validamente quello delle tradizioni popolari, anche se di questo processo si avvertono solo pochi e cauti segni nell'età tridentina, preoccupata di controllare rigorosamente l'attendibilità e l'ortodossia piena di ciò che si insegnava e si stampava.

Accennando alle tradizioni popolari, si è finito con l'evocare tutta quella parte estremamente importante dell'azione culturale della Chiesa, che consistette nel cancellare, correggere o sostituire molti tratti del patrimonio folklorico delle classi subalterne. L'età tridentina e quella successiva videro una estensione e un forte incremento di questo tipo di operazioni, così intimamente legate alla storia stessa del cristianesimo e della Chiesa: ne furono investite per la prima volta vaste collettività umane nelle «Indie» d'oriente e d'occidente e in quelle campagne europee che erano apparse anche a Lutero così poco toccate dal cristianesimo. Non è in questa sede, tuttavia, che può essere affrontata una materia così vasta e per certi aspetti così poco indagata<sup>197</sup>. Per l'epoca che coincide

<sup>196</sup> «Et quod ad memoriam attinet, quem invenies ita rudem, ita crassum agricolam, aut indocilem rusticum, qui multas cantilenas, multas fabulas, ab atavis usque per traditionem acceptas, memoria non teneat?» (L. CARBONE, *Introductio ad catechismum, sive doctrina Christiana...*, Venetiis 1596, p. 86).

<sup>197</sup> Si veda il saggio di P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Torino 1991. Cfr. anche l'introduzione di C. Ginzburg a P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980, pp. I-XV.

con gli anni del Concilio e della sua attuazione in Italia, si può osservare in via ipotetica che la nota dominante sembra essere stata data dalla preoccupazione di applicare il duplice e rigoroso canone della cultura scritta e dell'ortodossia al patrimonio culturale delle classi subalterne. Feste, riti, tradizioni, credenze, cominciarono a essere considerati dalle autorità ecclesiastiche dal punto di vista del pericolo di eresia o di superstizione, e quindi estirpati, corretti, incriminati. Solo più tardi, dietro l'accorta regia dei gesuiti, si fece strada un atteggiamento diverso, più tollerante in apparenza, ma più insidioso, volto a conquistare dall'interno alla religione ufficiale questi aspetti del folklore. Ma questa è un'altra storia.

2.

La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità

Che il vescovo sia una presenza di lunga, lunghissima durata nella storia della Chiesa cristiana non è possibile dubbio alcuno. Sui modi di questa sua presenza, tuttavia, le immagini che le fonti ci mandano cambiano coi tempi e coi punti di vista di volta in volta dominanti. Nell'epoca che va dai concili di riforma del tardo Medioevo fino al Concilio di Trento, l'immagine dominante è quella di una identità dagli incerti contorni, oggetto di accuse, lagnanze, proposte di riforma. Si deve probabilmente a questo il fatto che sia stato possibile ricostruire il «modello», il «tipo ideale» del vescovo – secondo la fortunata categoria proposta da Hubert Jedin<sup>1</sup> – ben prima che si avviassero ricerche adeguate intorno alla sua realtà storica effettiva. È un vuoto di conoscenze che sembra caratterizzare questa struttura ecclesiastica in misura diretta della sua prossimità geografica al papato: dopo gli studi sull'episcopato inglese, su quello spagnolo, su quello francese, spicca infatti sempre più la zona d'ombra che, con qualche lodevole eccezione, copre i vescovi degli stati italiani. È legittimo dunque il sospetto che l'accentramento papale del governo della chiesa e l'enfatizzazione teologica e propagandistica del ruolo del papato abbiano contribuito a indebolire la capacità di questa istituzione di rendersi percepibile.

A questa situazione di scarsa e disuguale conoscenza storica non si può rimediare in un rapido sondaggio; ma, se è vero – come ha scritto un grande storico (parlando di tutt'altra questione) – che certe volte è utile anteporre tentativi di sintesi al lungo, indispensabile, lavoro di analisi, forse uno sguardo sintetico alla questione può rivelarsi non del tutto inutile.

Si dovrà, in primo luogo, constatare che l'epoca in questione è dominata dai vescovi – come realtà e come problema – più di qualunque altra epoca della storia della Chiesa ad eccezione di quella dei primi secoli. Le solenni assemblee di ecclesiastici che dominano la scena della Chiesa e della società europea fino al Concilio di

<sup>1</sup> H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia 1950.

Trento sono fatte in primo luogo di vescovi. Di essi si occuparono allora in vario modo autorità politiche, autorità ecclesiastiche e semplici membri del popolo cristiano. La differenza dei punti di vista si è tradotta in una pluralità e differenza di immagini. Altra cosa era, ad esempio, il vescovo di cui si occupavano le cancellerie statali quando si trattava di valutare la fedeltà politica di un candidato ad una sede diocesana, altra cosa il personaggio disegnato nella letteratura teologica, giuridica e morale di parte ecclesiastica; altra infine e diversissima cosa era la percezione che si aveva di lui nella sua diocesi. Qui il vescovo era in genere uno sconosciuto. Quando i decreti tridentini produssero un ritorno dei vescovi in veste pastorale nelle loro sedi, si scoprì quanto la desuetudine fosse profonda.

Certo, la consuetudine che da allora si è creata non ha significato, salvo casi eccezionali, una maggiore popolarità, nel senso di interesse diffuso e colorato di simpatia e di partecipazione. E tuttavia, resta il fatto che i decreti del Concilio di Trento e la loro attuazione si legarono strettamente ad una presenza di nuovo tipo del vescovo nella diocesi. È possibile, dunque, prendere questo punto di riferimento come il termine conclusivo della questione affrontata in queste pagine. Quanto al termine d'inizio, si dovrà invece prescindere dall'evento che più a lungo è stato chiamato in causa ogni volta che si è trattato delle istituzioni ecclesiastiche dell'Europa occidentale nell'età moderna, cioè la Riforma. Ancora di recente, una puntigliosa rassegna dell'episcopato tedesco del Cinquecento ha cercato di rispondere alla domanda se il successo di Lutero sia stato causato dalle deficienze e dagli abusi nel governo diocesano<sup>2</sup>. L'argomento – che la Riforma sia nata dagli abusi ecclesiastici – è arcaico ed è stato brillantemente demolito da un celebre saggio di Lucien Febvre. Tuttavia, ciò non toglie che l'esame delle istituzioni ecclesiastiche e dei rapporti tra potere spirituale e potere civile in Italia tenda ad essere ancora rapportato ai grandi e drammatici nessi causali della sequenza Riforma-Controriforma<sup>3</sup>. Accettando l'invito formulato recentemente da John Bossy<sup>4</sup>, qui si tenterà di descrivere processi di una certa durata piuttosto che di ricondurre tutto al nesso deformazione-riforma, caro alla storiografia apologetica e alla controversia tra chiese.

<sup>2</sup> G. MAY, *Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubenspaltung des XVI. Jahrhunderts*, Wien 1983.

<sup>3</sup> Si veda, ad esempio, la silloge di documenti edita da G. Catalano e F. Martin su *Potestà civile e autorità spirituale in Italia nei secoli della Riforma e della Controriforma*, Milano 1984.

<sup>4</sup> J. BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford - New York 1985.

### 1. *Tra monaci e cardinali.*

Il 4 giugno del 1427 fra Bernardino da Siena fu nominato vescovo della sua città. I senesi cercarono di convincerlo ad accettare, facendogli notare come, per quanto «molti cercassero questo nostro vescovado, solo lui [Bernardino] che non cercava fusse con somma concordia di tutto il nostro popolo nominato». Bernardino, tuttavia, non aveva intenzione di accettare: ma, prima di rispondere, sottopose la questione ad un umile converso del convento romano di Santa Maria in Aracoeli, frate Angeluccio. Gli raccontò «che i senesi volevano fare di lui il loro vescovo. – Devo accettare? – domandò. – No, – rispose frate Angeluccio, e spiegò che Bernardino accettando priverebbe il popolo delle sue prediche e sé di molta gloria agli occhi del Signore. – E se i milanesi mi volessero per arcivescovo? cambieresti idea? – No, davvero, – fece Angeluccio. – Ma se mi facessero addirittura patriarca? – Ma il frate giardiniere tenne duro e, serio, disse: – Vedo che con questi onori ti sei montato la testa. – E se il papa mi facesse cardinale? – Questa volta finalmente Angeluccio non seppe resistere: – Se è così, non ci sono dubbi: togliti la corda da frate, padre, e fa' quello che devi fare<sup>5</sup>. Di fatto, l'offerta riguardava solo il vescovado e fra Bernardino la rifiutò. Ma il racconto che fece ai senesi lascia intendere che un frate poteva chiedere comprensione ai suoi concittadini se rifiutava un vescovato ma non se rifiutava un cardinalato.

Pochi anni dopo, si verificò un episodio per molti aspetti simile, di cui fu protagonista un altro frate: il gesuato Giovanni Tavelli da Tossignano. Nel 1431, vacando la sede di Ferrara, il nome del Tavelli fu quello prescelto da papa Eugenio IV. Che si nominasse «un abietto et povero homicciole senza alcun ordine ecclesiastico in tanto apice di dignità et in una sì nobile cittade» – cioè che si preferisse un frate all'arciprete del Duomo di Modena – era un fatto insolito, tanto che il biografo del Tavelli ne ricercò la causa in un miracoloso mal di testa papale. Tenuto sveglia dal mal di testa, il papa rilesse la lettera del legato di Bologna scritta in raccomandazione del Tavelli e decise di scegliere quel candidato, ignorando le richieste del marchese Niccolò d'Este. Ma anche il Tavelli rifiutò: «Erali molto più in cuore – scrive il biografo – a questo santo huomo di conservar in sé la virtù de la santa humilità, la quale con tanto studio et fatiche haveva acquistata, ch'a la transeunte gloria

<sup>5</sup> Cfr. I. ORIGO, *Bernardino da Siena e il suo tempo*, Milano 1963, pp. 240-41.



de la dignità episcopale ricevere»<sup>6</sup>. Solo le insistenze di tutti i frati riuniti in capitolo valsero a farlo cedere.

I due casi mostrano che tra la vocazione religiosa al proprio perfezionamento e alla guida spirituale del popolo, da un lato, e l'esercizio del potere vescovile dall'altro c'era un rapporto di non completa congruenza e talvolta di vera e propria contrapposizione. È come se questi candidati (loro malgrado) all'episcopato avvertissero l'impossibilità di ridurre il nuovo incarico a cui erano chiamati ai tratti familiari della perfezione monastica e proprio per questo ne fossero intimiditi e respinti. Tuttavia fu dal mondo dei conventi che provennero allora figure significative, esemplari di vescovi; e non può certo essere considerato un fatto secondario che da quell'ambiente emergesse l'unico santo vescovo di quell'età, precedente a san Carlo Borromeo: sant'Antonino arcivescovo di Firenze, il vero prototipo del «religioso-vescovo». Anzi, si è tentati di vedere come un percorso dotato di un preciso significato nel passaggio da un modello di vescovo incarnato in un frate domenicano al modello realizzato da un nobile laico, da un principe della Chiesa come Carlo Borromeo. Possiamo tentare di verificare questa impressione attraverso la storia di alcune candidature significative al ruolo di vescovo.

Quella di sant'Antonino fu una candidatura riluttante, come del resto fu normale allora per quel gruppo di uomini dei conventi che fu chiamato da Eugenio IV a episcopati di grande responsabilità. Narra Vespasiano da Bisticci che Antonino avrebbe tentato una fuga subito bloccata dall'arrivo del breve papale:

L'arcivescovo avendo qualche indizio di questa elezione, prese uno compagno, et fece pensiero fuggirsi in luogo di none essere trovato, et andosene egli et uno suo compagno, colle cape in sula spalla, et introrono ne' boschi di Corneto. Andando alquanto per quello bosco, il coriere che portava il brieve et le lettere, andò tanto cercando, che gli fu insegnato come egli era ito in quello bosco. Il fante che portava la novella usò grandissima diligentia di trovarlo, istimando ch'a portargli la novella d'uno sì degno arcivescovado, avere qualche buona somma di danari, non cognoscendo che il frate si fuggiva per non volere. Giunto il fante dov'erano i detti frati colle cape in collo, che si fuggivano, presentò loro il brieve et le lettere. Presentatole, aspettando che ne facessi una grande allegrezza, cambiosi et stette alquanto sopra di sé. Il fante che aspettava il beveraggio, veduto non gli diceva nulla, glielo domandò. L'arcivescovo gli disse: «per una cattiva novella, io nolla poterò avere più cativa di questa, danari, questo mio compagno et io abbiamo pochi soldi et le cape che tu vedi». Il fante si trovò ingannato del suo pensiero,

<sup>6</sup> *La vita et miracoli del Beato Giovanni da Tossignano vescovo di Ferrara dell'ordine de Frati Iesuati*, in Venetia nella contrà di santa Maria Formosa, 1554, cc. 10v-15v; l'opera è riprodotta da G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, vol. 4, Brescia 1969.

la turbatione de l'arcivescovo fu quando aperse il brieve ch'egli comandava sotto pena di scomunicatione<sup>7</sup>.

Dunque, solo il vincolo dell'obbedienza al papa portò sant'Antonino ad accettare l'arcivescovato; è un comportamento che la letteratura agiografica mette in risalto, nel suo come in altri casi, per far notare come i valori monastici fossero rimasti i soli veramente cristiani in una materia dominata, sul versante secolare, da aspre contese di potere e di ricchezza. In questa direzione va anche il giudizio di papa Eugenio IV riferito da Vespasiano da Bisticci, secondo il quale «in tutto il suo pontificato aveva eletti tre prelati, di che la conscientia nollo rimordeva, l'uno era il patriarca di Vinegia, ch'era sanctissimo uomo, l'altro era il vescovo di Ferrara, frate ingesuato, ch'era il simile, il terzo era l'arcivescovo Antonino»<sup>8</sup>. Si potrebbe rilevare che la memoria faceva probabilmente difetto al papa o al suo biografo; c'era almeno un altro vescovo da lui nominato che aveva le stesse caratteristiche comuni a Lorenzo Giustiniani, Giovanni Tavelli da Tossignano e Antonino Pierozzi: si tratta di Ludovico Barbo, abate di Santa Giustina in Padova e vescovo di Treviso. Anche la sua elezione suscitò la stessa reazione di fuga e di rifiuto che si è vista per gli altri. Solo dopo tre brevi papali il Barbo si decise ad abbandonare i tentativi di far cambiare idea a Eugenio IV<sup>9</sup>. Comunque, non si tratta tanto di verificare la buona memoria di questo papa quanto piuttosto di sottolineare il giudizio negativo che investiva, con pochissime eccezioni, il corpo episcopale. Se frati e monaci di buoni costumi resistevano alla nomina a vescovi era perché consideravano quella carriera come posta sotto un segno completamente diverso da quello della santificazione personale, non solo, ma anche di quel tipo di guida pastorale che san Bernardino da Siena si sentiva chiamato a realizzare con le sue prediche. Le ragioni di quella percezione negativa (sotto il profilo morale) della figura del vescovo sono state così spesso ripetute dalle voci di riformatori, predicatori e moralisti dell'epoca da non richiedere una esposizione analitica. C'era, alla radice, la scissione tra beneficio ed ufficio, tra rendite ed esercizio del governo spirituale, col conseguente diffuso «abuso» della non residenza: un abuso in termini di dottrina canonica e di

<sup>7</sup> VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, edizione a cura di A. Greco, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1970, vol. I, pp. 226-27. Di sant'Antonino R. Morcay ha scritto: «Il réalisa à la perfection le type du religieux évêque», in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, vol. 3, col. 857.

<sup>8</sup> *Ibid.* (l'identificazione proposta in nota del vescovo di Ferrara con Francesco de Lignamine è errata).

<sup>9</sup> Cfr. L. PESCE, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso*, Padova 1969, p. 16.

disciplina ecclesiastica, ma una rassicurante consuetudine dal punto di vista di chi costruiva una carriera indirizzata verso gli obiettivi del potere e della ricchezza. Su questa strada, la possibilità di impadronirsi dei benefici maggiori, come i vescovati e le abbazie con le loro pingui rendite, attirava ovviamente una gran quantità di candidati. Ma quali erano i candidati migliori, quelli sulla cui vittoria si sarebbe potuto scommettere facilmente?

— Affrontare il percorso verso un vescovado era piú semplice, naturalmente, per chi — invece di partire da condizioni relativamente umili, come quelle dei religiosi — muoveva da una posizione di potere. Quelle di gran lunga piú importanti erano, a questo come ad altri riguardi, le posizioni del principe nella città e del cardinale in Curia. Tuttavia, nemmeno a tali livelli le cose andavano sempre senza intoppi. Lo sperimentò il cardinal Francesco Gonzaga, nel 1466. Si era resa vacante la sede vescovile di Mantova, con la morte del suo titolare Galeazzo Cavriani. Nelle trattative che si aprirono allora tra Roma e Mantova, venne subito alla luce un dato singolare: il cardinal Francesco desiderava ottenere quel titolo, ma si trovava davanti alla decisa ostilità paterna. Poteva invece contare sul favore papale. La sua condizione era quella di un «servo di due padroni»<sup>10</sup>, soggetto com'era da un lato alla volontà paterna e dall'altro alle esigenze della Curia romana, che coincidevano con le sue. Le ragioni dell'opposizione paterna erano (per un paradosso che è tale solo ad una considerazione superficiale) legate a preoccupazioni di buon governo spirituale. Il vescovo appena morto aveva trascurato la chiesa mantovana risiedendo in Curia; il marchese Ludovico voleva evitare il perpetuarsi di quella situazione e per questo aveva escluso la concessione della sede mantovana al figlio che, in quanto cardinale, non avrebbe potuto fare residenza in diocesi. Al contrario, papa Paolo II si era subito dichiarato disposto a concedere quella sede all'esponente in senato cardinalizio della famiglia ivi dominante, secondo una prassi consueta. Non si trattava soltanto di gratificare una potente casata e di aumentare le entrate di un cardinale, ma anche di incrementare il numero di benefici ecclesiastici a disposizione dei membri della corte romana. Già qualche anno prima il marchese di Mantova aveva dovuto lamentarsi per l'aumento di candidati forestieri ai benefici disponibili in città e nel territorio di Mantova, reagendo con fastidio e diffidenza alle

<sup>10</sup> L'espressione è di D. S. CHAMBERS, *A Defence of Non-Residence in the Later Fifteenth Century: Cardinal Francesco Gonzaga and the Mantuan Clergy*, in «Journal of Ecclesiastical History», 36, ottobre 1985, pp. 605-33; in particolare p. 606.

raccomandazioni che gli pervenivano dall'ambiente del cardinal Francesco. Di questo passo, egli notava, sarebbe giunto il giorno in cui i chierici del suo stato avrebbero dovuto mettere «zoso la chiericha et che piú non si faciano preti perché non hariano da vivere»<sup>11</sup>. Erano preoccupazioni di un principe che si sentiva responsabile del buon andamento complessivo della sua città e che non poteva trascurare le irregolarità nell'amministrazione della vita religiosa, per i disagi economici e spirituali che ne derivavano ai suoi sudditi. L'epistolario del marchese col figlio cardinale mostra come, ad ogni riaffacciarsi della materia dei benefici, si affrontassero le esigenze contrapposte degli uomini di Curia, in cerca di risorse finanziarie dovunque possibile, e di tutti coloro che si schieravano all'ombra del patronato principesco, dal quale si attendevano il mantenimento di un sistema tradizionale: contro questa tradizione, capace di assicurare messe e sacramenti regolari al popolo e buone prebende al patriziato locale, i meccanismi dell'accentramento romano portavano attacchi sconvolgenti, tanto che si poteva dare il caso di chiese senza «messa il zorno de Natale»<sup>12</sup>, da un lato, e, dall'altro, di importanti benefici concessi a uomini nuovi, del tutto estranei ai gruppi privilegiati della società mantovana. Toccò al cardinal Francesco convincere il padre a rinunciare in quella occasione al suo punto di vista, con una lunga lettera in cui venivano esposti i vantaggi della non residenza.

È vero, riconosceva il cardinale, che accettare un vescovato comporta «grandissimo pericolo e carico de l'anima», ma se questo portasse alla rinuncia si cadrebbe nella «pusillanimitate» e si farebbe correre un rischio ben maggiore alla «relligione nostra», che ne risulterebbe «molto anihilita» (era ancora l'antico argomento della «viltade» di Celestino V). Nel caso specifico, egli si sentiva capace di garantire un governo tale da portare sicuro profitto ai fedeli mantovani; non avrebbe, ovviamente, fatto residenza in diocesi, essendone i cardinali esentati per definizione, ma avrebbe fatto buona scelta di sostituti. «Ho animo de deputarli tal suffraganeo e vicario che seranno molto bene apti a quello regimento». Ma la ragione per cui il cardinale poteva garantire un governo piú efficace di quello di qualunque vescovo residente stava proprio nella sua dignità cardinalizia: grazie alla sua posizione in Curia, egli era sicuro di poter disporre di tutti i benefici della diocesi senza dover temere nessuna delle tante inframmettenze romane: «... Essendo el vescovato d'un cardinale, non dispuorrà Nostro Signore de tuti

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 611 nota.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 619 nota.

beneficii spectanti a la collatione mia altramente che voglia io». Ecco dunque perché la sua accettazione di quel titolo era quanto di meglio si potesse fare, riuscendo a conciliare interessi di chiesa e di stato, di buona amministrazione dei sacramenti e di possibilità di sistemazione per i candidati locali. Non c'era da temere «danno alcuno o ruina del stato et de la patria», anzi c'era da sperare in un buon utile, perché si poteva contare sulla fedeltà di Francesco alla volontà paterna e sulla sua dedizione agli interessi della famiglia, «perché proponeria sempre el bene e commodo de quello stato e citade ad ogni altra fortuna»<sup>13</sup>.

Questa morale da cardinali, con la sua graduatoria di imperativi articolata in ordine decrescente dalla famiglia alla città alla Chiesa, rispecchiava il senso comune diffuso all'epoca tra le élites italiane. Se ne trova conferma in una esemplare istruzione epistolare, destinata qualche anno dopo da Lorenzo de' Medici al figlio Giovanni, appena eletto cardinale. L'accorto Lorenzo evitava di rendere esplicita la gerarchia dei doveri, anzi sottolineava l'obbligo del figlio di far «ben capace ciascuno che amate l'honore et stato di santa Chiesa et della sede apostolica inanzi a tutte le cose del mondo»; ma, dietro questi doveri di facciata, si trattava di «salvare la capra... e i cavoli», cioè di «aiutar la città et la casa»<sup>14</sup>.

Il vescovado dunque era non solo un obiettivo facile per chi muoveva dalla posizione di cardinale ma era anche ritenuto correntemente una moneta di scambio da usare nelle partite ben più importanti che si giocavano intorno al cardinalato. Sul percorso che aveva portato al successo di Giovanni de' Medici, non sempre era stato possibile salvare capra e cavoli e le spese erano state sostenute proprio dai titoli vescovili. Gli elenchi degli arcivescovi di Firenze e di Pisa parlano chiaro a questo riguardo: c'è un Pietro Riario a Firenze che ebbe quella sede perché «si offriva di sostenere la candidatura cardinalizia di Giuliano»<sup>15</sup> e poté dunque godere del favore mediceo e di conseguenza cittadino; invece, c'è un Francesco Salviati che aggiunse al suo cognome quello dei Riario e che, proprio per quel legame col mondo della Curia romana, si vide negare il possesso dell'arcidiocesi pisana negli anni del con-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>14</sup> Questa lettera è stata varie volte ristampata già nel Cinquecento; si tratta di un modello esemplare quanto isolato di un rapporto armonico tra interessi «della città» e interessi «della Chiesa» che fuori di Firenze tendevano invece a contrastare. La si cita da *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni*, Aldus, Venezia 1543, Libro I, c. 51.

<sup>15</sup> Cfr. LORENZO DE' MEDICI, *Lettere*, II (1474-1478), a cura di R. Fubini, Firenze 1977, p. 54.

trasto tra Lorenzo e Sisto IV<sup>16</sup>. Dunque, aveva ragione il giovane cardinale Francesco Gonzaga a insistere sui caratteri politici degli scambi che avvenivano in materia di diocesi, impartendo al padre una lezione di prassi curiale:

... Qui se ha comunemente respecto a li principi seculari, a li quali se suole compiacere ne li vescovati de persona grata, salvo se lor demeriti non fossero tali che la sede apostolica li reputasse indigni, per qualche rebellione, de deverli compiacere... Essendo morti alcuni vescovi ne li vescovati suoi è parso a' pontifici - e cussi signori li hanno consentito per acquistarse protector in corte - de darli a cardinali<sup>17</sup>.

Il problema principale era, dunque, quello di procurarsi dei protettori all'interno del collegio cardinalizio, allora al colmo del suo potere. La somma delle questioni che potevano essere risolte vantaggiosamente in tal modo era così grande che non per caso si pensò ad una qualche istituzionalizzazione di quel compito; dai divieti dell'inizio del secolo si passò, col tardo Quattrocento, al riconoscimento anche formale dei compiti di protettorato che un cardinale si assumeva nei confronti di una «nazione». Ma si trattava solo di un'estensione alle potenze extra-italiane di una rete di patronato già largamente sperimentata in Italia. Qui, infatti, non ci fu bisogno di riconoscimenti formali: il rapporto di protezione e di rappresentanza era iscritto, a gradi crescenti, nei vincoli di clientela, di parentela e di consanguineità. E quindi non c'era niente di più ovvio che, a capo delle diocesi delle città capitali, si trovasse un membro della dinastia, o della famiglia egemone: e tanto meglio se era un cardinale. La verifica è semplice: quanti Gonzaga a Mantova, Este a Ferrara, Medici a Firenze, Visconti e Sforza a Milano, Carafa a Napoli, Campeggi a Bologna, offrirono ai loro sudditi l'immagine di un potere che si biforcava in politico ed ecclesiastico solo per pesare di più? Se il patronato politico locale offriva sempre meno agli appetiti delle grandi famiglie, quello ecclesiastico rappresentato dal cardinale spalancava la grande porta dei benefici che a Roma affluivano e da Roma venivano ripartiti. Ecco dunque che le candidature all'episcopato provenienti dal collegio cardinalizio erano irresistibili per lo stesso motivo per cui garantivano la sicura assenza del pastore dal suo gregge. Francesco Gonzaga aveva ragione: la sua aspirazione al titolo episcopale mantovano non poteva essere frenata dagli scrupoli paterni in ma-

<sup>16</sup> Cfr. su di lui N. ZUCHELLI, *Cronotassi dei vescovi e arcivescovi di Pisa*, Pisa 1907, pp. 169-72.

<sup>17</sup> Lettera del cardinal Francesco Gonzaga al marchese Ludovico Gonzaga, 31 luglio 1466, edita da CHAMBERS, *A Defence* cit., p. 626.



teria di residenza. Andrea Mantegna, quando dovette raffigurare l'esito finale di quella situazione e cioè il trionfale arrivo del nuovo vescovo nella sua sede, non ebbe dubbi: alle spalle della scena dominata dal giovane cardinale incombe l'immagine di Roma.

Si è dunque spesso cardinali e poi vescovi, nell'Italia del tempo. Si può sempre contare su candidature di cardinali quando sono in ballo diocesi importanti; e si tratta, in genere, di candidature vincenti. Spesso, non c'è nemmeno bisogno di presentarsi candidati, perché la proposta viene dall'alto: il papa (per i nipoti e per gli alleati più importanti) o qualche sovrano che vuol premiare i suoi portavoce nel senato cardinalizio o garantirsi titoli alla riconoscenza del cardinal nipote di turno. Una verifica è facilissima: basta leggere l'elenco dei titoli accumulati da Giuliano della Rovere, Giulio de' Medici, Alessandro Farnese. Colla metà del Cinquecento, le regole del gioco cambieranno: ma fino ad allora i vescovati «buoni» – cioè ricchi e politicamente importanti – furono considerati territorio riservato di caccia per i cardinali. Non mancavano certo ragioni per questo; oltre a quelle che si sono viste elencate da Francesco Gonzaga, ce n'erano altre legate all'alto costo del cappello cardinalizio ed alla necessità di rifarsi rapidamente. In un'epoca nella quale le periodiche crisi finanziarie delle casse papali erano risolte da massicce creazioni cardinalizie, l'esigenza di assicurare cespiti adeguati che rendessero appetibile e commerciabile quel copricapo era largamente condivisa. A Marco Corner il titolo cardinalizio era costato ventimila scudi nel 1500; nessuno si stupì, pertanto, quando egli pose la sua candidatura ai vescovati di Vicenza e di Cremona per aggiudicarsi infine quello di Verona (nonché due abbazie in commenda)<sup>18</sup>.

Quello delle rendite cardinalizie era un vecchio problema, che si riaffacciava ogni tanto nei progetti di riforma. Bisognava fissare un tetto alle entrate – sostenne Paolo Cortesi – perché solo così sarebbe rimasta qualche briciola anche per gli altri nella spartizione della torta; così come stavano le cose, anche le più sperdute parrocchie erano appetite dai cardinali, sui quali pesava l'obbligo di una dispendiosissima gara di prestigio per emulare gli altri membri del collegio<sup>19</sup>. Cortesi faceva i nomi di Pietro Riario e di

<sup>18</sup> Cfr. P. BRUGNOLI, *La laboriosa nomina del card. Corner alla sede vescovile di Verona*, in «Atti e memorie dell'accademia di agricoltura, scienze e lettere» di Verona, vol. 18, 1966-67, pp. 1-20; si veda inoltre, per una rassegna complessiva di situazioni analoghe, B. MCCLUNG HALLMAN, *Italian Cardinals, Reform and the Church as Property, 1492-1563*, Berkeley - Los Angeles 1985.

<sup>19</sup> P. CORTESI, *De Cardinalatu*, in Castro Cortesio 1510, libro 2, cc. 43r-48v (*De redditibus cardinalium, quod debent esse aequales*).

Francesco Gonzaga fra quelli che avevano più gareggiato in spese (e rievocava l'opulenza dei pranzi romani, che avevano colpito la sua fantasia infantile perché il pane ne era bandito)<sup>20</sup>. Bisognava dunque stabilire rendite uguali per tutti, facendole magari pagare ai frati, in modo che non si ripetessero più episodi scandalosi come quello del litigio tra i cardinali Angelotto Fusco e Ludovico Scarampo per il possesso della diocesi di Cava nel 1431. Si poteva aprire così uno spiraglio per gli uomini di lettere, che non riuscivano mai ad avere la meglio davanti a concorrenti di tale potenza. Il Cortesi era anche sensibile alle esigenze di chi chiedeva che le diocesi venissero affidate a vescovi ben preparati e in grado di risiedervi. Tutto il capitolo da lui dedicato alla procedura concistoriale per l'assegnazione dei benefici maggiori è un elenco esauriente degli obblighi del buon vescovo, tale da soddisfare le più rigorose coscienze tridentine. Era un tipo di esigenza che si faceva sempre più strada in quegli anni. Qualche anno più tardi, un anonimo propose ad Adriano VI di costringere i cardinali a rinunciare «li suoi veschovadi a persone sante e dotte, le quale habitando in mezzo del suo popolo, procurino la sua salute, come è officio dei santi veschovi»; in cambio delle rendite perdute, si potevano far pagare pensioni ai cardinali dagli ordini religiosi e conferire loro titoli vescovili solo «in partibus infidelium»<sup>21</sup>. L'anonimo in questione parlava in termini che sarebbero stati apprezzati a Venezia, dove si fece l'unico tentativo noto, prima di Trento, di fissare per legge il *maximum* delle rendite cardinalizie. Qui, alla fine del 1533, il nunzio Girolamo Aleandro si vide sottoporre una «parte» presa dal consiglio dei Pregadi che stabiliva «che in niuna famiglia del loro Dominio potessero essere [più] di 3 mila ducati di entrata ecclesiastica et nullo rev.mo cardinale passasse 8 mila ducati»<sup>22</sup>. La decisione veneziana aveva diversi risvolti: si voleva assicurare una rigorosa amministrazione degli uffici sacri, nelle parrocchie e nelle diocesi, limitando quella pluralità di benefici che aveva portato al diffuso costume della non residenza; ma si voleva anche operare una redistribuzione delle rendite ecclesiastiche per sovvenire al crescente numero di giovani aristocratici in cerca di sistemazio-

<sup>20</sup> *Ibid.*, cc. 34r, 35v. La «perversa edacitas» che aveva scandalizzato il piccolo Cortesi (*ibid.*, libro 3, c. 190v) è documentata abbondantemente nelle cronache degli ecclesiastici d'alto bordo dell'epoca: cfr. ad esempio P. PASCHINI, *Il Cardinale Marino Grimani ed i prelati della sua famiglia*, in «Lateranum», 26, Roma 1960, p. 18 e *passim*.

<sup>21</sup> J. WODKA, *Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie*, Publikationen des ehemaligen Oesterreichischen Historischen Instituts in Rom IV, Innsbruck-Leipzig 1938, pp. 37-58.

<sup>22</sup> Lettera di Girolamo Aleandro a Pietro Carnesecchi da Venezia, 31 dicembre 1533, edita da F. GAETA, *Nunziature di Venezia*, Istituto storico italiano, Roma 1958, pp. 147-49.

ne. Bisognava, insomma, fare in modo «di proibire che tre soli non devorassero il tutto, ma se distribuisse universalmente intra tutti et *praesertim* gentilhuomini delli quali il numero ogni di più crescea, et assai eran più li poveri che li ricchi»<sup>23</sup>. Questo secondo argomento trovò piena comprensione nel nunzio Girolamo Aleandro, che riconosceva la fondatezza di quelle lagnanze. La vita della piccola e media nobiltà veneta era piena di storie di figli da far studiare e da sistemare nell'area dei benefici ecclesiastici: molti si sarebbero riconosciuti nell'interno domestico descritto da Pietro Barozzi, vescovo di Padova, nella sua commossa rievocazione dell'aiuto ricevuto dallo zio Giovanni patriarca di Venezia<sup>24</sup>. L'Aleandro invece prese meno sul serio le esigenze di «riformazione del culto divino», a suo avviso poco più di una indoratura verbale della realtà. Col cinismo dell'uomo di curia, attento ai meccanismi reali del danaro e del potere, egli osservò che tutta quella «santimonia» era apprezzabile, almeno «quanto alla theologia»; ma, «quanto alla filosofia politica, che considera anche et precipue la conservation et utile della republica», non era una proposta da prendere in considerazione. Insomma, se si voleva mantenere inalterato il flusso di danaro e di potere all'interno del patriziato veneziano, non si dovevano porre limiti agli appetiti cardinalizi. Certo, la filosofia politica poteva insegnare qualcosa di diverso anche all'Aleandro, che un decennio prima aveva visto da vicino, a Worms, quale incendio fosse divampato dal cumulo delle diocesi di Mainz e di Halberstadt nelle mani di Alberto di Brandeburgo. L'Aleandro, però, era in grado di difendersi dalle tentazioni sia della Riforma protestante che di quella cattolica, la quale ultima lo lambiva da vicino. Egli era allora vescovo di Brindisi grazie all'esemplare e clamoroso gesto di rinuncia di Gian Pietro Carafa; ma quel gesto - «di Mons. Theatino, che ha lasciato ogni beneficio» - era da lui confinato prudentemente nella astrattezza della «theologia». Ben lungi dall'imitarne la dura, feroce rigidità di principi, l'Aleandro si era limitato a delegare le funzioni episcopali ad un esperto domenicano, fra Antonio Beccari, restando invece per parte sua attaccato alla vita di Curia e agli impieghi di alta mediazione politica che dovevano condurlo finalmente al cardinalato.

Del gesto del Carafa, di quella celebre e contrastata decisione del 1524, una storiografia apologetica ha tanto cantato le lodi da

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>24</sup> «Pater non dives...; liberorum piena domus; sorores fere nubiles; rei familiaris angustia», F. GAETA, *Il vescovo Pietro Barozzi e il trattato «de factionibus extinguendis»*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1958, p. 8 nota.

impedirci talvolta di apprezzarne pienamente la portata. Il rampollo della nobile casata da cui era venuto il celebre «cardinale di Napoli», Oliviero Carafa, aveva offerto così un punto di riferimento a quanti, da allora in poi, si trovarono alle prese col problema se «cumulare» o meno titoli episcopali. Ma il Carafa, com'è noto, non si limitò a questo: rovesciando la tradizione che opponeva la vita in «religione» a quella nel «secolo», i frati e i monaci ai vescovi, dette vita ad una organizzazione tutta dedicata agli impegni secolari della «cura d'anime» con lo stile di vita del più rigoroso ordine religioso. Il fatto che i chierici regolari capeggiati dal Carafa prendessero il nome dalla sua diocesi (Teatini, dall'antica Teate, cioè Chieti) simboleggia a sufficienza questo rovesciamento di prospettive che allora si impose. Per tutti questi motivi, la relazione con cui il cardinal Egidio da Viterbo presentò nel concistoro del 24 luglio 1524 le ragioni della rinuncia ai benefici fatta dal Carafa può essere individuata come una data importante nella storia dei modelli concreti di direzione episcopale.

È ancora dal mondo dei cardinali che ricaviamo altri due casi esemplari di sovrapposizione del cardinalato all'episcopato (Gian Pietro Carafa non era ancora cardinale nel 1524, anche se quel titolo era iscritto fin da allora nel suo nome e nella sua carriera). Il primo dei due viene dal mondo veneziano ed è legato come pochi altri alle speranze di riforma che lì si coltivarono e che, per un breve momento, sembrarono in grado di conquistare la Chiesa intera. Si tratta di Gaspare Contarini. Dalla sua penna o da quella di persone a lui strettamente legate si ebbero i testi più significativi in materia di riforma dell'episcopato, negli anni che vanno dal Concilio Lateranense V al Tridentino. Nel memoriale indirizzato a Leone X nel 1513 dai suoi amici Querini e Giustiniani (un *Libellus* di celebrità postuma) si legge, insieme a tante altre cose, una proposta significativa per quello che registra della potenza raggiunta dal cardinalato: nell'intento di garantire una efficiente ed assidua presenza dei vescovi nelle loro diocesi, i due monaci veneziani suggerirono al papa di introdurre l'obbligo di un rendiconto annuo. I vescovi dovevano recarsi a Roma una volta l'anno e lì riferire sulla loro amministrazione della diocesi; qualcosa del genere doveva essere realizzato dopo Trento, con la visita «ad limina Beati Petri». Ma, per Querini e Giustiniani, i vescovi dovevano recarsi in visita non presso il papa ma presso un cardinale, al quale dovevano presentare la relazione annua per riceverne la relativa sanzione, positiva o negativa.

Ne emergeva una proposta di costituzione aristocratica della Chiesa, ricalcata su quel modello veneziano che proprio da Gaspare

Contarini doveva essere analizzato ed elogiato. Al nome del Contarini si lega in particolare un celebre scritto sul modello del vescovo (che però rimase inedito fin verso la fine del Cinquecento) nonché il memoriale di riforma elaborato insieme ad altri sulla questione allora scottante *de emendanda Ecclesia*: memoriale dove si levavano dure accuse contro la prassi curiale in materia di benefici e si insisteva sull'obbligo della residenza per i vescovi. Il suo nome era così rappresentativo di un progetto di riforma della chiesa fondato sull'esercizio della «cura d'anime» che quando qualcuno volle criticare l'operato del Concilio di Trento per la mancanza di misure adeguate in quel senso, gli attribuì le proprie idee per renderle più efficaci: «sia per un vescovo una sola città – si legge in un testo edito sotto il nome del Contarini – et quello vada subito al vescovo et ivi se ne stia»<sup>25</sup>. Ma era stato veramente di questo genere il modello concreto offerto da Gaspare Contarini? Perché in realtà anche Contarini fu vescovo, o meglio anche lui concorse al possesso di una diocesi con tutta la forza che gli derivava dal titolo cardinalizio. Nominato da Paolo III vescovo di Belluno nell'ottobre 1536, ottenne con qualche difficoltà la concessione del possesso da parte della Serenissima nel maggio dell'anno seguente: le due date circoscrivono il periodo durante il quale fu redatto il *Consilium delectorum cardinalium de emendanda Ecclesia*. Qui, tra gli abusi da correggere, si trova sottolineato in modo particolare quello di concedere episcopati a dei cardinali, col risultato di sovrapporre doveri e stati di vita incompatibili; né si doveva tollerare, secondo il *Consilium*, la concessione ai cardinali di privilegi speciali, anzi bisognava esigere da essi maggior rigore che dagli altri: sarebbero altrimenti come i farisei «qui dicunt et non faciunt»<sup>26</sup>. Cosa pensasse il Contarini sottoscrivendo giudizi di questo genere non lo sappiamo. Sappiamo invece per certo che ci fu tra i suoi amici chi fu scandalizzato da quella dissonanza tra idee e comportamenti del cardinale più prestigioso dell'intero Collegio.

Io mi infiammai tanto d'amor et di speranza verso Monsignor nostro reverendissimo quando fu fatto cardinale – scriveva Galeazzo Florimonte al Beccadelli nel 1540 – che tenni per certo che Dio volesse riformar la chiesa per suo mezzo... nondimeno quando intesi che havea accettato il vescovato, et intesilo per più mio despiacer da persona chel dicea per rinfacciar alli spirituali la loro inconstantia, ne hebbi un despiacer grandissimo<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Quattro lettere di Monsignor Contarino Cardinale*, Torrentino, Firenze 1558, p. 49.

<sup>26</sup> Cfr. J. D. MANSI, *Supplementum*, V, col. 543.

<sup>27</sup> G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica: Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978, pp. 141-44.

Non valevano, per il Florimonte, le giustificazioni che lo stesso Contarini e altri amici davano di quel comportamento, nient'altro a suo avviso che «rispetti humani». Né si poteva dar credito a chi aggirava l'accusa mostrando quanto bene era venuto a quella diocesi dalla accettazione del Contarini, perché

tanti per questo esempio si sono confirmati in tener li vescovati... Et non è persona che non dica «Io son hom da bene come lui et provedo alla mia chiesa, o chiese, et fo delle limosine et marito delle pulzelle» et va discorrendo... Dio ti comanda che non prendi il beneficio curato non potendolo servir e tu pur fai più conto del comandamento del papa che di quello di Dio... se lo mettere il bon vicario bastasse a tener i benefici curati, le donne li potriano tenere.

Effettivamente, la pur accurata gestione della diocesi di Belluno fatta dal Contarini non si allontanava dal modello dominante fino ad allora: anche molti altri cardinali avevano garantito da Roma una buona amministrazione, applicando i principi che abbiamo visto sostenuti da Francesco Gonzaga. L'argomento che si poteva tutelare meglio l'interesse della propria diocesi grazie ad una posizione eminente come quella cardinalizia aveva contribuito a mantenere in piedi la scissione tra beneficio e ufficio ai livelli più elevati della gerarchia ecclesiastica. Si era visto così, agli inizi di quel secolo, un altro cardinale di severi costumi come Giulio de' Medici dirigere da Roma l'arcidiocesi fiorentina e sperimentarvi in maniera esemplare i canoni del Concilio Lateranense V lasciando però tutte le cure più propriamente vescovili al suo vicario, il giurista bolognese Pietro Andrea Gammaro; la cosa era così pacifica che il vicario aveva perfino posto all'inizio dei verbali delle sue visite diocesane un severo richiamo al dovere dei «pastori» di visitare il «gregge» regolarmente una volta l'anno. Era ovvio, per lui, che quel dovere riguardava il vicario e non toccava affatto il cardinale impegnato nei gravi negozi di politica romana<sup>28</sup>. Ma al Contarini gli «spirituali» chiedevano qualcosa di più di quel che si era soliti vedere nei comportamenti dei supremi organi della Chiesa romana. Modello reale degli «spirituali» fu invece allora quello di un altro firmatario del *Consilium de emendanda Ecclesia*, il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. L'autore della lettera pseudo-contariniana sopra ricordata non aveva dubbi:

Tenetevi per voi questi vostri mostruosi vescovi, con le lor sete, ori, argenti, tappezzerie, cavalcature, staffieri, per non dir peggio, ne' quali non si vede altro di vescovo che una gran chierica. A noi fanno di mester vescovi che per gemme et ori habbiano le sacre lettere, per le delitie la povertà et digiuni, per ornamenti una ardente, casta et humile carità, quale a' nostri

<sup>28</sup> ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI FIRENZE, *Visite pastorali. Atti della visita di Giulio de' Medici*, 1r (atto 10 luglio 1514).



giorni fu il tanto vescovo Giovan Mattheo Giberti, vescovo di Verona, di tante eximie doti dell'animo ornato ch'alli antichi si poteva propriamente paragonare... Vescovi di cotal forma non haverà mai più il mondo né amerà.

Dunque, un esempio unico, stretto fra i compromessi cardinalizi del Contarini e la scelta della disciplina regolare fatta dal Carafa previo abbandono delle responsabilità episcopali: la «Gibertalis disciplina», come fu chiamata, sembrò in grado per un breve circuito d'anni di offrire il modello della restaurata chiesa di vescovi alla quale tanti aspiravano. La sua unicità non dipendeva però dalle qualità dell'individuo, o almeno non solo da quelle, ma dall'insieme di circostanze che avevano reso possibile quella congiuntura. Giberti apparteneva a quel mondo della Curia abituato a disporre in materia di episcopati senza difficoltà di sorta; a riceverne come ricompensa per meriti politici, a governarli – nei casi di maggior serietà – per mezzo di vicari. Attratto dalla grande politica ma anche affascinato dall'ascetico rigorismo dell'ambiente teatino, Giberti dovette ad una sconfitta di prima grandezza, siglata addirittura dal Sacco di Roma, il blocco definitivo di una carriera che sembrava sicuramente avviata al cardinalato: ma non si rifugiò a Verona alla ricerca di un ozio umanistico, anzi portò nella nuova attività il rigore, l'impegno e l'autorevolezza di cui aveva dato prova a Roma. Con l'autorità di un cardinale ma – a differenza di ogni cardinale – definitivamente escluso dal mondo romano dal veto del partito spagnolo, poté investire le istituzioni diocesane contando su leve alle quali gli altri vescovi non erano in grado di arrivare. Lo strumento principale di cui poté beneficiare grazie all'attenzione particolare di cui godeva a Roma fu il diritto di agire come delegato papale («tanquam Sedis Apostolicae Legatus»): era l'unico modo per superare le muraglie di esenzioni e privilegi erette da secoli di rapporti diretti tra papato e ordini religiosi. Su quella strada altri lo avrebbero seguito. Ma intanto era evidente che in condizioni normali e contando sui meccanismi ordinari quell'esperienza non era ripetibile. Lo si vide nello stesso momento finale di quell'episcopato, quando il Giberti, ormai prossimo a morire, decise di servirsi di uno degli abusi più criticati per garantire continuità alla sua opera: propose cioè di resignare l'episcopato di Verona all'amico Pietro Contarini. Intorno a questa proposta, nepotismo papale e gelosie politiche veneziane si scontrarono, finendo con l'accantonarla<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Ecco come un contemporaneo riassume la situazione il 29 dicembre 1543: «... L'harà inteso che il vescovo di Verona sta malissimo et che gl'haveva resignato el vescovado et la Badia de Rossano a ms. Pietro Contarini et che la Signoria gl'ha comandato che accetti

Se nel caso del Giberti quella che si è definita «sovraposizione del cardinalato all'episcopato» non ebbe luogo, essa si verificò invece nel caso che più di ogni altro è servito a fissare il modello del vescovo tridentino: quello di san Carlo Borromeo. Con lui si chiude in qualche modo la storia che si era aperta coi santi frati-vescovi del Quattrocento. Anche per il Borromeo il sigillo della santità finirà, è vero, col sottolineare e offrire all'imitazione ancora una volta i tratti di uno stereotipo monastico medievale. Ma alla data della beatificazione l'impulso riformatore che aveva animato anche una parte del Concilio tridentino alla ricerca di un nuovo tipo di vescovo-pastore era ormai cosa lontana; e d'altra parte l'esempio offerto dal Borromeo era ormai diventato un patrimonio stabile della tradizione vescovile.

Quanto a quelli che egli stesso ebbe presenti nel momento della sua clamorosa scelta di campo, si trattava di modelli tratti dalla storia della Chiesa antica, riducendosi quelli contemporanei al solo caso del Giberti. Tuttavia, quella scelta di abbandonare gli impegni romani e cardinalizi per quelli milanesi di vescovo era il punto d'arrivo di tutta una lunga serie di tentativi e di diffuse richieste. Non solo le istanze conciliari avevano fatto avvertire l'urgenza di ridar forza e dignità all'istituzione episcopale: anche i conati di riforma che a più riprese i pontefici romani avevano avviato da Roma si erano orientati in quella direzione. Subito prima dell'elezione di Pio V e delle conseguenti fortune della famiglia Borromeo, nell'ultimo scorcio del pontificato di Paolo IV si era diffusa improvvisa la notizia della bolla papale che imponeva ai vescovi «l'obbligo de andare ala residencia, a tener cura de le sue pecorele», come scriveva un osservatore, che così ironicamente descriveva la scena romana: «si sente uno romor de stivali et speroni, con certi visi turbati e, come si sol dir, nasi lunghi tre palmi, chi per lasare le sue comodità, chi per l'ambicione del capelo roso e chi per altri piaceri carnali»<sup>30</sup>.

La partenza di Carlo Borromeo per Milano qualche anno dopo non ebbe bisogno di costrizioni esterne. Ma il «cappello rosso» e i legami con Roma servirono al vescovo di Milano per affrontare nella sua nuova sede problemi che alla maggioranza dei vescovi apparivano insolubili. Restava dunque un alone di incertezza in-

la resegna et che'l papa nolla voleva admitter che la vuol per il Prior suo nipote et che la Signoria ha fatto intender che non vuole in Verona altri vescovi che venetiani...» (lettera di Silvestro Aldobrandini al cardinal di Ravenna, in ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Carte del cardinal di Ravenna, lettere di Silvestro Aldobrandini*, c. 382v).

<sup>30</sup> Lettera di Andrea Monteceneri ad Annibale Campeggi dell'8 marzo 1559 (ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA, *Archivio privato Malvezzi Campeggi*, s. III - *Lettere*, vol. 13/536 bis, cc. n.n.).

torno ai tratti quotidiani e ordinari di questa istituzione: tuttavia, col Borromeo il profilo del vescovo aveva cessato di dibattersi tra l'immagine ideale di un monaco riluttante davanti al «secolo» e la realtà di un'attenzione esclusiva alle rendite e al potere per acquistare i connotati duri e combattivi di un vero e proprio magistrato alle anime.

## 2. La carriera.

Si può parlare di carriera, nel caso dei vescovi? E quali sono i caratteri normali del percorso che ha quella stazione (d'arrivo o di passaggio) inserita nel suo tracciato? La società d'*ancien régime* aveva da lunga data individuato nella sfera ecclesiastica una serie di possibilità di collocamento e di ascesa sociale. Resta da capire come, nella realtà politica italiana, si considerassero le possibilità di accesso all'episcopato nel periodo precedente al Concilio di Trento. Sono domande che non trovano facilmente risposta, come del resto tutte quelle che riguardano le istituzioni ecclesiastiche di quell'epoca. Tra l'età della lotta per le investiture e quella delle monarchie assolute e dei loro apparati burocratici, si stende come una zona di incertezza: incertezza per chi deve ricostruire oggi il disegno complessivo di tanti percorsi individuali ma anche di chi allora, scegliendo il suo percorso, dovette chiedersi a qual prezzo e come e perché si potesse tentare la strada dell'episcopato. Non che ci fossero dubbi sull'importanza di quel titolo: nonostante la strada risolutamente intrapresa dalla chiesa cristiana occidentale verso l'enfaticizzazione dell'autorità di un vescovo su tutti gli altri, nessuno poteva nutrire dubbi sul fatto che qui risiedeva un ganglio vitale dell'intera cristianità. Tuttavia, le scosse a cui il papato avignonese e il grande scisma avevano sottoposto tutta la materia beneficiaria e in particolare quella relativa a vescovadi e abbazie non potevano non riflettersi in una crescente insicurezza sul modo di raggiungere e, in seguito, di usare quei titoli. Il principio della «plenitudo potestatis» papale, affermato dai canonisti, e le reiterate affermazioni teoriche e pratiche da parte dei papi del loro diritto di disporre in tutta la cristianità di patriarcati, arcivescovati, vescovati e abbazie<sup>31</sup> avevano dovuto fare i conti con le conseguenze

<sup>31</sup> Cfr. G. BARRACLOUGH, *Papal Provisions. Aspects of Church History, constitutional, legal and administrative in the later Middle Ages*, Oxford 1935 (ristampa anastatica 1971). Ma è sempre utile rifarsi a L. THOMASSIN, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Anisson, Lyon 1706.

dello scisma, in particolare con la rinnovata e più forte pressione delle autorità politiche in tale materia. Era stato così che, fuori d'Italia, si erano fatte strada esigenze di ritorno agli antichi sistemi dell'elezione del vescovo da parte del clero: finalmente, su questi tentativi di rinsaldare l'autonomia e l'autorità dei corpi ecclesiastici locali, si vennero a stabilire gli accordi diretti tra pontefici e sovrani delle grandi monarchie nazionali. Se all'inizio del Quattrocento si poteva affermare che «le roy et les seigneurs au regard des prelatures estoient pape»<sup>32</sup>, la cosa divenne ben più ampiamente vera coi concordati di quel secolo (e del successivo). Da allora in poi, seguire la storia degli episcopati nei grandi stati europei significa sostanzialmente ripercorrere le scelte dei sovrani e ricostruire le alleanze sociali stabilite dalle monarchie nazionali<sup>33</sup>. Ma, prima che il sistema trovasse un suo assestamento, i patteggiamenti e le forme concrete di transazione furono ben più complessi e da caso a caso diversamente articolati di quanto la regolarità del disegno d'insieme faccia pensare. Così, in buona misura casuali e imprevedibili, apparivano comunque le cose agli occhi dei potenziali candidati che guardavano all'episcopato come a un obiettivo da raggiungere. Le complicazioni erano particolarmente numerose dal punto di vista di chi progettava quella carriera in ambito italiano.

Va ricordato, naturalmente, che parlare di Italia è anacronistico e che si può tutt'al più tracciare un quadro relativamente omogeneo per gli stati italiani centro-settentrionali; nel Mezzogiorno e nelle isole, «v'era - come ha notato D. Hay - una moltitudine di diocesi impoverite, spesso tenute da frati che vivevano come vicari dei loro confratelli relativamente più ricchi del Nord»<sup>34</sup>. E questo aspetto dell'importanza economica del beneficio era decisivo per chi progettava una carriera destinata a procurare ricchezza o almeno una buona sistemazione per sé e per la propria famiglia;

<sup>32</sup> J. A. F. THOMSON, *Popes and Princes 1417-1517. Politics and Policy in the late Medieval Church*, London 1980, p. 146. Cfr. anche J. GAUDEMET, *Église et société en Occident au Moyen Age*, London 1984.

<sup>33</sup> Cfr. N. RAVITCH, *Sword and Mitre. Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, The Hague - Paris 1966; secondo M. M. EDELSTEIN, *Les origines sociales de l'épiscopat sous Louis XII et François Ier*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 24 (1977), pp. 239-47, il concordato del 1516 non modificò sostanzialmente la selezione sociale dell'episcopato rispetto al metodo precedente della «presentazione» da parte del sovrano. Ma si veda anche, sull'episcopato francese, il quadro sintetico tracciato da B. PLONGERON, *Le vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1974, pp. 91-112 e, soprattutto, l'ampia ricerca di M. C. PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France* (thèse présentée devant l'université de Paris IV, 29 mai 1976), Lille-Paris 1977 (ringrazio Oscar Di Simplicio per avermela segnalata e messa a disposizione).

<sup>34</sup> D. HAY, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge 1977 (trad. it. *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1977, p. 29).

il beneficio era qualcosa che entrava nel budget non di un individuo ma di un sistema parentale. Da questa concezione privatistica delle rendite ecclesiastiche, del tutto pacifica laddove esisteva un diritto di patronato e più in generale nella sfera dei benefici minori, non erano esclusi quelli maggiori, la cui disponibilità era in via di diritto gelosamente riservata al papa in concistoro: dietro i complicati marchineggi giuridici della nomina di un coadiutore con diritto di successione, della «renuntiatio in favorem» e di altre simili invenzioni della fantasia burocratica della Curia, traspariva la decisa avanzata del principio della disponibilità privata di episcopati e abbazie.

Il fatto che il papato si inserisse come Stato nel sistema politico degli Stati italiani del Quattrocento e la relativa debolezza delle formazioni statuali italiane fa sì che qui le regole del gioco fossero più fluide e incerte che altrove; e forse proprio per questo le prospettive di successo sembravano maggiori a chi non aveva, per tentar la fortuna, che la propria abilità o virtù. Alla riaffermata volontà papale di disporre nella maniera più ampia di tutta la materia dei benefici si erano aggiunti accordi informali, transazioni, in qualche caso tentativi di regole stabili con gli Stati italiani. Il caso più importante e, in qualche modo, emblematico è quello dell'indulto concesso da Niccolò V a Francesco Sforza per il ducato di Milano nel 1450: documento fin da allora celebre e controverso, nel quale alcuni hanno visto un solenne riconoscimento dei diritti dello Stato mentre altri lo ha letto come un astuto passo avanti dell'invalente Curia romana. Con l'indulto, il papa si impegnava a conferire i benefici del ducato (con la sola esclusione di quelli degli ordini mendicanti o di patronato laico, nonché di quelli della Certosa) alle persone indicate dal duca, a condizione che si trattasse di candidati rispondenti alle caratteristiche di moralità e preparazione genericamente indicate dai canoni<sup>35</sup>.

Letto sullo sfondo solenne e senza tempo del giure, questo documento ha evocato entità astratte (la Chiesa, lo Stato) ed ha suggerito confronti e analogie con la letteratura concordataria in generale. Sembrerebbe tuttavia più opportuno, per intendere il senso dei rapporti che allora si intrattenevano tra principi italiani e papi, riconsiderarlo nel minuto contesto da cui nacque e dove ricevette la prima interpretazione. Niccolò V offrì con quel docu-

<sup>35</sup> Cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano. Dall'inizio della Signoria Viscontea al periodo tridentino (secoli XIII-XVI)*, Milano 1941. Per gli indulti concessi in questo periodo da Niccolò V ad altri sovrani di Stati italiani, come Alfonso d'Aragona e Ludovico di Savoia, cfr. A. MERCATI, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, vol. I, Città del Vaticano 1954, pp. 193 sgg.

mento un sostegno considerevole ad un principe di recente salito al potere e tuttavia salutato nella bolla come duca legittimo, per concessione divina oltre che per consenso generale. Tanto favore nei confronti di un «parvenu» si spiega solo pensando ad un preciso calcolo politico sugli effetti della presenza di quel nuovo signore in un'area capitale per l'intero assetto italiano: si trattava di consolidare il regime sforzesco di contro alle pretese aragonesi, orleaniste e imperiali, nonché agli appetiti veneziani nell'Italia del nord. La lungimiranza di Niccolò V può essere valutata appieno solo da chi abbia presente la conclusione tempestosa del secolo e la rovina dell'equilibrio italiano col venir meno del regime sforzesco. Quanto a Niccolò stesso, nessun dubbio si può nutrire sulla convenienza per lui di una stabilizzazione dell'assetto italiano: questo papa, di cui è stato detto che fu il primo ad esibire «ben chiari i lineamenti del papa-re»<sup>36</sup>, pensava in termini di sistema italiano e vedeva nell'equilibrio e nella pace della penisola la condizione per il consolidamento dello Stato pontificio. I contemporanei non ebbero incertezze nel giudizio sul progetto a cui era legata la concessione dell'indulto: Niccolò V «comprende - scriveva l'oratore milanese a Roma, il 4 novembre 1450 - ch'el assecurare del stato et ben vostro sia l'assecurazione del stato suo et de tuta Ytalia»<sup>37</sup>. Tanto poco si pensava in termini di assestamento a tempo lungo dei rapporti tra Stato e Chiesa che subito dopo la concessione della bolla cominciarono i giochi dell'interpretazione, tendenti ad una furbesca estensione da parte ducale e, da parte romana, alla sua riduzione a poco più di un favore personale di brevissimo momento. Callisto III, quando gli chiesero di rinnovare la bolla dell'indulto, raccontò che il suo predecessore Niccolò V avrebbe addirittura negato di averla mai concessa: «et questo forse diceva vergognandosi ch'avesse fatto tale concessione». Era una vergogna non tanto nei confronti della «consentia sua» quanto piuttosto «apresso li fratelli suoi cardinali»<sup>38</sup>. Non ci vuol molto, infatti, a capire che la concessione papale al duca limitava, agli

<sup>36</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, p. 91.

<sup>37</sup> Cfr. L. ROSSI, *Niccolò V e le potenze d'Italia dal maggio del 1447 al dicembre del 1451*, in «Rivista di scienze storiche», III (1906), p. 426. Una ricostruzione analitica delle circostanze della concessione dell'indulto e di tutta la gestione dei benefici nel ducato di Milano sotto Francesco I Sforza è stata oggetto della ricerca di L. FUMI, *Chiesa e Stato nel dominio di Francesco I Sforza*, in «Archivio storico lombardo», 51 (1924), pp. 1-74; sulla stessa questione ho potuto vedere, per la cortesia del suo autore, l'ampia tesi di M. ANSANI, *Le istituzioni economiche del Ducato sforzesco (1450-1566)*, relatore X. Toscani, Università di Pavia, a.a. 1983-84.

<sup>38</sup> FUMI, *Chiesa e Stato* cit., p. 9.



occhi dei cardinali, la loro possibilità di ripartirsi in concistoro i benefici di maggior valore e che su questo punto il papa aveva tutto l'interesse a non alimentare ostilità all'interno del Collegio. Sta di fatto, comunque, che la materia dei benefici non trovò nell'indulto di Niccolò V una regola efficace: il nepotismo papale, gli appetiti cardinalizi e quelli del duca di Milano continuarono a scontrarsi caso per caso nell'unica sede in cui realmente si decideva in proposito, cioè a Roma. Solo con Pio II, grazie agli ottimi rapporti che questo papa ebbe con lo Sforza, si tentò di incanalare meglio l'afflusso delle richieste istituendo un «vero e proprio ufficio di economato dei benefici vacanti» e dividendo la corrispondenza relativa a queste questioni da quella di altro genere<sup>39</sup>. Ma bastava che i buoni rapporti personali non ci fossero più perché qualsiasi grosso beneficio scatenasse contrasti durissimi: fu questo il caso dell'abbazia di Chiaravalle, sulle cui rendite si concentrarono gli appetiti nepotistici di Paolo II in concorrenza con quelli dello Sforza. Erano gli anni in cui si bruciavano rapidamente i patrimoni accumulati nei secoli dalle abbazie benedettine, prima che il movimento per l'osservanza e la nascita della congregazione cassinese ponessero una barriera capace di tutelare le ragioni economiche della convivenza monastica. Per impadronirsi di Chiaravalle, il duca di Milano non trovò strumenti efficaci nell'indulto e dovette investire tutto sulla dubbia vocazione ecclesiastica del figlioletto Ascanio. Candidature del genere trovavano di solito attenzione e rispetto in Collegio cardinalizio proprio in nome del meccanismo di composizione dei rispettivi interessi delle grandi famiglie italiane che costituiva la cifra fondamentale di quell'organismo: ma anche Paolo II pensava a quella e ad altre abbazie per la sua famiglia e così lo scontro si fece inevitabile. L'oratore milanese Rossi non trovò altro argomento per invogliare il papa ad un accordo che minacciare il ritorno all'antico diritto, quando i canonici eleggevano i vescovi ed era «in facultà de li monaci d'elezere l'abate»<sup>40</sup>. Erano minacce poco credibili, dato che a nessuno dei due contendenti tornava comoda una procedura che li lasciava senza occasioni di esercitare un potere e di accumulare e distribuire danaro. Era più concreta la minaccia che lo stesso Francesco Sforza sbandierava, di impedire cioè il possesso ai candidati romani a lui non graditi.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 35. Cfr. A. GALANTE, *Il diritto di placitazione e l'Economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano 1894. Ma vedi ora G. CHITTOLINI, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV). Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981)*, vol. I, Roma 1983, pp. 415-68.

<sup>40</sup> FUMI, *Chiesa e Stato* cit., p. 59.

Se ne ricavava pertanto una sola conclusione possibile: poiché i diritti e le concessioni avevano incerti confini e rimandavano sempre al negoziato da riaprire di volta in volta, era a questo che bisognava prestare ogni attenzione. «La bolla che havete – scriveva l'oratore milanese nel 1452 – et cossì el Re et Marchese de Ferrara, è como non le havessino»<sup>41</sup>. Di questo si aveva piena coscienza anche negli altri Stati italiani che ottennero analoghe concessioni. A Ferrara, nel tardo Quattrocento giungevano lettere degli oratori a Roma dove ci si affannava a decifrare i limiti che l'invadenza papale in materia di benefici si era autoimposta. Ma ogni volta l'esercizio si concludeva con la stessa sconcertante constatazione. Ad esempio, nel 1491, vacando una arcipretura a Toano, il rappresentante estense volle far valere il diritto del duca in base all'indulto; ma ad un controllo più attento dovette constatare che ne erano escluse «le dignità principale in le ghiesie collegiate, et cossì le maggiori in la cathedrale dopo le pontificale, adunche questo de Toano non se comprenderla in detto indulto, il qual credeva veramente se estendesse ad ogne reservatione», mentre invece non era così. Occorreva dunque, come regola generale, «scrivere [con] ogne celerità quando vacarano beneficii perché essendo lei prima certamente il papa la compiacerà continuamente, come la fa etiam al Duca de Milano»<sup>42</sup>. Tanto più necessarie apparivano la sorveglianza e la puntualità nella richiesta quanto più numerosi erano i pretendenti di altri Stati pronti a mettere in opera i loro patroni appena si liberava un beneficio. Tuttavia, l'argomento favorito di questi diplomatici – che cioè si dovesse difendere il diritto dei sudditi dello Stato ad avere l'esclusiva nello sfruttamento dei benefici ecclesiastici locali – si indeboliva appena una qualche circostanza veniva a ricordare loro quali altre funzioni potesse assumere la concessione di una importante prebenda. Basterà un solo esempio: nel 1479, in un contesto politico italiano assai agitato, si diffuse a Roma la voce che il papa stava per pubblicare la scomunica contro il duca di Ferrara. Gli Este avrebbero così perduto «la rason et titolo del suo vicariato di Ferrara», scrisse preoccupato l'ambasciatore Luca Faentini; ma l'ambasciatore ebbe l'idea di esercitare una qualche pressione sul papa ricorrendo ad un argomento al quale il nepotismo di Sisto IV era sensibilissimo: «Recordi V. Santità che'l nipote di quella è promosso al vescovato di Ferrara, et de li pendere ogne suo utile et honore». Ed ecco il papa

<sup>41</sup> ANSANI, *Le istituzioni economiche* cit., p. 29.

<sup>42</sup> Lettera di Giovanni Andrea Boccicaccio al duca di Ferrara, 19 luglio 1491 (ARCHIVIO DI STATO DI MODENA, *Archivio segreto estense, Ambasciatori, Roma*, 20.I/106).

addolcirsi, al pensiero degli interessi del nipote Bartolomeo: «Orsú, va' et dí al vescovo che admonischa il duca che per l'advenire si emendi et correggi et resipischa verso di noi et che per suo amore differiremo di fare publicare il duca altramente»<sup>43</sup>. Vescovi del genere, naturalmente, avevano ben altro da fare che occuparsi della diocesi e del suo governo spirituale: inseriti in una rete di alleanze familiari, alla quale dovevano benefici e carriera, era inevitabile che consumassero il loro tempo nei luoghi dove alleanze e mediazioni si intrecciavano e si scioglievano, cioè nelle corti (e, in particolare, in quella di Roma). La prepotente avanzata romana sul terreno della selezione del personale ecclesiastico comportava anche un'altra conseguenza di carattere piú generale: la riduzione di tutto un corpo di tradizioni e di valori, connessi alla figura dell'ecclesiastico e in particolare del vescovo, all'unica regola della trattativa in Roma dominata dai rapporti politici. Anche nello stato italiano dove la resistenza ai meccanismi romani fu piú lunga e alimentata da un ben radicato complesso di valori religiosi cittadini, cioè a Venezia, le ragioni politiche si imposero piú o meno nello stesso arco di tempo. Prima la conquista della Terraferma e la necessità di selezionare i vescovi delle diocesi piú importanti in ragione della fedeltà alla dominante, poi lo scontro diretto col papato e la dura sconfitta di Agnadello portarono all'accettazione del sistema beneficiale romano. In un primo momento, le resistenze a quel sistema avevano assunto forme dure e decise: cosí, nel 1471, una legge aveva abolito «le riserve, le prevenzioni, i mandati, le unioni, le commende anche de' vescovadi, le grazie, le aspettative, come aveva già fatto la Francia»<sup>44</sup>. Ma dopo Agnadello, nelle clausole della capitolazione Venezia dovette inserire un pieno riconoscimento della libera collazione papale dei benefici. Del resto, prima di Agnadello le necessità del compromesso e della trattativa caso per caso si erano già imposte: «la necessità del governo di mettere a capo delle diocesi e delle prelature piú importanti del Dominio uomini di sua fiducia e d'altra parte la caccia che le potenti famiglie patrizie danno alle pingui e tranquille rendite ecclesiastiche di terraferma mutano radicalmente il sistema ecclesiastico veneziano e i rapporti tra Venezia e il papato... La corrispondenza dei nunzi verte quasi esclusivamente sui temi politici dai quali dipende completamente anche la soluzione delle questioni beneficiale e giurisdizionali»<sup>45</sup>. Di fatto, la selezione dei vescovi

<sup>43</sup> Lettera del 27 ottobre 1479 (*ibid.*, 19.1).

<sup>44</sup> FUMI, *Chiesa e Stato* cit., p. 3.

<sup>45</sup> P. PRODI, *Strutture e organizzazione della chiesa di Venezia tra il XV e il XVI secolo*:

per lo Stato veneto non cambiò con Agnadello: la composizione sociale dell'episcopato non segna apprezzabili variazioni prima e dopo quella data. Ma l'accettazione del sistema romano comportò la rinuncia all'antica forma di nomina «con la presentazione a Roma del candidato che aveva ricevuto nella *proba* in Senato il maggior numero di voti»<sup>46</sup>.

Certo, la realtà italiana dell'epoca è ben lungi dall'essere studiata in maniera soddisfacente per tutto quanto riguarda la dinamica sociale della struttura ecclesiastica. Dal punto di vista di un ipotetico candidato all'episcopato, è evidente tuttavia, dai casi descritti, che la sede sulla quale si appuntavano le attenzioni e le attese era sempre piú quella romana. Si dovrà dunque pensare alla Curia come a quell'organismo rapace descritto concordemente dai *Gravamina* medievali e dai libelli luterani? In realtà, se l'invadenza romana e la rapacità curiale venissero intese come sistematica imposizione di candidati diversi da quelli localmente graditi, ci sarebbero difficoltà a portare prove adeguate per l'accusa. Sembra piú probabile che cambiasse allora il modo di intendere la natura del beneficio ecclesiastico, assorbito quasi senza residui in una rete di relazioni politiche e di spartizione di risorse alla quale il papato del Quattrocento dette un impulso decisivo: tale, per certo, fu l'impressione dei contemporanei, o almeno di quella parte di essi che fu piú sensibile alle esigenze di una nuova e piú severa religiosità. Toccò al Concilio di Trento fornire una risposta persuasiva alle loro domande. Ma, per quanto riguarda le scelte concrete, fatte di volta in volta attraverso il sistema di relazioni che si è accennato, esse non si discostarono troppo dalla tradizione né alterarono sostanzialmente l'assetto verso il quale tendevano gli equilibri sociali luogo per luogo. Gli studi di R. Bizzocchi sull'aristocrazia fiorentina del Quattrocento hanno portato al riguardo prove convincenti<sup>47</sup>. Qui la serie di vescovi e arcivescovi della città dominante fra Tre e Quattrocento è costellata di «stranieri, prelati di Curia e cardinali» non per una particolare cedevolezza all'invadenza romana ma in obbedienza ad un antico divieto alle grandi famiglie magnatizie di accedere al vertice del potere ecclesiastico locale; la permanenza di quel-

*ipotesi di ricerca*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», classe di scienze morali, Memorie, vol. 61, 1970-71, p. 10.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 19. Cfr. C. CENCI, *Senato veneto: «probae» ai benefici ecclesiastici*, in C. PIANA e C. CENCI, *Promozione agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV-XV*, Firenze, 1968, pp. 313-54.

<sup>47</sup> R. BIZZOCCHI, *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio storico italiano» 142 (1948), pp. 191-282.

la tradizione ben si accordava, nel Quattrocento, con l'intreccio di interessi con Roma oltre che – si potrebbe aggiungere – con le tensioni non ancora risolte dalla lenta affermazione del principato mediceo. Le cose cambiarono col secolo successivo, quando la presenza diretta dei Medici o di loro uomini di fiducia sul seggio episcopale servì di volta in volta a consolidare e ad estendere un potere che aveva trovato una efficace composizione di interessi col mondo della Curia romana. Dilagarono invece, nel corso del Quattrocento, vescovi fiorentini nelle città toscane assoggettate. Qui

la sostituzione o successione di fiorentini a non fiorentini dopo la conquista delle città si connetteva con l'affermazione di una politica tendente ad eliminare le giurisdizioni temporali dei vescovi... Per quanto i vescovi fiorentini potessero essere fedeli alla repubblica, era comunque più utile diminuire i poteri e la forza autonoma dei capi delle diocesi delle città soggette<sup>48</sup>.

Ma, se la selezione dei vescovi da parte della repubblica fiorentina obbediva ad un progetto di controllo politico dello stato territoriale, si deve qui sottolineare il fatto che il papato non le contrappose altri tipi di scelte, almeno in linea di massima. La procedura consueta consisteva nella presentazione al papa di una rosa di nomi; era un sistema che si coniugava bene con la «pluralità dei gruppi di alleanza e di pressione all'interno dell'oligarchia di governo»<sup>49</sup>.

Insomma, se a Roma si imponeva il rispetto in via di principio del potere discrezionale del papa nel disporre dei benefici, non per questo si voleva esercitare il diritto all'arbitrio nella pratica, ignorando i desideri e gli orientamenti dei poteri locali. Si è già visto come, nel caso del cardinal Francesco Gonzaga, si fosse capaci a Roma di precorrere le scelte locali e di suggerire il percorso più conveniente agli interessi del principe. Esempi del genere non mancano nella storia delle proposte che si intrecciarono tra Quattrocento e Cinquecento nelle corrispondenze diplomatiche in arrivo e in partenza dalla Curia. Può apparire emblematico in questo senso il modo in cui l'oratore estense a Roma Bonfrancesco Arlotti divenne vescovo di Reggio Emilia nel 1477. Morto nel 1476 il suo predecessore (sia nella rappresentanza diplomatica che nel titolo vescovile), si era aperta una vacanza che durò più di un

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 250. Quanto alle procedure seguite in Curia cfr. A. CLERGEAC, *La Curie et les bénéfices concistoriaux. Étude sur les communs et menus services 1300-1600*, Paris 1911 e H. FORCINSKI S. J., *Conferimento dei benefici ecclesiastici maggiori nella Curia romana fino alla fondazione della Congregazione concistoriale*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 35 (1981), pp. 334-54.

anno. Durante questo periodo, l'Arlotti si trovò in una posizione assai imbarazzante, poiché – mentre Sisto IV si era pronunziato subito a suo favore per la successione – il duca di Ferrara sembrava invece avere altri progetti. Scrivendo al duca nel settembre 1476, l'Arlotti si dichiarò pronto a rinunciare al vescovado offertogli dal papa; per dimostrare la sua buona fede di suddito devoto, raccontò come il papa avesse deciso di provvedere nel primo concistoro al conferimento e che solo dietro sua insistenza aveva rinviato la cosa: «Inanti volghio esser senza – aveva detto il papa – che haverlo con soa [del duca] desgracia et indignacione»<sup>50</sup>. Ora, la serie di rappresentanti diplomatici degli Este a Roma è in quel periodo così strettamente intrecciata con la serie dei vescovi di Modena, Reggio e Ferrara<sup>51</sup> che, in assenza di documenti, sarebbe facile vedere nel conferimento della sede di Reggio all'Arlotti nient'altro che il dispiegarsi di una precisa politica del duca. Questa politica c'era senza dubbio, ma ad essa collaborava evidentemente anche il papa. Né si trattava di un fenomeno limitato ai diplomatici estensi. Come ha notato Bizzocchi, «proprio il fatto che fra stati e papato prevalessse sotto questo profilo un sostanziale spirito di collaborazione e non di contrapposizione rendeva sempre più importante la presenza a Roma di persone che vi curassero con assiduità gli affari relativi alle varie chiese locali»<sup>52</sup>; ed era pure inevitabile che su questi mediatori di professione, campioni rappresentativi in genere delle élites locali, si concentrassero i favori delle due parti in causa.

Cambiavano dunque i modi della selezione: ma finiva col cambiare anche la sostanza, attraverso l'imposizione di un filtro che era sempre più esclusivamente politico. Bisognava offrire elementi rassicuranti all'una e all'altra delle due parti in gioco. Ecco perché, nelle trattative che si svolgevano in materia di vescovadi, si infittirono decisamente in questa epoca le formule di garanzia politica a scapito di qualunque altra: ecco perché, infine, il possesso di un episcopato si configurò sempre più come un passaggio interno ad una carriera non ecclesiastica, ma diplomatica, militare e politica. Affermazioni di principio e meccanismi formali sono in sempre più forte contrasto con la dinamica reale della carriera, o almeno sembrano seguire percorsi del tutto indipendenti. Da un lato, si ha il processo attraverso il quale si sceglie un candidato ad una sede

<sup>50</sup> ARCHIVIO DI STATO DI MODENA, *Archivio segreto Estense, Ambasciatori, Roma*, 15-1/8.2.

<sup>51</sup> Tanto da suggerire al Mercati di studiarli nel quadro del servizio diplomatico papale piuttosto che in quello della gerarchia ecclesiastica e della vita delle diocesi (A. MERCATI, *Reggio Emilia nel servizio diplomatico della Santa Sede*, Modena 1948).

<sup>52</sup> BIZZOCCHI, *Chiesa e aristocrazia cit.*, pp. 269-70.



data e lo si porta al successo; dall'altro, si ha lo svolgimento di un itinerario burocratico, dedicato a elaborare formalmente una determinata pratica in modo da garantire il rispetto della normativa canonica (o almeno il suo elegante aggiramento).

Sul piano formale, è noto che spettava ai cardinali uniti in concistoro la provvista dei benefici maggiori, detti anche «concistoriali»; dagli atti concistoriali, conservati in maniera lacunosa per questo periodo, ma anche da altre fonti risulta che il candidato veniva presentato da un relatore, che poteva essere lo stesso papa ed era più comunemente un cardinale, al quale spettava informare gli altri sull'idoneità della persona e, in seguito, informare la cancelleria del conferimento avvenuto<sup>53</sup>. Al cardinale relatore, per la preparazione della sua relazione informativa, erano fatti pervenire dal candidato o dai suoi procuratori tutti i documenti necessari: dalla metà del Quattrocento, spettava al cardinal protettore riferire in concistoro per le diocesi rientranti nel suo protettorato<sup>54</sup>. La procedura effettivamente seguita in concistoro è difficilmente ricostruibile, dato il carattere sommario dei verbali che ci rimangono<sup>55</sup>. È molto probabile, tuttavia, che si trattasse di presentazioni brevi e che non si predisponessero per questo relazioni scritte. La stessa bolla di Leone X del 5 maggio 1514, spesso portata in appoggio alla tesi di chi vuole anticipare nel tempo le modalità rigorose di tipo post-tridentino, sta in realtà a dimostrare il contrario: in essa si stabilì che il cardinale incaricato di riferire in concistoro su di un certo candidato mettesse a conoscenza dell'incarico ricevuto i tre cardinali anziani dei tre ordini (vescovi, preti, diaconi) in cui il collegio si divideva. Ad essi spettava informare gli altri; intanto, il candidato stesso era invitato a visitare «maiozem cardinalium partent»<sup>56</sup>. Tutto questo doveva evidentemente servire a evitare contrasti in concistoro per mancanza di informazione preliminare e a ridurre al minimo le formalità necessarie, garantendo nello stesso tempo un adeguato rispetto delle prerogative e dell'importanza del collegio cardinalizio. Se, insieme alle sbrigati-

<sup>53</sup> Cfr. FORCINSKI, *Conferimento dei benefici* cit.; H. JEDIN, *Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient*, in *id.*, *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte*, II, Freiburg im Breisgau 1966, pp. 441-59.

<sup>54</sup> Cfr. J. WODKA, *Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle* cit.

<sup>55</sup> Nelle fonti conservate nell'archivio Concistoriale (in Archivio segreto vaticano) si incontrano in genere formule estremamente sintetiche («ponente» o «referente» il papa o uno dei cardinali, si provvede alla diocesi vacante...) Sono rari i casi di «processi» come quello segnalato da FORCINSKI, *Conferimento* cit., p. 345. Ma cfr. ad esempio il «processus consistorialis» del 1517 edito da A. THEINER, *Vetera Monumenta historica Hungarum sacram illustrantia...*, Roma 1860, pp. 528-29.

<sup>56</sup> Condivido l'interpretazione data da FORCINSKI, *Conferimento* cit., p. 347.

ve cedole concistoriali, si leggono le istruzioni che in tono solenne e in un latino paludato Paolo Cortesi impartiva nel suo *De Cardinalatu* in materia di provvisori episcopali, si ha una percezione netta della divaricazione tra realtà e modelli ideali<sup>57</sup>. Tuttavia, nel proporre il suo modello di virtù episcopali su cui misurare i candidati, Paolo Cortesi apre una spia sui meccanismi reali di scelta quando allude ai legami di clientele ed alleanze in base alle quali si preferiva spesso il candidato meno degno e meno preparato<sup>58</sup>. Naturalmente, il desiderio del Cortesi che si nominassero vescovi con l'età e la preparazione canoniche, capaci di amministrare bene i sacramenti e di scegliere il clero diocesano in modo adeguato allo scopo di una efficace cura d'anime, era a quella data qualcosa di più del sogno isolato di un deluso curiale. Ma, in realtà, l'unica informazione che ricorre nelle cedole concistoriali è quella relativa al valore della diocesi e all'ammontare delle tasse da pagare<sup>59</sup>. Il fatto è che, fermo restando l'omaggio formale ai poteri del senato cardinalizio, al momento in cui la candidatura veniva presentata in concistoro la decisione era già stata presa e il candidato aveva subito un esame che non teneva se non marginalmente conto della sua rispondenza ai connotati del modello di buon vescovo. Quanto ai cardinali, la loro partecipazione collegiale alla nomina del nuovo vescovo faceva parte delle conquiste a cui tenevano di più, come mostrano le capitolarioni elettorali dei conclavi quattrocenteschi: si trattava di garantirsi una specie di prelazione sui benefici maggiori e una possibilità di mediazione nei rapporti con le autorità politiche di cui si è vista l'importanza.

Ma la partita sostanziale si giocava sul terreno della affidabilità politica dei candidati: il che, in tempi di buoni rapporti tra il papa e l'autorità politica in questione, significava una scelta fatta di comune accordo, mentre, se i rapporti si guastavano, implicava invece lunghi e difficili negoziati. Tocca in questo caso agli ambasciatori svolgere il lavoro necessario per raggiungere un compromesso tra ciò che andava bene al papa e le esigenze del principe: quest'ultimo non aveva, come si è visto, strumenti giuridici efficaci, non potendosi considerare tali gli indulti, concessioni aleatorie

<sup>57</sup> CORTESI, *De Cardinalatu* cit., libro III, cap. *De praelatis maioribus et rebus ecclesiasticis ad consistorium pertinentibus*, cc. 188v-194r.

<sup>58</sup> «... Quo verius sunt hi reprehendendi, qui... his favent suffragando qui aut amiciores sint, aut ex quibus se sperant aliquid capturos boni» (*ibid.*, c. 188v).

<sup>59</sup> Da questo punto di vista, il fondo *Acta miscellanea* dell'archivio concistoriale permette di avere dati molto precisi non solo sul reddito complessivo di una diocesi ma anche sui molteplici gravami, tasse e pensioni, nonché sulle varie condizioni particolari con cui si ottiene di volta in volta il beneficio.

sempre sul punto di essere revocate. Poteva però non concedere il possesso all'eletto, argomento decisivo dato che i motivi di attrazione del vescovato erano essenzialmente finanziari. Si aprivano allora lunghe trattative, che trovavano esito positivo solo quando si riusciva a compensare in qualche modo con la continua manovra della leva beneficiaria le esigenze del potere locale. Un caso milanese, del breve periodo in cui fu valido l'indulto di Francesco Sforza, può esemplificare situazioni che si ripresentarono allora ripetutamente. Resosi vacante nel 1453 il vescovato di Pavia per la morte del titolare (e per la mancanza di quelle vere e proprie forme di lasciti testamentari che erano le «resignazioni in favore» di parenti e amici) il papa nominò Giovanni Castiglioni, accogliendo le sollecitazioni di un cardinale potente come d'Estouteville e ignorando la domanda del duca in favore del nobile milanese Giacomo F. Crivelli. Il duca di Milano negò il possesso e si aprì un lungo contrasto; finalmente, vacando la sede milanese, fu avanzata dallo Sforza la candidatura del fratellastro Gabriele e così fu possibile raggiungere un compromesso soddisfacente per ambedue le parti<sup>60</sup>. Quasi un secolo dopo, quando a Milano era ormai la potenza asburgica a decidere, un contrasto dello stesso tipo si ebbe per la nomina di Bernardino della Croce alla diocesi di Como; i dispacci dei nunzi papali presso la corte di Carlo V, accanto alle questioni relative al Concilio di Trento e alla lotta militare contro i principi luterani, dovettero occuparsi a più riprese di questa e di analoghe questioni di benefici, cercando di persuadere Carlo V della fedeltà politica del neoeletto<sup>61</sup>. Per tutto quel periodo, il tentativo di controllare in qualche modo le decisioni romane e di filtrare le candidature ai grandi benefici era continuato senza sosta negli stati italiani. Attraverso istituzioni come l'economato ai benefici vacanti e norme come quelle che imponevano di ottenere l'assenso previo del principe prima di candidarsi a Roma per qualche beneficio del suo territorio, si era voluto porre un argine a meccanismi selettivi attraverso i quali si formavano strutture ecclesiastiche prive di legami clientelari col potere politico. Ma ci si era dovuti rassegnare in genere a consentire che buona parte del personale diplomatico e burocratico romano venisse stipendiato con le rendite delle diocesi italiane.

Era dunque a Roma che portavano tutte le strade dei candida-

<sup>60</sup> La vicenda è stata ricostruita sul carteggio diplomatico da ANSANI, *Le istituzioni economiche* cit., pp. 35-37.

<sup>61</sup> Cfr. la lettera di Pietro Bertano al cardinale Farnese del dicembre 1548, in *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, a cura di W. FRIEDENSBURG, Berlin 1910, pp. 177-80.

ti al vescovato. Ma se era lì che bisognava stare per attendervi le occasioni era inevitabile che poi lì si tendesse a restare, seguendo gli sviluppi di una carriera che non passava se non eccezionalmente dal luogo del beneficio ottenuto. Come ha notato Carlo Dionisotti, Ludovico Ariosto aveva immaginato dopo l'elezione di Leone X, sulla base dei rapporti amichevoli avuti con lui quando era cardinale, «che stando io a Roma già m'avesse posta | la cresta dentro verde e di fuor nera»<sup>62</sup>: ma era appunto a Roma, non a Ferrara, che avrebbe dovuto trovarsi al momento dell'elezione. Furono in molti a fantasticare allora sui possibili colpi di fortuna che a Roma sembravano più facili che altrove. In un'opera rimasta manoscritta del cardinal Commendone, il *Discorso del modo che dee tenersi nella corte di Roma*, questo è il concetto fondamentale. Solo a Roma, secondo il Commendone, regna sovrana l'occasione e solo a Roma chi non dispone di altro che della propria cultura può fare carriera e raggiungere mete al di là d'ogni immaginazione. Roma è un «principato di somma autorità»<sup>63</sup>, ma – essendo il principe elettivo – non cade mai nella tirannide. Se il potere monarchico è totale durante la vita del papa, è anche vero che, essendo questi eletto in età avanzata, i cambiamenti arrivano sempre molto presto e sono cambiamenti totali, vere e proprie rivoluzioni.

Le pagine del Commendone descrivono queste periodiche crisi di passaggio da un papa all'altro come interruzioni del corso ordinario della vita, vere e proprie trasformazioni del volto della città e della composizione dei suoi abitanti. Cambiano persone, nomi e cose: partono i gruppi legati al papa defunto e arrivano altri clienti, si sentono altri parlari. «Questa città – scrive il Commendone – non è veramente città ma più tosto una lunga cohabitatione de forestieri, simile ad un mercato, ovvero ad una dieta, con un continuo flusso, senza congiunzione de parentadi». Inoltre, se nelle corti ogni principe arriva al potere portandosi dietro i suoi cortigiani e inserendoli a fatica in un organismo ereditato da non alterare troppo, per cui non c'è posto per fortune improvvise ma solo per lente accumulazioni e trasmissioni all'interno di gruppi ristretti e stabili, a Roma il papa diventa tale all'improvviso, senza aspettarselo e senza avere uomini suoi a sufficienza «per la sproportione ch'è dello stato suo prima al Pontificato». Ecco perché chi si trova in quel momento ad essergli servitore coglie un'occasione irripetibile.

<sup>62</sup> C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 61.

<sup>63</sup> *Discorso di Mons. Gio. Francesco Commendone Veneziano fatto poi cardinale da Pio IV li 12 marzo 1565 del modo che dee tenersi nella corte di Roma*, Biblioteca Marciana, Venezia, cod. it., 222 (921), c. 8v. Cfr. A. MAI, *Spicilegium Romanum*, VI, Roma 1841, pp. L sgg., e la voce di D. CACCAMO, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 27, 1982, pp. 603-13.

Roma era dunque una meta per chi andava in cerca di rapide fortune; lo stesso tracciato delle carriere che portarono allora al papato mostra che anche gli strati inferiori della società espressero allora buoni candidati per quell'altissimo obiettivo<sup>64</sup>. Niente di più ovvio, pertanto, che il possesso di una diocesi fosse considerato un obiettivo relativamente facile, pur che si disponesse di un qualche protettore a Roma. La carriera ecclesiastica a questo livello tra Quattro e Cinquecento sembra caratterizzata da una certa aria di libertà che si cercherebbe invano nell'episcopato post-tridentino, gravato di nuovo dal peso di valori aristocratici. Ma quello che restava incerto, per chi riusciva a ottenere una diocesi, era il modello di comportamento a cui ispirarsi, le regole di vita da seguire.

### 3. *Novità tridentine.*

Nel 1567, la popolazione di Pavana, piccolo borgo dell'Appennino, soggetto al granduca di Toscana per il «temporale» e al vescovo di Bologna per lo «spirituale», fu chiamata davanti al vicario vescovile. Era allora vescovo di Bologna Gabriele Paleotti, membro di una famiglia patrizia, avviato ad una brillante carriera ecclesiastica dopo aver compiuto, come di consueto, un corso di studi giuridici<sup>65</sup>. Il non più giovane (almeno coi criteri dell'epoca) Paleotti aveva vissuto direttamente il periodo conclusivo del Concilio di Trento e si avviava a sperimentare nella sua diocesi le convinzioni maturate in quella assemblea; era amico di un altro giovane aristocratico, il quale – grazie al più grande colpo di fortuna immaginabile all'epoca in Italia, e cioè l'ascesa al papato di uno zio – era rapidamente assunto alle maggiori responsabilità politiche ed ecclesiastiche diventando «cardinal nipote» e dirigendo così, da Roma, quello stesso decisivo finale del Concilio: Carlo Borromeo. Sul rapporto tra Roma e Trento, tra il papa e il Concilio, tra gli ecclesiastici di Curia e quelli che, nell'assemblea conciliare, avevano lavorato per un rinnovamento della Chiesa, si discuteva già allora: i protestanti ironizzavano sullo Spirito Santo che arrivava da Roma a Trento nelle valigie diplomatiche dei cardinali Legati. Tutta-

<sup>64</sup> Cfr. W. REINHARD, *Herkunft und Karriere der Päpste 1417-1963. Beiträge zu einer historischen Soziologie der römischen Kurie*, in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», 38, n.s., 3 (1976), pp. 87-108; per i cardinali, si veda D. GIRGENSOHN, *Wie wird man Kardinal? Kuriale und ausserkuriale Karrieren an der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 57 (1977), pp. 138 sgg.

<sup>65</sup> Cfr. P. PRODI, *Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma 1959-1967.

via, per vie diverse, i due aristocratici si trovarono ad operare negli stessi anni nelle rispettive diocesi in nome dei decreti di quel medesimo concilio. Il Borromeo, durante quella che doveva essere una rapida incursione nella sua diocesi e che invece divenne l'inizio di una memorabile attuazione della residenza, vi convocò un sinodo provinciale, ridando nuovo (anche se effimero) impulso all'istituto della provincia ecclesiastica come organo intermedio tra Roma e le singole diocesi. Gabriele Paleotti ricorse agli strumenti del sinodo diocesano e della visita pastorale, anch'egli seguendo i decreti tridentini. Negli stessi anni, iniziative analoghe si avviavano in molte parti d'Italia: la generazione che aveva vissuto le attese e le incertezze del primo Cinquecento e che aveva per quelle pagato anche duramente di persona si trovava a fianco di chi aveva sperimentato solo la parte conclusiva del Concilio cogliendone il significato di taglio conclusivo con l'altra Europa, quella degli «eretici»<sup>66</sup>. Tra la Bologna del Paleotti e la Milano del Borromeo c'era, ad esempio, la sede diocesana modenese, dominata dalla personalità di Giovanni Morone reduce dal lungo processo inquisitoriale romano, attivissimo nel riprendere le fila della struttura ecclesiastica diocesana<sup>67</sup>.

Nella Mantova dei Gonzaga principi e vescovi, il cardinal Ercole, che aveva diretto col Morone le fasi conclusive del Concilio, lasciava la diocesi in eredità ad altri membri della famiglia o a uomini di loro fiducia: e fu un Gonzaga a farsi tardivo (1577) ma attento divulgatore dei decreti tridentini<sup>68</sup>. Più a nord, nel Piemonte dominato dal ritorno dei Savoia, dopo anni di presenza militare francese e di conflitti religiosi, la conclusione del Tridentino era

<sup>66</sup> Sull'episcopato post-tridentino in Italia manca una ricerca paragonabile a quella condotta sulla generazione tridentina da G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, per cui bisogna ancora rifarsi agli studi e all'erudizione storica locale. Per una valutazione sintetica si veda dello stesso Alberigo il saggio *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, in «Cristianesimo e storia», 6 (1985), pp. 71-91. Quanto ad un aspetto importante degli esiti tridentini in Italia, cioè le visite pastorali, alla rassegna dell'Alberigo (*Studi e problemi relativi all'applicazione dei decreti del concilio di Trento in Italia*, in «Rivista storica italiana», 70 [1958], pp. 239-98) si deve aggiungere quella di U. MAZZONE e A. TURCHINI, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1985.

<sup>67</sup> Cfr. S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979; ma sul Morone è ora indispensabile fonte di informazione il lavoro di M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, edizione critica, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981 e sgg.

<sup>68</sup> Cfr. le *Constitutiones Reverendissimi DD. Marci Gonzagae Mantuae Episcopi...*, Apud F. Osanam, Mantuae 1578, con ampia appendice di editti in volgare. Di Ercole Gonzaga si ricordano le *Constitutioni per la Chiesa cattedrale* (Mantova, per il Ruffinello, 1560) e la pubblicazione di testi destinati al clero, come il *Breve ricordo* di G. M. Giberti (Ruffinello, Mantova 1361), il *Libro del debito del sacerdote di s. Thomaso d'Aquino* (ivi 1560) e il *Catechismo* di Leonardo Marini (ivi 1555): opera di divulgazione che rispondeva alle preoccupazioni tridentine di migliorare la preparazione degli ecclesiastici.



preceduta dalla pubblicazione dei decreti sinodali di Girolamo Vida, il pio poeta umanista, amico dell'arcieretico Marco Antonio Flaminio: era un testo singolare, isolata testimonianza in un'età ormai diversa di una religiosità tutta biblica ed evangelica<sup>69</sup>. Ben altri temi erano destinati a dominare la vita ecclesiastica piemontese, non solo e non tanto per la diversa qualità dei vescovi della nuova generazione quanto piuttosto per la diretta presenza di Roma attraverso la nunziatura stabile che allora vi fu creata<sup>70</sup>. Se un secolo prima era il senato cardinalizio ad assumersi il compito di rappresentare a Roma, nella sua struttura oligarchica, le voci dei principi cristiani attraverso la figura del cardinal protettore, ora era la monarchia papale, definitivamente vittoriosa, a dotarsi di canali autonomi presso i principali stati europei: la diplomattizzazione della vita ecclesiastica faceva un decisivo passo in avanti. Sempre da Roma doveva partire tutto il lavoro di interpretazione dei decreti tridentini, grazie al quale il Concilio, all'inizio tanto temuto dal papato, sarebbe diventato un'arma ulteriore nelle sue mani (come doveva constatare in seguito fra Paolo Sarpi). Dal centro romano partirono anche iniziative volte ad accelerare la riduzione delle strutture diocesane alla norma tridentina, come le visite apostoliche, realizzate negli stessi anni del grande giubileo che esaltò la funzione della Roma Sistina come fastosa capitale della cattolicità.

Di tutto questo, gli abitanti di Pavana nel 1567 non potevano avere alcuna idea; ancora adesso, il quadro dell'opera dei vescovi dopo il Concilio è ben lungi dall'essere chiaro. L'idea di una riforma tridentina piombata immediatamente sul capo delle popolazioni delle diocesi è piuttosto il frutto di una rappresentazione agiografica che non di una indagine adeguata sui documenti. Tuttavia, possiamo tentare di misurare, dall'esperienza di questa minuscola e sperduta frazione del corpo cristiano, che cosa significò il ritorno dei vescovi in diocesi coi decreti tridentini da applicare. Tra il settembre e il dicembre del 1567, gli abitanti delle comunità della montagna gravitanti sui Bagni di Porretta si affollarono davanti al vicario vescovile per sottoporsi ad un esame particolare; si trattava di ricostruire i rapporti di parentela tra marito e moglie all'interno delle singole coppie per verificare l'esistenza o meno di matrimoni in grado proibito<sup>71</sup>. La questione non era nuova: la proi-

<sup>69</sup> M. HIERONYMI VIDAE, *Constitutiones synodales*, apud Conctum, Cremonae 1562.

<sup>70</sup> Cfr. M. GROSSO e M. F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, Città del Vaticano 1957; ma cfr. anche A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1613)*, Roma 1979.

<sup>71</sup> Le deposizioni allora raccolte dal vicario sono conservate in ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI BOLOGNA, *Tribunale criminale*, 1, fasc. 1567.

bizione di contrarre matrimonio entro i «gradi proibiti» di parentela cioè fino al quarto grado incluso risaliva addirittura al Concilio Lateranense IV (1215) ed era stata ripresa e analiticamente spiegata in un capitolo redatto appositamente in volgare negli statuti del concilio provinciale fiorentino del 1517. Infine, il Concilio di Trento nella sua ventiquattresima sessione aveva stabilito dei canoni di riforma relativi al matrimonio: era proprio per effetto di questi che i montanari della zona di Porretta dovettero affollarsi davanti al vicario vescovile. Si trattava infatti di accertare quanti di loro fossero incorsi nella proibizione e se prima o dopo il Concilio, se consapevoli o meno. Le testimonianze raccolte dal vicario dipingono un quadro caratterizzato da una miseria estrema: «bisogna che lavorino et sudino sotto l'assidua fatica se vogliono stentar»; «bisogna zappino et lavorino per balzi et sterpi...»; «sono poveri e quasi mendichi... odireti cosa che a fatica la credereti della lor povertà»; «bisogna che continuamente stiano sotto la fatica se vogliono viver et sino la notte gli poveretti per quelli balzi a procurar carchi et zappar et aggiutar ad altri»; solo «se 'l non passasse come fanno le bestie o vivesse d'aria» avrebbero potuto campare con quel che possedevano. A questa drammatica condizione di insicurezza del vivere, il sistema sociale del «paese stretto», dove tutti erano parenti e tutti cercavano nella parentela un appoggio, aveva trovato una risposta col matrimonio: normalmente allo scadere della terza generazione, una nuova alleanza matrimoniale rinnovava vincoli e riuniva piccoli patrimoni. È esemplare, a questo proposito, il caso di due giovani, Pellegrino da Sambuca e sua sorella Togna rimasti fin da piccoli «senza padre et madre et senza governo alcuno» e per questo uniti in matrimonio in tenera età (a 11 e 8 anni rispettivamente) con la parallela coppia fraterna di parenti in quarto grado costituita da Sabatino e Sabatina, detta la Bruna, pure di Sambuca. I parenti che avevano combinato le cose erano convinti che la maniera migliore di proteggere i due orfani fosse appunto quella di «far uno baratto» con l'altro ramo, in modo da «appoggiarli al padre» dell'altra coppia. Il «baratto» in tali condizioni rappresentava certamente il modello perfetto dello scambio matrimoniale<sup>72</sup>, l'unico capace di garantire un periodico ritorno al punto di partenza e una ricomposizione dei vincoli di colleganza nonché del peculio familiare, minuscolo, stentatissimo

<sup>72</sup> È quanto osserva R. MERZARIO, *Il paese stretto: strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Torino 1981, p. 68: «Il caso più semplice e più elementare dello scambio matrimoniale è rappresentato dalla reciproca cessione, da parte di due fratelli, delle sorelle».

e del tutto insufficiente, ma proprio per questo tanto piú importante. Non è forse casuale che il giovane Pellegrino, trascorsi otto anni da quel patto matrimoniale, trovasse proprio nel 1567 la forza di romperlo appellandosi al «libero arbitrio» che il Concilio di Trento aveva riconfermato. Il sistema sociale espresso da quel mercato matrimoniale tendenzialmente chiuso trovava un limite nella nuova presenza delle istituzioni diocesane; l'esercizio della memoria a cui furono costretti i testimoni per ricostruire le catene parentali doveva essere sostituito da una efficiente registrazione scritta; un'erogazione avara delle dispense ecclesiastiche avrebbe sciolto l'intreccio delle colleganze; il patto matrimoniale sarebbe stato sottratto del tutto all'ambiente domestico dove Sabatino e la Togna, Pellegrino e la Bruna si erano «toccati la mano», per essere trasferito invece dentro la chiesa; qui un clero con la necessaria preparazione teologica e giuridica avrebbe sorvegliato e filtrato attentamente gli scambi sociali di donne e di beni. Si tratta, naturalmente, di processi che avrebbero richiesto del tempo. Ma intanto, fin dall'immediato post-concilio, il vescovo diventava agli occhi dei suoi diocesani il responsabile del nuovo tipo di presenza della Chiesa nelle cose piú importanti della vita d'ogni giorno. Si poteva restare estranei alle controversie teologiche e alle battaglie religiose dell'epoca: ma non si sfuggiva al riassetto complessivo della vita religiosa che aveva nel quadro della diocesi un fondamentale punto di riferimento.

Di questo occorre tener conto per valutare la trasformazione che certamente ci fu nel rapporto tra vescovi e popolo in quell'epoca e che non poteva avvenire senza modificare in qualche modo la natura stessa dell'episcopato. Chi ha cercato di cogliere la natura di quelle modifiche si è trovato spesso a dover scegliere tra criteri di misura di tipo morale e criteri di tipo giuridico-politico. In termini morali, si è distinto tra vescovi buoni e cattivi, caratterizzati i primi dalla fedeltà al dovere di governare correttamente le loro diocesi e i secondi dall'aver seguito piuttosto gli obbiettivi mondani della ricchezza e del potere. Andando oltre questa impostazione, si è cercato di misurare l'efficacia della preparazione e degli strumenti su cui l'episcopato poteva contare e la natura degli ostacoli che si opponevano all'esercizio delle sue finalità. In ambedue i casi, si è raccolto e spesso amplificato quello che dicevano i contemporanei: lamentele di moralisti, accuse di predicatori e di riformatori, elenchi di difficoltà elaborati dagli stessi vescovi. Tuttavia, si ha l'impressione che dietro questa superficie, agitata e commossa quanto mai per tutta l'epoca che si chiude col Concilio di Trento, le modificazioni reali fossero di altro genere

rispetto a quello che i riformatori chiedevano e, talvolta, credevano di attuare.

Non si può naturalmente sottovalutare il peso di desideri e di esigenze che segnarono profondamente le coscienze individuali. La domanda indignata di Lutero («O vescovi, come vorrete rendere conto di ciò a Cristo, voi che avete lasciato il popolo errare tanto vergognosamente e non avete neppure un momento badato al vostro ufficio?»<sup>73</sup>) esprime bene, nel tono piú ancora che negli argomenti, quella che allora - 1528 - era una nozione di senso comune: la grave responsabilità morale dei vescovi che non risiedevano nelle loro diocesi. Tuttavia va anche detto che quell'indignazione non era nuova: toni assai piú aspri e accuse anche piú circostanziate correvano ormai da piú di un secolo nella cristianità occidentale. Che ci fossero vescovi buoni e vescovi cattivi lo si sapeva bene: si era pure d'accordo sui canoni distintivi di quella «bontà», sui quali esisteva un consenso che nemmeno gli aspri contrasti teologici del primo Cinquecento incrinarono in misura sostanziale. La linea di confine non passava qui tra Lutero e i «papisti», tra la Riforma protestante e quella cattolica, eredi ambedue di antiche esigenze. Il sarcasmo del polemista antiluterano Ambrogio Catarino Politi contro tutti quei vescovi che andavano in caccia di una buona sistemazione economica poteva essere sottoscritto dai suoi avversari dall'altra parte della barricata teologica: «buono» e «cattivo» - affermava con amarezza il Catarino - hanno perso in questo campo il loro valore morale per assumerne uno esclusivamente economico. Il vescovato viene definito buono o cattivo in base ai redditi, per cui si identifica non piú coll'investitura ricevuta dallo Spirito Santo ma con poderi, censi e decime. Nessuna meraviglia, dunque, se i «pastori» non conoscono nemmeno di vista («saltem de facie») le loro pecorelle<sup>74</sup>. Su queste lagnanze l'accordo era cosí generale da cancellare ogni differenza tra «luterani» e «papisti», con grande preoccupazione dei garanti dell'ortodossia: bisognava infatti stare attenti alla confusione dei linguaggi - notò allora uno che se ne intendeva - perché poteva darsi il caso che gli eretici, per il solo fatto di criticare i cattivi prelati,

<sup>73</sup> M. LUTERO, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Bari 1958, p. 439.

<sup>74</sup> «... Cum de eo (sc. episcopatu) tractatur, id primum, imo id solum nunc inquiri solet, quantum habeat de apportatis (ita enim curiali verbo loquuntur) ut hinc ex redditibus vel paucis vel multis censeatur episcopatus vel bonus vel malus: ita tandem ut episcopatus sint ipsa praedia rustica vel urbana, et decimae, sive census. Quis enim nesciat esse nonnullos pastorum qui ne ullam suarum ovium cognorunt unquam, saltem de facie, et forte nec ipsam civitatem viderunt, cuius episcopatum susceperunt, ne dixerim ambierunt?» (F. AMBROSII CATHARINI POLITI EPISCOPI MINORIENSIS, *De consideratione et iudicio praesentium temporum a supersatis zizaniis in agro Domini libri IV*, apud G. Giolium, Venetiis 1547, c. 107r).

conquistassero la fiducia dei buoni cristiani<sup>75</sup>. Quelle critiche, la necessità di rispondere efficacemente all'attacco ereticale, l'avvenuta maturazione – grazie anche a Lutero – delle esigenze di riforma che da tempo erano diffuse nella cristianità, portarono a qualche risultato. Il Concilio di Trento si occupò in sedute laboriose della questione se l'obbligo della residenza fosse da intendere come di diritto divino, discendente insomma per volontà divina dalla consacrazione episcopale, oppure come un obbligo che spettava al papa imporre (e sospendere). Non ci fu, come speravano i più ardenti sostenitori della dignità episcopale, la sanzione definitiva dello «ius divinum», ma qualcosa cambiò. Se per molto tempo e in moltissime diocesi il vescovo era diventato uno sconosciuto, gli ultimi decenni del Cinquecento registrarono una ripresa di contatto e permisero di scoprire anche quanto profonda fosse diventata la desuetudine. «Erano quasi tutti tali che mai avevano visto vescovo, poiché erano uno secolo che vescovo nessuno aveva visitata personalmente questa diocesi»<sup>76</sup>: questa frase del gesuita Benedetto Palmio, scritta dalla montagna bolognese nel 1566, è una delle tante testimonianze della presa di coscienza di come il vescovo fosse diventato per l'appunto uno sconosciuto. «Vi erano molte di quelle persone che dicevano non aver mai più veduto vescovi per quei lochi»<sup>77</sup>, scrisse intorno al 1580 il vescovo di Ferrara Paolo Leoni; e del resto in quella città già un trentennio prima un dotto medico aveva constatato come il vescovo Salviati «da rarissimi ferraresi è conosciuto»<sup>78</sup>. Dunque, non solo sulle montagne e nelle campagne ma perfino nel cuore delle città la presenza di questa figura fondamentale dell'ordinamento ecclesiastico era diventata evanescente. Naturalmente, anche queste testimonianze riescono a dirci soprattutto come fosse mutato il senso del dover essere del vescovo in mezzo all'élite ecclesiastica (e anche laica) di quel periodo; il punto di vista dal basso di quelle popolazioni dei campi e delle montagne italiane, che ci vengono

<sup>75</sup> «... Boni quoque aliqui favent haereticis, quia non haereticos, sed viros bonos putant hoc ipso, quod malis praelatis maledicunt» (T. CRISPOLDI, *Practica aurea, communes locos nonnullos complectens, divini verbi concionatoribus, ecclesiarumque praepositis perquam utilis et necessaria*, in vico Sanctae Mariae Formosae ad signum Spei, Venezia 1566, c. 108v); si veda sul Crispoldi la voce di P. Pavignani in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 27, Roma 1985, pp. 820-22.

<sup>76</sup> Cfr. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., vol. II, pp. 33-34.

<sup>77</sup> ARCHIVIO DI STATO DI MODENA, *Archivio segreto estense*, b. 255, c.n.; sul Leoni cfr. M. MARZOLA, *Per la storia della chiesa ferrarese nel secolo XVI (1497-1590)*, Torino 1976-78, vol. I, pp. 99-148.

<sup>78</sup> È un giudizio che si legge, tra altri assai duri, nella *Vita di Cristo* ms del medico ferrarese Antonio Musa Brasavola (riportato da P. R. HORNE, *Reformation and Counter-Reformation at Ferrara: Antonio Musa Brasavola and Giambattista Cinthio Givaldi*, in «Italian Studies», XIII [1958], pp. 62-82; si veda in particolare p. 75).

descritte in atteggiamento di ammirato stupore davanti al vescovo in visita, non ha trovato in genere espressione propria. È probabile anzi che i rigori della morale tridentina di cui quegli zelanti vescovi si fecero portatori non suscitassero in genere l'entusiasmo popolare. Ma è indubbio il fatto che finalmente si videro e si conobbero in mezzo alla popolazione della diocesi molti di quegli sconosciuti che si erano fino ad allora limitati per lo più a riscuotere rendite e mandare sostituti per governare in loro nome.

Qualcosa cambiò, dunque, da questo punto di vista. Anche quando l'eco del Concilio si fa molto affievolita, l'obbligo per il vescovo di stabilirsi in mezzo ai suoi diocesani conservò una certa forza. Senza ricorrere all'esempio dei tre cardinali che si assunsero nell'Italia padana il compito di realizzare un modello significativo di residenza – Borromeo, Paleotti, Morone – anche una figura minore come Gaspare Silingardi, col quale si chiude alla giuntura tra Cinque e Seicento la serie episcopale modenese, può ben rappresentare luci e ombre della nuova realtà. Patrizio modenese, referendario delle due segnature, fu vescovo di Ripatransone tra il 1582 e il 1591; seguendo la secolare tradizione grazie alla quale gli Estensi avevano alimentato con rendite vescovili la rete dei loro diplomatici, fu impiegato a Roma e in Spagna in incarichi assai delicati. Resasi disponibile la sede modenese per la morte del domenicano Sisto Visdomini, successore del Morone, il duca di Ferrara avanzò a Roma la candidatura del Silingardi: contemporaneamente, un altro patrizio dello Stato estense, il cardinal Giulio Canani vescovo di Adria, chiese per sé la diocesi modenese. La candidatura di un cardinale era, come si è visto, tradizionalmente la più forte: il duca riuscì solo ad ottenere per il Silingardi una forte pensione (1500 scudi, su di una rendita annua calcolata in 3300) sulla diocesi di Adria. È uno scenario che sembra ricalcato su quelli quattrocenteschi. Tuttavia, papa Gregorio XIV suggerì all'ambasciatore estense che trattò la questione di accennare al cardinal Canani «ch'ella voleva che li Cardinali et i vescovi andassero alla residenza»<sup>79</sup>. Lo stesso Canani non corrispondeva in tutto al tipo del cardinale pretridentino, abituato a trarre redditi dai suoi benefici senza occuparsi del governo spirituale: la relazione da lui presentata sulla diocesi di Adria in occasione della visita «ad limina» del 1590 parla delle sue iniziative per l'attuazione del Tridentino<sup>80</sup>. Certo, gravare di

<sup>79</sup> B. RICCI, *Le ambascerie estensi di Gaspare Silingardi, vescovo di Modena, alle corti di Filippo II e di Clemente VIII*, in «Rivista di scienze storiche», II (1905), e III (1906), *passim*; il passo citato è nel vol. III, p. 155.

<sup>80</sup> È conservata in ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Congregazione del Concilio*; sul Canani cfr. G. MARCHI, *La riforma tridentina in diocesi di Adria nel sec. XVI*, Rovigo 1946; e A.



ensioni le rendite episcopali – e per di più quelle di una chiesa povera e dalle strutture cadenti, con una popolazione di poveri pescatori come Adria – era proprio uno di quegli abusi che costituivano un forte ostacolo all'attuazione della residenza, riducendo a limiti intollerabili la disponibilità di mezzi per il governo della diocesi.

Poco dopo, il Canani morì e fu possibile nominare vescovo di Modena il Silingardi: il duca ritenne a quel punto di poterlo inviare ancora come ambasciatore all'importante sede di Madrid, ma il papa «disse... liberamente che le pareva scrupolo di coscienza»<sup>81</sup>. A Ferrara si trovò eccessivo quello scrupolo elevato in nome dell'obbligo di residenza episcopale, e si pensò che dietro gli argomenti della coscienza si celassero più definite ostilità alla missione che il prelado doveva svolgere a Madrid. Tuttavia, che si scegliesse quello e non altri pretesti era pur sempre un segno che qualcosa era cambiato. Il principe ecclesiastico aveva trovato un suo modello di riferimento e non si confondeva più coi principi laici della sua città.

Definire la percentuale del cambiamento è compito di ricerche ancora da affrontare: nella composizione sociale dell'episcopato, sappiamo approssimativamente il peso esercitato dall'aristocrazia e il suo rapporto con quello dei grandi ordini religiosi e delle famiglie borghesi<sup>82</sup>. Al di là delle differenze, spesso molto pronunziate, tra stato e stato, si afferma in tutta Italia il processo, da tempo avviato in tutti gli stati europei, che porta a riservare agli indigeni la distribuzione degli episcopati locali, con la conseguente tendenziale scomparsa di candidati esterni<sup>83</sup>. Ma si tratta di processi da ricostruire analiticamente. Se dal censimento dell'episcopato nel suo complesso si passa invece all'analisi degli strumenti e dei modi con cui i vescovi affrontarono i loro compiti, la quantità delle cose che non sappiamo si allarga a dismisura. Disponiamo solo di un censimento dei sinodi cinquecenteschi e di qualche studio sui concili provinciali<sup>84</sup>: si tratta – con poche

SAMARITANI, in *Bibliotheca Ecclesiarum Italiae*, a cura di P. Burchi, vol. I: *L'Emilia Romagna*, p. 1, *Comacchio, Cesena, Brescello*, Roma 1965, p. 154.

<sup>81</sup> RICCI, *Le ambascerie estensi cit.*, III, 1906, p. 153.

<sup>82</sup> Cfr. M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno, tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, p. 293.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 292. Si esaurisce contemporaneamente anche la disponibilità di grossi benefici ecclesiastici fuori d'Italia, se è vero che «dès 1565, le patriotisme des Français s'alarme» e che nel 1776, agli Stati generali di Blois, viene chiesta la soppressione delle «lettres de naturalité» accordate fino ad allora con troppa facilità ai candidati italiani (J. MATHOREZ, *Le clergé italien en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire de l'église de France», 8 (1922), pp. 417-29).

<sup>84</sup> Cfr. SILVINO DA NADRO, *Sinodi diocesani italiani, catalogo degli atti a stampa*, Città del Vaticano 1960; si veda anche M. MIELE, *Gli atti dei concili provinciali dell'Italia meridionale in epoca moderna*, in «Archivum historiae conciliorum», 16 (1984), pp. 409 sgg.

eccezioni significative, come la grande opera legislativa di Carlo Borromeo – di una letteratura ripetitiva e sempre più povera d'interesse, oltre che in accentuata rarefazione dopo il primo cinquantennio dal Concilio di Trento. L'inaridirsi dell'elaborazione del diritto nella Chiesa post-tridentina è stato messo in relazione con l'appropriazione da parte del papato del compito di interpretare i deliberati del Concilio<sup>85</sup>.

L'elenco di ciò che non sappiamo potrebbe continuare a lungo. Basterà ricordare che è tutto il contesto da cui il vescovo è circondato agli occhi dei suoi diocesani che aspetta di essere illustrato adeguatamente: non solo le sue disponibilità finanziarie e il suo modo di gestire i propri beni, ma tutte le articolazioni burocratiche grazie alle quali era possibile esercitare quel tipo di interventi sul corpo sociale di cui si è fatto cenno utilizzando il piccolo campione dell'inchiesta di Porretta del 1567. Ma da quel sondaggio è risultato chiaro che non si trattò di una conversione tridentina ad un generico «spirito pastorale», della riscoperta della «cura animarum» come oggetto perennemente uguale a se stesso, bensì di qualcosa di nuovo e di diverso, giunto al termine di una più che secolare crisi della società ecclesiastica. La struttura di governo della diocesi si offrì allora come un quadro adatto per una serie di compiti di controllo e di modifica della società di natura assai varia e complessa: la composizione della famiglia, l'esercizio del potere al suo interno, le forme delle alleanze sociali, i riti di passaggio, la socializzazione e l'alfabetizzazione delle nuove generazioni, il controllo dei sentimenti e delle idee – ecco un elenco approssimativo e parziale delle cose a cui il vescovo tridentino si trovò a sovrintendere. Era molto più di quanto avessero immaginato coloro che, nella prima metà del Cinquecento, avevano accumulato proposte di riforma per un miglior funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia, si trattava pur sempre di un esito che rispondeva a esigenze reali: prima che l'Europa occidentale subisse il dramma di un conflitto teologico di inaudita asprezza e già mentre si accendevano le guerre di religione, si era fatto appello da più parti al problema della violenza diffusa nella società e al compito del potere cristiano di controllarla e disciplinarla. Il popolo cristiano era apparso allora come un gregge impazzito, senza una guida adeguata: «Malefici, incantatores, fornicatores, adulteri, pedicones, cinedi, lenones, mangones, usurarii, fures, maledicti, raptore, sortilegi,

<sup>85</sup> Cfr. P. PRODI, *Note sul problema della genesi del diritto della Chiesa post-tridentina in età moderna*, in *Legge e Vangelo*, Brescia 1972, pp. 191-223.

hypocritae, pseudoprophetae»<sup>86</sup>: questo non è che un assaggio del giudizio che un vicario di una diocesi italiana del primo Cinquecento dava del popolo da lui visitato. Non era solo la tradizionale antropologia pessimistica del cristianesimo nei confronti dei costumi individuali. Era l'intera società che appariva improvvisamente bisognosa di nuovi codici di comportamento e della presenza assidua di un «pastore»: «laboranti gregi dandus est pastor sapiens», concludeva quello stesso vicario. E Lutero avrebbe scritto, dopo la visita delle chiese della Sassonia: «Vivono come il buon bestiame e i porci irragionevoli»<sup>87</sup>. Le diagnosi coincidevano nel registrare la frattura apertasi tra comportamenti sociali tradizionali e nuove esigenze di controllo. A queste funzioni di controllo e di disciplina, nella concreta situazione degli stati italiani, la figura del vescovo si prestava per tutta una serie di ragioni, che andavano da una lunga e non dimenticata tradizione cittadina ai rapporti di collegamento e di mediazione che attraverso di lui si intrattenevano col papato, divenuto intanto un potente principato italiano. Ci fu chi propose allora, in Italia, di accostare al vescovo un rappresentante del potere politico incaricato di verificare il buon andamento del culto divino luogo per luogo<sup>88</sup>: di fatto, tutta la materia della religione come strumento di controllo sociale era troppo vasta e delicata per essere affidata alla sola struttura diocesana e le strutture statali si sforzarono di canalizzarla per proprio conto. Ma, all'altezza del Concilio di Trento, il ritardo culturale e istituzionale del potere politico rispetto all'organizzazione ecclesiastica non consentiva conflitti giurisdizionali. Per questo, il modello di una vita religiosa collettiva tutta depositata e controllata nelle cellule parrocchiali della struttura diocesana sembrò allora per un certo spazio di tempo l'unico proponibile, pur in un contesto dominato dall'aggressiva espansione di nuovi ordini regolari. Se prendiamo uno dei tanti confessionali in cui l'età tridentina propose lo specchio negativo di se stessa, il capitolo dedicato ai peccati dei vescovi conferma come si fosse ormai fatto nitido e preciso il profilo di questo personaggio: non più lacerato tra ascetismo monastico e mondanità principesca, il vescovo si presenta come un magistrato severo e paterno, responsabile non immediatamente delle pe-

<sup>86</sup> L'elenco figura nel preambolo posto da Pietro Andrea Gammaro, vicario di Giulio de' Medici, agli atti della visita da lui condotta nell'arcidiocesi di Firenze nel 1514 (ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI FIRENZE, *Visite pastorali* cit., c. 1v).

<sup>87</sup> LUTERO, *Scritti religiosi* cit., p. 439.

<sup>88</sup> «Et praeclare facerent etiam Reges, si... et ipsi mitterent adiutores Episcoporum qui viderent ut in provincia rectum iudicaretur et Deus coleretur et lex Dei audiretur» (CRISPOLDI, *Practica aurea* cit., c. 70v).

relle del gregge ma di tutto un corpo di mediatori subalterni che a quel gregge debbono impartire insegnamenti e punizioni sotto la sua direzione<sup>89</sup>.

Ad essi è dedicata in primo luogo la periodica ispezione della visita: in quell'occasione, come ci avverte un'*Instruzione*<sup>90</sup> post-tridentina, «li preti e chierici» dovevano presentarsi in buon ordine, con l'abito talare, far le debite riverenze «con la genuflessione del ginocchio destro» (o anche «con tutte due le ginocchia fin in terra» quando fosse esposto «il Santissimo Sacramento») e presentargli infine «li libri parochiali, come lo stato dell'anime, il libro de matrimonii, il libro de morti, il libro de battezzati et il libro de confirmati»: e ancora

l'inventario delli beni della Chiesa... inventario delle reliquie, dell'indulgenze e sacra suppellettile... un indice o nota di tutti gli ecclesiastici habitanti dentro a confini della sua parrocchia... de monasterii, col numero de religiosi habitanti... di compagnie o confraternite e se portano cappe o no... un registro o esemplare de constitutioni pontificie... una nota distinta di tutti i musici o cantori... de' medici, cirurgici, barbieri, mastri di scuola o di quelli che insegnano qualsivoglia arte liberale, come delle donne che insegnano; de' notari, pittori, scultori, librari, stampatori, hosti, hosterie, di quelli ch'insegnano l'arte di ballare, sonare, o simili;... de' putti da ammettersi alla sacra comunione, de pupilli, vedove o altre miserabili persone; delle giovani che sono in pericolo; de' mariti e mogli separate, o illegittimamente congiunte, de' sospetti d'heresia, de' scomunicati, degl'interdetti, di quelli che non si sono confessati o comunicati...

L'elenco prosegue, inesorabile, caricando sulle spalle del parroco un onere burocratico inaudito. Intorno a lui, del resto, ruotava l'intero percorso della visita, dedicata quasi esclusivamente agli ecclesiastici:

si visiteranno... tutte le persone ecclesiastiche, circa l'habito, tonsura, conversazione, studii e costumi, se siano corrispondenti allo stato ecclesiastico e conforme vien ordinato dal sacro Concilio di Trento, constitutioni pontificie e decreti sinodali;

invece, i laici erano lasciati in secondo piano. Il vescovo li avrebbe visitati solo se appartenenti a categorie concorrenziali o coadiuvanti rispetto al clero parrocchiale: «si visiteranno anco i medici, i mastri di scuola et altri dove si siano, i librari o librerie se

<sup>89</sup> Questo è il senso della nutrita serie di interrogazioni proposte al confessore da farsi «a praelatis habentibus iurisdictionem, maxime episcopis» nella *Catechesis, seu instructio a RR.DD. examinatoribus Placentinae dioecesis promulgata... a fr. Io. Baptista Antonuccio... compilata...*, ex officina Io. Bazzachii, Placentiae 1576, pp. 138-41.

<sup>90</sup> *Instruzione per li parochi della diocesi di Rimini del modo da tenersi da loro nelle funzioni ecclesiastiche per la visita del Vescovo*, s.n.t. (una copia è conservata nella Biblioteca arcivescovile di Bologna).

vi sono, osti, osterie, camere locande, le ostetriche o comari come dicono»<sup>91</sup>. Tutti gli altri erano destinati a restare sullo sfondo, massa indistinta chiamata a riverire da lontano la compatta, ordinata e solenne società ecclesiastica presieduta dal vescovo. Era un rito molto diverso non solo da quello delle visite vicariali pretridentine, per lo più ispezioni amministrative assai rapide, ma anche dai contatti che qualche volta anche i vescovi del Quattrocento avevano avuto coi loro fedeli. Nella visita della diocesi di Ferrara fatta dal vescovo Dal Legname alla metà del Quattrocento un momento molto importante fu costituito dall'incontro del visitatore con gli anziani della parrocchia, ai quali si chiese conto della condotta del clero, nello stesso modo in cui al rettore della chiesa si chiedevano informazioni sui fedeli<sup>92</sup>. La complessa burocrazia tridentina non ammette più questo diretto contatto con la gente della parrocchia: la visita del vescovo è un momento rituale particolarmente solenne nel quale il clero esibisce i segni del suo potere e della sua funzione sociale di controllo e di disciplinamento attraverso uno spettacolo in cui niente è lasciato al caso, ogni dettaglio è finalizzato a suggerire un'idea di ordine e a proporre modelli di comportamento. Essa ripete, in tono minore ma pur sempre elevato, i rituali dell'entrata del vescovo nella sua sede, che raggiunsero in quell'epoca una solennità grandiosa: se si deve giudicare dalla *Descrizione* a stampa dell'entrata di Ascanio Piccolomini nel possesso dell'archidiocesi di Siena nel 1589, si trattava di scenografie complesse che evocavano immagini di potere più che sentimenti di sollecitudine pastorale. Certo, il Piccolomini apparteneva alla nobiltà ed era – come scrisse un suo biografo – «cortese con la nobiltà»; al potere politico dedicò degli *Avvertimenti civili* che rientrano nel dominante gusto tacitano dell'epoca<sup>93</sup>. Ma è ormai l'intero corpo episcopale che appare avviato a diventare un «ordine... abbastanza rarefatto e limitatamente coinvolto nella vita dei fedeli», sempre più identificabile con le «caratteristiche sociali ed economiche del ceto dominante»<sup>94</sup>. Tuttavia, resta il fatto che il suo potere ha una complessità nuova e raggiunge ambiti e territori fino ad allora poco o nulla toccati. Se nell'età comunale il vescovo si era identificato con

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 40-46.

<sup>92</sup> Cfr. E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, vol. VIII dei Monumenti della Deputazione Provinciale Ferrarese di storia patria, Ferrara 1982, pp. 121-46 e *passim*.

<sup>93</sup> N. MENGOZZI, *Ascanio Piccolomini quinto Arcivescovo di Siena*, in «Bullettino senese di storia patria», 19 (1912), pp. 249-353, riproduce larghi brani della *Descrizione dell'entrata*, stampata a Siena nel 1590, e presenta un quadro minuzioso e istruttivo delle abitudini e dei comportamenti sociali di un alto prelato dell'epoca.

<sup>94</sup> ALBERIGO, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino* cit., p. 91.

la città esercitandovi poteri di governo e lasciando il contado alla nobiltà feudale<sup>95</sup>, dopo Trento si ha una redistribuzione del potere all'interno degli stati italiani, con la quale il vescovo e la struttura diocesana penetrano nelle campagne per svolgervi una nuova e capillare azione di controllo. La chiesa e il villaggio<sup>96</sup> strinsero allora un'alleanza di tipo nuovo, che assegnava alla prima il compito di cristianizzare i rituali sociali d'ogni tipo passandoli al vaglio di un complicato sistema di tipo gerarchico, in cima al quale si collocava il vescovo. Era un compito parallelo e non ostile rispetto a quelli dell'amministrazione politica; nessuno ne ebbe maggior consapevolezza di Carlo Borromeo, che a Filippo II, mentre il governatore spagnolo Requesens lo qualificava come «el mayor rebelde que nunca Vuestra Magestad ha tenido», si offriva pronto coi fatti ad una fedelissima obbedienza «nelle cose temporali»<sup>97</sup>. L'autorità spirituale e il potere civile scoprirono allora nuove possibilità di alleanza, delle quali il vescovo fu un fondamentale garante. Per questo, delle proposte formulate negli incerti e commossi anni che precedettero il Tridentino, ben poco rimase nella realtà delle diocesi italiane. Una selezione gelosamente riservata al sistema delle congregazioni curiali ed un sistema di regole più rigorose ed affidabili sottrassero la carriera ecclesiastica a molte delle incertezze precedenti – soprattutto a quella oscillazione tra ambiti politico-militari delle corti laiche e diplomazia romana che aveva caratterizzato il corpo episcopale segnandone profondamente i costumi. Impegnato a risiedere nella propria diocesi, non per questo il vescovo vi divenne quella figura evangelica e popolare di «pastore» che qualche riformatore aveva sognato. Posto al centro della rete che collegava fittamente il mondo delle parrocchie col lontano vertice romano, fu il simbolo vicario del potere sacro e della sacralità del potere. Per questo, le sue comparse in pubblico, specialmente in occasione della visita pastorale, furono assoggettate a rituali irti di simbologie educative ed esemplari. Nemmeno il cibo del vescovo sfuggì alle nuove esigenze:

La mensa dovrà esser frugale e però deve esserne lontana ogni superfluità; si che dovrà bastare una minestra con un antipasto et una piatanza di mezza

<sup>95</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Vescovi e città nell'Italia precomunale*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*. Atti del II Convegno di storia della Chiesa in Italia, Padova 1964, pp. 76 sgg.; sui rapporti anche economici tra vescovi e ceti dirigenti comunali cfr. C. VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1972, pp. 325 sgg.

<sup>96</sup> Cfr. G. LE BRAS, *La chiesa e il villaggio*, Torino 1979.

<sup>97</sup> Cfr. L. BESOZZI, *La «Matricula» delle famiglie nobili di Milano e Carlo Borromeo*, in «Archivio storico Lombardo», 90, s. II, 1984, pp. 273-309; si veda p. 294. Sull'opera di disciplinamento del Borromeo e sulla consapevolezza che egli ne ebbe cfr. P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», 5 (1985), pp. 273-85.



libra in circa di carne per ciascheduno et un frutto et un poco di formaggio, e ne' caldi grandi qualche frutto di quella stagione, come meloni o fichi; la sera poi insalata et una simile piantanza e frutto...<sup>98</sup>.

Si potrebbe dire con una vecchia immagine che il carnevale era finito ed era iniziata la quaresima; il vescovo restava un principe (le suppliche a lui indirizzate e i suoi bandi recano spesso il titolo principesco) ma non poteva più essere confuso coi principi laici, nemmeno nelle abitudini alimentari. Le pantagrueliche tavole imbandite dell'età pretridentina erano ormai dimenticate, o almeno non rientravano più nello spettacolo che di sé voleva dare il potere ecclesiastico. L'etichetta, come sappiamo, non è cosa da trascurare nei processi di civilizzazione o, come preferiremmo dire, di disciplinamento della società: così, pubblicizzando debitamente il carattere severo ma non ascetico del suo pasto, il vescovo tridentino si distaccava dagli opposti modelli antichi del monaco ascetico e del cardinale crapulone per proporsi invece come un magistrato di nuovo tipo.

<sup>98</sup> *Instruzione per li parochi* cit., p. 47.

3.

### Incontri rituali: il papa e gli ebrei

#### 1. *Il principio e la consuetudine.*

La storia dei rapporti tra papato ed ebrei ha come un duplice registro: da un lato, quello fatto di solenni enunciazioni di principio, che si proiettano sullo sfondo senza tempo delle due religioni: dall'altro, quello dei legami e delle abitudini create da una consuetudine quotidiana fra l'uno e gli altri nello stesso spazio urbano, quello di Roma. I papi, come vescovi di Roma dovettero abituarsi a vivere insieme con gli ebrei; li avevano trovati a Roma fin dagli inizi della Chiesa cristiana e a Roma gli ebrei rimasero con la pienezza dei diritti di cittadinanza ricevuti fin dall'inizio del III secolo d. C. La loro era dunque una presenza familiare: gli incontri tra ebrei e papi furono incontri consueti. Furono anche, molto presto, incontri ritualizzati.

Il rituale dei pontefici romani offrì a questi incontri una cornice simbolica nel contesto del momento più solenne di ogni pontificato: la solenne presa di potere, il rito del «possesso». Tutti i momenti di questa fase iniziale e solenne del regno papale furono via via sottolineati e scanditi da atti carichi di valori simbolici: e in questo contesto proprio l'incontro con gli ebrei romani venne definendosi come un momento rappresentativo del rapporto che il vescovo di Roma e capo della Chiesa cristiana occidentale intendeva avere con la religione ebraica attraverso i suoi rappresentanti.

Le descrizioni della presa di possesso si fanno più accurate con la crescita del potere papale. Com'è noto, una volta compiuta l'elezione, il neoeletto papa compiva una serie di atti simbolici che vennero formalizzati in cerimoniali o che ci sono stati tramandati attraverso le narrazioni dei contemporanei e le vite dei pontefici. Sono riti caratterizzati dall'intreccio tra poteri sovrani da simboleggiare e celebrare e la necessità di inserirli nella dominante memoria della dimensione spirituale e ultraterrena della religione cristiana al cui governo terreno il nuovo pontefice veniva prepo-

sto. C'erano dunque riti di umiliazione e riti di esaltazione: per esempio, il papa neoeletto riceveva tre manciate di denari, che doveva gettare per ricordare che il denaro che riceveva non era per sé. Tra i primi atti, il neoeletto doveva recarsi in processione dalla basilica lateranense a San Silvestro. Per farlo, doveva passare sotto un arco dove c'era un'immagine di Cristo. Era un'immagine miracolosa: si diceva che l'immagine avesse sanguinato perché un ebreo l'aveva percossa. E questo era il primo contatto del papa con gli ebrei: era un contatto sotto il segno del sangue di Cristo<sup>1</sup>. Era diffusa allora l'idea che il corpo di un assassinato sanguinasse al passaggio del suo assassino e i giudici inquisitori si servivano talora di questo genere di prova – la *cruentatio* – per individuare il colpevole.

Sui colpevoli la cultura cristiana non aveva dubbi; e il popolo romano sapeva dove trovarne gli eredi – che era quanto dire coloro che dovevano pagare il fio del sangue versato. Con gli ebrei in carne e ossa, il papa aveva un incontro rituale che si inseriva nel contesto della solenne presa di possesso da parte del neoeletto pontefice. La tradizione di questo incontro prese forma stabile intorno al secolo XII, combinandosi variamente con tutta una serie di temi simbolici relativi al potere del papa. Potere duplice: da un lato, quello spirituale, che riguardava la Chiesa come popolo eletto, dall'altro quello temporale, col quale il papa si presentava come successore ed erede a Roma degli imperatori romani. Sotto ambedue le forme, era chiamato in causa il popolo ebraico: da un lato, come il popolo eletto della Bibbia, che doveva attestare con la sua stessa esistenza la verità delle profezie, ma le cui pretese di primogenitura e di elezione divina urtavano direttamente contro quelle del nuovo popolo eletto, il *verus Israel*, i cristiani; dall'altro, come popolo che aveva ottenuto la cittadinanza romana dall'imperatore romano e che, nel chiedere al papa la conferma dei suoi tradizionali privilegi, attestava il fatto che il papa era subentrato all'imperatore. C'era una forte carica di ambiguità, che derivava dal sovrapporsi dei due aspetti e dal loro intrinseco legame con le due facce del potere papale. Il papa a cui gli ebrei si rivolgevano era, nello stesso tempo, autorità religiosa e autorità politica, erede del potere dell'imperatore a Roma e capo della Chiesa cristiana.

<sup>1</sup> Era anche il «primo contatto con (il sangue di) Cristo», osserva A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del Papa*, Torino 1994, p. 40. Il passo, riportato *ibid.*, p. 75, è tratto dal cerimoniale di Albino del 1189, in *Le Liber Censuum de l'Eglise Romaine*, a cura di P. Fabre e L. Duchesne, Paris 1889-1952, vol. II, pp. 123-25, nota.

## 2. L'«*adventus*» papale.

Non è chiaro quando e attraverso quali passaggi il rito si sia formato. Di fatto, il nucleo, che le testimonianze e i cerimoniali descrivono a partire dal secolo XII è quello della scena dell'incontro tra il papa neoeletto e gli ebrei romani nel contesto dei riti trionfali dell'assunzione del potere. È una scena che si arricchisce e si complica rapidamente nel corso del secolo. Un tratto elementare della festa è quello delle acclamazioni e dei canti: il popolo, distinto e ordinato nelle sue varie componenti, cantava le laudi regali, secondo il modello introdotto dalla liturgia regale carolingia per celebrare l'*adventus* del sovrano<sup>2</sup>. La partecipazione collettiva a questi riti era un fatto non solo cerimoniale: vi si esprimeva l'idea di una partecipazione popolare all'elezione del sovrano, come del resto avveniva nel modello carolingio<sup>3</sup>. Ma, mutando le forme dell'elezione, anche la partecipazione doveva assumere sempre più un aspetto esclusivamente formale, di liturgia politica.

Nel 1119, gli ebrei romani unirono i loro applausi a quelli della popolazione romana per festeggiare Callisto II dopo la sua incoronazione. Una testimonianza li descrive e li isola: erano frammisti ai cristiani, latini e greci, che cantavano le laudi per il nuovo pontefice. I loro applausi per i simboli di una religione che non si decidevano ad abbracciare – osserva ostilmente il testimone – sottolineavano la loro cecità e giustificavano la loro punizione<sup>4</sup>. Erano, a questa data, ancora e solo una componente tra le altre della popolazione romana. Nei riti dell'accoglienza trionfale per l'ingresso dell'imperatore Enrico IV, del 1111, gli ebrei figurano accanto ai greci: due gruppi distinti, l'uno *ante portam* l'altro *in porta*, che cantavano le laudi all'imperatore<sup>5</sup>. Ma già all'epoca dell'elezione di Celestino II, nel 1143, si era formalizzato un rituale per quella che allora si chiamava la «processione» del nuovo papa, cioè il

<sup>2</sup> E. H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley - Los Angeles 1958, in particolare pp. 65, 129-46.

<sup>3</sup> J. L. NELSON, *The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual*, in D. CANNADINE e S. PRICE (a cura di), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987, pp. 137-80, ha mostrato la lunga durata di questa tradizione nella monarchia carolingia.

<sup>4</sup> «Nec defuere Graccorum et Latinorum canentibus confusi Iudaeorum plausus ut coeca gens vel invita confiteatur, unde magis puniatur» (il testo è riportato da F. CANCELLIERI, *Storia de' sovrani possessori de' sommi pontefici detti anticamente processi o processioni dopo la loro coronazione dalla Basilica Vaticana alla Lateranense*, Roma 1802, p. 9).

<sup>5</sup> *Annales romani*, MGH, SS, 5, p. 474. Prendo l'indicazione da N. COULET, *De l'intégration à l'exclusion: la place des Juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Age*, in «*Annales ESC*», XXXIV (1979), n. 4, pp. 672-83, in particolare p. 674.

percorso trionfale di ritorno a palazzo dopo l'incoronazione. Il rituale prevedeva che gli ebrei si facessero incontro al papa per presentargli la loro Legge<sup>6</sup>. L'atto di presentare o «rappresentare» la Legge (*representatio Legis*) è il momento centrale dell'incontro e fu, da allora in poi, per alcuni secoli, l'atto simbolico più importante nella ritualizzazione del rapporto tra papa ed ebrei. Non era un atto esclusivamente riservato alla cerimonia dell'incoronazione papale. Nel 1131 papa Innocenzo II, in visita all'abbazia di Saint-Denis, fu salutato dalla comunità ebraica di Parigi con la presentazione dei rotoli della Legge<sup>7</sup>. Quando, nel 1145, Eugenio III rientrò a Roma da dove era fuggito subito dopo la sua elezione, si svolse una grande festa, a cui parteciparono gli ebrei: di loro si racconta che portavano sulle spalle la Legge di Mose<sup>8</sup>. La presenza degli ebrei non è ricordata nella descrizione della grande processione che si tenne per Innocenzo III nel 1198: forse il biografo del papa tacque quel particolare anche per l'animosità antiebraica che caratterizzò quel pontificato<sup>9</sup>. Ci fu, comunque, una gran festa di popolo con profusione di fiori e di canti e un convito finale. Ma la presenza ritualizzata degli ebrei era ormai qualcosa che apparteneva alla tradizione: e infatti, col successivo pontefice Gregorio IX, la partecipazione degli ebrei ai festeggiamenti è ricordata esplicitamente, accanto a quella dei greci: gruppi religiosi e linguistici diversi, che cantavano le laudi coi loro riti e nelle loro lingue, sullo sfondo di una festa popolare dove si riaffacciava l'antica tradizione dei fescennini<sup>10</sup>. L'entrata trionfale nella città di una figura di sovrano era salutata ordinariamente con l'esibizione dei rotoli della Legge. L'imperatore Enrico VII, attraversando trionfalmente le strade di Roma nel giugno del 1312, si vide offrire i rotoli della *Toràh*, come atto di omaggio degli ebrei romani<sup>11</sup>. In una cronaca renana, la scena fu raffigurata esattamente, ma male interpretata: la figura dell'imperatore a cavallo tiene in mano l'estremità di un

<sup>6</sup> «Cum... repraesentatione Legis a Judaeis» (cerimoniale di Cencio, edito da Mabillon e riportato da CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 12). Anche l'«Ordo» del canonico Benedetto, della prima metà del secolo XII, parla della cerimonia come composta di presentazione della legge e canto di laudi, come ricorda COULET, *De l'intégration à l'exclusion* cit., p. 675, che peraltro ignora il volume di Cancellieri.

<sup>7</sup> L'episodio è segnalato da COULET, *De l'intégration à l'exclusion* cit., p. 675.

<sup>8</sup> «Judaei quoque non deerant tantae letitiae, portantes in humeris suis legem mosaicam» (CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 14).

<sup>9</sup> La descrizione della processione e del convito è nella vita anonima di Innocenzo III, riportata *ibid.*, pp. 15-16.

<sup>10</sup> «Graecorum et Hebraeorum caterva non modica Christi Vicario suis Unguis, et ritibus laudis munia persolvebant» (*ibid.*, p. 17).

<sup>11</sup> Lo stesso avvenne col passaggio di Ludovico il Bavaro, sedici anni dopo. Cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1992, p. 148.

rotolo che all'altra estremità è tra le braccia di un ebreo. La scritta interpreta la scena come se fosse l'imperatore a dare la legge agli ebrei e non viceversa<sup>12</sup>.

Erano gli ebrei a esibire la loro Legge, su questo non c'è dubbio. Ma, come mostra questo caso, il significato del gesto non era chiaro nemmeno per i contemporanei. Non lo era per i cristiani e nemmeno per gli ebrei. Quando, nel Quattrocento, un esegeta ebreo si chiese che cosa significasse quell'offerta della Bibbia al papa e ai principi, il rito si era modificato e si era persa la memoria del suo originario carattere: l'unica cosa che gli venne in mente, fu l'analogia tra la Bibbia degli ebrei e la croce dei cristiani, ambedue portate processionalmente incontro ai potenti nelle loro solenni «entrate»<sup>13</sup>. Ora, quella «presentazione» era, indubbiamente, un atto di autopresentazione oltre che di omaggio. Come le *laudes regiae* e i festeggiamenti vedevano distinti i gruppi di greci, di ebrei e di latini, a significare le concordi obbedienze di popoli diversi, così quello che costituiva il segno più forte dell'identità ebraica era esibito nell'atto di omaggio e di obbedienza. Non si trattava di umiliare davanti ai potenti la Legge ebraica ma di presentarla loro come segno di individuazione e titolo di onore di una tra le componenti della collettività dei sudditi.

È tuttavia, la condizione degli ebrei era diversa da quella degli altri: in quella Bibbia ebraica esibita al papa c'era stato subito – come si è visto – chi aveva individuato un documento della cecità ebraica e un argomento per giustificare la «punizione» degli ebrei. L'evoluzione del rito doveva offrire altri argomenti alla detestazione cristiana dell'ebraismo. E questo avvenne tanto più sensibilmente quanto più sulla tradizione carolingia delle *laudes regiae* si venne innestando il modello antico del trionfo imperiale romano.

Col tempo, la forma del rito papale si venne codificando nella forma della cavalcata trionfale con cui il pontefice prendeva possesso del suo potere. La domenica successiva all'elezione, il papa si recava in solenne processione a San Pietro per ricevervi la consacrazione. Dopo la consacrazione e la celebrazione della messa, il papa saliva a cavallo e tornava al Laterano in mezzo al popolo in festa. Era un rito che riprendeva motivi della tradizione imperiale romana. Un affresco del secolo XIII, nella chiesa dei Santi Quattro Coronati, rappresenta l'imperatore Costantino mentre fa dono del

<sup>12</sup> L'illustrazione è riprodotta da B. BLUMENKRANZ, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966, pp. 30 e 141. La legenda dice: «Imperator redit, dans Judeis legem Moysi in rotalo». Cfr. COULET, *De l'intégration à l'exclusion* cit., p. 676.

<sup>13</sup> La questione è posta nel trattato *Shulhan Kesef*, redatto intorno al 1430 da Ibn Kaspi; la segnalazione è di COULET, *De l'intégration à l'exclusion* cit., p. 676.



cavallo e della tiara al papa e ci introduce al trasparente valore simbolico di quella cavalcata attraverso la città<sup>14</sup>. La «donazione di Costantino», la cui falsità doveva essere denunciata solo da Lorenzo Valla, offriva la base giuridica a un mondo di rappresentazioni del potere papale che si condensavano nei riti iniziali del suo regno. Accanto alle descrizioni dei biografi, abbiamo anche quelle di tipo normativo offerte dai cerimoniali, dove i singoli passaggi sono previsti e messi in un ordine formale senza tempo. Il disordine e l'agitazione delle strade di Roma non sono descritti nel rituale, né vi si trova traccia delle vere e proprie violenze che la festa recava con sé; ma se ne intravedono le occasioni. Il cerimoniale pubblicato da Gregorio X, ad esempio, ci dice che il percorso trionfale del papa era ritmato dal lancio di manciate di monete. Cominciava il papa, che nell'assumere il possesso del pontificato riceveva del danaro e subito lo sdegnava, dicendo che l'oro e l'argento non erano per lui e che per questo dava indietro quello che aveva<sup>15</sup>. Il rifiuto del danaro stava a indicare che il papa non andava in cerca di oro e di argento, che il suo potere era di altro genere. Poi, il suo percorso trionfale da San Pietro a San Giovanni in Laterano era ritmato da lanci di monete alla folla. Uno di questi lanci (*iactum*) avveniva alla torre di Parione: e proprio qui, subito dopo il lancio, mentre il papa sostava in un luogo bene in vista, gli si accostavano gli ebrei romani. Il papa a cavallo era accompagnato da un solenne corteggio che esprimeva in forma rituale i rapporti di potere e i livelli di dignità. Anche gli incontri tra il papa e i rappresentanti della città di Roma avevano questa funzione. E in questo contesto avveniva l'incontro con gli ebrei romani. Gli ebrei, genuflessi umilmente davanti al solenne corteggio papale, presentavano al pontefice la loro legge, la *Toràh*. Le frasi che rivolgevano al papa erano formulate in ebraico. I testi dei cerimoniali e le testimonianze ne hanno lasciato interpretazioni varie nella forma ma coincidenti nella sostanza: quello che presentavano era qualcosa che doveva essere oggetto di onore, anzi di adorazione<sup>16</sup>. Il

<sup>14</sup> Sul tema del papa a cavallo, cfr. J. TRÄGER, *Der reitende Papst. Ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums*, München-Zürich 1970, pp. 12 sgg.

<sup>15</sup> «Quod autem habeo, hoc tibi do» (CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 19).

<sup>16</sup> «Veniunt illuc Judaei cum lege, facientes ei laudem, et offerunt sibi legem, ut adorent» (dal *Cerimoniale Romano* risalente a Gregorio X, riportato da CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 19). Per la cerimonia del possesso di Innocenzo VIII, si ha invece una più ampia interpretazione delle frasi pronunziate *verbis hebraicis* dai delegati della Sinagoga romana: «Judaei, qui ad inferiores merulas in angulo dicti Castris, versus plateam se cum ornatu, et lege sua receperant, obtulerunt Papae legem adorandam, et honorandam verbis hebraicis in hanc fere sententiam Papam acclamantes: "Beatissime pater, nos viri hebraei, nomine Synagogae nostrae supplicamus S.V. ut legem mosaicam ab omnipotenti Deo

papa rispondeva all'offerta con frasi che i cerimoniali fissarono in forma elaborata mentre i testimoni ne fornirono redazioni piuttosto secche: il senso consisteva nel riconoscere che la legge data da Dio a Mosè era santa e venerabile, ma che l'interpretazione ebraica era vana e da condannare. La venuta di Cristo era quella del vero salvatore, che gli ebrei ancora attendevano vanamente<sup>17</sup>. Se queste erano le parole rituali, la scena così com'era vista dagli spettatori perdeva ogni sfumatura positiva e si riassume nei gesti: l'offerta umile, il diniego sprezzante. Il rotolo della *Toràh*, adorno di rivestimenti preziosi, era nelle mani del papa: gli ebrei, secondo una consuetudine introdotta almeno a partire da Gregorio XII (eletto nel 1406), non si limitavano a presentarlo ma ne facevano dono al pontefice<sup>18</sup>. Quel dono era rifiutato. Il rifiuto si esprimeva con un gesto violento, che il rituale non menziona ma che risulta dalle descrizioni dei testimoni: il papa si gettava dietro le spalle la bibbia degli ebrei e proseguiva. La violenza del rifiuto era raccolta e amplificata dalla violenza della folla: accadeva spesso che i supplici ebrei fossero aggrediti. Non è facile capire quanto ci fosse di violenza deliberata contro gli ebrei e quanto appartenesse invece al contesto di un violento saccheggio di massa. L'atto simbolico del rifiuto si confondeva col gesto dell'abbandono alla folla di un oggetto prezioso. I rotoli della *Toràh*, la legge mosaica, preparati per l'offerta al papa, erano in genere riccamente elaborati. Il rifiuto del papa, che trovava espressione nel gesto di gettare a terra i rotoli, si confondeva col lancio delle monete e scatenava la folla degli astanti. Si può parlare di un vero e proprio saccheggio rituale<sup>19</sup>: colui che era diventato papa si spogliava della sua identità precedente, i suoi beni erano messi a disposizione di tutti e tra i suoi beni c'era, ora, la *Toràh*. Di fatto, il contesto del saccheggio rituale favoriva esplosioni antiebraiche. C'erano violenza e pericolo; la calca e i tafferugli del saccheggio furono, a quanto sembra,

Moysi pastori nostro in Monte Sinai traditam nobis confirmare et approbare dignemini, quemadmodum alii summi pontifices" ...» (*ibid.*, pp. 48-49).

<sup>17</sup> «Commendamus legem; vestram autera observationem, et intellectum condemnamus; quia quem venturum dicitis, Ecclesia docet, et praedicat venisse» (*ibid.*, p. 49). Più elaborata, ma sostanzialmente identica è la formula riportata nel cerimoniale: «Sanctam legem, viri hebraei, et laudamus et veneramus, utpote quae ab omnipotenti Deo per manus Moysi patribus vestris tradita est. Observantiam vero vestram, et vanam interpretationem damnamus...» (*Pontificale secundum ritum et usum S. Ro. Ecclesiae*, Venetiis, apud Iuntas, 1572, c. 47r).

<sup>18</sup> Lo ricorda MILANO, *Storia degli ebrei in Italia* cit., pp. 150-51. Una lunga lettera dell'umanista Jacopo Angeli a Manuele Crisolora contiene una descrizione del rito dell'incoronazione di Gregorio XII «non liturgica né agiografica» (A. HOUREAU, *La papessa Giovanna*, trad. it. Torino 1991, pp. 8-12).

<sup>19</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Saccheggî rituali. Premesse a una ricerca in corso*, in «Quaderni storici», LXV (1987), pp. 626-29.



particolarmente violenti all'apertura del pontificato di Callisto III, nel 1455. Per questo, il luogo dell'incontro tra il papa e gli ebrei fu spostato davanti a Castel Sant'Angelo<sup>20</sup>.

### 3. Il riconoscimento e il contrasto.

L'incontro rimase a lungo un momento carico di tensioni oltre che di significati simbolici di vario genere. Era una giornata ricca di forti emozioni: per la folla degli astanti come per il papa neoeletto, reduce dalle tensioni della lotta elettorale. Nella storia dei trionfi, ci furono casi di papi che si sentirono mancare e di altri che rischiarono la vita per l'assalto della folla. In un contesto reale di questo genere, i riti stavano a rappresentare valori simbolici non sempre facilmente percepibili ma anche a stimolare e regolare i comportamenti collettivi. Tale sembra essere stato l'uso di gettare monete: in esso confluirono, da un lato la tradizione romana dei trionfi imperiali, dall'altro l'idea di un dominio spirituale indifferente alle ricchezze. Ma al di là di ogni tradizione c'era la necessità pratica di stimolare e guidare l'afflusso della folla. Il popolo accorreva attirato dalle occasioni di guadagno e di saccheggio. Gettargli manciate di monete era un mezzo per allentare la pressione: il cerimoniale indicava i luoghi dove si dovevano gettare monete alla folla e suggeriva però anche di ricorrere al lancio delle monete in direzioni trasversali rispetto al percorso del corteo papale per liberare la strada<sup>21</sup>. Saccheggi, aggressioni collettive, esaltazione religiosa: tanti motivi che potevano mettere in pericolo gli ebrei. E che il pericolo fosse reale lo dimostra la variazione introdotta nel percorso trionfale del corteo papale, con lo spostamento dell'incontro con gli ebrei nei pressi di Castel Sant'Angelo.

Con Sisto IV non si parlò più – a quanto pare – di processione o «processo», ma di «possesso»<sup>22</sup>. A quella data, la dimensione del potere papale si era andata caratterizzando sempre più nel senso di una sovranità temporale su di uno Stato territoriale. E proprio

<sup>20</sup> «Super antemurale arcis Sancti Angeli, in angulo, ad viam qua itur ad palatium» (*Pontificale* cit., c. 47r). Non dentro il castello, come interpreta Attilio Milano (*Storia degli ebrei* cit., p. 157).

<sup>21</sup> L'incaricato doveva gettare monete «ubicumque magnam pressuram apud Pontificem viderit. Et ut facilius possint pertransire, ad partem transversam iacet pecunias» (*Pontificale* cit., c. 47r).

<sup>22</sup> Cfr. CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 45. Sui rituali più antichi, la fonte fondamentale è il *Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, Paris 1886-92; vol. III, a cura di C. Vogel, Paris 1957.

dalle relazioni del «possesso» di Sisto IV abbiamo una descrizione particolareggiata delle forme in cui avveniva l'incontro con gli ebrei romani. Il luogo era il ponte del Castel Sant'Angelo. Qui, «nel giungere che fece el Papa... li hebrei gli presentarono una bibbia, dicendo che quella era la lege de Moyses, e che gli volesse confirmare quella». Il papa rispose: «... Quella lege de Moyses tunc temporis era bona, ma che poy era venuto il vero missia che loro expectavano in dicta bibbia, et perché non l'haveano cognosciuto è tutta via perseveravano in l'errore loro, però non erano da essere exauditi; et tunc se buttò dreto alle spalle la dicta loro bibbia, et passò ultra»<sup>23</sup>.

Tutti gli atti di questa piccola rappresentazione avevano un senso che riposava su di una tradizione. Ma sarebbe in errore chi pensasse alla tranquilla ripetizione di un rito affidato ai ritmi prevedibili e rassicuranti della tradizione. Il gesto fondamentale era quello con cui il papa prima venerava e poi si gettava dietro le spalle la Bibbia degli ebrei<sup>24</sup>: in esso era iscritto il legame profondo tra le due religioni e l'insanabile contrasto. Era un gesto in cui si esprimeva un riconoscimento reciproco in nome del comune libro sacro ma anche un conflitto radicale su chi ne fosse il legittimo possessore. C'era un'aggressività violenta, fraterna, sempre pronta a prendere corpo. Il sangue di Cristo poteva sempre ricadere su coloro che i cristiani consideravano eredi e corresponsabili del deicidio: gli esametri del poema con cui il cardinal Giacomo Stefaneschi celebrò la trionfale cavalcata di Bonifacio VIII nel 1292 amplificarono minacciosamente il tema della gente giudaica colpevole del sangue di Cristo, cieca e ostile verso il vero Dio<sup>25</sup>. E tuttavia, le dure parole e il gesto minaccioso della Bibbia che il papa si gettava dietro le spalle mantenevano l'aggressione nell'orizzonte pietrificato del rituale. Gli ebrei potevano continuare a vivere a Roma: anche se si ostinavano a non credere nel Messia dei cristiani, lo avrebbero comunque fatto alla fine dei tempi, quando Cristo sarebbe comparso a giudicare il mondo; la tradizione escatologica della conversione finale degli ebrei apparteneva al patrimonio più antico non

<sup>23</sup> Lettera di Giovanni Bianco da Cremona al duca di Milano, Roma, 26 agosto 1471 (segnalata da L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, Roma 1932, vol. II, p. 440, edita da F. CRUCIANI, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Roma 1983, pp. 147-50; in particolare p. 149). Il narratore ammette di non aver sentito né «la preposta né la risposta» e riferisce le battute del dialogo così come gli erano state esposte da altri.

<sup>24</sup> «Veneratus et ille figuram | Hanc post terga dedit»: così descrive il gesto il poemetto in esametri dedicato al «possesso» di Bonifacio VIII dal cardinal Stefaneschi (CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 25).

<sup>25</sup> «Roseum pro te plus ecce cruorem | Fudit humi, quem dira necas, et credere stulta | detrectas» (*ibid.*, pp. 25-26).

solo delle elaborazioni cristiane ma anche, più specificamente, del papato romano<sup>26</sup>.

Atti di violenza contro gli ebrei si potevano sempre produrre, ma non incrinavano il legame col papa né comportavano il venir meno dei tradizionali privilegi della comunità romana. Tuttavia, in questo orizzonte di rituali ripetitivi, si staccano improvvise fiammate di intolleranza violenta. Basterebbe a ricordarlo il fatto che tra i due passaggi di imperatori tedeschi da Roma, nei primi decenni del Trecento – quello di Enrico VII e quello di Ludovico il Bavaro – c'era stata la minaccia di una espulsione generale degli ebrei dai domini pontifici, deliberata da papa Giovanni XXII in Avignone nel 1322, in conseguenza dell'accusa lanciata contro gli ebrei da Filippo il Bello di aver ordito una congiura contro i cristiani<sup>27</sup>. Allora, solo un'enorme somma di danaro versata dagli ebrei romani convinse il papa ad annullare la disposizione. Ma intanto quella minaccia c'era stata; a Roma furono uccisi degli ebrei e furono date alle fiamme copie del *Talmud*<sup>28</sup>. Di lì a poco, i pogrom che accompagnarono la terribile Peste Nera incupirono l'orizzonte europeo e resero ancor più prezioso il regime stabilito dai privilegi romani. Di quei privilegi, fissati negli statuti concessi dal senato romano nel 1302 e successivamente ampliati<sup>29</sup>, gli ebrei chiedevano la conferma a ogni nuovo pontefice. Non sembra, tuttavia, che anche questa richiesta rientrasse nel rituale del trionfo papale. L'incontro cerimoniale tra il papa e gli ebrei era concentrato sul testo della Bibbia ebraica come codice religioso di tutto il popolo ebraico. Di conseguenza, ben si comprende che la cerimonia non fosse, di per sé, legata a Roma. Poteva avvenire anche altrove; di fatto, almeno una volta ebbe luogo in un'altra città.

Nel 1409, il concilio convocato a Pisa per porre fine allo scisma nella Chiesa elesse papa Alessandro V. Così, gli ebrei pisani presentarono al neoletto pontefice la *lex Judaeorum* nel corso del rito del possesso. La cerimonia, a quanto pare, si svolse con la debita solennità<sup>30</sup>. Pisa era sede di una antica e importante comuni-

<sup>26</sup> Si veda ad esempio, R. MANSELLI, *L'escatologismo di S. Gregorio Magno*, in *Atti del primo congresso internazionale di studi longobardi*, Spoleto 1952, pp. 383-87. La convinzione della conversione finale si trova testimoniata anche nel poemetto del cardinale Giacomo Stefaneschi per Bonifacio VIII, al quale il poeta fa dire: «Sed redeas, miserante Deo, dum Christus in ara, | Filius, et Verbum Patris, de lumine lumen, | Nostra salus, tensis manibus sub stipite pendet | Tempus erit, quo iusta dabit, meritumque laboris | Iudicio reddet Iudex super aethera vivus» (CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 26).

<sup>27</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, p. 20.

<sup>28</sup> Cfr. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia* cit., p. 149.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> «...De lege Judaeorum, quae Pape per Judaeos praesentatur, debite, et solemniter expedita» (CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., pp. 38-39).

tà ebraica. A un papato fortemente indebolito nel suo prestigio e reso subalterno al concilio, è probabile che gli ebrei pisani potessero esibire la loro legge in condizioni migliori del solito. Ma, appena tornati allo scenario romano, ripresero i tumulti e i pericoli di sempre. Enea Silvio Piccolomini prese nota di quel che accade al rito del possesso di Niccolò V, nel 1447, con gli ebrei che presentavano la legge loro e il pontefice che ribadiva la condanna cristiana non della legge ma degli interpreti<sup>31</sup>. Quando, nel 1464, toccò a lui recitare la parte di protagonista nella rappresentazione del possesso, papa Piccolomini sperimentò di persona i pericoli dei tumulti di folla che si verificavano in quell'occasione; egli stesso corse gravi pericoli per la violenza degli scontri per il possesso del cavallo papale. Non c'era, a quella data, un pericolo reale e imminente per gli ebrei, quale quello che si venne creando verso la fine del Quattrocento: e lo stile personale del papa umanista verso gli ebrei è stato definito «nobile»<sup>32</sup>.

Nemmeno nel clima ben più cupamente antiebraico della fine del Quattrocento si registrarono variazioni di rilievo nel rito dell'incontro romano tra papa ed ebrei. Tenendo conto di quel che avveniva nel mondo circostante, leggiamo con particolare interesse quel che accadde con lo spagnolo Rodrigo Borgia, in quel cruciale anno 1492, in cui gli ebrei spagnoli si trovarono davanti all'alternativa tra conversione ed espulsione. Non troviamo però alcuna eco di quegli eventi nella cavalcata di Alessandro VI dal Vaticano al Laterano il 27 agosto, che fu straordinariamente sontuosa. La scenografia urbana fu ricca di archi di trionfo, «a similitudine delli trionfi antichi»<sup>33</sup>, e ci fu il rituale incontro con gli ebrei; seguiamo la narrazione di uno storico coevo, Bernardino Corio:

Gionti che furono al ponte de Sancto Angelo li iudei haveano sopra uno altro pulpito la sua lege con molti cilostri accesi, e dimandarono che la lege sua si dovesse confirmare... quivi fu exequito quello che si suole fare de la lege iudaica, che il Papa li riprende che non la intendeno, onde non la improba, non di meno gli dà licentia che vivano secondo epsa lege data da Dio e conferma i capituli che hano con la Chiesa, de poter habitare tra christiani<sup>34</sup>.

Negli anni in cui quel rituale si svolgeva accanto all'ingresso di Castel Sant'Angelo, la storia del rapporto tra ebrei e cristiani segnava una brusca accelerazione verso il dramma. L'accusa di omicidio rituale scatenava processi durissimi contro gli ebrei:

<sup>31</sup> «Apud Montem Jordanum Judaei legem pontifici tradiderunt; quam ille non damnavit, sed interpretes» (*ibid.*, pp. 38-39).

<sup>32</sup> MILANO, *Storia degli ebrei in Italia* cit., p. 158.

<sup>33</sup> Da una «storia dei conclavi» citata da CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., p. 51.

<sup>34</sup> B. CORIO, *Storia di Milano*, a cura di A. Morisi Guerra, Torino 1978, vol. II, p. 1488.



in Spagna, in Germania e in Italia, si ebbero in rapida successione numerosi casi che videro gli ebrei accusati di aver sequestrato e fatto morire bambini cristiani seviziati per impastare col loro sangue il pane azzimo. Gli ebrei arrestati e torturati nel corso di processi sommari, condotti senza tener conto delle regole giuridiche, furono costretti a confessare e mandati a morte. Sfruttando l'emozione prodotta da quei casi, si arrivò fino alle conversioni a forza di intere comunità: nei domini dei «re cattolici», nacque l'Inquisizione spagnola, tribunale soggetto alla volontà del potere politico e destinato allo scopo fondamentale del controllo sulla minoranza ebraica che si era convertita a forza al cristianesimo e della cui sincera professione religiosa si aveva motivo di dubitare. Così, mentre Sisto IV incontrava gli ebrei romani, nella sua corte si rappresentava la storia «di quel giudeo che rosti il corpo di Cristo»<sup>35</sup> e in altre parti della cristianità si avviava la macchina dei processi per omicidio rituale; e mentre Alessandro VI Borgia faceva la sua solenne cavalcata del «possesso» le strade di Roma e del Lazio si andavano affollando dei profughi ebrei dalla Spagna. Echi degli avvenimenti iberici non mancarono nella Roma di quegli anni; ma si trattò di episodi isolati. Il 26 luglio 1498, una processione di 250 *cristianos nuevos* vestiti col «sambenito» di chi era condannato dall'Inquisizione, si recò a San Pietro per fare abiura e da lì a Santa Maria sopra Minerva per deporvi gli «abitelli»<sup>36</sup>; fu una eccezionale apparizione sullo scenario romano della cupa cerimonia spagnola.

Il rito solenne del possesso fu ripetuto con Giulio II e con Leone X. In ambedue le occasioni, l'incontro con gli ebrei si svolse nello stesso luogo, presso Castel Sant'Angelo, con apparati sempre piuttosto elaborati. Il discorso a Giulio II fu rivolto da un portavoce degli ebrei che gli era ben familiare: si trattava del suo medico personale, Samuele Salfati. La tradizione per cui l'archiatra pontificio era un ebreo apparteneva ai tratti di un rapporto familiare e protettivo tra papi e comunità ebraica romana.

<sup>35</sup> La rappresentazione del miracolo dell'ostia, che offrì la materia alla celebre predella urbinata di Paolo Uccello, fu allestita a Roma nel 1473 nell'ambito dei festeggiamenti per le nozze di Ercole d'Este ed Eleonora d'Aragona (*ibid.*, p. 1392).

<sup>36</sup> La notizia è riportata da JOANNES BURCHARDUS, *Diarium Romanae Curiae sub Alexandro VI Papa*, in J. G. ECCARD, *Corpus Historicum Medii Aevi*, Lipsiae 1743, vol. II, p. 2017 (cfr. F. BETHENCOURT, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Italie, Portugal, XV-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1995, p. 308 e nota).

#### 4. *L'ultima cavalcata trionfale.*

L'ampia descrizione del rito del possesso di Leone X che ci è stata lasciata da Giovanni Giacomo Penni, documenta il punto d'arrivo di una intera tradizione, il momento più fastoso e solenne del papato rinascimentale: anche nella storia del rapporto fra ebrei e papato, quella festa sontuosa del 1513 rappresenta il vertice di un percorso: ma il percorso si interruppe proprio lì e non fu più ripreso in quella forma. La tempesta che si addensava sulla testa degli ebrei e che aveva avuto i suoi prodromi in Spagna doveva investire riti e sostanza del rapporto tra papi ed ebrei.

Il «possesso» del giovane papa mediceo fu caratterizzato da una grandiosa scenografia anticheggiante, fatta di un gran numero di archi trionfali, con fauni e ninfe, con motti, imprese e rappresentazioni in cui si sbizzarrì una cultura cortigiana impegnata a celebrare una rinnovata età dell'oro. E di oro ne fu speso moltissimo: la quantità di monete gettate al popolo raggiunse cifre iperboliche, mai prima conosciute. Fu un papa giovane e munifico, ricco di speranze e di mezzi quello che gli ebrei si prepararono a incontrare.

Gli ebrei aspettavano l'arrivo della cavalcata solenne nel solito luogo, accanto alla porta di Castel Sant'Angelo: su di un palco di legno «coperto di brochati d'oro sericei drappi» si trovavano «molti Judei con le tabelle de loro legge, con otto facelle bianche di cera accense, et quando prima pervenne Leone X Po. M. domandorno esserli confirmate le loro legge. Pigliato dal prefato pastore da loro un libello aperto in mano, et lectovi alquanto, queste dui parole mi parve de intender: "confirmamus sed non consentimus", lassandosi caschare il libro in terra sequitò il suo camino»<sup>37</sup>.

Quella di Leone X fu l'ultima volta in cui la cerimonia del possesso si tenne con queste forme. Il suo successore Adriano VI in un primo momento sembra chiedesse di prendere il «possesso» mediante un procuratore e comunque finì col non farne di niente. Scarso risalto fu dato alla cerimonia anche da Clemente VII e da Paolo III. La *solemnis equitatio* di Paolo III si svolse l'11 aprile 1535, e il diarista Biagio Martinelli ne ricordò soltanto il fastidio del caldo e della polvere. Qualcosa del fasto antico si ebbe solo con Paolo IV: ma, per gli ebrei, ben altre questioni occupavano allora l'orizzonte.

<sup>37</sup> Dalla cronaca contemporanea di Giovanni Giacomo Penni, riportata da CRUCIANI, *Teatro nel Rinascimento* cit., p. 395.

Altri incontri punteggiavano i percorsi trionfali dei pontefici: Pio V, che volle del tutto cancellate le forme anticheggianti (*superstitiones*) del trionfo, incontrò e abbracciò il generale dei gesuiti san Francesco Borgia; Sisto V ebbe come spettatori privilegiati dei giovani principi giapponesi educati dai gesuiti. La presenza degli ebrei era di quelle che era meglio dimenticare. Solo col «possesso» di Gregorio XIV abbiamo notizia di una partecipazione attiva degli ebrei romani ai festeggiamenti per il nuovo eletto: per dare il loro contributo alla *publica laetitia*, gli ebrei affissero passi della Scrittura sacra, in lingua ebraica, di buon augurio per la persona del papa. Lo fecero nell'area del ghetto, dove erano ormai racchiusi; e da allora in poi, fu questo il modo degli ebrei romani di contribuire ai festeggiamenti: non più l'offerta della *Toràh*, ma l'affissione di scritte beneauguranti tratte dalla Bibbia nello spazio tra l'Arco di Tito e il Colosseo.

Nacque così una nuova tradizione a cui ci si rifece da allora in poi. Quando nel 1800 fu eletto Pio VII, i protagonisti dell'incontro si trovarono ambedue in una condizione radicalmente nuova. Il nuovo papa si trovava fuori Roma, a Venezia, in un'Europa dominata dalle armate napoleoniche e dalle conseguenze della Rivoluzione francese. Anche per gli ebrei romani, la Rivoluzione aveva portato grandi novità: non c'era più il ghetto. E tuttavia, appena si ebbe notizia dell'elezione, l'università degli ebrei mandò a Venezia una procura speciale a un delegato veneziano perché presentasse gli omaggi al nuovo papa. Inoltre, il 21 dicembre successivo, «il rabbino Leone di Leone d'Ebron, vicino a Gerusalemme, vestito all'orientale con turbante e barba lunga», portò in dono a Pio VII un libro «miniato e riccamente legato» nel quale erano stati raccolti quei motti ed emblemi «che avrebbe esposti in ebraico, e in latino dall'Arco di Tito al Colosseo, se fusse passato secondo il solito da quella parte a prendere il suo possesso»<sup>38</sup>. Erano motti ed emblemi non più solo biblici; si riportavano le profezie virgiliane sulla grandezza dell'impero romano («Imperium sine fine dedi», *Aen.* I, 278-79), si chiedeva al papa di essere benigno protettore degli israeliti. In una situazione storica profondamente mutata, il rito dell'offerta del libro tendeva tuttavia a riaffiorare, sia pure per frammenti. Ma il libro non era lo stesso: al posto della Legge, c'era un florilegio di frasi augurali. L'incontro tra le religioni – l'una supplice, l'altra imperiosa e potente – aveva lasciato il posto a un incontro di uomini.

<sup>38</sup> CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi* cit., pp. 495-96.

### 5. Tra protezione e persecuzione.

Le giustificazioni della macchina repressiva messa in funzione alla fine del Quattrocento contro gli ebrei poggiavano tutte sull'ortodossia religiosa e sulla difesa dei cristiani dall'insidia di nemici interni, rinviando pertanto all'autorità delle gerarchie ecclesiastiche e a quella papale in modo specifico; eppure, il clima romano dei rapporti tra papa ed ebrei descritto dai rituali del «possesso» non appare certo minaccioso. Avevano ragione gli spagnoli a protestare perché, mentre i re cattolici cacciavano gli ebrei «come nemici della fede cristiana, il pontefice, che era capo di questa fede, li aveva accolti in Roma»<sup>39</sup>. Ancora pochi anni prima, l'intervento romano nel processo contro gli ebrei trentini accusati di omicidio rituale nel caso del piccolo Simone, aveva dato corpo in una qualche misura alla funzione protettiva che il papato si era attribuito nei confronti del mondo ebraico. Del resto, le norme che regolavano la vita sociale degli ebrei romani nel Quattrocento, descrivono una situazione tranquilla, «di accettazione reciproca»<sup>40</sup>.

Tuttavia, nel rituale del «possesso» papale, c'era un momento di violenza nel gesto del libro scagliato a terra: una violenza ritualizzata ma non per questo meno minacciosa. Riguardava il libro sacro alle due religioni. Era un gesto in cui si incarnava una tradizione teologica e giuridica elaborata e rappresentata proprio dai pontefici romani. Ora, la lettura in successione cronologica dei documenti papali di ogni genere che ebbero per oggetto gli ebrei, propone l'enigma di un sistema oscillante tra protezione e persecuzione<sup>41</sup>. La contraddizione è il riflesso secondario di una contraddizione più grande, quella del rapporto tra l'autorità temporale e l'autorità spirituale dei papi romani. I documenti papali in materia di ebrei furono per lo più documenti sugli ebrei di Roma e dello Stato della Chiesa. A partire da Gregorio I Magno, l'intervento papale sulla

<sup>39</sup> S. INFESSURA, *Diario della città di Roma*, a cura di Oreste Tommasini, Roma 1890, p. 288.

<sup>40</sup> A. ESPOSITO, *Gli ebrei a Roma nella seconda metà del secolo XVI*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, in «Quaderni dell'Istituto di scienze storiche dell'Università di Roma», n. 2 (Roma 1983), pp. 29-125, in particolare p. 97. Sull'intervento della Curia romana per indagare sul processo e le condanne al rogo degli ebrei di Trento nel 1475, cfr. BATTISTA DE' GIUDICI, *Apologia Iudaeorum. Invektiva contra Platinam*, con introduzione di D. Quaglioni, Roma 1987. Si veda anche A. ESPOSITO e D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, Padova 1990.

<sup>41</sup> «Between Protection and Persecution», come Shlomo Simonsohn intitola un capitolo della monografia conclusiva della sua edizione di documenti sui rapporti tra papi ed ebrei (*The Apostolic See and the Jews. History*, Toronto 1991, cap. II, pp. 39 sgg.).



materia fu quello di autorità che aveva carattere insieme politico e religioso; in quei documenti, l'autorità papale dovette di volta in volta assumere i caratteri della tutela politica della comunità e della regolazione delle barriere religiose tra due fedi diverse.

Su ambedue i punti, l'autorità papale non dovette inventare nulla: se i fondamenti giuridici erano quelli posti dalle leggi degli imperatori romani, i fondamenti religiosi del rapporto tra cristiani ed ebrei si erano fissati, con la Patristica, precisamente intorno alla Bibbia, o meglio intorno alle relazioni tra Vecchio e Nuovo Testamento, oscillando tra avversione violenta e accorata riprovazione<sup>42</sup>. Nel momento in cui la Chiesa aveva assunto un peso politico determinante, quei fondamenti avevano ricevuto una sistemazione complessiva da sant'Agostino, nel *Tractatus adversus Judaeos*. Dunque, sul piano giuridico, diritti di cittadinanza e condizione privilegiata; sul piano religioso, posizione separata e subalterna degli ebrei rispetto ai cristiani, funzione degli ebrei come testimoni della verità e custodi della Sacra Scrittura (anche se da loro incompresa) e attesa della conversione degli ebrei al cristianesimo alla fine dei tempi, secondo la parafrasi cristiana di Isaia 10.21. La lettura dei documenti papali relativi agli ebrei consente di seguire l'ineguale sviluppo di questi due diversi binari, fissati a partire dal primo documento veramente importante: la bolla di Gregorio Magno *Sicut Iudaeis*, del 598, documento capitale e sempre richiamato dai successori. «Sicut... ita», così come: come non era consentito agli ebrei andare al di là delle concessioni che avevano avuto, così non dovevano ricevere nessun pregiudizio o danno in ciò che era loro concesso<sup>43</sup>. La protezione era generica, la garanzia debole: ma la funzione del papato come garante era assicurata e su quelle basi doveva costituirsi per secoli un vincolo speciale con gli ebrei - non solo quelli romani.

Il binario del «sicut... ita» si prestò a parecchie varianti: se ne accentuò di volta in volta la limitazione imposta agli ebrei e la loro condizione di minoranza tollerata e punita, oppure la salvaguardia delle garanzie a loro offerte. Altra cosa era ricordare, come fece

<sup>42</sup> «An attitude that oscillated between regretful disapproval and hostile aversion» (G. B. LADNER, *Aspects of Patristic Anti-Judaism*, in «Viator», II (1971), pp. 355-63; ora in ID., *Images and Ideas in the Middle Ages*, Roma 1983, vol. II, pp. 867-76, in particolare p. 867).

<sup>43</sup> La bolla è riportata in SH. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents 492-1404*, Toronto 1988, n. 19, pp. 15-16. Milano chiosa: «Come alle comunità ebraiche non era permesso di trasgredire le leggi restrittive loro imposte, così a nessun governante cristiano, papa o altro che fosse, era lecito rendere in alcun modo più grave agli ebrei questa situazione» (*Storia degli ebrei* cit., p. 48). Sui criteri stabiliti da Gregorio I cfr. S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, in «Quaderni medievali», VIII (1979), pp. 12-43.

nel 1063 papa Alessandro II, che gli ebrei non dovevano essere aggrediti dai crociati e che la loro condizione era del tutto diversa da quella dei saraceni<sup>44</sup>; altra e ben diversa cosa era invece richiamare la condizione di servitù legale, insistere sulla separazione dai cristiani o addirittura dar voce alle accuse più infamanti, come quella dell'omicidio rituale. Ma quel che contava era la struttura di un equilibrio contrattuale tra limiti imposti e garanzie di tutela. L'elogio rivolto da Alessandro II ai vescovi di Spagna per avere impedito la strage degli ebrei che i crociati avevano tentato «per stolta ignoranza o per cieca cupidigia», appartiene alla tradizione del papato protettore; anche se gli ebrei vi sono descritti come un popolo privato di patria e di libertà, condannato a vivere disperso sulla terra per aver versato il sangue di Cristo, prevale il richiamo a risparmiarli, in attesa della salvezza finale a cui (forse) Dio li aveva predestinati. Il documento esercitò un influsso durevole sul rapporto tra ebrei e Chiesa cattolica; assunto nel *Decretum Gratiani*, doveva costituire un punto di riferimento essenziale nell'orientare la struttura ecclesiastica e il suo funzionamento a questo riguardo. Non si può sottovalutare in questa storia il peso del linguaggio senza tempo delle formulazioni giuridiche. Naturalmente, in questo come negli altri casi, ebbero un ruolo determinante circostanze specifiche del potere papale e della situazione concreta degli ebrei romani. L'intervento protettivo di carattere generale aveva probabilmente tra le sue motivazioni lo speciale rapporto che il papato aveva stretto in quegli anni con la casata dei Pierleoni, fondata dal ricco ebreo Baruch, convertitosi al cristianesimo intorno al 1041<sup>45</sup>. Le formulazioni di principio ebbero certamente un legame con le situazioni di fatto dei rapporti romani tra papato ed ebrei: rapporti stretti, per l'intraprendenza finanziaria degli ebrei romani e per i servizi che resero ai papi romani in una fase in cui le lotte interne al patriziato romano e la disponibilità di mezzi finanziari dominarono la scena dell'elezione papale. Dal controllo dei mezzi per diventare papa, a diventar papa in prima persona, il passo non era molto lungo: l'ascesa al papato di Pietro Pierleoni, discendente di Baruch, eletto papa nel 1130 col nome di Anacleto II, mostrò che si poteva arrivare fino in fondo a quel percorso. In questo contesto, si ebbe la redazione nella sua forma canonica della bolla *Sicut Iudaeis*, come documento di una protezione pa-

<sup>44</sup> SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 37, pp. 35-36.

<sup>45</sup> Richiama l'attenzione su questo sfondo della bolla di Alessandro II K. R. STOW, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (Mass.) - London 1994, p. 40.



pale sugli ebrei estesa al di là dei confini romani: in quella che fu definita ufficialmente come la *Constitutio pro Judaeis*, Callisto II, intorno al 1120, e dopo di lui Eugenio III e Alessandro III, dichiararono ufficialmente di assumersi la protezione degli ebrei e imposero che nessun cristiano li aggredisse o saccheggiasse i loro beni o li costringesse al battesimo e che non fosse lecito a nessuno disturbare il loro riposo festivo o recare offesa ai loro cimiteri<sup>46</sup>.

La protezione papale doveva ridurre per gli ebrei le conseguenze delle ondate di aggressioni e di intolleranza che accompagnarono le crociate: d'altra parte, la politica papale contribuì a dare alle crociate quell'impulso di cui gli ebrei sentirono direttamente il peso sulle loro vite e sui loro beni. I papi che offrivano agli ebrei la loro protezione, negli stessi anni alimentavano le grandi ondate di intolleranza dello spirito di crociata, che avevano le loro prime vittime proprio tra gli ebrei. Qualche riflesso di quelle ondate di violenza si percepisce anche nei documenti con cui i papi estendevano la loro protezione alle chiese cristiane erette al posto delle sinagoghe dalla violenza dei crociati: come ai tempi di sant'Ambrogio, che aveva approvato la distruzione della sinagoga di Callinicum sull'Eufrate, i papi non avevano difficoltà a dichiarare che quegli edifici erano da considerarsi luoghi liberati, riscattati dalla cecità dei «perfidii giudei» e dunque da difendere con l'autorità apostolica<sup>47</sup>.

#### 6. La «perpetua servitù» della Sinagoga.

Il sistema di pesi e contrappesi esposto nella bolla *Sicut Judaeis* è ispirato al principio di un equilibrio che non doveva essere modificato. Di fatto, le modificazioni formali, che ci furono, non eliminarono mai del tutto (almeno fino al secolo XVI) il principio di garanzia che riconosceva agli ebrei il diritto di continuare a esistere come tali nel seno della società cristiana. Ma, come si è detto, sul canovaccio di un sistema d'equilibrio furono introdotte via via nuove elaborazioni. Tra le più significative, si deve ricordare quella relativa al rapporto tra la Chiesa e la Sinagoga. Se in una prima fase la preoccupazione fu quella di impedire agli ebrei di dominare i cristiani, in un secondo momento le immagini usate nel linguaggio

<sup>46</sup> È conservata solo la redazione di Alessandro III (SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 49, pp. 51-52) che dichiara di seguire il modello di Callisto II e di Eugenio III.

<sup>47</sup> Bolla di Lucio III datata Verona 26 luglio 1184-85, al decano e ai canonici di St.-Croix d'Estampes (*ibid.*, p. 63). Sull'atteggiamento di sant'Ambrogio cfr. LADNER, *Aspects of Patristic Anti-Judaism* cit., pp. 867-68.

dei documenti papali insistettero sulla condizione di servitù come connaturata agli ebrei in conseguenza di una loro colpa collettiva. L'apparente continuità non nasconde il minaccioso elevarsi di tono su questo punto. Se Gregorio Magno aveva vietato agli ebrei di tenere servi cristiani<sup>48</sup> e se Gregorio VII aveva imposto ad Alfonso VI di Castiglia di impedire che gli ebrei esercitassero poteri sui cristiani, perché questo significava esaltare la «Synagoga Sataanae» e opprimere la «Ecclesia Dei»<sup>49</sup>, ben altrimenti aggressivo si mostrò Innocenzo III quando definì la Sinagoga condannata a «perpetua servitù»<sup>50</sup>. Da allora, il rapporto tra Chiesa e Sinagoga si stabilizzò definitivamente nell'immagine delle relazioni tra una padrona e una serva. Le si rappresentava in genere come due entità non storicamente successive ma compresenti e contrapposte, necessarie l'una all'altra: sulle facciate delle cattedrali la raffigurazione della Chiesa trovava sempre un riscontro in quella della Sinagoga, quest'ultima rigorosamente a sinistra, con gli occhi coperti di chi non vuole vedere la verità. Nelle rappresentazioni pittoriche, Chiesa e Sinagoga furono raffigurate anche come due edifici, speculari e alternativi: ma la Sinagoga era raffigurata con tratti esotici per sottolinearne l'alterità radicale e alla sua porta si dipingeva un demone per sottolineare che chi vi entrava andava all'Inferno<sup>51</sup>. L'attacco condotto da Innocenzo III doveva inclinare quel rapporto verso una decisa subordinazione degli ebrei, insultati come «figli della serva» e umiliati da chi si presentava come vero discendente della stirpe sacerdotale di David. Il linguaggio aggressivo e le immagini insultanti che si incontrano nei documenti di Innocenzo III mostrano un deciso avvio del papato sulla strada dell'antiebraismo conseguente e intollerante. Le ragioni furono due: da un lato, la dura campagna antiereticale svolta da allora in poi dal papato con strumenti nuovi – l'inquisizione, gli ordini mendicanti –, dall'altro, il progetto della crociata e l'intensa, appassionata predicazione svolta da Innocenzo III per la riconquista della Terrasanta<sup>52</sup>. Tutto questo portava a una impaziente accelerazione della conquista religiosa nei confronti della minoranza ebraica presente nel territorio

<sup>48</sup> Cfr. il documento per gli ebrei di Terracina (SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 8, p. 7).

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 40, p. 38.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 82, pp. 86-87. Cfr. STOW, *Alienated Minority* cit., pp. 244-45.

<sup>51</sup> Questa immagine, che si trova in un manoscritto di Montecassino degli inizi del secolo XI, è segnalata da H. TOUBERT, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris 1990, p. 53. Sulla storia delle rappresentazioni, cfr. BLUMENKRANZ, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien* cit.

<sup>52</sup> Sull'idea di crociata di Innocenzo III e sulla sua predicazione cfr. M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 86 sgg.

soggetto al pontefice; d'altra parte, la concezione teocratica del potere papale tipica di Innocenzo III portava a mettere in ombra, insieme alla tesi di un'origine imperiale romana di quel potere (il *Constitutum Constantini*), anche il rispetto dei diritti tradizionali riconosciuti agli ebrei come cittadini romani<sup>53</sup>.

Da lì ricavò un deciso impulso l'elaborazione di un completo stereotipo negativo dell'ebreo come nemico del cristiano, traditore, strumento del demonio per distruggere la cristianità. La minaccia dell'odio ebraico contro i cristiani era documentata, secondo Innocenzo III, da episodi come la scoperta del corpo di un cristiano ucciso o dalla diceria secondo cui gli ebrei gettavano via il latte delle nutrici cristiane dei loro figli il giorno della comunione pasquale. L'impulso dato al culto eucaristico aveva un risvolto violentemente antiebraico. Insieme con l'accusa di omicidio rituale, quella della profanazione dell'ostia doveva diventare quella più terribile che potesse essere lanciata contro gli ebrei. Gli usi magici che i cristiani potevano fare del potere dell'ostia consacrata riguardavano i singoli cristiani; ma la profanazione dell'ostia fatta da un ebreo coinvolgeva tutta la sua comunità, di cui si sospettava un odio profondo contro Cristo e il sacramento eucaristico<sup>54</sup>. Ora, Innocenzo III raccolse nei suoi documenti ufficiali sia l'accusa di omicidio rituale sia quella di profanazione dell'ostia consacrata. In una delle sue lettere, si trova riferita con grande risalto la notizia di un miracolo per molti aspetti esemplare: un'ostia rubata da una cristiana apostata dall'ebraismo aveva operato miracolosamente la trasformazione di un mucchio di monete degli ebrei in altrettante ostie<sup>55</sup>. Ogni contatto degli ebrei col sangue di Cristo – da quello versato sulla croce a quello eucaristico – suscitava nel papa sentimenti di violenta riprovazione. Il papa inorridiva nell'immaginare che l'uva pestata da piedi ebraici potesse avere qualche rapporto col vino consacrato nella messa: bisognava evitare che il vino prodotto dagli ebrei – anzi, la feccia di quel vino – finisse tra le mani cristiane, magari per trasformarsi sull'altare nel sangue di Cristo<sup>56</sup>. Per Innocenzo III, gli ebrei erano come Caino, costretti dal sangue di Cristo che avevano versato ad andare ramminghi sulla faccia della

<sup>53</sup> Sulla concezione teocratica del potere temporale del papa e l'assenza di riferimenti alla «donazione di Costantino» cfr. *ibid.*, pp. 12-13 (che però non si occupa della questione degli ebrei).

<sup>54</sup> Sulle profanazioni dell'ostia, cfr. le osservazioni di SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. History* cit., pp. 58-60.

<sup>55</sup> Breve papale a Pierre de Corbeil, vescovo di Sens, datato Roma, 8 giugno 1213 (SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 93, pp. 98-99).

<sup>56</sup> *Ibid.*, n. 88, pp. 92-94 (a Pietro II de Courtenay conte di Nevers, Roma 17 gennaio 1208).

terra e a portare segni che li rendessero riconoscibili. L'ossessione della purezza e il bisogno della separazione dagli immondi ebrei si associavano a progetti di crociata all'esterno e di riforma interna della Chiesa, elaborati da un papato che si presentava come titolare di poteri universali. Nell'appello per la crociata indirizzato dal papa a tutti i cristiani nel 1213, Innocenzo III impose la remissione forzata degli interessi ai crociati da parte degli ebrei<sup>57</sup>.

7. Dalla «*Constitutio pro Judaeis*» alla bolla «*Cum nimis absurdum*».

Sta di fatto che, attraverso le bolle papali e i decreti del Concilio lateranense IV, prese sempre più corpo un sistema di separazione tra cristiani ed ebrei: gli ebrei dovevano essere riconoscibili per il loro abbigliamento, con loro non dovevano esserci contatti e scambi sessuali o alimentari. Ma ben più importante fu il nuovo e diverso assetto dei poteri che allora si venne definendo. Al regime di garanzie giuridiche, accolte e riconosciute dai papi, si sostituì un sistema in cui i papi, agendo come titolari di un potere diretto e speciale sugli ebrei, riserbavano a se stessi il compito di stabilire regole e ammettere eccezioni. La morte impedì a Innocenzo III di mandare a effetto quelle regole che aveva fatto elaborare e approvare dal Concilio lateranense IV: la condizione degli ebrei come «schiavi perpetui», l'obbligo di portare il «segno» che li rendesse riconoscibili, le norme limitative per il prestito, per i pubblici uffici, per la circolazione in mezzo ai cristiani, per il controllo delle conversioni e così via: norme che si muovevano in direzione ben diversa rispetto alle garanzie contenute nella *Constitutio pro Judaeis*.

Dopo di lui, le punte estreme dell'antiebraismo papale furono mitigate: a partire dalla fine del secolo XIII, ad esempio, i documenti papali cessarono di richiamarsi alla condizione di «perpetua servitù» del popolo ebraico<sup>58</sup>. Talvolta furono proprio i pontefici a contraddire gli orientamenti antiebraici di Innocenzo III, intervenendo a difesa degli ebrei contro le ondate di persecuzioni di cui erano vittime da parte dei crociati e dei francescani. Nel 1247, Innocenzo IV non solo tornò a pubblicare la *Constitutio pro Judaeis*, ma vi aggiunse un passo dedicato a difendere gli ebrei dall'accusa

<sup>57</sup> *Ibid.*, n. 92, p. 97.

<sup>58</sup> SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. History* cit., p. 101. Appare tuttavia riduttivo il giudizio di chi ritiene che quella di Innocenzo III nei confronti degli ebrei sarebbe stata un'ostilità personale senza seguito, una «feindliche Richtung ohne Folgen» (H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *Geschichte des Juden in Rom*, Berlin 1896, vol. I, pp. 229-31).

di omicidio rituale; i persecutori degli ebrei erano minacciati di scomunica e rinviati alla lettura della Bibbia che proibiva agli ebrei espressamente ogni uso rituale del sangue<sup>59</sup>. La funzione protettiva che i pontefici romani si vennero attribuendo per questa via ebbe modo di manifestarsi in varie occasioni. Tuttavia, anche se non tutti i pontefici si mostrarono disposti a far proprie le virulente accuse di Innocenzo III, di fatto le misure approvate dal Concilio lateranense IV cominciarono ad affermarsi. Oscillando tra la *Constitutio* e i canoni lateranensi, i papi «finirono per confermare i precetti dell'una e degli altri, e di fatto procedettero secondo una linea intermedia, che da una parte era, se non di compassione, per lo meno di tolleranza verso gli ebrei, e dalla parte opposta esercitava pressioni ora sull'un reggitore di stato ed ora sull'altro, affinché si attenessero ai dettami lateranensi»<sup>60</sup>.

Se la strategia appare ambigua nei suoi effetti, è invece netto e indiscutibile il processo di estensione del potere papale nei confronti degli ebrei: un potere che poteva assumere un volto protettivo oppure no, ma che ambiva in ogni modo ad andare oltre i limiti antichi. Un passo importante in questa direzione fu compiuto quando, nel 1245, proprio Innocenzo IV stabilì il principio per cui il papa aveva il potere di giudicare gli ebrei in merito all'osservanza della loro legge<sup>61</sup>. Era una svolta importante: per questa via, si apriva la possibilità di inquisire gli ebrei qualora fossero caduti in eresia rispetto alla loro propria ortodossia o si fossero comportati in maniera contraria alle loro norme morali. Alla base di questo provvedimento c'era lo speciale rapporto di parentela che esisteva tra ebraismo e cristianesimo: se il libro della Bibbia era comune alle due religioni, come veniva ricordato nel rituale del «possesso» papale, ne risultava che le eventuali infrazioni ebraiche a quel codice religioso e morale non dovevano essere tollerate dai cristiani, ai quali spettava il compito di richiamare gli ebrei ai loro doveri. Ma per questa via si apriva la possibilità di avviare procedimenti inquisitoriali contro chi ne era stato fino ad allora esente. In anni di ruggente iniziativa antieretica, l'azione degli inquisitori si era dovuta arrestare davanti ai privilegi degli ebrei e alla loro natura di non cristiani; ora era stato trovato il modo di superare quell'ostacolo. Le conseguenze si fecero subito avvertire; si moltiplicarono i roghi del *Talmud*, che gli inquisitori accusavano di contenere

<sup>59</sup> SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 183, p. 192.

<sup>60</sup> MILANO, *Storia degli ebrei in Italia* cit., p. 76.

<sup>61</sup> Nell'*apparatus* ai cinque libri delle *Decretales*. Cfr. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. History* cit., pp. 103-5. Richiama giustamente l'attenzione su questo documento anche STOW, *Alienated Minority* cit., p. 269.

bestemmie contro Cristo e la Vergine. Inoltre, il campo d'azione dell'inquisizione venne esteso non solo agli ebrei che, convertiti a forza, tornavano alla loro fede, ma anche a tutti quei loro correligionari che in qualche modo li aiutavano in questo.

Perché lo spiraglio che si era aperto all'azione degli inquisitori diventasse una porta spalancata bisognava tuttavia che gli ebrei fossero costretti al battesimo; e questo non fu consentito sotto il regime della protezione papale. Ma il papato era anche il protettore dei grandi ordini mendicanti e della loro azione antieretica e antiebraica. Da qui le oscillazioni frequenti della politica papale: da un lato, gli episodi ricorrenti di requisizioni e roghi del *Talmud*, il consenso alle persecuzioni inquisitoriali contro gli ebrei (se battezzati e «giudaizzanti»), l'obbligo imposto agli ebrei di ascoltare le prediche degli inquisitori, le immagini insultanti che ricorrono nei documenti papali sugli ebrei – perfidi, infidi, ostinati, insensibili ai richiami «come aspidi sorde»<sup>62</sup>. Dall'altro, il richiamo al compito papale di protezione degli ebrei, l'invito a non insultarli o maltrattarli, il richiamo al carattere libero della fede per cui il battesimo non poteva essere impartito con la forza, la riaffermata natura provvidenziale della presenza ebraica tra i cristiani come testimoni della verità del cristianesimo stesso. Nei confronti delle spinte intolleranti dei francescani, la politica papale oscillò pure tra misure di freno e periodici cedimenti: se lo spagnolo Benedetto XIII le incoraggiò decisamente con una bolla di condanna del *Talmud* dell'11 maggio 1415, Martino V impose un deciso freno nel promulgare la tradizionale bolla *Sicut Judaeis* nel 1422<sup>63</sup>.

Quali che fossero le ragioni contingenti di questo oscillare continuo della posizione papale in materia di ebrei, va detto comunque che l'oscillazione non mise mai del tutto in crisi un punto centrale di equilibrio, che consisteva nel riconoscere agli ebrei il diritto di mantenere la loro identità religiosa, di non essere costretti con la forza al battesimo cristiano<sup>64</sup>. E tuttavia, il progressivo slittamento dei significati nel rito dell'incontro tra ebrei romani e papa è il

<sup>62</sup> «Velut apsis surda» (l'espressione si trova nella bolla di Niccolò III al provinciale dei domenicani di Lombardia con la quale fu introdotto l'obbligo per gli ebrei di ascoltare la predica a loro dedicata, Viterbo 4 agosto 1278, in SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* cit., n. 243, pp. 249-52, in particolare p. 251).

<sup>63</sup> La *constitutio* di Martino V è edita da SH. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* 1394-1464, Toronto 1989, n. 614, pp. 711-13. Sul documento dell'«antipapa» Benedetto XIII, non riportato nella raccolta di Simonsohn, cfr. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia* cit., p. 151.

<sup>64</sup> «Voluntarium esse debeat, non coactum» (Innocenzo IV al re di Navarra, Lione 7 ottobre 1246: cfr. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents* 492-1404 cit., n. 178, p. 188).



segno di un piú profondo cambiamento negli atteggiamenti reali: la spinta alla conversione degli ebrei e l'intolleranza nei confronti dell'ebraismo, che affiorano in maniera sempre piú decisa nelle immagini simboliche del rito e nei documenti ufficiali dei pontefici, dovevano rompere l'equilibrio instabile del regime di tolleranza. Le fiammate dell'azione inquisitoriale e il martellamento della predicazione francescana furono l'esito di un'idea della cristianità e della funzione del potere papale che trovò la sua espressione piú netta nel pontificato di Innocenzo III. Quando, nel Cinquecento, il papato si vide drammaticamente richiamato alla sua funzione di guida spirituale e dovette assumersi i modelli di purezza e di espansione apostolica che le correnti riformatrici propugnavano, quel che ne fece le spese fu proprio il regime tradizionale di presenza degli ebrei tra i cristiani.

Come per altri aspetti della ripresa cattolica dell'età della Riforma, la politica papale verso gli ebrei trova una sua descrizione anticipata nel *libellus* in cui i camaldolesi veneziani Giustiniani e Querini raccolsero le loro proposte a Leone X per la ripresa del Concilio lateranense V. Nemmeno qui si superò il limite estremo del divieto di amministrare a forza il battesimo; ma fu posto un limite e un obiettivo alla tolleranza degli ebrei fra i cristiani. Se per secoli la presenza ebraica era stata ritenuta necessaria come testimonianza vivente della verità del cristianesimo, ora si ravvisava in quella presenza un significato del tutto diverso: quello di essere destinata a concludersi col trionfo dell'unica vera fede. Non una tolleranza indefinita, dunque, ma un regime transitorio: la Chiesa che si espande in tutto il mondo vede ormai vicino l'obiettivo della costruzione di un solo ovile sotto un solo pastore e non deve piú tollerare la testarda «perfidia» ebraica nel suo seno. La proposta del *libellus* fu, coerentemente con queste premesse, quella di fissare un termine definitivo, entro il quale gli ebrei fossero costretti a scegliere tra esilio e battesimo. Il documento rimase, per allora, inedito e inapplicato. Ma non erano passati molti anni, quando la bolla *Cum nimis absurdum* (14 luglio 1555) di Paolo IV Carafa, il papa dell'Inquisizione, doveva mettere in atto quel dispositivo<sup>65</sup>. E, una volta passata la bufera dei roghi e delle espulsioni, rimase comunque il regime del ghetto, dell'Inquisizione, della Casa dei Catecumeni e di tutti gli strumenti e le astuzie della spinta alla conversione.

<sup>65</sup> Cfr. K. R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1593*, New York 1977. Sul *libellus* di Querini e Giustiniani rinvio al mio saggio *La Chiesa e gli ebrei nell'Italia del '500*, in AA. VV., *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, Firenze 1989, in particolare pp. 175-77.

4.

#### Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica

Li occhi ci sospinse  
quella lettura...

DANTE, *Inferno* V

##### 1. *La verità e le favole.*

Il piú celebre Indice italiano dei libri proibiti, uno dei primi in assoluto e il piú importante per la cultura libraria italiana – fu elaborato nel 1549 per la città capitale della stampa, Venezia – reca per sempre nella storia il nome di un raffinato uomo di lettere: fu chiamato, infatti, Indice di Monsignor Della Casa. Nella commissione nominata dal Concilio di Trento per l'elaborazione dell'Indice, la letteratura fu affidata a Ludovico Beccadelli, un fine cultore della poesia, amico del Bembo, scrittore egli stesso: un uomo che approfittava del tempo libero per andare in pellegrinaggio sui luoghi del Petrarca e che intese la sua elezione come una missione di salvataggio delle opere di altri letterati suoi amici (in primo luogo Marcantonio Flaminio) dalla persecuzione dei frati. L'opposizione era questa: i frati da un lato, i cultori delle lettere dall'altro. Ma il mondo della Chiesa italiana aveva stretto alleanza molto presto con la letteratura; o meglio, erano stati gli uomini di lettere a rivolgersi alla Chiesa. In ogni caso, alleanza ci fu. E i suoi effetti si videro al momento della resa dei conti, quando il problema del controllo sulla stampa si fece urgente. Allora, fu in primo luogo alla gente del mestiere che spettò il lavoro della censura letteraria. Ai frati fu lasciato il campo della teologia. Ma la letteratura fu cosa trattata da esperti letterati. Per di piú, al vertice delle istituzioni di controllo ecclesiastico nella fase iniziale, piú delicata e piú dura, della reazione romana all'offensiva della Riforma, troviamo grandi figure di intellettuali, bibliofili appassionati, uomini che avevano per il libro un vero e proprio culto: il cardinal Marcello Cervini, mecenate, editore, raccoglitore di manoscritti antichi; il cardinal Guglielmo Sirleto, uomo di straordinaria cultura; il gesuita Roberto Bellarmino, uomo di studi tra i piú importanti dell'età sua<sup>1</sup>. Nel delicato lavoro di espurgazione dei

<sup>1</sup> Uno studio sulla figura e sull'opera di Bellarmino come censore è ora stato compiuto sulle nuove fonti rese disponibili presso l'Archivio del Sant'Uffizio da P. GODMAN, *The Saint as a Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden 2000.

esti, troviamo altri esempi di competenza e di amore per la cultura del libro: all'edizione espurgata del *Decameron* di Boccaccio, lavorò con passione l'abate toscano Vincenzo Borghini, della cui straordinaria cultura umanistica non si è ancora finito di esplorare le ricchezze. Altri esempi si potrebbero recare. Ma basti aver sgombrato il campo da una rappresentazione di maniera, dura a morire: l'idea che la letteratura avesse allora a patire dalla censura ecclesiastica una barbarica aggressione, un saccheggio e una deliberata distruzione, quale soffrirono in quegli anni le culture dei popoli del Nuovo Mondo da parte dei rozzi conquistadores e dei frati fanatici che li accompagnarono.

Questa rappresentazione del quadro storico e dei protagonisti della censura letteraria non sarà apprezzata da chi desidera cancellare dalla tradizione del lavoro – per definizione (autodefinizione) creativo – l'accusa di essere stato anche un lavoro distruttivo. Un tenace orientamento ha preferito semplificare il rapporto tra letterati e censura come un'opposizione tra una cultura laica oppressa e un mondo ecclesiastico oscurantista. Ma la realtà della censura letteraria nell'Italia della prima età moderna è quella di un intreccio tra chierici e laici: da Monsignor Della Casa a Francesco Redi<sup>2</sup> e oltre, la letteratura fu lasciata per lo più nelle mani di letterati.

Ma che cos'era la letteratura? La domanda può apparire stravagante, davanti a una tradizione culturale così legata alla letteratura come quella italiana: lingua letteraria e cultura delle élite erano in qualche modo il sostituto di quella unità politica che il paese non possedeva. E proprio in Italia modelli latini e volgari avevano dato vita a una civiltà letteraria di prestigio europeo. Niente era più ovvio ed evidente della professione del letterato. L'intero sistema del sapere conosceva un ambito preciso accanto a quelli dei legisti e dei medici: si parlava di «lettere umane» per indicare la conoscenza dei grandi scrittori dell'antichità, latini e greci; si praticava la letteratura nei suoi vari generi, dalla poesia alla prosa, si discuteva delle regole dell'arte e soprattutto della forma linguistica, vera preoccupazione capitale nella società letteraria italiana che – a differenza di altre – non aveva un orizzonte linguistico fissato da un unico Stato. Nello stesso tempo, a rendere altamente significativo il caso italiano per la storia del

<sup>2</sup> Documenti delle sue perizie come consultore letterario dell'Inquisizione fiorentina si conservano ancora nell'Archivio Arcivescovile di Firenze: cfr. A. PROSPERI, *L'Inquisizione fiorentina al tempo di Galileo*, in *Novità celesti e crisi del sapere*, atti del convegno internazionale di studi galileiani a cura di P. Galluzzi, supplemento agli «Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza», Firenze 1983, pp. 315-25, in particolare p. 324, nota.

rapporto tra censura ecclesiastica e letteratura contribuì il fatto della presenza del Papato e delle istituzioni centrali impiantate a Roma per il governo della Chiesa: istituzioni che, nell'età della diffusione del libro a stampa e della Riforma protestante, furono dominate dal problema del controllo di tutto quel che si stampava e si leggeva.

Ma che cosa definiva agli occhi della cultura ecclesiastica il vasto e complicato mondo della produzione letteraria e in particolare della narrativa? Una domanda semplice e sintetica, come quella di definirne l'oggetto in una parola, trovava allora una risposta altrettanto semplice: «favole».

Il termine fu usato sistematicamente per secoli, a indicare ciò che oggi chiamiamo «letteratura», «opera d'invenzione» (*fiction*). Definiva un rapporto con la realtà non riducibile alla semplice nozione di «falso». Un'occasione per precisare che cosa si intendesse al riguardo fu offerta proprio dalla creazione di indici sistematici per la censura ecclesiastica. La testimonianza più interessante e che presenta più problemi di comprensione è quella che si trova in una lettera scritta nel 1557 dal commissario generale del Sant'Uffizio romano Michele Ghislieri all'inquisitore di Genova a proposito dei lavori della commissione per l'Indice nominata da Paolo IV. Vi si era discusso della proibizione di opere letterarie. L'opinione di Ghislieri era che

col prohibire Orlando, Orlandino, Cento novelle et simili altri libri più presto darestemo da ridere ch'altrimente, perché simili libri non si leggono come cose a qual si habbi da credere, ma come fabule, et come si leggono ancor molti libri de gentili come Luciano, Lucretio et altri simili<sup>3</sup>.

Era una distinzione semplice e chiara. I problemi posti da questa dichiarazione della più alta autorità dell'Inquisizione (dopo il papa) sono due: come ci si fosse arrivati e quale fosse poi la sua reale efficacia nel futuro che si apriva allora alla censura. Va detto subito che quelle intenzioni non trovarono applicazione nella politica censoria delle autorità romane. Le parole di Michele Ghislieri, se lette avendo davanti l'orizzonte del lavoro della censura

<sup>3</sup> Lettera di Michele Ghislieri all'inquisitore di Genova, 27 giugno 1557 (in L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, vol. VI, Roma 1922, p. 491). Il testo è citato in forma ammodernata in apertura del saggio di P. PASCHINI, *Letterati ed Indice nella Controriforma. Note*, in «Atti dell'Accademia degli Arcadi», XV-XVI (1936-37), pp. 37-62, in particolare p. 37 (poi raccolto, variando la «Controriforma» in «Riforma cattolica», in *Cinquecento romano e riforma cattolica*, numero speciale di «Lateranum», XXIV (1958), p. 239; da qui lo riproduce J. M. DE BUJANDA, *Introduction historique* a ID. (a cura di), *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, vol. VIII della serie *Index des livres interdits*, Sherbrooke-Genève 1990, p. 32).

ecclesiastica successiva, ci appaiono come un documento in qualche modo donchisciottesco *ante litteram*, collocate come sono a spartiacque tra due epoche: l'una dominata dalle favole antiche e moderne, l'altra dalla volontà di cancellarle del tutto o in parte, di moralizzarle, di permetterne la lettura sotto condizione a determinate categorie o dopo precise operazioni di ripulitura. Il problema che si presenta è duplice: da un lato, si tratta di cercar di capire da quale parte venisse la proposta di Ghislieri, dall'altro di seguire i modi reali della censura nei confronti delle «favole» - quelle favole che Ghislieri riteneva ridicolo combattere.

Vediamo intanto quali fossero gli autori indicati a mo' d'esempio nella sua lettera: Ariosto, Folengo, Boccaccio, Luciano, Lucrezio sono nomi che riuniscono insieme caratteri diversi, sotto l'unità dell'appartenenza alle opere di invenzione. Sono testi in volgare e in latino quanto alla lingua, testi poetici e prosastici quanto alla forma, trattano materia cavalleresca e mitologia, storie d'amore e opinioni filosofiche, rientrano nella novellistica medievale e nella letteratura classica. Nel loro brevissimo elenco, si riassume dunque emblematicamente la vastità del compito che si apriva ai censori nel caso e nel momento in cui avessero deciso di varcare i confini della teologia cristiana e della lotta contro le dottrine della Riforma protestante. Quei confini furono varcati. Ma, prima di considerare i modi in cui ciò avvenne, è bene cercar di capire il modo di ragionare di Michele Ghislieri.

Nella rapida comunicazione all'inquisitore di Genova, il commissario generale del Sant'Uffizio toccava un punto decisivo anche per la storia della letteratura moderna: il rapporto tra invenzione e realtà. Il suo giudizio era fondato sulla differenza qualitativa fra teologia e favola: la prima era - per lui domenicano - la scienza del Vero come oggetto da proporre alla fede, l'altra sfuggiva per sua natura all'alternativa tra vero e falso. La questione non era cambiata - almeno dal suo punto di vista - dai tempi della polemica che aveva opposto nel XIV secolo il letterato Albertino Mussato e il domenicano fra Giovanni da Mantova. Il primo, incoronato poeta a Padova nel 1315 per la sua tragedia latina *Ecerinis*, aveva sostenuto che la poesia doveva essere considerata una seconda teologia: che altro avevano fatto gli antichi poeti se non speculare misticamente su Dio e sulle origini delle cose? Ma il domenicano, se ne attaccava la poesia, si era limitato a constatare che essa per sua natura era l'attività intellettuale più lontana dalla verità («minimum continet veritatis») - quella verità che era appunto oggetto della teologia costituita come scienza. L'episodio è stato spesso considerato come un conflitto tra cultura umanistica e mondo

ecclesiastico ostile alla poesia. Ma, come ha osservato Ernst Robert Curtius, il domenicano «non si opponeva per nulla alla poesia in se stessa»<sup>4</sup>. E questo valeva, più di due secoli dopo, anche per il domenicano Michele Ghislieri. Non c'era ragione di dichiarare guerra alle favole. La battaglia in corso riguardava le diverse verità di teologie in guerra. Era lì che bisognava mantenere desta l'attenzione, armare le sentinelle, bloccare le infiltrazioni che la stampa tentava ogni giorno.

Certo, il tempo non era passato invano nemmeno per i domenicani: due secoli dopo, i termini della questione erano diventati più vasti e più complicati. E non solo per i conflitti che i teologi avevano visto crescere nei confronti del mondo dei poeti, in ragione diretta della crescita della moda umanistica: Giovanni Domini-ci aveva espresso tutto il furore di un mondo aggredito con la sua *Lucula noctis*. La letteratura, intanto, aveva elaborato per proprio conto argomenti in difesa della sua peculiare via di accesso alla verità. «La teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, - aveva sostenuto Boccaccio, - [...] dico di più, che la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio»<sup>5</sup>. L'argomento - i primi teologi sono stati i poeti - non era nuovo: così aveva scritto Aristotele, così aveva ripetuto Varrone nelle sue *Antiquitates*, un'opera che aveva fissato per i padri della Chiesa - e soprattutto per Agostino - il punto di riferimento nella polemica contro la religione pagana (ma anche contro la giustificazione politica della religione). Contro di essa aveva dovuto scontrarsi il cristianesimo, una volta che la sua pretesa di verità esclusiva si era sommata a una posizione di potere, generando l'intolleranza nei confronti di ogni altra fede religiosa. Ma l'argomento dell'opposizione tra vero e falso - rispetto all'unica vera religione, la mitologia come conoscenza poetica era falsa - non era stato né il solo né il più importante nella riflessione cristiana sulla mitologia. Se era finito il tempo degli dèi «falsi e bugiardi», non per questo la mitologia aveva perso ogni capacità di dire qualcosa di vero sul mondo ultraterreno. Gli idoli stessi del mondo pagano non erano ridicibili alla falsità della non esistenza. L'Olimpo poteva trovare spazio nella geografia simbolica del cristianesimo. Già san Paolo aveva alluso a «molti dèi e signori» (1 Cor., 8) che in seguito, nella tradizione cristiana, dovevano assumere il volto delle potenze demoniache subordinate a Dio,

<sup>4</sup> R. ANTONELLI (a cura di), *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze 1992, pp. 240-46, in particolare p. 242.

<sup>5</sup> G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, edizione critica a cura di P. G. Ricci, in v. BRANCA, A. BALDUINO e P. G. RICCI (a cura di), *Tutte le opere*, vol. III, Milano 1974, part. 154-55.



ma essenziali nel governo del mondo e nella spiegazione del male. Dante collocò la Fortuna nel ruolo di «general ministra» dell'aldilà (*Inf.* VII, v. 78) e non esitò a riempire il suo Inferno di figure della mitologia pagana.

Così, anche se Agostino aveva opposto alle opinioni di Varro l'argomento della falsità di quella teologia mitica (che pertanto non aveva niente a che spartire con la verità rivelata del cristianesimo), l'idea di una parentela fra teologia e poesia non scomparve. Agostino aveva distinto tra *fictio* come menzogna e *fictio* come «figura veritatis». Si trattava di trovare una giustificazione per non cassare come falsità «tutto ciò che è stato detto dai sapienti e dagli uomini santi, o addirittura da Dio stesso in forma figurata»<sup>6</sup>. La questione era quella del linguaggio metaforico. La mitologia e la teologia, secondo san Tommaso, erano obbligate a un uso continuo di metafore perché trattavano l'una di cose inafferrabili dalla ragione in quanto false, l'altra di cose che sfuggivano alla comprensione razionale. In tal modo, si ammettevano i due usi della metafora nel momento stesso in cui si riservava lo spazio della verità a uno solo dei due. La metafora, l'allegoria, la ricerca del senso riposto facevano parte dell'esercizio esegetico ordinario quale era praticato nei confronti della Scrittura sacra. Attraverso la lettura figurale, fu la Bibbia ebraica nel suo insieme a venir trasformata, come ha scritto Auerbach, «da un libro di legge e da una storia del popolo d'Israele in una serie di figure di Cristo e della redenzione»; solo dopo la Riforma, «l'Antico Testamento, come storia ebraica e legge ebraica, ha preso vita»<sup>7</sup>. Auerbach distingue la concezione figurale, applicata a soggetti cristiani, da quella allegorica, applicata preferibilmente a soggetti antichi, ma riconosce che «ben presto s'interpretano figuramente anche temi profani e pagani»: le Sibille, le figure dell'*Eneide*, i personaggi del ciclo bretone, perfino la vita di Catone l'Uticense<sup>8</sup>.

Un fatto è certo: la Bibbia fu per secoli considerata come parola di Dio adattata al linguaggio e alle capacità di comprensione degli uomini; questo spiegava il ricorso ad analogie e metafore dello stesso genere di quelle delle favole poetiche. «Il linguaggio della rivelazione, - ha osservato Amos Funkenstein, - utilizza elemen-

<sup>6</sup> Questo passo, come ha notato C. GINZBURG (*Mito. Distanza e menzogna*, ora in *id.*, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, pp. 40-81, in particolare p. 49), fu citato nella *Summa* di san Tommaso (III, q. 51, a. 4).

<sup>7</sup> E. AUERBACH, *Figura*, in «Archivum Romanicum», XXII (1939), pp. 436-89; ora in *id.*, *Studi su Dante*, Milano 1966, pp. 165-235, in particolare pp. 203-4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 212-14.

ti del linguaggio familiare e naturale per trascenderli»<sup>9</sup>. Restava fissa la distinzione tra «vero» e «falso», tra le favole della letteratura e la Scrittura. Ma l'alleanza era accettata senza discussione: ne derivava che la pratica della poesia, l'esercizio della letteratura non erano realmente minacciate. Virgilio poteva offrire la sua guida a un poeta cristiano nella decifrazione di simboli e rappresentazioni dell'aldilà. Il prestigio della poesia, d'altra parte, non dipendeva solo dal giudizio dei teologi: il nome di Virgilio basta a ricordarlo. Non solo l'ombra dell'«altissimo poeta» godeva di un vero e proprio culto ma la materia della sua poesia alimentava rivoli molteplici di racconti: fin negli interni domestici, dove la donna «favoleggiava con la sua famiglia d'i Troiani, di Fiesole e di Roma» (*Par.* XV, vv. 125-26). Petrarca e Boccaccio rivendicarono la dignità della poesia con la sicurezza di un valore ormai acquisito. Come scrisse Boccaccio, non era un crimine capitale leggere libri di poesia; anche un monaco, una volta recitato il suo brevario, doveva poter leggere Virgilio senza considerare un peccato un tale uso del tempo<sup>10</sup>. L'interpretazione figurale della Scrittura sacra poteva creare un rapporto di reciproche illuminazioni tra la pagina della Rivelazione divina e tutte le altre pagine e le altre storie. Non si trattava, pertanto, di affermazione di valori «laici», come pur si è detto<sup>11</sup>; semmai, di una cultura dove la nozione di verità andava molto al di là della semplice verità letterale. Che gli autori fossero laici o ecclesiastici, è cosa che ha, naturalmente, la sua importanza, ma non nel senso che dalla condizione sociale si deduca immediatamente la scelta culturale e il mondo di valori. La cosa riguarda in modo speciale la grande tradizione letteraria italiana dal Trecento al Cinquecento. Come ha osservato Carlo Dionisotti, Francesco Petrarca, «il fondatore dell'Umanesimo italiano ed europeo, il maestro della nuova poesia amorosa, è un chierico, un cappellano e canonico, vive dei proventi dei benefici ecclesiastici»: e fu proprio la sicurezza offerta dal beneficio ecclesiastico e dalla Chiesa a garantirgli l'indipendenza e a rendere possibile la sua opera<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino 1996 (ed. orig. 1986), p. 282.

<sup>10</sup> «Avendo con divozione e con lagrime il divino officio detto, non è peccare in Spirito santo il vedere gli onesti versi di qualunque poeta» (G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia*, I, 1, 95). E nelle *Genealogiae deorum gentilium* (XIV, 18): «Non esse exitiale crimen libros legere poetarum».

<sup>11</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La fondazione del laico*, in *Letteratura italiana*, v. *Le Questioni*, Torino 1986, pp. 17-124. Il saggio richiama giustamente l'attenzione sull'importanza di Varro nella tradizione che va da sant'Agostino a Vico.

<sup>12</sup> C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 51.

La minaccia doveva arrivare da altra parte: giunse dalla crisi profonda di quella maniera di intendere la verità e investì contemporaneamente la Bibbia e la letteratura. Prima ancora che nascesse la critica biblica, cioè l'indagine sulla Bibbia intesa come documento puramente umano, si fece strada una nozione assai più concentrata e riduttiva della verità teologica e vennero crescendo i motivi di conflitto tra poesia e teologia. Nell'età di Erasmo e di Lutero, della Riforma e del Concilio di Trento, teologia e «favole» poetiche cominciarono a entrare in contrasto nella mente dei letterati prima ancora che in quella dei teologi. L'età del libro a stampa, dell'Umanesimo e della Riforma protestante, ebbe nell'interpretazione della Scrittura un problema speciale, per molte ragioni. Con la stampa e col diffondersi della lettura personale e silenziosa, cambiò profondamente il senso della verità del testo, nel momento stesso in cui il pubblico dei lettori si allargava a dimensioni nuove e mai viste prima: da un lato, per il sostituirsi dell'unico senso letterale al quadruplice senso dell'esegesi medievale; dall'altro, perché la frattura dell'unità della Chiesa cristiana d'Occidente portò all'affrontarsi di interpretazioni divergenti. Fu così che l'esercizio della lettura diretta, del conoscere le cose necessarie alla salvezza con lo studio personale della Sacra Scrittura, divenne una pratica sociale diffusa. In una religione rivelata, la fedeltà alle origini era il metro di misura: ne derivò, per le varie interpretazioni in conflitto, l'obbligo di uno studio della storia come tavola della verità. La verità della Scrittura si fece puntuale e unica, si restrinse al significato delle parole, alla loro pertinenza e vicinanza alla forma più antica: con Erasmo, si diffuse anche un titolo nuovo e più fedele del Libro sacro, *Novum Instrumentum*, nuovo patto, non *Nuovo Testamento*. Con la verità delle parole altre e più sostanziali verità furono richieste: quella della fede come convinzione interiore e quella dei comportamenti e delle pratiche esteriori. Il sospetto della simulazione e della menzogna occupò le riflessioni di giuristi e di teologi in una misura mai vista prima. E venne sempre più facendosi strada una nozione seria e rigorosa della verità che non doveva più spartire niente con le favole né concedere alcunché al divertimento o all'invenzione poetica. Fu una lunga campagna, promossa dagli uomini del libro in nome di un ideale nuovo di severa concentrazione sui contenuti della fede. Erasmo da Rotterdam vide come in un sogno l'arrivo di un'età nuova, nella quale pastori e contadini, donne e artigiani cantassero i versi dei *Salmi* e leggessero la Bibbia: e in Italia Antonio Brucioli, nel tradurre l'invito di Erasmo in volgare, vi aggiunse quel passo di Dante ma

per negarlo: «più tosto che favellare con la sua famiglia d'i Troiani, di Fiesole et di Roma, recitasse alcuna cosa de lo Evangelio a le piccole nipoti et figliuole»<sup>13</sup>.

Tanta insistenza sulle letture delle donne va presa sul serio. Per una serie di ragioni, le donne offrivano un punto di riferimento obbligato per tutto quel che riguardava l'universo della lettura libera, quella insomma non strettamente inerente le discipline universitarie e il mondo maschile di teologi e giuristi. Le donne leggevano: lo si sapeva e anche lo si temeva. Potevano scegliere tra letture piacevoli – che i moralisti ritenevano cattive letture – e letture «buone», elaborate per loro come contravveleno per le «cattive». Le donne divennero così le destinatarie di una vasta produzione letteraria. Ricostruirne il tessuto è compito che va al di là degli obiettivi di queste pagine. Due cose si possono dire sommariamente: 1) che la caratteristica fondamentale di tale letteratura era, ovviamente, quella dell'essere scritta nei volgari nazionali; 2) che la materia religiosa era la componente prescritta, quella amorosa era invece tollerata e periodicamente proscritta<sup>14</sup>. La produzione religiosa è quella che recentemente è stata più indagata<sup>15</sup>. Ma fu specialmente la varia congerie di romanzi e novelle a trovare nelle donne gli oggetti e le destinatarie. Eroine antiche e moderne popolavano quelle storie d'amore e d'avventura: François Villon ne evocò i nomi in una struggente ballata. Ma i suoi sentimenti di lettore nostalgico documentano che quella letteratura non era riservata alle donne. Si presumeva che così fosse ogni volta che si trattava di deprecare e criticare gli usi correnti. E questo, intanto, perché alle donne, come esseri più deboli, più lontani dalla cultura dotta e costretti per definizione all'obbedienza alle autorità maschili, si adattava un linguaggio pedagogico fatto di rampogne e di proposte positive. E poi, perché le donne erano ritenute per natura portate al consumo di frivolezze. Di fatto, i documenti smentiscono

<sup>13</sup> *Il Nuovo Testamento di Christo Giesu Signore et Salvatore nostro, di greco tradotto in lingua toscana per Antonio Brucioli*, in Venetia per Bernardino Bindoni 1541, dedica ad Anna d'Este, cc. n. n.

<sup>14</sup> Uso le categorie di C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», 1979, n. 41, «Le religioni delle classi popolari».

<sup>15</sup> Cfr. K. GILL, *Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500*, in E. A. MATTER e J. COAKLEY (a cura di), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, Philadelphia 1994, pp. 64-104. E vedi ora la vasta inchiesta coordinata da G. ZARRI, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996. *Ibid.*, accanto alla preminenza di letture prescritte alle donne, una ricerca attraverso i libri contabili di un libraio ha permesso a Paul F. Gehl di individuare alcuni libri effettivamente ordinati da un pubblico di lettrici – che però sono monache (*Libri per donne. Le monache clienti del libraio fiorentino Pietro Morosi (1588-1607)*, pp. 67-80).



tale convinzione. I libri di cavalleria erano presenti tra le letture di Isabella d'Este ma dovevano fare i conti con una fitta serie di autori classici: mentre nell'inventario di suo figlio Federico Gonzaga la letteratura romanzesca era «una vera colluvie»<sup>16</sup>. Ma lo stereotipo circolante era quello di una cultura femminile dominata da storie d'amore. «Armi e amori»: questa, secondo Juan Luis Vives (1492-1540) la materia principale delle letture femminili. Non erano pensieri cristiani, secondo l'umanista valenzano, quelli di una donna immersa nelle rappresentazioni di armi e forza e muscoli di eroi di carta<sup>17</sup>. Davanti a tanto pericolo, l'umanista (laico) si meravigliava e protestava contro i predicatori, che non parlavano del pericolo, dei magistrati che non facevano il loro dovere, dei padri e dei mariti che non governavano con la dovuta severità figlie e mogli. Bisognava impedire loro di leggere «malos libros», di cantare canzoni «disoneste» dove si parlava solo d'amore. Non si tratta dunque soltanto di libri, anzi i libri sono solo un oggetto secondario delle preoccupazioni dei censori. Quelle canzoni disoneste che si cantano per le vie della città corrompono i costumi; e con loro vanno nella stessa direzione gli infiniti «libros vanos». Il catalogo è questo: in Francia «Lanzarote del Lago, París y Viana, Ponto y Sidonia, Pedro Provenzal y Magalona, Melusina»; in Fiandra: «Flores y Blanca Flor, Leonela y Cananior, Curias y Floreta, Piramo y Tisbe». E in Spagna son già numerosi: «Amadís, Florisando, Tirante, Tristán de Leonís, Celestina»<sup>18</sup>. Ancora più dovevano diventarli, fino a formare un vero e proprio labirinto di libri dove i testi diventati celebri – dalla *Celestina* al *Lazarillo* – sono circondati da una fitta serie di concorrenti fino a riempire quella biblioteca di don Chisciotte che il curato e il barbiere passarono attentamente in esame per vedere se qualcuno poteva scampare al «castigo del fuoco»<sup>19</sup>. Ma, mentre la fortuna spagnola della letteratura d'amore e d'avventure attraversa tutto il secolo, in Italia la fioritura straordinaria della prima metà del Cinquecento sembra colpita come da una gelata improvvisa. La censura ha operato in maniera diversa nei due paesi; cercheremo di capirne le ragioni. Intanto, va detto che la sterminata produzione italiana a

<sup>16</sup> A. LUZIO e R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XXXIII (1899), pp. 1-62, in particolare pp. 7-8.

<sup>17</sup> «Hágote saber que no es muy católico el pensamiento de la mujer que se ceba en pensar en las armas y fuerzas de brazos y cuerpo del varón» (J. L. VIVES, *Instrucción de la mujer cristiana*, Madrid 1944, p. 28).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>19</sup> Cfr. M. PEÑA DIAZ, *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid 1997.

stampa del Cinquecento di storie fiabesche e di romanzi di cavalleria aspetta ancora un censimento d'insieme. Ma ogni volta che ne è stato fatto un qualche rilevamento si è aperto un orizzonte stupefacente per la sua ricchezza. Basta consultare il catalogo della grande raccolta di stampe di quell'appassionato bibliofilo che fu Ferdinando Colombo per trovarvi abbondante messe di libri in lingua italiana che potevano rientrare nelle interdizioni di Vives: il *Nascimento d'Orlando*<sup>20</sup>, l'*Innamoramento di Rinaldo*<sup>21</sup> e così via. Se poi si getta uno sguardo sulla produzione della editoria milanese dell'epoca, incontriamo i personaggi allora popolarissimi di questa letteratura: le donne (Trabisona, Ancroia, Rovenna, Bradiamonte), i cavalieri (Dragoncino, Guidon Selvaggio, Falconetto, Adolfo del Barbicone, Aspramonte), l'arme, gli amori («le belle batalie de l'inamoramento de Guidon Salvazo», «Tristano e Lancilotto e Galaso», «Innamoramento de Fiorio e Biancifiore»)<sup>22</sup>. Il primo verso dell'*Orlando Furioso* – «Le donne, i cavalier, l'arme, gli amori» – può essere usato come un catalogo sintetico per materia di una produzione sterminata, che le tipografie gareggiavano nell'illustrare con immagini di battaglie e d'amori. La materia era quella da molto tempo. E che l'Ariosto aprisse il suo poema con la riscrittura di un verso dantesco (*Purg.* XIV, vv. 109-10) è la spia della lunga durata di quella materia romanzesca del vivere signorile sulla quale si concentravano da tempo tanti autori per il piacere di lettori e lettrici.

Le pagine di Vives offrono un buon saggio delle ragioni censorie con cui gli uomini del libro si soffermarono sulla questione della lettura: un ideale di serietà e di severità, di sorveglianza ai confini contro una licenza dissolutrice della corretta vita sociale imponeva che si dividessero i libri buoni dai cattivi. Vives consigliava la lettura dei Vangeli e dei padri della Chiesa, di Platone e di Seneca e di Cicerone per le donne che sapevano di latino; per le altre, c'erano le epistole di santa Caterina da Siena, Boezio, Gerson, Cicerone e il Petrarca morale. Ma soprattutto lamentava che in un paese cristiano mancasse quella censura sui libri che Platone aveva dimostrato necessaria nella sua *Repubblica* e si facessero circolare testi di quella grande poesia amorosa che Ovidio stesso consigliava di mettere in mano alle donne. Quelle ragioni e quei consigli erano condivisi da molti. Contro le «turpitudini» dei po-

<sup>20</sup> Venezia 1515 (cfr. K. WAGNER e M. CARRERA, *Catalogo dei libri a stampa in lingua italiana della Biblioteca Colombina di Siviglia*, Modena 1991, n. 596, pp. 322-23).

<sup>21</sup> Venezia, M. Sessa 1515 (*ibid.*, n. 720, p. 386).

<sup>22</sup> Traggio i titoli dal catalogo a cura di L. SORRENTO, *Stampe popolari e libri figurati del Rinascimento lombardo*, Milano 1942, sezione «Leggende e storie cavalleresche», pp. 52 sgg.



eti si scagliò allora il principe di Carpi Giovanni Francesco Pico, le cui opinioni influenzarono le decisioni del Concilio lateranense V. Dal Lateranense derivò la censura durissima del Concilio provinciale fiorentino del 1517, che colpì anche il gran poema di Lucrezio: vanamente il suo primo editore Aldo Manuzio aveva tentato di metterlo al riparo della distinzione tra eleganza stilistica e contenuto filosofico. E ragioni di tipo morale portarono in seguito un gruppo di dotti prelati, alcuni dei quali anche personalmente amici di Erasmo, a suggerire nel celebre memoriale al papa *De emendanda Ecclesia* (1537) la proibizione della lettura dei *Colloquia Familiaria* dell'umanista olandese<sup>23</sup>.

Dunque, era proprio dal mondo degli umanisti e dei letterati militanti che saliva la protesta contro l'incontrollata circolazione dei libri; se ne temevano le minacce di corrosione della moralità tradizionale, attraverso la materia amorosa che trattavano o anche attraverso l'irruzione di un immaginario pagano sempre più di moda.

## 2. Letture d'amore.

Era una protesta che poteva contare sull'alleanza della cultura ecclesiastica, legata da tanti fili a quella letteraria, contro la materia amorosa. L'avanzata del controllo ecclesiastico sul terreno della sessualità fu impetuosa tra Quattrocento e Cinquecento. La letteratura dei manuali per la confessione ne registrò i percorsi: nello specchio dei manuali, i peccati di sesso divennero allora la materia dominante<sup>24</sup>. I peccati venivano catalogati con schemi mnemonici che li riconducevano ai cinque sensi dell'uomo: e il primato toccò alla vista. Il nesso tra la vista e gli stimoli sessuali era antico. Lo sguardo era stimolato dalla vista di immagini e di rappresentazioni visive: quanto alla parola, l'organo che la riguardava era l'udito. Da lì, passava l'annuncio della fede («fides ex auditu») e da lì si introduceva la seduzione diabolica. Il mezzo era sempre la parola parlata; la lettura avveniva ad alta voce. Il

<sup>23</sup> Cfr. VIVES, *Instrucción* cit., pp. 29 e 31. Sul decreto del Lateranense V e sul Concilio provinciale fiorentino del 1517 cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino 1992, pp. 23-25; l'influsso di G. F. Pico sul decreto del Lateranense è stato individuato da F. GILBERT, *Cristianesimo, umanesimo e la Bolla «Apostolici regimini» del 1513*, in «Rivista storica italiana», LXXIV (1967), pp. 100-14.

<sup>24</sup> L'osservazione fu avanzata, in un saggio fondamentale per il nostro tema, da C. GINZBURG, *Tiziano, Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, ora in *Id., Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1992, pp. 133-57, in particolare p. 152. Ricerche successive sulla storia della confessione hanno confermato ampiamente l'avanzata della confessione sul terreno dei peccati del sesso.

passaggio dalla lettura rumorosa alla lettura silenziosa comportò anche un mutamento dell'organo di senso corrispondente. Fu una vera rivoluzione, avviata nelle abbazie dell'alto Medioevo, dove i monaci, con l'esercizio della preghiera mentale e della meditazione, inseguivano silenziosamente le parole sulla pagina come un gatto a caccia del topo<sup>25</sup>. Ci fu anche un mutamento nella struttura della pagina scritta, dove si passò dalla scrittura ininterrotta («scriptura continua») alla separazione spaziale delle parole. Era il segno e la conseguenza (non la causa)<sup>26</sup> di una profonda trasformazione nella natura stessa del modo di leggere e di pensare: la separazione visibile delle parole agevolava la lettura come rapida e silenziosa immersione nel flusso delle immagini mentali. E le immagini non erano più solo quelle della pietà religiosa individuale: attraverso i libri, avanzavano le eresie religiose, la sovversione politica e la pornografia. Una causa e, nello stesso tempo, una conseguenza del mutamento fu l'affacciarsi al mondo della lettura di un pubblico che vi cercava non solo le parole della religione ma anche e soprattutto quelle dell'amore e dell'avventura. Quel pubblico trovò i suoi autori. E l'amore, narrato e descritto nella letteratura romanzesca, passò per gli occhi al cuore e divenne amore reale. Come, nessuno lo ha scritto meglio di Dante. Capostipite della descrizione degli effetti (condannati) della lettura e nello stesso tempo capolavoro assoluto di poesia erotica è la sua narrazione del caso di Paolo e Francesca:

Li occhi ci sospinse  
quella lettura, e scolorocci il viso;  
ma solo un punto fu quel che ci vinse.  
Quando leggemmo il disiato riso  
esser baciato da cotanto amante,  
questi, che mai da me non fia diviso,  
la bocca mi baciò tutto tremante (*Inf.* V, vv. 130-36).

Già in Dante, il pericolo della lettura era stato sancito con la condanna di Paolo e Francesca nel girone dei lussuriosi. La diffusione del libro a stampa moltiplicò, con i pericoli, le misure di polizia ecclesiastica. Anche perché, insieme al libro, a renderlo più pericoloso, fecero la loro comparsa le illustrazioni. La carriera di autore e quella di incisore si incontrarono, si rafforzarono reciprocamente e spesso si sovrapposero nella stessa persona<sup>27</sup>. La forte

<sup>25</sup> L'immagine è di un monaco irlandese del IX secolo; è citata da P. SAENGER, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford (Cal.) 1997, p. 98.

<sup>26</sup> Come ritiene invece SAENGER, *Space between Words* cit.

<sup>27</sup> Tale il caso di Eustachio Celebrino da Udine, illustratore del *Libro d'arte e d'amore* chiamato *Gisberto da Mascona* (Perugia 1511) e autore di storie di santi, di novelle boccaccesche

CATTO  
e  
TOFO!

d'arme!



e immediata carica erotica delle figure, soprattutto delle immagini di nudi femminili, spinse le autorità ecclesiastiche a intervenire. Un decreto del Patriarca di Venezia minacciò lo stampatore Lucantonio Giunta di scomunica se portava a termine la stampa di un volgarizzamento delle *Metamorfosi* di Ovidio arricchito di immagini «inhonestae»: donne nude, una figura di priapo e altro ancora<sup>28</sup>. Il caso è esemplare per più ragioni. Ovidio era il poeta d'amore per definizione; nel suo caso, come in quello del *Cantico dei cantici*, solo la lettura in chiave allegorica aveva permesso di moralizzare il testo e farlo circolare. Ma il velame della lettura allegorica era ormai entrato in crisi: come scrisse Savonarola, i predicatori che si servivano di citazioni da Ovidio facevano opera immorale, perché le «fabulae» ovidiane raccontavano solo amori disonesti di uomini e dèi. Altri attacchi erano venuti dall'ordine domenicano, cuore dell'Inquisizione. Giovanni Dominici, riferendosi all'uso di insegnare i principî del latino sui testi di Ovidio, scrisse che c'era il pericolo di diventare pagani prima ancora che cristiani per le tenere menti dei fanciulli che ascoltavano quei «loro falsi miracoli e vane transmutationi»<sup>29</sup>. L'irruzione attraverso il libro a stampa delle immagini di nudi all'antica sotto gli occhi di molti lettori fece scattare la proibizione ecclesiastica. Le immagini della volgarizzazione di Ovidio vennero modificate e vestite nella nuova tiratura oppure oscurate se già entrate in circolazione, così come quelle dell'*Hypnerotomachia Poliphili*<sup>30</sup>. Era l'inizio di una lunga storia che da allora in poi seguì il duplice percorso di una gara tra editori e censori: da un lato, l'avanzata del nudo come sollecitazione per il pubblico, dall'altro gli interventi censori del mondo ecclesiastico. L'antico fu il veicolo di nudi, più o meno coperti da intenti pedagogici e moralizzanti: ne è un esempio Lucrezia, eroina romana della castità, raffigurata nuda sul frontespizio<sup>31</sup>. Alla moda del nudo reagì l'ossessione ecclesiastica

in ottave, di poemetti astrologici e di altro ancora (cfr. M. BEER, *Romanzi di cavalleria. Il «Furioso» e il romanzo italiano del primo Cinquecento*, Roma 1987, pp. 181-85).

<sup>28</sup> Il decreto, 21 febbraio 1497, è stato edito da A. NIERO, *Decreti pretridentini di due patriarchi di Venezia*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIV (1960), pp. 450-52. Lo riporta anche B. GUTHMÜLLER, *Ein Beispiel von Bildzensur im italienischen Buchdruck der Renaissance (der «Ovidio Methamorphoseos vulgare», Venedig 1497)*, in J. JANKOVICS e S. KATALIN NÉMETH (a cura di), *Freiheitstufen der Literaturverbreitung. Zensurfragen, verbotene und verfolgte Bücher*, Wiesbaden 1998, pp. 11-36.

<sup>29</sup> *Del governo di cura familiare*, in C. VARESE (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, Milano-Napoli 1955, p. 25.

<sup>30</sup> Cfr. GUTHMÜLLER, *Ein Beispiel von Bildzensur* cit.; e L. DONATI, *Il mito di Francesco Colonna*, in «La bibliofilia», VI (1962), pp. 247-70.

<sup>31</sup> Così nella *Historia e morte di Lucrezia romana*, Milano, Io. Iacobo di Rixi, ad instantia de Meser Io. Iacobo et fratelli de Legnano, 20 marzo 1518. L'incisione è riprodotta,

per i pericoli del sesso in parole o immagini. Si ebbero interventi normativi e censori sempre più numerosi, esercitati nei confronti delle pitture e delle stampe sia separatamente sia nei loro usi associati. I vescovi, ai quali il decreto del Concilio lateranense V faceva obbligo di esercitare la censura preventiva sulle stampe, moltiplicarono divieti in questa direzione. Il «modello dei vescovi» Gian Matteo Giberti sottolineò nelle sue *Costituzioni* il divieto della lettura di libri «lascivi». Il suo esempio fu seguito, tra gli altri, dal vicario vescovile di Brescia Giovanni Pietro Ferretti, che vietò ai maestri di leggere nelle scuole i «lascivi authores»<sup>32</sup>.

Il fatto è che libri di quel genere accendevano la curiosità e la fantasia dei lettori e che l'opera dei censori e dei curatori d'anime doveva fronteggiare un pubblico attirato dai testi proprio per quello che contenevano sui segreti del sesso. Come osservò un uomo di fine intelligenza e di acuto spirito critico, ben diversa era la passiva lettura devota di testi in latino non compresi rispetto alla aguzza curiosità dei lettori dell'Aretino<sup>33</sup>.

### 3. Il nudo, l'antico, la censura.

Il nudo dominava nelle fantasie del tempo per il duplice concomitante effetto della moda dell'antico e della scoperta delle popolazioni del Nuovo Mondo. Nudi, belli e ospitali, gli abitanti delle Indie d'occidente apparvero come il ritorno dell'età di Saturno, la mitica età dell'oro. Il successo strepitoso della lettera di Cristoforo Colombo sulle «isole nuovamente ritrovate» fu dovuto certamente anche all'immagine di quelle folle di donne nude che attendevano i «conquistatori» europei; da allora in poi, il «sogno esotico» della conquista coloniale fu anche un sogno erotico. Era il sogno di una cultura europea che intanto vedeva trionfare il codice culturale dell'antico, i modelli della bellezza statuarica e senza

dalla copia della Biblioteca Riccardiana, da SORRENTO, *Stampe popolari e libri figurati del Rinascimento lombardo* cit., p. 53.

<sup>32</sup> Cap. XXXXIII: «De puerorum magistris et pedagogis et ne lascivi authores in scholis legantur» (*Constitutiones, et edicta observanda in sancta Brixiana Ecclesia, et eius tota Dioecesi, noviter per Reveren. in Christo Patrem, iur. utrius. Doct. D. Ioan. Petrum Ferretum Rhavenn. Mylen. Episcopum, suffraganeum, locumtenentem, et vicarium generalem promulgata*, Brixiae, impressa Damianus Turlinus, die VII septembris 1545, e. D 2r).

<sup>33</sup> «Secus enim res se habet in lectione prophana aut Petri Aretini aut cuiusvis alterius; ita enim quaeruntur ut diligenter intelligantur et ut legentis animum optabili voluptate afficiant immo erudiant ad omne genus vitiorum ac scelerum» (*Apologia* di Camillo Renato (1540), in C. RENATO, *Opere. Documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Firenze-Chicago 1968, p. 68).

veli dell'età classica. Mentre Colombo descriveva nelle sue relazioni quei popoli sconosciuti che ignoravano i vestiti, le leggi e le convenzioni europee, a Roma, sotto gli stessi occhi di papi e cardinali e con la loro partecipazione, era in pieno sviluppo la ricerca di statue e oggetti antichi.

Libri «lascivi» e autori antichi si legavano a doppio filo tra di loro. Francisco Delicado, nella dedica della *Lozana andalusica*, si giustificava in anticipo della materia trattata affermando di non aver fatto altro che descrivere ciò che aveva visto e sentito, più innocentemente di quanto non avesse fatto Giovenale ai suoi tempi. E aggiungeva una considerazione che i tempi successivi si sarebbero incaricati di smentire: «ormai è finito il tempo in cui si concedeva stima solo a chi produceva opere edificanti»<sup>34</sup>.

L'incontro fra materia lasciva e letteratura antica avveniva sullo sfondo e con gli ingredienti di Roma: secondo Delicado, i nudi antichi come lo «Spinario» costringevano le signore romane ad andar velate. Le guide dei pellegrini raccontano le bellezze della Roma pagana, ne descrivono i monumenti; ma l'incontro fra presenza della corte papale e rinascita della Roma pagana – un rapporto di causa ed effetto, non una giustapposizione – produceva la descrizione, scandalizzata o divertita, della corruzione della capitale del cristianesimo. La nuova letteratura volgare celebrava i suoi trionfi con i dialoghi delle prostitute che affollavano le pagine dell'Aretino e quelle di Francisco Delicado; la maniera di Giulio Romano in pittura e la materia «lasciva» della letteratura volgare si incontravano nel celebre episodio della collaborazione tra l'Aretino e Giulio Romano. La cultura «pagana» faceva irruzione nel mondo delle idee e delle rappresentazioni sullo sfondo di Roma negli anni tra la fine del Quattrocento e il primo trentennio del Cinquecento. La letteratura volgare si impadronì allora della materia lasciva della letteratura antica attraverso le traduzioni, come quella di Apuleio che impegnò Boiardo e Firenze.

Dalle vigne di una Roma dominata dai ruderi di templi pagani affioravano statue bellissime; si ricercavano monete e cammei, si scoprivano affreschi di età augustea. Era un fenomeno tutto italiano. Il nobile milanese Sabba da Castiglione, parente del più celebre Baldassare, offriva alla marchesa di Mantova Isabella d'Este «un corpo senza testa, braccia et gambe» di grande bellezza, scavato in una vigna di Rodi: ma doveva dissimulare il suo amore per le statue antiche perché i cavalieri del suo ordine militare andavano dicendo «che noi italiani siamo tutti idolatri et però se delectamo

<sup>34</sup> F. DELICADO, *La Lozana andalusica*, Milano 1970, p. 3 (dedica).

de queste follie». Doveva andar cauto, perché rischiava di essere dato in mano all'inquisitore «per idolatra et heretico», con la minaccia di farlo finire «in fumo et cenere, facendo el fuoco verde»<sup>35</sup>. Il pericolo non doveva essere troppo imminente, dato che fra Sabba continuò a coltivare l'amore per l'antico e per la poesia: aveva creato anzi a Rodi un suo «strano Parnaso» dove recitava commedie, tragedie, egloghe e satire; e componeva «una opera de cavalleria, ove gli scrivo tutte le conditioni et qualitate che deve havere un vero et bon cavaliere»<sup>36</sup>. Doveva toccare a un altro Castiglione descrivere condizioni e qualità dell'ideale umano adatto all'età delle corti; ma la mescolanza di cavalleria medievale e poesia antica era proprio quella che appariva difficilmente conciliabile con una rigorosa moralità cristiana. Da qui, l'avanzarsi dell'ombra dell'Inquisizione e dei suoi frati sui territori dove l'amore e la bellezza riprendevano il volto dell'età pagana. Per il momento, si trattava di un'ombra e niente più: lo stesso papa, a quanto raccontava fra Sabba, pagava con ricchi benefici chi gli portava statue antiche. Ma i tempi cambiarono rapidamente.

Fu proprio a Roma, sotto il pontificato di Clemente VII, che si venne facendo strada un orientamento culturale ostile alle «favole antiche», alla letteratura classicheggiante. La questione riguardava l'invadente moda dell'antico nella città del papa. L'episodio dei «sonetti lussuriosi» di Pietro Aretino fu il momento culminante e finale di un conflitto tra la cultura anticheggiante e la ripresa di una morale cristiana ostile alla sessualità e alla libertà. Fu un conflitto duro, sullo sfondo del pontificato di Clemente VII, mentre l'emergere dell'evangelismo erasmiano e della Riforma protestante imponevano un ripiegamento e un ripensamento. Erasmo da Rotterdam si chiedeva ironicamente se fosse più superstizioso il collezionista di monete antiche o colui che si affidava alla protezione di un Crocifisso o di una immagine della Trinità. Proprio a Roma – insisteva Erasmo – i «ciceroniani» avevano un vero culto per le rappresentazioni mitologiche: nelle loro raccolte, le immagini di Giove che appare a Danae erano più gradite di quelle dell'apparizione dell'angelo alla Madonna; quella del ratto di Ganimede era preferita all'ascensione di Gesù al cielo<sup>37</sup>. E si arrivava fino a

<sup>35</sup> Lettera a Isabella d'Este edita da A. LUZIO, *Lettere inedite di fra Sabba da Castiglione*, in «Archivio storico lombardo», s. II, XIII (1886), pp. 91-112, in particolare pp. 98-99.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>37</sup> «Si quando Romae conspicatus es Ciceronianorum "mouseia", recole quaeso nuncubi videris imaginem Crucifixi, aut sacrae Triadis aut Apostolorum, paganismi monumentis piena reperies omnia. Et in tabulis magis capit oculos nostros Jupiter per impluvium illapsus in gremium Danaës, quam Gabriel sacrae Virgini nuncians coelestem conceptum» (*Dialogus*



dipingere Dio Padre come Giove, Cristo come Apollo, la Vergine come Danae, santa Tecla come Laide<sup>38</sup>. Erasmo formulò le sue accuse con termini propri dell'Inquisizione: bestemmia, secondo lui, era l'impiego delle Scritture a usi profani e ridicoli. Bisognava punire con pene severe chi deformava in modo ridicolo temi ed episodi delle Scritture<sup>39</sup>; bisognava difendere la pudicizia dalle sollecitazioni di immagini di nudità<sup>40</sup>.

Accuse simili risuonarono anche a Roma. E anche in questo caso fu un letterato e poeta laico, non un frate, a far sentire la sua voce a favore della censura e dell'Inquisizione. Francesco Berni, allora nella cerchia del potente uomo di curia Gian Matteo Giberti, avanzò una proposta che sembrava fatta apposta per provocare e scandalizzare ma che doveva rivelarsi ricca di esiti futuri: quella di mettere in piedi «una inquisizione particolare sopra li poeti, come si fa delli eretici o de' marrani in Spagna»<sup>41</sup>. L'accusa che Berni muoveva contro i poeti rientrava in un gioco ironico e autoironico. Ma l'argomento era formulato in modo pesantemente minaccioso: il poeta ha sempre qualcosa dell'eretico. «Anzi, che dico dell'eretico? del non credere in niente». È per questo che i poeti chiamano Gesù «quando Giove, quando Nettuno, quando il Tonante, quando il padre delli Idii»<sup>42</sup>. Seguiva un elenco delle male morti di poeti antichi e moderni come segno e punizione della loro miscredenza: esempio fra tutti minaccioso quello di Lucrezio, che «per le sue bone opere che fece contro alla religione, prima impazzò, poi si ammazzò da se stesso»; e, tra i moderni, «il Marullo, che faceva aperta professione di non credere in Cristo» ed era morto annegato.

L'infelicità dei poeti e dei letterati era un tema destinato a tornare di frequente nelle autodescrizioni di poeti e scrittori; un tema

*Ciceronianus*, in DESIDERII ERASMI ROTTERODAMI, *Opera*, a cura di J. Leclerc, Leiden 1703-6, vol. I, col. 999, C-D).

<sup>38</sup> *Ibid.*, col. 991. Sul rapporto tra Erasmo e le arti figurative cfr. il fondamentale studio di E. PANOFKY, *Erasmus and the Visual Arts*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII (1969), pp. 200-27, in particolare pp. 207-14.

<sup>39</sup> «Et quemadmodum blasphemiae genus est sacras litteras ad ineptos ac prof anos detorquere iocos, ita gravi poena digni sunt, qui cum pingunt Canonicarum Scripturarum argumenta, de suo capite miscent ridicula quaedam» (*De amabili Ecclesiae concordia*, in DESIDERII ERASMI ROTTERODAMI, *Opera* cit., vol. V, col. 501, B-D; il passo è citato da PANOFKY, *Erasmus and the Visual Arts* cit., p. 212, nota).

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 211-12.

<sup>41</sup> F. BERNI, *Dialogo contra i poeti*, Roma 1526; ora in *id.*, *Poesie e prose*, edizione critica a cura di E. Chiorboli, Genève-Firenze 1934, pp. 265-89, in particolare p. 278. Cfr. la recente edizione curata da A. REYNOLDS, *Renaissance Humanism at the Court of Clement VII. Francesco Berni's «Dialogue Against Poets» in Contest*, New York - London 1997.

<sup>42</sup> Nelle annotazioni a questo passo, Anne Reynolds (*ibid.*, p. 182, e pp. 228-29, note 30-33) ricorda che l'accusa di non distinguere fra dèi pagani e Dio cristiano era stata avanzata da Boccaccio nelle *Genealogie* e da Erasmo nel *Ciceronianus*.

per certi aspetti parallelo a quello della malinconia e follia degli artisti, «nati sotto Saturno». Ma sui poeti e sugli scrittori incombevano rischi molto più concreti: ne era buon testimone a quella data il già celebre Pietro Aretino, costretto a lasciar Roma per Venezia dopo aver ricevuto una pugnolata da Achille della Volta, cavaliere bolognese legato anche lui a Gian Matteo Giberti e per conseguenza a Francesco Berni. L'episodio, le cui immediate circostanze restano misteriose, fece comunque precipitare un'opposizione e uno scontro aperto e diretto tra un ambiente dominato da volontà di moralizzazione e un autore capace di maneggiare il volgare e di trattare abilmente la materia erotica senza nemmeno ricorrere alla mediazione delle favole antiche: in gara con le immagini incise da Marcantonio Raimondi, i sonetti dell'Aretino avevano portato la materia al massimo della libertà espressiva. Il pensiero di quello che poteva fare la terribile lingua dell'Aretino spingeva Francesco Berni ad augurarsi che si trovasse finalmente «un pugnale | miglior di quel d'Achille e più calzante».

Il poeta toscano riecheggiava nella sua opera temi che stavano caratterizzando gli ambienti della corte papale di Clemente VII: una nuova ricerca di purezza religiosa dei costumi e delle idee e una reazione al culto dell'antichità pagana. Per ironia della storia, il compito di alzare la bandiera della moralità e della religione toccò proprio a lui, che pur si gloriava d'esser nato in un luogo caro ai lettori di Boccaccio, Lamporecchio («ch'è famoso Castel per quel Masetto»<sup>43</sup>). Poeta al servizio della Riforma cattolica con storie di abbazie malgovernate e di preti ignoranti, cercò l'opera maggiore in una ripresa purgata e moralizzata della materia cavalleresca: nel rifacimento dell'*Orlando Innamorato* del Boiardo, Francesco Berni unì in una alleanza ricca di futuro censura linguistica e moralità ortodossa. «Quanto eravi scurrile esce castigato o quanto offensivo o irriverente alla religione, non a' religiosi di nome solo, tolto o corretto»<sup>44</sup>. L'«inquisizione particolare sopra li poeti» era diventata una realtà.

La censura di Francesco Berni colpiva nello stesso tempo il contenuto amoroso delle favole cavalleresche e la lingua non toscana. Ma faceva di più: colpiva il mondo ecclesiastico, ne denunciava l'ipocrisia («in sepolcri dipinti gente morta») e lanciava l'appello a una riforma interiore, non di facciata: «Non attendete a quel che sta di fuori, | ma prima riformate i vostri cuori». Berni oppone-

<sup>43</sup> Dall'*Orlando Innamorato*, canto III, ottava VII, vv. 36-56; vedi BERNI, *Poesie e prose* cit., p. 3.

<sup>44</sup> E. CHIORBOLI, *La vita e l'arte del Berni*, introduzione a BERNI, *Poesie e prose* cit., p. XXVII.

va alla corruzione ecclesiastica «un moralismo religioso radicale; e laicissimo»<sup>45</sup>. Il censore fu censurato. Il suo rifacimento non fu stampato. Ne parlò invece più avanti Pier Paolo Vergerio, il vescovo italiano fuggito dall'Italia per passare alla Riforma: e interpretò l'anticlericalismo del Berni in termini di adesione alle dottrine protestanti. L'episodio è emblematico della svolta che subì allora l'intera questione della censura: da preoccupazione di tipo morale a guerra di difesa teologica, da cura dei costumi a reazione di un corpo ecclesiastico in difesa di se stesso e del patrimonio dottrinale della Chiesa romana.

Più pronto di lui a fiutare la direzione del vento fu però il suo antico avversario, Pietro Aretino: che fu capace di rimproverare Michelangelo per i nudi della Cappella Sistina, più adatti a bettole e postriboli, secondo lui, che a dimore papali. L'ossessione del nudo, tipica di una cultura ecclesiastica ormai dominante, prendeva posto accanto alla censura delle idee.

#### 4. *Eresia e censura.*

Nel campo delle idee, la questione centrale era quella dell'eresia. Erano comparsi i «nuovi cristiani, anzi nuovi diavoli»<sup>46</sup>. E questo imponeva un carattere nuovo a tutta la questione della lettura e del controllo della stampa. Fra Sabba da Castiglione, letterato e amante delle antichità, nei suoi ultimi *Ricordi*, si mostrò vivamente impressionato dalla fama di cultura che circondava Lutero, Melantone e gli altri riformatori: uomini, si diceva, dotti di latino, greco, ebreo, caldeo. E allora, la reazione del cavaliere gerosolimitano fu quella di dichiarare dannoso il sapere: meglio essere ignoranti e vivere santamente come gli antichi eremiti, meglio «essere stato piuttosto Antonio e gli altri padri senza tante scienze e tante lingue, che 'l diavolo, che Martino Lutero e suoi seguaci e che Platone e Aristotele con le loro tante discipline e scienze»<sup>47</sup>. Era il rovesciamento esatto di quel che un amico di fra Sabba da lui molto stimato, Niccolò Machiavelli, aveva detto sul letto di morte: raccontando un suo sogno, Machiavelli aveva confessato di preferire al Paradiso, coi suoi santi cenciosi e ignoranti, l'Inferno

<sup>45</sup> D. CANTIMORI, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in «Rivista storica italiana», LIII (1936), pp. 41-69, ora in id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 3-39, in particolare p. 10.

<sup>46</sup> S. DA CASTIGLIONE, *Ricordi ovvero ammaestramenti*, a cura di S. Cortesi, Faenza 1999, p. 223 (Ricordo 113).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 225.

dove sperava di parlare di Stato con Platone e con gli altri grandi dell'antichità. La minaccia di sovversione portata dalla Riforma protestante trascinava con sé motivi antichi di rifiuto ascetico del sapere, di sospetto verso le scienze e le lettere, di condanna delle «pazzie del mondo»<sup>48</sup>. E pazzia era quella di coloro che, «gabbati, invaghiti, anzi impazziti dalla eleganza delle ornate parole e dalla leggiadria dello stilo credono a Sallustio, a Livio, a Giustino, a Erodoto, a Plutarco, ad Appiano e agli altri storici pagani e gentili, li quali scrissero le antiche e passate cose»<sup>49</sup>; e non vogliono invece credere alla Scrittura sacra né ai dottori della Chiesa. Pazzia e non altro era per fra Sabba il fatto che si potesse abitare a Roma e non muovere un passo per visitare le reliquie dei martiri ma affannarsi a visitare invece «le antichità roinate o che minacciano roina, come sono li teatri, gli archi, le terme, gli acquedotti, obelischi, colonne, templi, grotte e altri edifici». Amore per le rovine? Ma l'Italia intera era in rovina per colpa delle guerre. E questo era come un avvertimento che i beni mortali sono caduchi, che tutto quell'investimento nel culto degli antichi era una strada profondamente sbagliata. La crisi italiana sommava i suoi effetti a quella della Chiesa e spingeva un letterato già raffinato collezionista di antichità a ripiegare verso l'elogio della semplice pietà degli ignoranti. Sabba era pur sempre un uomo che alla civiltà del libro aveva dedicato la sua vita. E ora reagiva con violenza alla povertà dell'aspetto tipografico dei libri di pietà se confrontati con l'editoria dei romanzi cavallereschi. Le opere di devozione erano «imprese in letteracce sozze, brutte, disgraziate da fare fuggire la voglia di leggere a qualsivoglia studioso lettore [...]. Le carte sono negre, affumate e ruvide e succide da scartocci di tonnina rancida o da lunari bolognesi»; invece, ecco «Ser Morgante, Ser Orlando, Ser Rinaldo, Messer Decamerone, Donna Fiammetta et altre simili opere [...] stampate con ogni diligenza, con ogni solennità e pazienza in caratteri elegantissimi, in carta delicatissima come fosse la legge scritta dal dito di Dio, la qual fu data al gran Moisè in sul monte Sinai»<sup>50</sup>.

Quella di fra Sabba era una reazione che non esprimeva soltanto lo sconfortato voltarsi indietro di chi, già cultore dell'arte e della letteratura, sperimentava un senile ripiegamento deluso davanti alle follie del mondo. La pulsione censoria e devota aveva radici più profonde. Anche se le autorità ecclesiastiche in quel

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 226.

momento avevano ben altri motivi di preoccupazione nel pericolo rappresentato dalla Riforma luterana, basterebbe la comparsa del nome di ser Morgante a render chiaro che nella prospettiva della cultura italiana di quel momento c'era anche da fare i conti con l'irreligiosità dichiarata, con quello che Berni aveva definito il «non credere in niente». Nel *Morgante maggiore* di Luigi Pulci il gigante Margutte aveva ben dichiarato di credere solo «nel cappone, o lesso o vuogli arrosto»; e proprio quella parodia del Credo figurò significativamente nella prima redazione degli statuti imposti alla diocesi di Verona nel 1542 dal vescovo Gian Matteo Giberti, protettore del Berni, all'interno del decreto censorio contro gli abusi della Scrittura sacra<sup>51</sup>. Rispetto a ser Morgante, la voce di Lutero doveva apparire – come di fatto era – espressione di un mondo di teologi e di una religiosità che in Italia si aveva l'impressione di aver lasciato indietro, in un passato lontano.

Se nelle preoccupazioni censorie del mondo ecclesiastico la questione della poesia rimase all'inizio in secondo piano, le cose dovevano cambiare in seguito. La gerarchia editoriale fra novellistica e letteratura devota doveva ribaltarsi: i lettori del tardo Cinquecento ebbero tra le mani capolavori editoriali di libri di pietà accuratamente stampati e ornati di immagini, mentre le stampe di romanzi scivolavano rapidamente verso la clandestinità. E questo avvenne quando il filone profondo della voglia di moralizzazione, il rifiuto ascetico del piacere della poesia e dell'amore si mescolò all'ondata delle misure antieretiche: la Riforma cattolica e la Controriforma confluirono insieme nella impetuosa corrente che dominò il papato di Paolo IV Carafa.

Com'è noto, alla questione della censura sulla stampa si giunse in un clima di emergenza, dominato dal problema della propaganda di idee «eretiche» e dalla diffusione di libri «luterani» (nel senso onnicomprensivo del termine allora in uso). Iniziative locali – fondamentale quella veneziana del 1549 – e richieste affannate di autorità ecclesiastiche spingevano Roma a intervenire in materia<sup>52</sup>. Ma solo con l'elezione di Gian Pietro Carafa al pontificato la questione trovò una risposta. A quella data, la letteratura aveva sofferto poco delle proibizioni censorie: l'Indice veneziano del 1549 aveva proibito i *Capricci del bottaio* di Giovan Battista Gelli, sospetto di simpatie luterane. Più grave era stato il segnale contenuto nell'altro Indice veneziano del 1554: la proibizione della

<sup>51</sup> «*Alius plenis buccis "Credo Marghut" publice intonat*», in R. PASQUALI (a cura di), *Le costituzioni per il clero (1524) di Gian Matteo Giberti vescovo di Verona*, Vicenza 2000, p. 614.

<sup>52</sup> Cfr. DE BUJANDA, *Introduction historique cit.*, pp. 27 sgg.

*Monarchia* di Dante e quella del *De* [...] | *Constantini donazione* di Valla avevano indicato la volontà di difendere il sistema di potere ecclesiastico da ogni critica, presente e passata. Il fatto nuovo era l'appello alla tradizione anticuriale e anticlericale italiana da parte non solo dei riformatori protestanti ma anche di quegli italiani che, abbracciando le idee della Riforma, ne trovavano le premesse nella loro tradizione letteraria. La crisi passava ormai attraverso il mondo degli umanisti e dei letterati italiani.

Fautore da anni della necessità di una «guerra spirituale», Paolo IV aveva sperimentato a Venezia il pericolo rappresentato dalla libera circolazione di libri d'ogni genere; appena eletto, nominò una commissione per la stesura di un Indice dei libri proibiti. Fu nel contesto dei lavori di quella commissione che il suo uomo di fiducia Michele Ghislieri espresse la già ricordata opinione relativa alle «favole». Ma non dovette incontrare molto consenso. La sua lettera è del 27 giugno. A settembre, con la fine della *drôle de guerre* di Paolo IV contro Filippo II, la commissione ebbe nuovo impulso, la volontà papale prese forma e le decisioni cominciarono a trapelare, mandando segnali minacciosi per l'editoria italiana. Lo stile fu quello drastico, violento e approssimativo tipico del fautore della «guerra spirituale», Gian Pietro Carafa. Il primo a coglierne la portata distruttiva fu l'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero, che il 7 settembre riferiva di come Paolo IV avesse accolto la proposta di «alcuni frati» consultori di distruggere un nutrito elenco di opere di vari autori. Il papa, per non danneggiare troppo i librai, aveva ordinato che la distruzione avvenisse «a poco a poco». Per alcuni autori, però, aveva imposto che la distruzione avvenisse subito: «Quelli che vuole che al presente siano bruciati sono tutte l'opere di Erasmo, il Boccaccio, il Macchiavelli, le Croniche di Corion [Johannes Carion], le facetie del Poggio e quelle del Piovano Arlotto»<sup>53</sup>. La lista è riportata, con qualche variante, da Giovanni Agostino Fanti che, scrivendo da Bologna a Ludovico Beccadelli il 18 settembre, lo informò che il bando aveva già colpito «le Cento novelle del Boccaccio, le facetie del Poggio, del Piovano Arlotto, Cornelio Agrippa, Erasmo, tutte le bibbie volgarizzate da X anni in qua et altri libri»<sup>54</sup>. L'elenco, nella sua eterogeneità, è eloquente di una reazione cieca e violenta di chi si sentiva aggredito non solo dagli attacchi teologici della Riforma ma

<sup>53</sup> PASTOR, *Storia dei Papi cit.*, vol. VI, p. 491, nota 4.

<sup>54</sup> Il documento è riportato da G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXV (1999), pp. 501-29, in particolare p. 503, nota.



anche dall'ironia e dalla satira e metteva perciò sullo stesso piano Machiavelli e il Piovano Arlotto. Il commento di Giovanni Agostino Fantì esprime bene la desolazione dei letterati: «È proprio una cosa da frati».

Era un commento non del tutto fondato: come si è visto, la cultura fratesca domenicana non si sentiva in guerra con le «favole» della letteratura, sí con le opere degli «eretici». Ma se le «favole» recavano seco una qualche critica al clero, allora non si poteva piú stare a distinguere; nel momento della lotta corpo a corpo, chi non era amico era nemico. E la denuncia della irreligiosità dei letterati veniva dal loro stesso ambiente. L'abbiamo incontrata nelle pagine di Francesco Berni, la ritroviamo quasi con lo stesso argomento in quelle di Girolamo Muzio, polemista durissimo contro riformati e dissidenti, avversario personale del piú noto di loro, Pier Paolo Vergerio. Per lui, i letterati non sono semplici eretici, sono veri e propri infedeli nel senso che non credono in niente: «Non tanto contra hereticos, quanto contra infideli ci si richiede di prender l'arme in mano [...]. A me non può entrar nell'animo che i letterati nemici della Chiesa credano in Christo»<sup>55</sup>. Per Muzio, l'«inquisizione contro i poeti» desiderata dal Berni fu una scelta di vita e una vera e propria professione, esercitata in stretto contatto con il Sant'Uffizio.

##### 5. Letterati tra censura e autocensura.

L'Indice pubblicato da Paolo IV il 30 dicembre 1558 è rimasto celebre per la sua indiscriminata e durissima aggressione al mondo del libro. I letterati italiani vi incontrarono con sgomento i nomi venerati di Dante (per la *Monarchia*), Petrarca (per una silloge di testi antiromani raccolti dal Vergerio) e Boccaccio, ma anche quelli di Enea Silvio Piccolomini, Lorenzo Valla, Luigi Pulci, Girolamo Savonarola, Francesco Berni, Giovanni Della Casa, Marco Antonio Flaminio, Niccolò Machiavelli, Pietro Aretino e altri ancora, in una farragine disordinata e confusa di testi, messa insieme senza un criterio che non fosse la reazione cieca e violenta di un corpo che si sentiva aggredito e che guardava con sospetto l'intero mondo del libro a stampa. Mentre i librai si affannavano a chiedere

<sup>55</sup> *Lettere cattoliche del Mutio Iustinopolitano*, in Vinegia appresso Giovanni Andrea Valvassori 1571, p. 100. Il passo è segnalato da P. SIMONCELLI, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-84), pp. 189-215, in particolare p. 209, nota.

qualche attenuazione che consentisse loro di evitare la rovina, il protonotario Pietro Carnesecchi commentava con distaccata ironia che era finito il tempo delle libere e disordinate curiosità e che bisognava fare ordine nelle proprie letture; ma l'ironia diventava sarcasmo nel riconoscimento del favore fatto ai due poeti toscani Dante e Petrarca, nonostante che l'uno e l'altro avessero dato vere e proprie bastonate contro i papi scrivendo invettive «contra il clero et la corte di Roma»<sup>56</sup>. Pochi giorni dopo, Carnesecchi scriveva alla sua amica registrando con tono non piú ironico ma grave e allarmato il fatto nuovo, destinato a dominare da allora in poi l'orizzonte della Controriforma: era giunto a Venezia «un breve del papa, per il quale comanda a tutti li confessori che non debbano assolvere niuno che o tenga alcuno de' libri prohibiti ne l'Indice ovvero sapendo chi ne tenesse non lo accusi, portando il nome di quel tale all'inquisitore». Era una «incredibile alteratione [...] parendo a ciascuno che li abbrucino i panni intorno et non essendo niuno che si tenga sicuro in casa sua, perciocché il figliolo è tenuto ad accusare il padre et la madre, il servitore il patrone, la moglie il marito: et cosí di man in mano ognun ha d'havere piú sospetto di quelli che li son piú domestici et congiunti»<sup>57</sup>.

La letteratura in tempi di guerra doveva davvero «lasciar da banda le cose inutili et superflue», come aveva commentato Carnesecchi, e concentrarsi sull'essenziale. Era la fine dei «giardini di contemplazione» cioè della letteratura devota anonima in volgare, ma anche degli altri giardini, quelli dipinti sui frontespizi della letteratura amorosa e romanzesca che aveva ispirato anche il mondo della grande pittura italiana. Come un bagaglio superfluo, finirono abbandonati e proscritti gli anonimi opuscoli devoti di preghiere e di leggende agiografiche, le profezie e le divinazioni astrologiche, i romanzi d'amore e d'avventura. Moralità e verità ortodossa erano

<sup>56</sup> «Havevo già inteso il gran numero di libri prohibiti a Roma, et per mia fé non mi è dispiaciuto, parendomi che sia bene metter freno alla troppa curiosità, nella qual tutti universalmente pecciamo, acciocché ci riduciamo a legger le cose buone et necessarie, lasciando da banda le inutili et superflue. Mi sono ben alleggerato del favore che è stato fatto fuor d'ogni mia opinione a due poeti miei compatrioti, che è Dante et il Petrarca, nonostante che nell'uno si trovino alcuni sonetti che son tante invettive contra il clero et la corte di Roma, et l'altro habbia in piú luoghi dato per amor di quella bella canzone fatta in laude della Vergine, all'altro per havere trattato bene et piamente del Purgatorio» (lettera a Giulia Gonzaga, 14 gennaio 1559, edita da GODMAN, *The Saint as a Censor* cit., p. 320. Secondo Godman, è un documento di sincera approvazione dell'opera censoria di Paolo IV: vedi *ibid.*, pp. 14-15).

<sup>57</sup> Il testo della lettera, del 7 marzo, è conservato nel fascicolo processuale relativo al Carnesecchi, in Archivio del Sant'Uffizio, *Stanza Storica R. 5-a*; ne debbo la comunicazione alla cortesia di Massimo Firpo, che sta curando l'edizione critica del processo.

le nuove esigenze; e questo produsse una profonda trasformazione del panorama delle letture. Ne furono investiti tutti gli ambiti della letteratura di più largo consumo: in particolare, i libriccini di devozione in volgare, con episodi della vita di Gesù, della Madonna e di sant'Anna che rispondevano al bisogno di riempire il silenzio dei Vangeli canonici sui trent'anni della vita di Gesù prima della sua predicazione pubblica o di elaborare la narrazione della sua Passione e morte. Era un settore di opere di contenuto biblico «assai più vasto, ma anche assai meno definito»<sup>58</sup> delle edizioni della Bibbia o del Nuovo Testamento. Attraverso quella letteratura, una folla di personaggi d'invenzione aveva affollato le letture devote: si pensi al personaggio di Veronica nella storia della Passione così come la riferisce Jacopo da Varazze nella sua *Legenda aurea*, vera miniera del genere. Di questo si alimentava la lettura devota dei libriccini che vediamo spesso raffigurati nelle mani di pie donne. Erano favole, anche se di devozione. La *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze ne era un campione celebre, ma non isolato. Le fantastiche storie dei santi erano capaci di ammaliare le fantasie, di tenere col fiato sospeso. I santi stessi erano dei cavalieri cristiani, impegnati in mirabolanti imprese che niente avevano da invidiare alla letteratura cavalleresca: si pensi alla celebre immagine di san Giorgio che sconfigge il drago. Sono rappresentazioni circolanti in una letteratura di grande popolarità, che dovette ora passare al vaglio di autorità ecclesiastiche sospettose. Tra i primi a essere vietati e requisiti furono gli «ufficioli»: libri di devozione diffusissimi, costituivano una voce essenziale nella produzione editoriale e nel consumo, tanto che l'ordine di ritirarli dalla circolazione creò un vero panico. In altri contesti cattolici, come quello del Tirolo asburgico, la misura fu attuata con grande mitezza, consentendo la sostituzione gratuita dei testi da ritirare e la lettura di versioni tedesche della Bibbia<sup>59</sup>; niente di tutto questo in area italiana, dove la durezza e il sospetto furono la norma. *L'Ufficio della Beata Vergine* fu il testo fondamentale al quale si rivolse l'attenzione delle autorità ecclesiastiche. Toccò proprio a Ghislieri, come papa Pio V, emanare una bolla con la quale impose il ritiro dalla circolazione di tutti gli uffici già stampati, per essere espurgati o sostituiti<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura* (1471-1605), Bologna 1997, p. 290.

<sup>59</sup> Cfr. P. ÖTVÖS, *Büchervisitation in einem katholischen Lande. Das Beispiel Tirol*, in JANKOVICS e KATALIN NÉMETH (a cura di), *Freiheitsstufen der Literaturverbreitung* cit., pp. 83-103.

<sup>60</sup> La bolla fu edita dall'inquisitore di Asti, Giovanni Battista Porcelli, in una fonte la cui importanza è stata rivelata da FRAGNITO, *La Bibbia al rogo* cit.: lo *Seriniolum Sacrae Inquisitionis Astensis, Astae*, apud Virgilius de Zangrandis 1610, pp. 55-58.

Uno stretto divieto proibiva di dire l'ufficio in volgare quale che fosse la lingua in cui era scritto («in italiana, o in spagnola, o in francese, o in tedesca, o in qualonche altra volgare»<sup>61</sup>); e si vietava severamente «il dir qual si voglia oratione volgare, se ben fossero inserte nelli ufficii latini, poiché si è conosciuto esser in molte di esse orationi molte superstitioni»<sup>62</sup>. Si apriva qui un nuovo campo di battaglia censoria, rimasto finora poco noto, quello delle «orazioni» di tipo magico: storie, formule e preghiere la cui lettura se fatta nelle debite forme era dotata di un potere performativo, cioè agiva sulla realtà trasformandola<sup>63</sup>. Erano formule o filastrocche per conquistare la salute e preservarsi dalla peste («Orazione di san Rocco»), per conquistare l'amore, per allontanare le tempeste, per danneggiare i nemici. Il nuovo statuto della lettura che si venne affermando nell'età del libro a stampa e della cultura umanistica, con le sue esigenze di lotta alle superstizioni e di preminenza esclusiva del significato letterale del testo sacro pose le premesse dell'attacco condotto contro questo genere di testi.

Quanto agli autori maggiori del canone letterario, per salvarli bisognò ripulirli da ogni indizio di critica e di ostilità alla Chiesa. La frontiera della «espurgazione» era quella che doveva essere attraversata anche dai testi più importanti prima di consentirne la libera circolazione: e fu qui che si svolse la lunga vicenda del *Decameron*, un testo dove era in gioco non solo «il frutto che si cava dalla purità ed eleganza della lingua», come scrisse il duca Cosimo de' Medici, ma lo stesso prestigio politico dell'emergente ducato mediceo<sup>64</sup>. Toccava agli uomini di lettere dedicarsi a quel lavoro. I frati non potevano essere all'altezza. Girolamo Muzio, quando si avviò l'espurgazione del *Decameron* per la pubblicazione, reagì con irritazione al modo fratesco di una censura irrispettosa dei valori letterari: quel frate aveva «non, come dicono,

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>63</sup> La denuncia inquisitoriale di un sapere magico contenuto nelle «orazioni» è tipico di una precisa categoria sociale – le prostitute – diventa esplicita intorno al 1620, come dimostra sulla base della documentazione modenese Maria Pia Fantini (*Les mots secrets des prostituées* (Modène, 1580-1620), in «Clio», 2000, n. 11, pp. 21-47). Una ricerca della stessa studiosa, *Sulla circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta*, è stata pubblicata in G. ZARRI (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996, pp. 45-65. Alla Fantini si deve inoltre un prezioso catalogo di questo genere letterario: *Saggio per un catalogo bibliografico dai processi dell'Inquisizione: orazioni, scongiuri, libri di segreti* (Modena 1571-1608), in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXV (1999), pp. 587-668.

<sup>64</sup> Lettera del 17 ottobre 1562, citata da PASCHINI, *Letterati ed Indice* cit., pp. 37-62, in particolare p. 43.

censurato ma tonsurato» il capolavoro del Boccaccio<sup>65</sup>. Del resto, Michele Ghislieri non solo non teneva in alcun conto le «favole», ma nemmeno le leggeva. Così, nel raccomandare al nunzio a Venezia Ippolito Capilupi che non si stampassero novelle di Boccaccio contrarie alla religione, confessò senza imbarazzo di non averle mai lette<sup>66</sup>.

Uno dopo l'altro, i tre grandi del canone letterario italiano – Dante, Petrarca, Boccaccio – dovettero sottoporsi al controllo; e toccò infine, caso fra tutti speciale, a Machiavelli. La storia di come furono tagliati, trasposti allo «spirituale», o del tutto cancellati è sostanzialmente nota. Si trattò di una vicenda lunga, penosa, piena di conflitti e di imboscate, di accorgimenti e di pie frodi. Lungo il percorso, caddero le invettive anticuriali di Petrarca, i frati gaudenti e corrotti di Boccaccio, le dottrine politiche di Dante. Quanto a Machiavelli si cercò inutilmente di salvarne almeno l'opera letteraria al prezzo della cancellazione del nome dell'autore<sup>67</sup>. Gli argomenti con cui i censori si accostavano ai testi letterari erano quelli del sospetto sistematico e generalizzato. Uno sguardo ecclesiastico intollerante di ogni critica cancellava le idee per lasciar sussistere una forma vuota; una prevenzione aguzza ricavava dai silenzi argomenti per accusare e sottoponeva i testi a una lettura teologizzante e catechetica dagli effetti singolari. La poesia d'amore di autori come Bembo e Ariosto, ad esempio, fu messa sotto accusa perché, secondo un anonimo censore, poneva la donna al posto di Dio, invocandola come una divinità:

È cosa ordinaria et quasi comune a tutti i poeti di lodar tanto soverchiamente la lor Donna, che se non la fanno un Dio, non gli pare haver fatto niente. Et di qui è che usano di dire spessissime volte: «io v'adoro, voi siete la mia Dea, il mio idolo: voi sola mi potete far beato». Et più innanzi anchora trascorrono tanto in attribuirle gli effetti della divinità, che non si contentano di dire, ch'all'apparir suo s'acquetino i venti, si plachi il mare, si partano le nuvole, s'infiori la terra, et si rassereni il cielo, ma espressamente dicono, ch'è sì grande la gioia che sentono per lei, che non è maggiore quella del paradiso: et per lo contrario la pena esser tale, che quella dell'inferno non se le può agguagliare. Le quali tutte sono biasteme horrende, et quantunque fossero dette per gioco et per trastullo, non resta per questo che non siano peccati mortali gravissimi. Oltre di questo hanno per costume d'attribuir sempre ogni loro vanità al cielo, alle stelle, al fato, al destino: di modo che se essi errano, dicono essere sforzati a così fare, et ch'è più colpa del cielo et del destino, che sua: et per questo molte volte chiamano

<sup>65</sup> Lettera del 1° agosto 1562, *ibid.*, p. 43.

<sup>66</sup> Lettera 8 agosto 1562, edita in «Archivio storico lombardo», XX (1893), pp. 113-14.

<sup>67</sup> Cfr. GODMAN, *The Saint as Censor* cit. Sulle edizioni censurate di Petrarca cfr. ora M. L. CERRÓN PUGA, *Materiales para la construcción del canon petrarquista: las antologías de «Rime» (libri I-IX)*, in «Critica del testo», II (1999), n. 1, pp. 249-90.

le stelle fiere, i fati iniqui et crudeli, che sono tutte certe loro scioccherie piene d'errori. Sono anchora, o si fingono tanto attaccati alle volte alle cose d'Amore, che non fanno altro che lodare Amore, et procedono tanto innanzi, che tengono ogn'altr'huomo privo di giudizio, et d'ingegno, et da poco a fatto, se non seguiti quella medesima strada che essi seguono, et che essi tanto apprezzano<sup>68</sup>.

Di fronte all'avanzata di simili criteri, si trattava di salvare il magistero della lingua e della forma cassando tutto quel che poteva suonare sospetto d'eresia o irriverente verso la Chiesa; e Chiesa significava ormai società ecclesiastica, chiusa e compatta nella difesa della dignità di ogni suo membro, dal papa all'ultimo dei chierici. La diffidenza che quel corpo ecclesiastico nutriva nei confronti della tradizione culturale italiana nasceva da caratteri diversi ma convergenti: l'anticlericalismo da un lato, il culto dell'antico dall'altro, coi loro esiti di indifferenza nei confronti delle dottrine e istituzioni tradizionali del cristianesimo. Da qui derivò il carattere particolare assunto dalla censura ecclesiastica in Italia, con la sua speciale attenzione alla letteratura profana. Un'attenzione che si intensificò con l'intervento del clero con cura d'anime. Alle ragioni che rendevano il potere papale insofferente di ogni critica teologica o politica, i vescovi e i nuovi ordini (come i teatini e i gesuiti) aggiunsero una volontà moralizzatrice che investì, insieme alla lettura, anche il mondo della scuola. Una tradizione antica vietava la lettura di autori «lascivi». Alla data della convocazione del Concilio, come abbiamo visto, quella tradizione era stata rinverdata da interventi normativi di vescovi.

Al Concilio di Trento, quelle voci sparse trovarono espressione, in un contesto in cui il mondo delle lettere era ben rappresentato tra i vescovi: dal Minturno al Vida al Beccadelli e altri ancora. La questione vi fu dibattuta nel gennaio 1562. Gli atti mostrano che la quasi totalità degli intervenuti nel dibattito parlò esclusivamente della censura dell'eresia. Il patriarca d'Aquileia entrò nel merito della questione se si dovessero proibire i libri di studio («scientiarum et artium») scritti da eretici e propose la soluzione destinata a riaffacciarsi più e più volte in materia: bisognava, secondo lui, lasciarli stampare e circolare cancellando solo il nome dell'autore. Propose inoltre di rivedere l'elenco dei libri proibiti, distinguendo

<sup>68</sup> *Avertimento sopra le rime dell'Ariosto, del Bembo, et del Sannazaro* di anonimo, contenuto nel ms Vaticano Latino 6207, cc. 59r-61r, segnalato da Paolo Simoncelli che lo connette all'edizione delle *Rime* del Bembo con annotazioni del Sansovino stampata a Venezia nel 1561 (cfr. *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice* cit., pp. 202-3). All'*Avertimento* sopra riportato segue un elenco particolare dei luoghi «dove ciascuno di questi tre poeti habbia errato».



quelli «eretici» da quelli «lascivi»<sup>69</sup>. Ma la voce dei letterati si sentì all'interno della commissione nominata dal Concilio per risolvere il problema dell'Indice. Fu Ludovico Beccadelli a trovarvisi delegato alle opere letterarie italiane e in modo particolare all'opera di Boccaccio e ai *Capricci del bottaio* del Gelli<sup>70</sup>. Beccadelli affrontò il suo compito invitando con buone maniere il Gelli a riflettere sulla possibilità di correggere lui stesso la sua opera togliendo «alcune delle cose che gli sono in detto libro opposte come troppo licenziose contro le cerimonie della Chiesa»; così, i delegati del Concilio, «come giudici benigni e suoi amorevoli», avrebbero fatto in modo di «liberarlo da questa noia»<sup>71</sup>. Era uno stile dolce, accattivante, cerimonioso: un modello che doveva essere seguito nella tradizione dell'intervento ecclesiastico sui letterati, fondata sul consenso e sulla comune partecipazione alla vita e agli interessi della «Repubblica delle lettere». Beccadelli giunse a vedersi come il tutore delle buone lettere e dell'opera degli amici: comunicò trionfante a Galeazzo Florimonte di avere salvato dalla proibizione l'opera del comune amico Marco Antonio Flaminio, anzi di averlo «rivotato alla patria, come fatto exule a torto»<sup>72</sup>.

Per stringere l'alleanza tra la Chiesa e la società letteraria, per salvare la letteratura, bisognava eliminare quel che minacciava il decoro e la morale, cancellare insomma quelle caratteristiche che avevano fatto invocare l'inquisizione contro i poeti. Nelle dieci regole dell'Indice tridentino si affermò il principio che non si trattava solo di custodire la buona dottrina ortodossa ma anche di salvaguardare i costumi, la moralità del popolo cristiano. Per questo, era necessario vietare tutti i libri dedicati specificamente alla trattazione di «res lascivas seu obscoenas». A titolo d'esempio, si citavano alla rinfusa autori antichi e moderni: i *Dialoghi* di Luciano con i *Ragionamenti* dell'Aretino, Marziale e Ovidio insieme alla *Celestina*<sup>73</sup>. Il progetto sollevò alcune critiche, proprio perché indicava nominativamente gli autori da vietare. Meglio non fare

<sup>69</sup> *Concilium Tridentinum*, Freiburg i. B. 1902 sgg., vol. VIII, pp. 308-9.

<sup>70</sup> Questo risulta da un appunto di Francisco Foreiro, edito da Tellechea, ora in DE BUJANDA (a cura di), *Index de Rome* cit., pp. 106-8.

<sup>71</sup> Lettera a Lelio Torelli, segretario del duca di Firenze, aprile 1562 (cfr. PASCHINI, *Letterati ed Indice* cit., p. 41).

<sup>72</sup> Lettera del 4 maggio 1564, citato da G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica*, Urbino 1978, p. 161, nota.

<sup>73</sup> «Libri, qui res lascivas seu obscoenas ex professo tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed etiam morum ratio habenda sit eorum qui huiusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, quales sunt aliqui Luciani dialogi, Petri Aretini dialogi, Celestina in quavis lingua, Martialis non expurgatus, de arte amandi Ovidii et similes» (regola VII, *Concilium Tridentinum*, XIII, p. 605).

nomi – fu detto – perché tanti altri se ne potevano suggerire di assai peggiori. Quanto agli autori antichi («ethnici») non erano colpevoli solo di immoralità ma anche, in qualche caso, di polemiche anticristiane: e per questo bisognava vietarli<sup>74</sup>. La redazione finale delle regole non fece nomi e lasciò aperta la strada all'arbitrio censorio, consentendo tuttavia la lettura degli autori «antiqui» al fine di apprenderne l'eleganza della lingua; ma – si aggiunse – in nessun modo se ne doveva consentire la lettura ai fanciulli («pueri»)<sup>75</sup>.

La formulazione tridentina, con la sua relativa moderazione, apriva le porte all'esercizio di una funzione moralizzatrice diffusa e sistematica. Poiché la tutela della moralità del popolo cristiano rientrava nella giurisdizione vescovile, fu ai vescovi che venne attribuita la funzione del controllo in materia. Accanto ai vescovi, però, si era intanto venuta riorganizzando la presenza dell'autorità inquisitoriale. E le regole degli inquisitori, fissate dal manuale di Eymerich nella revisione di Francisco Peña, definirono con precisione l'ambito che bisognava tenere d'occhio. Si trattava di impedire la lettura di tutti quei libri che descrivevano amori, oscenità e comportamenti contrari ai buoni costumi. Era un campo vastissimo. Vi rientravano molti scrittori antichi e moderni: tutti coloro (secondo una descrizione generica e tale da aprire la strada a ogni arbitrio) dalle cui pagine si imparavano cose contrarie ai buoni costumi e quindi da considerare come corruttori della gioventù. La loro arte consisteva nello scrivere oscenità e turpitudini in materia d'amore. Veri nemici della morale, erano coloro che, secondo Platone, non dovevano essere tollerati nello stato ben ordinato<sup>76</sup>. Accuse durissime, come ognuno vede, prive però di un destinatario preciso.

L'argomento dell'eleganza stilistica offriva tuttavia una limitata protezione agli «antichi»; e sotto quell'ombrello si cercò di collocare anche un «moderno» di tutto rispetto, il Boccaccio. Fu

<sup>74</sup> Così Luciano, che doveva essere vietato per aver scritto alcuni dialoghi «non obsceni, sed turpiter et impie de Salvatore nostro loquentes»; bisognava dunque riflettere sulla necessità di proibire autori pagani («ethnici») «qui turpia de religione nostra scribunt» (*ibid.*, p. 607).

<sup>75</sup> «Libri, qui res lascivas, seu obscoenas ex professo tractant, narrant, aut docent [...] Antiqui vero, ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam, et proprietatem permittuntur. Nulla tamen ratione pueris praelegendi erunt» (DE BUJANDA (a cura di), *Index de Rome* cit., p. 817).

<sup>76</sup> «Huc etiam referri possunt multi ex poetis tam antiquis quam recentioribus, qui multa docent obscaena et bonis moribus penitus adversa, quos propter iam olim Maximus Plato sua republica vivere non patiebatur»; sono corruttori della gioventù, da trattare come parassiti e ruffiani, «quorum ars eo tandem evasit ut nihil ferme scribant nisi quod ad lasciviam et turpem amorem pertineat». Proibirli se già editi, impedirne la stampa se inediti (EYMERICH, *Directorium Inquisitorum*, Romae 1587, libro II, *Quaest.* 27, comm. 52, p. 315).

per lui che Pier Vettori chiese al cardinal Sirleto di tenere nel debito conto «il frutto che se ne cava per il grande ornamento delle parole, e copia di begli concetti che sono in questo libro, che senza esso resterebbe monca, et storpiata la nostra lingua, la quale oggi è in gran pregio»; era la lingua il rifugio dell'«amore della patria» in nome del quale Pier Vettori chiedeva ascolto alla sua supplica. E riprendeva la definizione di Ghislieri: sono favole, sí. Ma le favole hanno una grande funzione: permettono di affrontare la vita, di trovare un rifugio ai «travagli». Qui non era un frate a parlare, ma un vero uomo di lettere, che aveva piena e certa coscienza di una funzione essenziale del mondo delle rappresentazioni: «Finalmente elle son favole, - scriveva Vettori, - et, come si chiamano, novelle: nelle quali però è questo di buono, che aiutano a passar tempo a molti, che pure ha bisogno la vita nostra di qualche trastullo di medicina di tanti travagli che si sopportano in essa»<sup>77</sup>.

La posizione è difensiva, ma non per questo debole né remissiva come è stata giudicata<sup>78</sup>.

«Trastullo di medicina» per il Vettori, la poesia poteva essere medicina essa stessa; o almeno, poteva aiutare a prendere più volentieri la medicina, cospargendo «di soave licor gli orli del vaso», come scrisse Torquato Tasso. Nel contesto della cultura dominante del secondo Cinquecento, finzioni poetiche e menzogne romanzesche erano sotto accusa e dovevano cercare una giustificazione che le autorizzasse a esistere ancora. Non solo loro, naturalmente: erano uscite dalla porta con Machiavelli la riflessione storica e politica, con Erasmo la filologia umanistica, con l'evangelismo e le tendenze ereticali «tutte le espressioni più inquiete della cultura religiosa della prima metà del Cinquecento»<sup>79</sup>. E anche nella zona delle «favole», l'inventario dell'eredità del cinquantennio precedente vedeva cancellate molte voci. Definitivamente chiuso «il momento espansivo, euforico della letteratura italiana»<sup>80</sup>, lo sforzo di elaborare una difesa adeguata e di far indossare all'arte le severe vesti della verità occupò spazi vastissimi della riflessione e della dottrina poetica<sup>81</sup>. La questione riguardava l'Italia più di

<sup>77</sup> Lettera del febbraio 1573, edita da CH. DEJOB, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques*, Paris 1884, p. 394.

<sup>78</sup> N. LONGO, *La letteratura proibita*, in *Letteratura italiana*, v. *Le Questioni* cit., Torino 1986, pp. 965-99, in particolare p. 985.

<sup>79</sup> A. ROTONDÒ, *La cultura ecclesiastica e la censura*, in *Storia d'Italia*, v. *I documenti*, Torino 1973, pp. 1399-1492, in particolare pp. 1424-25.

<sup>80</sup> DIONISOTTI, *Geografia e storia* cit., p. 196.

<sup>81</sup> Cfr. C. SCARPATI ed E. BELLINI, *Il vero e il falso dei poeti*, Milano 1990.

altri paesi, in ragione dello speciale legame italiano con la Roma papale. Assai diverso fu il caso di paesi di Inquisizione cattolica come Spagna e Portogallo, dove la censura libraria fu attenta in maniera quasi esclusiva alla produzione teologica e operò in misura relativamente ridotta nei confronti della letteratura. La rete della censura, sulla quale si venne affermando il saldo controllo statale, si occupò prevalentemente dell'eresia vista come minaccia nei confronti dell'ordine politico e religioso<sup>82</sup>. Solo nella seconda metà del Cinquecento, quando si pose anche in Spagna la questione della redazione di un Indice dei libri proibiti, si dovette affrontare il problema nei suoi termini generali e fu perciò necessario trattare esplicitamente la questione delle opere di invenzione e di poesia. La soluzione spagnola fu diversa da quella romana, come mostra il fatto che la regola VII dell'Indice tridentino fu semplicemente soppressa nell'Indice spagnolo di Quiroga del 1583. Fu questo l'esito di una discussione che vide affrontarsi il gesuita Mariana, favorevole alla proibizione di molte opere di letteratura profana per il loro carattere «licenzioso» e altre voci - come quelle di Jerónimo Zurita e di Alvar Gómez - di avviso contrario. Mariana sostenne che non bastava una proibizione di carattere generale ma che si doveva fare un elenco nominativo dei libri perniciosi dal punto di vista morale: e vi incluse l'*Ars amatoria* di Ovidio, la *Priapeia*, Marziale, Catullo e altri autori antichi; dei tempi suoi, segnalò i libri di cavalleria e *La Celestina*. Lo storico Jerónimo Zurita invece chiese che non si proibissero i testi della letteratura latina antica né i grandi scrittori italiani come Petrarca e Boccaccio; sostenne che bisognava distinguere fra i testi esemplari per lo stile - come il *Decameron* e *La Celestina* - e i libri che insistevano sopra la materia amorosa in maniera grossolanamente lasciva. Di fatto, la scelta di omettere la regola VII del Concilio di Trento nell'Indice di don Gaspar de Quiroga del 1583 significò una sostanziale mancanza di influenza del Tridentino sulla letteratura profana nei confronti della quale si è parlato di una apertura liberale<sup>83</sup>. Il carattere emi-

<sup>82</sup> Questo è il quadro sintetico proposto da J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Aportaciones a la formación del estado moderno y a la política española a través de la censura inquisitorial durante el periodo 1480-1559*, in J. PÉREZ VILLANUEVA (a cura di), *La Inquisición española. Nueva visión nuevos horizontes*, Madrid 1980, pp. 537-78. Ma vedi A. MÁRQUEZ, *Literatura e Inquisición en España (1578-1834)*, Madrid 1980. Per il Portogallo, cfr. J. M. DE BUJANDA, *L'exercice de la censure de l'Inquisition portugaise au XVI<sup>e</sup> siècle*, in ID. (a cura di), *Le contrôle des idées à la Renaissance*, Genève 1996, pp. 153-71.

<sup>83</sup> Cfr. P. E. RUSSELL, *El Concilio de Trento y la literatura profana*, in *Temas de «La Celestina» y otros estudios. Del «Cid» al «Quijote»*, Barcelona 1978, pp. 443-78. Ma vedi M. L. CERRÓN PUGA, *Lectura y santa obediencia. Los criterios tridentinos del «Index» de Sandoval y Rojas (1612)*, in «*Rivista di Filologia e letterature ispaniche*», II (1999),

entamente politico del controllo inquisitorio impedì che si creasse quel contesto tipico della cultura italiana in cui autori e censori partecipavano di un linguaggio e di interessi comuni. In Spagna, Cervantes poteva scherzare sui pericoli del leggere «esas quimeras | que llevan a los hombres al brasero | y a las mujeres a la casa llana»<sup>84</sup>; ma questo non impediva la nascita di un capolavoro come *Don Chisciotte della Mancia*. Però bisogna ricordare che nel corso del Seicento, il clima doveva cambiare anche in Spagna: l'Indice di Antonio de Sotomayor (1640) introdusse la sostanza della regola VII dell'Indice tridentino, proibendo i libri contenenti «cosas de propósito lascivas» o comunque contrari al buon costume<sup>85</sup>.

In Italia, invece, la censura ecclesiastica avanzò subito con decisione sul territorio della letteratura profana, con modi non misurabili solo dalle norme ufficiali. Norme che furono comunque durissime: l'Indice di Sisto V, nel 1590, le articolò in ventidue regole, che investivano ogni tipo di rappresentazione, dagli epigrammi ai poemi, dalla pittura al teatro, con un lungo elenco di opere in italiano. Solo la morte del papa ne impedì l'entrata in vigore. La regola XIII proibiva «epigrammata, elegiae, emblemata, satyrae et poemata» e la XIV «libri omnes qui res obscenas, lascivas, et amatorias vulgari sermone, etiam eleganter conscripti tractant. Necnon comoediae, tragediae, et fabellae fictae eiusdem idiomatis [...]. Picturae item, ac imagines obscenae, tamquam muti quidam libri [...] quo nomine etiam censentur libri musicae, in quibus obscenae, et amatoriae cantiones continentur»<sup>86</sup>. Nei confronti di quel documento, il veneziano Paolo Paruta espresse tutta la sua riprovazione, «massimamente comprendendosi libri nei quali non si trattava né mediatamente né immediatamente cose di religione, ma solo erano dannati per qualche vanità, come molti libri de poeti»<sup>87</sup>. Ma i poeti dovevano trovare un posto al servizio della morale ufficiale, con le sue ipocrisie. Era nato il modello cristiano del «buon maestro», ormai lontano da quello erasmiano ma non tanto da non potersi avvale-

pp. 109-31, che segnala il mutamento di rotta con l'introduzione della regola tridentina nell'Indice del 1612.

<sup>84</sup> M. DE CERVANTES, *Entremés de la elección de los alcaldes de Daganzo*, in *id.*, *Obras completas*, tomo IV, Madrid 1918, p. 47.

<sup>85</sup> Cfr. H.-J. LOPE, *Zu Sprachnormierung und Zensurpraxis im spanischen «Siglo de Oro»*, in JANKOVICS e KATALIN NÉMETH (a cura di), *Freiheitsstufen der Literaturverbreitung* cit., pp. 106-24, in particolare p. 118.

<sup>86</sup> Cfr. P. F. GRENDLER, *Introduction historique a J. M. DE BUJANDA, U. ROZZO, P. BIETNEHOLZ e P. F. GRENDLER (a cura di), Index de Rome 1590, 1593, 1596. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, vol. IX della serie *Index des livres interdits*, Sherbrooke-Genève 1994, pp. 271 sgg.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 283, nota 35.

re dello stesso binomio che aveva reso celebre il grande umanista: «litterae» e «boni mores». Invece di castigare i costumi, si trovava più facile castigare i testi. Perciò, nelle scuole cristiane che uscivano ormai dalle città e protendevano la loro raggiera su tutto il territorio coperto dalla rete delle parrocchie, valeva il principio formulato con modi cautelosi da Silvio Antoniano: «I libri dei scrittori gentili non si debbono del tutto escludere dalle scuole cristiane, ma che si debbono però ammettere con scelta, e con giudizio». In realtà, dall'interdizione moralistica delle pagine antiche si salvava solo Cicerone, «scrittore grave e che ben sicuramente in molti suoi libri si può leggere eziandio quanto ai costumi». In nome dell'«integrità della religione», l'accesso al libro divenne un passaggio rigidamente controllato: insieme al sistema delle scuole, nacquero o si rafforzarono le reti del sistema bibliografico cattolico, dalla Vaticana a El Escorial, dalle biblioteche vescovili a quelle dei parroci; ma furono le fortezze di una cultura in guerra per il controllo della memoria, dove i libri rimasero inaccessibili alla libera consultazione dietro le grate degli armadi chiusi. La bellezza dello stile non era più un passaporto valido: «Il precettore non si lasci sedurre dalla bellezza di lingue di greco o di latino scrittore, né da sale ed acutezze spiritose di epigrammi e simili, ma faccia scelta di que' scrittori, i quali con buona lingua hanno detto buone cose. E perciò osservi, - concludeva il pedagogista cattolico, - come i padri Gesuiti hanno purgato alcuni scrittori da luoghi pericolosi per la gioventù»<sup>88</sup>. L'officina gesuitica era al lavoro. E lì, il controllo censorio armato di intenti moralizzanti diventava sempre più attento e sospettoso. Valga per tutti l'esempio del gesuita Antonio Possevino, instancabile nel controllare libri e insegnanti nel corso delle sue missioni ma anche nell'individuare tutti i più riposti luoghi della pagina a stampa dove poteva annidarsi l'insidia della lascivia: secondo lui

debbono poi gli stampatori, et compositori guardarsi dal porre ne' capi de' libri, o de' capitoli in luoco di ornamento, lettere maiuscole colla scultura, et imagine di nude donne, o anco di cose più vergognose: perciocché tai cose divertiscono i lettori da pensieri honesti, et le rivolgono a quel ch'è indecente ad animi cristiani<sup>89</sup>.

Della nuova *pruderie* doveva fare le spese anche il teatro, obiettivo capitale delle più intense campagne di moralizzazione dell'e-

<sup>88</sup> S. ANTONIANO, *Dell'educatione christiana dei figliuoli*, Verona 1584 (cito dall'edizione a cura di L. Pogliani, Torino 1926, pp. 383-84). Cfr. v. FRAJESE, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma*, Milano 1987, pp. 36-37. Per una biblioteca cardinalizia, cfr. A. SABA, *La biblioteca di S. Carlo Borromeo*, Firenze 1936.

<sup>89</sup> A. POSSEVINO, *Cultura degl'ingegni*, Vicenza 1598 (ristampa anastatica, postfazione di A. Arcangeli, Forni 1990, p. 109).



poca. E si può considerare emblematico del tipo di compromesso che venne raggiunto la comparsa sulle scene del personaggio di una Maddalena «lasciva e penitente»<sup>90</sup>.

Ma qui la vicenda che abbiamo cercato di seguire si sfrangia e si confonde col paesaggio stesso della cultura italiana, dove il legame tra censori e autori divenne consuetudine stretta e prolungata, assuefazione ai criteri e ai poteri che custodivano l'accesso alla stampa, scambio di favori e di protezioni all'interno di un ambiente omogeneo che parlava la stessa lingua e condivideva gli stessi valori: talché si dovrebbe parlare non di censura ma di autocensura.

Sul terreno della letteratura, il compromesso poteva essere raggiunto con la scissione tra contenuto e forma, tra eleganza della lingua e idee trasmesse da quella lingua. Ne fecero le spese tutti gli autori, ma soprattutto quelli della letteratura del mondo antico. Emblematico il caso di Lucrezio, una presenza fondamentale ma tacita nella cultura poetica della Controriforma. Citato da Michele Ghislieri come una di quelle «favole» che sarebbe stato ridicolo proibire, il poema di Lucrezio fu interdetto più dall'autocensura che dalla censura: la sua splendente bellezza era inscindibile da un contenuto irrimediabilmente materialistico, tanto più pericoloso quanto più segretamente affascinante per le correnti libertine e ateistiche del pensiero moderno. Il suo fascino straordinario continuò a esercitarsi su molti lettori, ma trovò sempre sulla sua strada un divieto ecclesiastico tanto più deciso quanto più le tendenze ereticali del mondo cristiano si avvicinavano al materialismo antico. Lo studio della sua circolazione sotterranea potrebbe dirci molto sui limiti dell'efficacia della censura ecclesiastica. Su di essi qualcosa ci dicono le dichiarazioni rilasciate davanti agli inquisitori in forma di «comparsa spontanea» da coloro che in confessione avevano ammesso di aver letto libri proibiti. Scopriamo così che nel Friuli del pieno Seicento gli artigiani leggevano o facevano leggere romanzi d'amore «la sera intorno al focolare»<sup>91</sup>. Erano infrazioni di lieve entità, che venivano risolte rapidamente con una semplice abiura segreta. Nelle mani degli inquisitori restavano i

<sup>90</sup> Cfr. N. BUOMMINO, *Lo specchio nel teatro di Giovan Battista Andreini*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Memorie, s. IX, vol. XII, fasc. I, Roma 1999. *La Maddalena lasciva e penitente* è di Giovan Battista Andreini, su cui vedi anche M. REBAUDENGO, «Grandissima forza ha 'l piccolo fanciullo Amore»: l'eterodossia erotica in «Amor nello specchio» di Giovan Battista Andreini, in «Sodoma», VI (1993), n. 5, pp. 57-74.

<sup>91</sup> Dichiarazione di Giovanni Giacomo Marinoni, udinese, del 6 gennaio 1650, edita da E. KERMOL, *La rete di Vulcano. Inquisizione, libri proibiti e libertini nel Friuli del Seicento*, Trieste 1990, p. 96.

corpi del reato: i libri proibiti che i penitenti consegnavano e che venivano o trasmessi a Roma o distrutti periodicamente. A Roma venivano spedite comunque le liste con l'indicazione dei titoli e delle quantità di opere sequestrate o spontaneamente consegnate. Un loro studio sistematico potrà fornire l'inventario della biblioteca illegale circolante nelle mani dei lettori italiani in regime di Inquisizione. I pochi campioni finora noti ci mettono davanti a una bibliotechina assai ridotta, dove la produzione libraria europea è sostanzialmente assente e dove ricorrono pochi nomi della grande stagione cinquecentesca (in primo luogo, il *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione)<sup>92</sup>.

Un fatto è certo: quella mitezza dell'opera censoria che in anni lontani con sciagurata definizione fu attribuita all'«equilibrio della razza latina»<sup>93</sup> appartiene alla mitologia autoassolutoria così consueta nella storia contemporanea d'Italia. È vero piuttosto che vi fu un intreccio tutto italiano tra letterati e censori, perché «spesso sotto l'abito inquisitoriale eran prelati consapevoli di umanità ed esperti di cultura»<sup>94</sup>. Esempio notevole fra tutti quello del cardinal Roberto Bellarmino, non per niente impegnato a togliere dalle mani dei protestanti le novelle del Boccaccio distinguendo tra la descrizione dei vizi di uomini di chiesa e la negazione delle dottrine cattoliche (ma nemmeno Bellarmino riuscì a difendere la novella di ser Ciappelletto)<sup>95</sup>. Se questi erano i censori, dall'altra parte c'erano autori pronti a calarsi nei panni dei loro giudici per adottare strategie conseguenti. La via obbligata dai metodi dolcemente «pastorali» del controllo ecclesiastico era insomma quella dell'autocensura, della dissimulazione, del coprire con il velo della devozione o con quello delle finalità pedagogiche la materia romanzesca. Bisognava, come scrisse Torquato Tasso, che chi voleva «assicurare ben bene gli amori e gli incanti» si rassegnasse a fare «il collo torto»<sup>96</sup>. Naturalmente, non era facile prosciugare il fiume sotterraneo della narrativa d'amore e d'avventura: e per questo si moltiplicarono i tentati-

<sup>92</sup> È questo il caso degli elenchi di libri proibiti raccolti dall'inquisitore di Pisa nel Seicento (su cui si veda A. PROSPERI, *Anime in trappola. Confessione e censura all'Università di Pisa*, in «Belfagor», LIV (1999), n. 3, pp. 257-87).

<sup>93</sup> A. SORRENTINO, *La letteratura italiana e il Sant'Uffizio*, Napoli 1935, p. 8.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Su questo si sofferma Sorrentino, *ibid.*, p. 205. Si veda anche GODMAN, *The Saint as Censors* cit.

<sup>96</sup> Il passo della lettera del Tasso a Luca Scalabrino, del giugno 1576, è citato da S. ZATTI, *L'uniforme cristiano e il multiforme cristiano. Saggio sulla «Gerusalemme Liberata»*, Milano 1983, p. 36. Nella sua lettura della *Gerusalemme* Zatti ha dimostrato acutamente «l'identificazione emotiva dell'autore con i Pagani sconfitti» (p. 32).

vi di trovare una conciliazione possibile tra le norme e la realtà. Nel Settecento, il gesuita Giambattista Roberti osservava preoccupato che la lettura dei «libri di sollazzo» da parte di «femmine vane» (ma anche di «garzoni effeminati») non era affatto in crisi; anzi, secondo lui «il male [era] sul crescere nell'Italia»<sup>97</sup>. E tuttavia, il lungo peso di una sorveglianza tanto più profonda e diffusa quanto apparentemente meno violenta non mancò di pesare sulle sorti del genere, se è vero – come è stato detto – che in Italia «l'interdizione dei moralisti [...] ha usato i meccanismi di una repressione così coinvolgente da condizionare la morfologia del romanzo moderno»<sup>98</sup>.

### 6. Incanti e verità delle favole.

Un problema, fra i tanti che restano aperti, merita ancora qualche osservazione: il rapporto delle «favole» con la verità era stato al centro degli attacchi di chi voleva una letteratura totalmente al servizio della «verità» religiosa ufficiale. Ma anche chi aveva ritenuto – come Michele Ghislieri – che non valesse la pena di occuparsi di quel genere di libri aveva fatto uso dello stesso argomento, sostenendo che nessuno credeva alla verità delle favole. Era veramente così? vediamo due casi di lettori che vanno in direzione opposta.

Come si è accennato, nella pratica dei lettori le storie di santi coprivano un territorio vastissimo, fatto di vicende straordinarie, di avventure in territori strani e sconosciuti, di mostri e di fanciulle, di operazioni meravigliose che mettevano in moto diavoli e angeli. La *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze era popolarissima e veniva ristampata di continuo. Nel 1590, Alessandro da Bergamo ne aveva nella sua bottega di speciale a Venezia un'edizione del 1585: fu lì che Andrea suo garzone lesse la vita di san Basilio e vi trovò il racconto di come un servo, innamorato della figlia del padrone, aveva stretto un patto col demonio per ottenerla in moglie. Andrea era innamorato della moglie del suo padrone e decise di seguire quell'esempio. Copiò dal libro la formula di contratto col demonio; vi inserì il nome della moglie del padrone e lo firmò. Poi, preso dalla paura, gettò via il foglio e corse dal padrone per chiederli di lasciarlo andare a confessarsi d'urgenza. Ma il padrone,

<sup>97</sup> Cfr. C. A. MADRIGNANI, *All'origine del romanzo in Italia. Il «celebre abate Chiari»*, Milano 2000, p. 101.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 100.

insospettito, gli negò il permesso («Hoggi si ha da fare. Ti andará doman»). Il foglio fu ritrovato e Andrea finì davanti all'Inquisizione. E lì, fu fatto il confronto testuale tra la formula usata da Andrea e il testo della *Legenda aurea*<sup>99</sup>. Evidentemente, per Andrea la storia che aveva letto non era una «favola».

L'altro caso ci porta davanti uno dei moltissimi lettori di un poema dalla straordinaria popolarità, l'*Orlando Furioso*. Il poema dell'Ariosto fu molto discusso tra i censori che insistettero a lungo sull'argomento della licenziosità morale<sup>100</sup>. Tomaso Moltedo da Rapallo, fabbro ferraio e all'occorrenza ladro e assassino, quando fu arrestato nel 1628 mandò a dire alla moglie di portargli «quel libro che [era] solito leggere alla sera». Era, come constatò il capitano del bargello, «l'opera del'Ariosto»; ma dentro il libro, tra gli incantesimi di Alcina, fu trovato anche un incantesimo «per non confessare»: un biglietto con il disegno della croce e una versione storpiata delle parole di Gesù sulla croce («Elí, elí, lamà sabachthaní») <sup>101</sup>.

Tomaso fu torturato, confessò i delitti e finì sulla forca. A noi resta una curiosità, una domanda che, se potessimo, vorremmo fargli: voleva il conforto della lettura di quel libro o voleva la protezione dell'incantesimo? E un'altra domanda, più importante: un uomo come Tomaso, che credeva agli incantesimi, in qual modo leggeva le storie di magia dell'Ariosto? Avvertiva l'ironia del poeta o prendeva sul serio le prodezze di maghi e incantatrici?

Non lo sapremo mai. Ma intanto, una cosa è certa: la questione occupò allora i pensieri dei censori che si misero al lavoro per tutelare i lettori dai pericoli della parola stampata. E, se Tomaso poté leggere il suo libro, fu perché quei censori avevano stretto alleanza con il mondo dei letterati; essi decisero che le storie dell'Ariosto non erano credute e dunque potevano essere lasciate libere di circolare. Anzi, la loro coscienza dell'autonomia della letteratura – delle «favole» – fu così netta che la decisione di consentire una relativa libertà in quella direzione fu sorretta da un argomento nuovo e modernissimo: la paura del ridicolo.

<sup>99</sup> M. MILANI (a cura di), *Streghe e diavoli nei processi del S. Uffizio. Venezia 1554-1592*, Padova 1989, pp. 216-26. La sentenza fa riferimento alle istruzioni ricevute in proposito dal cardinal Santori.

<sup>100</sup> Non molto tempo fa, Charles Dejob si scandalizzava che il Concilio di Trento avesse consentito la lettura dell'*Orlando Furioso*, «poème fort peu morale» (ib., *De l'influence du Concile de Trente*, p. 158).

<sup>101</sup> O. RAGGIO, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino 1990, p. 225.

5.

## Penitenza e Riforma

1. *La penitenza.*

«Il Signore e maestro nostro Gesù Cristo, dicendo "Fate penitenza", ha voluto che tutta la vita dei fedeli sia una penitenza».

Di tutti i testi di Martin Lutero, le «tesi sulle indulgenze» sono di gran lunga il più celebre. E la prima tesi di Lutero sulle indulgenze è non solo – data la sua posizione – la più nota e familiare, ma anche la più importante di un testo celeberrimo. Forse le tesi non furono affisse alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, la sera del 31 ottobre 1517. Forse la tradizione dell'affissione è una «leggenda», come la storiografia cattolica dopo il Concilio Vaticano II si è adoperata a dimostrare: non potendo cancellare Lutero, è sembrato più semplice cancellare l'evento iniziale della Riforma<sup>1</sup>. Certo, la tradizione di un Lutero che esce dal mondo dei dotti e delle autorità ecclesiastiche e si rivolge al popolo contro Roma fu cara alla memoria dei suoi seguaci: se ne fece autorevole assertore Melantone pubblicando nel 1546 le opere del grande maestro della Riforma. E le stampe luterane del tardo Cinquecento mostrano Lutero nell'atto di inchiodare le tesi a quella porta guidato da un fiammeggiante arcangelo. Lo storico e pastore luterano di Wittenberg, Heinrich Bünting, ne fece un passaggio decisivo della sua *Chronologia catholica*<sup>2</sup>. Anche la memoria pubblica e solenne della Riforma celebrò l'evento e ne fece l'atto d'inizio della storia della nuova epoca.

<sup>1</sup> Cfr. K. Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn 1966: ma cfr. soprattutto lo squillante titolo di E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht Statt*, Münster 1966 (scomparso nella trad. it. *Lutero tra riforma cattolica e protestante*, Brescia 1970).

<sup>2</sup> «Foribus templi ad arcem Wittebergensem affixa est prima disputatio Doctoris Martini Lutheri contra indulgentias impudentissimis mendaciis ornatas et venditas a monacho Tetzelio» (*Chronologia catholica, omnium hactenus ab initio mundi ad nostra usque tempora editarum ultima et absolutissima*, Salomon Richtzenhan, Magdeburgi 1608 (ma la prima edizione è del 1590), c. 485v).

L'eredità di questa divisione epocale della storia rifluisce poi nella scuola, attraverso la partizione filoluterana che pose la Riforma alle origini dell'epoca che si doveva dire «età moderna». A quell'atto e a quell'anno fu legata anche l'organizzazione delle feste giubilarie della Riforma, nella Germania del 1617, già ossessionata dai fantasmi dell'imminente, attesissimo scontro di religione<sup>3</sup>. Ora, che da quel documento sia nato, tra altre conseguenze maggiori, anche il passaggio dal rito antico dei giubilei e degli anni secolari – quando si cancellavano i debiti e si aprivano le prigioni – a quello moderno del centenario è certo un aspetto non trascurabile, se si pensa a quale doveva essere il successo di questa forma di suddivisione del tempo. Quella del centenario era una nozione che adattava il ritmo secolare del giubileo alla celebrazione di atti e imprese umane capaci di fondare una memoria nuova: non tanto «una speranza fondata sulla storia»<sup>4</sup> quanto piuttosto una speranza fondata sull'azione umana. L'evento iniziale della nuova tradizione segnava il tempo a venire con la traccia dell'impresa umana che aveva cambiato il corso della storia o ne aveva accelerato lo svolgimento, aprendo così la via ad altri possibili cambiamenti. Come ognuno sa, gli schemi della divisione per epoche dovevano essere segnati profondamente da quella proposta, nata in ambito luterano e rapidamente accolta dai cattolici. Una notevole risposta cattolica fu quella dei gesuiti, che opposero al 1517 della presunta affissione delle tesi il 1540 dell'approvazione papale della Compagnia; nel bel volume celebrativo del loro «primo secolo», i gesuiti fecero largo uso di immagini e di emblemi che esaltavano l'apertura missionaria verso la conquista del mondo per far risaltare la ristrettezza dei confini europei dell'eredità di Lutero<sup>5</sup>. Ma, nonostante l'impegno dei gesuiti nella formazione dei giovani e nella redazione di testi e manuali anche di storia, la proposta che ebbe più largo e duraturo successo fu quella luterana: un successo che si è esaurito forse solo ai nostri tempi, come mostra la messa in discussione dell'affissione delle tesi.

Di fatto, quel 1517 delle tesi sulle indulgenze ha perso da tempo, per gli storici di questo secolo, il suo antico valore epocale.

<sup>3</sup> Sul centenario del 1617 cfr. R. Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, London - New York 1989, pp. 12-14, con indicazioni bibliografiche.

<sup>4</sup> La definizione di R. Koselleck (*Vergangene Zukunft*, 1979, trad. it. Genova 1986, p. 52) si riferisce alla secolarizzazione settecentesca delle attese apocalittiche dell'età di Lutero; ma potrebbe valere per tutta la concezione cristiana della storia.

<sup>5</sup> Cfr. *Imago primi saeculi Societatis Iesu a provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata* (Antverpiae ex officina Plantiniana Balthasar Moreti anno societatis saeculari, Lovanio 1640).



Altre cose, piú remote nel tempo o piú nascoste nella società, sono emerse a illuminare le divaricazioni profonde del cristianesimo europeo che in quell'anno dovevano profilarsi. E tuttavia, le tesi sulle indulgenze restano un punto obbligato di riferimento anche quando si abbandoni l'immagine faustiana del monaco solitario che affigge le sue tesi nella notte dei morti e dei santi del 1517. Dalla radicale impossibilità della giustizia dipendeva l'obbligo della penitenza; ma dalla penitenza dipendeva la riforma: l'uomo riformato di Lutero era un uomo che faceva dilagare per tutta la sua vita quel senso di colpa che le istituzioni medievali avevano regolato con atti e riti di patteggiamento e di scambio.

Due questioni fra tutte furono dibattute nelle reazioni dei contemporanei: una fu quella della penitenza, l'altra quella del potere papale. La negazione del potere papale fu quella che attrasse l'esclusiva attenzione dei polemisti di parte romana, dal *Dialogus de potestate Papae* di Silvestro Mazzolini detto il Prierate (1518) in poi<sup>6</sup>. E anche nelle discussioni sulla questione della penitenza e delle indulgenze, il filo piú grosso della polemica fu offerto dalla questione del potere: si trattava di decidere chi avesse il potere di rimettere le colpe, e come fosse avvenuto il passaggio dalle pratiche della Chiesa apostolica a quelle dei tempi presenti. Secondo il polemista cattolico tedesco Johannes Eck, la penitenza nella forma di confessione segreta era stata istituita da Dio stesso, quando nel Paradiso terrestre aveva interrogato Adamo sulla sua colpa: Dio ben sapeva quel che era accaduto, ma chiedeva una confessione spontanea e dettagliata per perdonare l'uomo<sup>7</sup>. Era una genealogia illuminante. In quel Dio interrogante e onnisciente il mondo ecclesiastico aveva trovato il suo prototipo ogni volta che aveva dovuto affermare il proprio potere di giudicare, nel tribunale di «foro interno» della confessione e in quello di «foro esterno» dell'inquisizione. La questione del potere di giudicare si congiungeva strettamente, nel caso della confessione, col legame intimo tra coscienza, senso di colpa, bisogno di confessare e di espiare. Lo stesso Eck si richiamava al bisogno di confessare le proprie colpe come istinto innato dell'uomo, bisogno immesso in lui dalla natura. La coscienza - scriveva Eck - è come un organo naturale fortemente irritabile, che leva la sua voce in difesa della vita dell'anima, così come l'istinto di conservazione protesta contro chi non tutela la

<sup>6</sup> Il testo del Mazzolini apre l'elenco cronologico della letteratura polemica (in appendice a F. Lauchert, *Die Italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912, pp. 688-96).

<sup>7</sup> *De poenitentia et confessione secreta semper in Ecclesia Dei observata contra Ludderum libri II*, per Iacobum Mazochium, Romae 1523, cc. F Iv - F Iir.

vita del proprio corpo: e portava a testimonianza la voce degli antichi, Seneca Ovidio Menandro, testimoni della ragione naturale. In questo intreccio di potere e coscienza, Lutero appariva come il distruttore dell'antica disciplina ecclesiastica, l'idra dell'eresia, il malanno aquilonare di cui parlava la profezia di Lichtenberger («ab Aquilone pandetur omne malum»)<sup>8</sup>.

Che si trattasse di una questione di potere non ebbero dubbi i tanti che vennero trascinati davanti ai tribunali dell'Inquisizione per discorsi fatti contro la confessione auricolare. Era comune un discorso che riportiamo con le parole di un mugnaio toscano: «... La primitiva chiesa et cioè li sancti christiani la facevano (la confessione) pubblicamente ... et così venivano in cognitione et chiedevano perdono a chi entrava e usciva dalle chiese...» Ma con la imposizione della confessione auricolare «... è nato che a poco a poco voi (preti e inquisitori) vi sete fatti cavalieri di noi»<sup>9</sup>. Rivendicare il diritto di non raccontare dettagliatamente le proprie colpe al confessore era dunque un modo per rifiutare il potere del clero. Ma le radici antiche del problema, come pure gli esiti della questione che si era aperta sulla penitenza, non sono a tutt'oggi del tutto chiari.

Per quanto riguarda le radici, il peccato e il potere erano legati reciprocamente da un vincolo stretto, nella tradizione intellettuale della cristianità medievale: per una umanità peccatrice, ci voleva un potere istituito da Dio, capace di colpire, punire, tenere a freno<sup>10</sup>. Il sistema delle pene aveva un valore riparatorio e regolava l'inclusione e l'esclusione dalla comunità dei cristiani. La nascita dell'istituto ecclesiastico della confessione privata (così come lo sviluppo del processo inquisitorio) fu come un innesto, un ramo all'inizio minore, sul tronco di un sistema che concepiva il peccato come un crimine, una frattura del vincolo con la comunità<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, c. A IVr. Sulla profezia, si rinvia al classico saggio di A. Warburg, *Divinazione antica pagana in testi ed immagini dell'età di Lutero (1920)*, in *La rinascita del paganesimo antico*, a cura di G. Bing, Firenze 1966, pp. 311 sgg.; cfr. p. 344.

<sup>9</sup> Costituito del mugnaio Lucantonio da Montelupo davanti all'inquisitore di Firenze, 7 aprile 1567 (su cui si veda dello scrivente *L'inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», xxxvii-xxxviii (1985-86), pp. 97-124; cfr. p. 111).

<sup>10</sup> W. Stürmer, «Peccatum» und «Potestas». *Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987.

<sup>11</sup> La letteratura storiografica sulla penitenza e la confessione è vastissima. Sulle origini della penitenza privata è ancora utile R. C. Mortimer, *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford 1939, insieme al piú recente C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, Paris 1969; cfr. anche B. Porschmann, *Penance and the Anointing of the Sick* (The Herder History of Dogma, transl. and revised by T. Courtney, Freiburg-London 1964). Per

Quanto alla svolta che si determinò nel Cinquecento, l'osservazione più penetrante la dobbiamo probabilmente a un maestro della tradizione teologica più autorevole e più conservatrice, il domenicano spagnolo Melchor Cano. In una sua dotta e chiara «relectio de poenitentiae sacramento» tenuta a Salamanca, Cano accusò Lutero ed Erasmo di avere male interpretato il significato del termine «penitenza»; lo avevano inteso non come dolore e pena per gli errori commessi, ma come «cambiamento di mente», inizio di una «vita nuova»<sup>12</sup>. Da qui erano derivati, secondo Cano, gli errori tutti degli «eretici» luterani. Il sospetto che circondava negli ambienti cattolici la «libertà del cristiano» proposta da Lutero nasceva dal far d'ogni erba un fascio, confondendo antiche eresie della libertà dello spirito e dell'impeccabilità con la proposta del riformatore tedesco. Ma l'osservazione di Cano tocca un punto significativo, quello che aveva colpito e convinto tanti, in tutta Europa, a diventare seguaci di Lutero: la possibilità di voltar pagina, di abbandonare il tormentoso infinito lavoro del conteggio dei peccati commessi e delle riparazioni e soddisfazioni da offrire, per iniziare una «vita nuova», alleggerita da quell'intollerabile peso. L'invito di Lutero a fare un fascio di tutte le pratiche tradizionali connesse con la purgazione e la soddisfazione dei peccati e a cancellare il Purgatorio dalla geografia dell'aldilà per riposare nella certezza della giustificazione per fede aveva un significato di consolazione e pacificazione: poteva dunque far sperare a chi lo seguiva l'inizio di una esistenza diversa, liberata da quella paura del peccato e della morte che la tradizionale letteratura ecclesiastica seminava a piene mani<sup>13</sup>.

le origini del processo inquisitoriale, W. Trusen (*Der Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonistische Abt., cv (1988), vol. 74, pp. 168-230) ha proposto di recente una datazione più alta di quelle tradizionali e lo ha collocato all'interno del rapporto comunitario come generato dalla necessità di liberarsi da una condizione di mala fama.

<sup>12</sup> Melchioris Cani *Opera*, typis Seminarii, Patavii 1734, p. 496.

<sup>13</sup> Di questa letteratura il resoconto più vasto è stato offerto da J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* (Paris 1983), trad. it. Bologna 1987, che grazie al grimaldello della «mentalità collettiva», ha interpretato le immagini terrorizzanti diffuse dalla letteratura ecclesiastica come uno specchio della comune coscienza. La funzione terrorizzante della cultura della penitenza è stata attenuata nei successivi studi di Delumeau (*Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989; *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVIII siècle*, Paris 1990, trad. it. *La confessione e il perdono*, Cinisello Balsamo 1992) che hanno invece messo in primo piano la funzione tranquillizzante e rassicurante della confessione: che la Riforma di Lutero offrisse una risposta all'ansia generata dal sistema della confessione tardo-medievale è la tesi di S. E. Ozment, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven 1975.

## 2. Sicurezza davanti alla morte: il patibolo e la consolazione del condannato.

Punto capitale era, come ha intuito nitidamente Lucien Febvre, quello della «sicurezza davanti alla morte»<sup>14</sup>. Ed è qui, infatti, che è possibile misurare la profondità della crisi e la novità delle proposte. Tra le prime sentenze di condanna dottrinale che si incontrano in quello che doveva essere – da questo punto di vista – un lungo secolo, troviamo quella che colpì il popolarissimo predicatore agostiniano Giovan Pietro da Lucca nel 1511, per una sua strana teoria sull'incarnazione di Cristo. Il successo di Giovan Pietro da Lucca fu dovuto però al modo in cui legò la meditazione sulla Passione e morte di Cristo alla proposta di giaculatorie dal magico potere: quello di assicurare il perdono delle colpe e la cancellazione delle pene «senza bolla papale e senza pecunia» a chi si trovava in punto di morte<sup>15</sup>.

Un tipo di morte fra tutti colpì allora e attirò le riflessioni e le cure della società urbana e della sua religione: la morte violenta dei condannati dalla giustizia. Più di altri morti anzitempo, il condannato apparve come un'ombra minacciosa, inquietante, destinata a rimanere implacata tra i vivi<sup>16</sup>. Era sorte comune a tutti i morti di morte violenta: per secoli, gli incubi dei viventi trovarono espressione in riti destinati a esorcizzare la minaccia di chi, sottratto violentemente anzitempo alla scena della vita, sembrava aggirarsi ancora vendicativo nel mondo. Il corpo dello scomunicato Manfredi di Svevia, morto in battaglia presso Benevento nel 1266, fu sepolto «sotto la guardia della grave mora» di pietre gettate dai soldati; e nell'Ottocento era ancora viva la consuetudine dei viandanti in varie parti d'Italia di costruire tumuli di pietre a forza di «gettare un sasso» ai piedi delle croci poste a segno della morte violenta di qualcuno<sup>17</sup>. E tuttavia, già l'episodio di Manfredi nella

<sup>14</sup> L. Febvre, *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma* (1929), trad. it. in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Torino 1966, pp. 5-70; cfr. p. 56.

<sup>15</sup> Su Giovan Pietro da Lucca e sulla sua *Dottrina del ben morire* attirò l'attenzione D. Cantimori, *Le idee religiose del Cinquecento* (1966) ora in *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino 1992, pp. 591 sgg.

<sup>16</sup> Del resto, tra i vivi rimaneva a lungo il suo corpo, fatto oggetto di riti anatomici carnevaleschi o trasformato in preparati dal magico potere; cfr. L. Lazzerini, *Le radici folkloriche dell'anatomia. Scienza e rituale all'inizio dell'età moderna*, in «Quaderni storici», xxix, aprile 1994, n. 1, pp. 193-233.

<sup>17</sup> Per Manfredi, cfr. Dante Alighieri, *Purgatorio*, III, 118 sgg.; sulle consuetudini attestate a proposito dei tumuli di pietre nei luoghi dove erano avvenuti casi di morti violente, cfr. G. Tassoni, *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni nel Regno italico*, Bellinzona 1973, passim (cfr. per es. pp. 305, 465 nota).



[MANFREDI  
(punto)]

*Divina Commedia* mostra come sulla figura del morto maledetto e inquietante si stendesse la mano della misericordia divina. Dante fa dire a Manfredi: «Orribil furon li peccati miei; | ma la bontà infinita ha sí gran braccia | che prende ciò che si rivolge a lei». Nel terreno aperto dal contrasto tra l'idea cristiana della infinita misericordia divina e la rappresentazione tradizionale del morto maledetto e non pacificato, si svolse per secoli la vicenda dei riti propiziatori e apotropaici organizzati da apposite confraternite. I riti della giustizia erano il luogo dove le concezioni del peccato e della penitenza entravano in contatto con le pratiche e le norme giuridiche erette dal potere politico a difesa dell'ordine pubblico: ora, da molto tempo e con vari e diversi argomenti è stato individuato proprio qui il terreno dove avvennero scambi e contrasti decisivi per l'avvio, da un lato, della lunga avanzata dello stato nel monopolio della violenza e nella punizione delle colpe, dall'altro, della formazione di un distinto e autonomo sistema dell'evacuazione religiosa dei peccati<sup>18</sup>.

È ben noto il sistema con cui la città medievale tutelò la violenza legale dalle minacce dell'impurità religiosa e dal rischio di provocare lacerazioni permanenti nel corpo sociale: la pietà delle confraternite mise in atto riti e pratiche destinati a portare il condannato sotto quel manto protettivo della Madonna che, nella pittura dell'epoca, copriva e ricompensava con la sua speciale protezione chi si impegnava in speciali opere di carità. Era un sistema che rientrava nella contabilità a partita doppia dei meriti e delle pene messa in crisi da Lutero. Ma, prima ancora che le tesi sulle indulgenze dichiarassero aperta la crisi nelle rappresentazioni dei teologi, c'erano stati segni d'altro genere che quel sistema non funzionava più.

Il 18 febbraio 1513, un gruppo di fiorentini furono arrestati con l'accusa di aver congiurato contro i Medici, da poco ristabiliti a Firenze con la forza delle armi spagnole. Fra di loro, c'era anche Niccolò Machiavelli, che subì la prigione e le torture ma salvò la sua vita e fu mandato all'Albergaccio in provvisorio esilio. Si deve essere grati alla sorte che lo risparmiò perché ci ha dato la possibilità di leggere *Il Principe*, i *Discorsi* e, in genere, la sua grande eredità intellettuale. Altri furono meno fortunati. Si chiamavano Pier Paolo Boscoli e Agostino Capponi; sulle ultime ore di vita di

<sup>18</sup> Cfr. A. Murray, *Confession before 1215*, in «Transactions of the Royal Historical Society», s. VI, III, London 1993, pp. 51-81. Generalizzanti e meno utili i quadri sintetici proposti da R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987, e da A. Mayer, *La soluzione finale*, trad. it. Milano 1990.

Pier Paolo Boscoli, ci è rimasto un resoconto dell'umanista Luca di Simone di Marco della Robbia, che passò la notte del 22 febbraio a confortare l'amico e a prepararlo all'esecuzione. Non fu un compito facile: soprattutto, fu un caso in cui la compagnia dei Neri detta anche del Tempio – la confraternita fiorentina che accompagnava i condannati al patibolo – mancò completamente il suo obbiettivo.

Quella dei Neri era un'istituzione antica: le sue radici affondavano nel terreno dei movimenti penitenziali sorti sullo sfondo della società cittadina del Trecento per rispondere all'emergenza del problema della giustizia. Confraternite dello stesso genere erano nate un po' dovunque nelle città del secolo XIV, come strutture per gestire il problema della giustizia, conciliando leggi civili e principi cristiani. Quel movimento era nato dopo il fallimento di tentativi più drammatici e più radicali di eliminare il crimine dalla società cristiana, applicando ai reati della legge civile il lavacro religioso della crociata, cioè esattamente quella grande indulgenza che doveva poi partorire il mercato delle indulgenze combattuto da Lutero. Fra i tanti progetti e tentativi di crociate di ogni genere, c'era stata anche una «crociata dei malfattori» tentata da un predicatore di grande e travolgente successo, fra' Venturino da Bergamo, nel 1335, con lo scopo di eliminare la presenza dei malfattori e vuotare le carceri convertendo i criminali in crociati ed espando così peccati e crimini con un'opera tra tutte meritoria: il sangue versato per la fede, vero battesimo del martire capace di lavare ogni colpa. La compagnia fiorentina era una delle tante, come si è detto; altre avevano raggiunto nella vita cittadina posizioni anche più eminenti: tale fu, ad esempio, quella bolognese, che ottenne nel 1433 il privilegio di guidare la processione che trasportava in città l'immagine della Madonna detta di san Luca. Ma dalla compagnia fiorentina sul finire del Quattrocento nacque, grazie al consolidarsi dei legami tra Roma e Firenze, la confraternita romana di san Giovanni Decollato che da Roma doveva poi irradiare i suoi modelli in tutto il mondo cattolico. Erano modelli semplici: coloro che si associavano al compito di «andare alle giustizie» compivano un'opera di misericordia ritenuta altamente meritoria per chi la faceva; come e più delle cure fisiche per i lebbrosi, l'assistenza spirituale all'opera del boia era gravida di minacce per chi la prestava, ma era anche necessaria per la comunità per la garanzia che offriva di ricomposizione rituale della grave lacerazione che l'esecuzione produceva.

Col tempo, un momento fra tutti era diventato preminente nell'attività delle compagnie di giustizia: la «conversione» del condannato, la sua trasformazione da «cattivo» a «buon ladrone»,



secondo il modello della narrazione evangelica della Passione. Alcune compagnie avevano dato vita a gruppi ristretti, retti da regole speciali: confessione mensile, non una ma cinque comunioni l'anno e l'obbligo di «vivere sotto il giogo soave di Messer Giesu Christo»<sup>19</sup>. Giogo soave stava a significare un affidamento totale a una figura di Cristo che, per essere egli stesso morto per mano di giustizia – e per sentenza ingiusta –, si offriva alla meditazione e alla imitazione dei condannati per il tramite dei confratelli. La funzione pubblica, solenne e meritoria delle compagnie, alla fine del Quattrocento, comincia insomma a lasciare il posto a un esercizio ascetico, personale e segreto di chi allo spettacolo della morte altrui chiedeva elementi di meditazione e di preparazione per la propria. La segretezza circondò, ad esempio, l'opera del genovese Ettore Vernazza, promotore a Genova, a Napoli e altrove di opere caritative che ebbero nel conforto dei giustiziandi un momento essenziale; e con Ettore Vernazza si tocca il filo che porta alle Compagnie del Divino Amore in cui già Leopold von Ranke individuò un percorso cattolico di riforma parallelo a quello di Lutero<sup>20</sup>. Certo, quelle compagnie restavano saldamente ancorate al principio della carità e ricavavano dal «divino amore» la spinta e il motivo per interventi assistenziali che erano utili per la comunità ma anche meritori per la salvezza della propria anima. Tuttavia, solo l'irrigidimento dogmatico delle questioni religiose doveva opporre la giustificazione per fede luterana all'aiuto caritatevole al prossimo. Lutero, nelle sue conversazioni a tavola, rievocò lo spettacolo degli ospedali italiani fondati e assistiti da quelle confraternite, dove tutto si svolgeva con ordine, pulizia ed efficienza<sup>21</sup>: ma non ne ricavò nessun motivo di critica a quel sistema assistenziale né ritenne di dover condannare la carità delle compagnie del Divino Amore perché vi si praticavano le opere buone<sup>22</sup>.

Dunque, nella notte del 22 febbraio 1513 i Neri si raccolsero nella cella del Boscoli per prepararlo alla morte. Vi erano stati pre-

<sup>19</sup> Così si legge negli statuti della «compagnia stretta» creata nel 1436 all'interno della Compagnia bolognese della Morte (cit. da M. Fanti, *La Confraternita di S. Maria della Morte e la Conforteria dei condannati in Bologna nei secoli XIV e XV*, in «Quaderni del centro di ricerca di studio sul Movimento dei Disciplinati», n. 20, Perugia 1978, p. 50).

<sup>20</sup> Una utile rassegna dello stato degli studi sul Vernazza è quella di D. Solfaroli Camillocci, *Le confraternite del Divino Amore. Interpretazioni storiografiche e proposte attuali di ricerca*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», xxvii (1991), pp. 315-32.

<sup>21</sup> Tisch, del 1° agosto 1538 (WA, *Tischreden* IV, p. 17, n. 3930; trad. it. in M. Lutero, *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Torino 1969, p. 272).

<sup>22</sup> Così invece credette P. Paschini (*Tre ricerche sulla storia della chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945, p. 11) che aggiunse al passo citato di Lutero un brano inesistente nell'originale, dove si formula una condanna della religione delle opere.

ceduti da Luca della Robbia, che, come amico, era accorso «tirato da una gran pietà» di consolare il condannato che si preparava alla violenta e terribile morte di giustizia, quella morte che più di tutte faceva paura. Un indizio sia pur minimo di che cosa significava quella morte agli occhi dei sopravvissuti ce l'offre l'affiorare di una involontaria citazione dantesca: la penna di Luca della Robbia descrive il Boscoli come un giovane «biondo, bello e di gentile aspetto»<sup>23</sup>. Dietro il vivo aspetto del condannato si affaccia come in controluce l'immagine dantesca di Manfredi, col ricordo del suo povero corpo abbandonato alle intemperie e della sua anima salvata dall'infinita misericordia di Dio.

Il colloquio dei due amici è un documento singolare. Jakob Burckhardt ne fu così colpito da cogliervi il momento nascente dello «sviluppo dello spirito moderno»; e riassunse così le componenti del caso del Boscoli, che gli sembrava «un vero specchio della confusione religiosa del tempo»:

Devoto per tradizioni famigliari al partito del Savonarola, egli aveva poi concepito entusiasmo per la libertà intesa al modo antico e per altre idee del vecchio paganesimo; ma, mentre egli langue nel carcere, i mistici partigiani del frate s'interessano nuovamente per lui e provvedono a procurargli una buona fine secondo le loro idee<sup>24</sup>.

Pier Paolo Boscoli chiese insistentemente l'aiuto di qualcuno che gli «muovesse l'affetto»; e per questo volle un confessore con cui poter parlare a lungo. Era un conflitto tra intelletto e volontà: «L'intelletto mio crede la fede e vuol morir cristiano, ma... e' parmi aver un quor duro»<sup>25</sup>.

La «fede», anzi il «credere la fede» è questione che riguarda l'intelletto; ma qui non di intelletto si tratta ma di volontà, di potenze affettive: il «quore», appunto. Un patrimonio intellettuale ricevuto passivamente è investito e scosso dall'improvvisa urgenza di dare senso alla vita nel momento della morte. Davanti a questa domanda, la «fede» tradizionale come somma di nozioni appare inadeguata. Boscoli non aveva difficoltà a credere intellettualmente in Dio; ma aveva bisogno di «rappresentarsi» l'umanità di Cristo. Questo era quel che gli stava a cuore: era da quella rappresenta-

<sup>23</sup> Luca della Robbia, *La morte di Pietro Paolo Boscoli*, a cura di R. Bacchelli, Firenze 1943, p. 63. Il testo era stato edito da Niccolò Tommaseo nel primo volume dell'«Archivio storico italiano», Firenze 1842, pp. 275-312 (ivi, p. 11, la prefazione di Filippo Luigi Polidori, che segnala una precedente edizione curata da Giovanni Battista Niccolini su «La viola del pensiero», a. II, Livorno 1839, pp. 61-98).

<sup>24</sup> J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, a cura di E. Garin, Firenze 1955, p. 505.

<sup>25</sup> Luca della Robbia, *La morte di Pietro Paolo Boscoli* cit., p. 82.

zione che si attendeva il moto di confidenza e di abbandono necessario per il gran passo imminente. «Io vorrei – egli disse – che l'umanità di Cristo mi s'offerissi, e vorrelo comprendere, come se uscissi d'un bosco e facessimisi incontro»<sup>26</sup>.

Ancora sul patibolo, chiese un attimo di sospensione al boia per raggiungere uno stato di «grandissima congiunzione» con Dio che non riusciva a ottenere. Rimpianse di non avere dedicato il suo tempo alla conoscenza diretta della Sacra Scrittura, di non essere diventato «spirituale»; chiese a Luca della Robbia di cavargli «dalla testa Bruto» e a chi lo incoraggiava ad affrontare la morte rispose sdegnosamente che per questo gli bastavano i suoi filosofi.

Sulla strada della preparazione cristiana alla morte, i rituali della Compagnia dei Neri non ebbero per il Boscoli altro effetto che quello di frastornarlo e infastidirlo. Era il fallimento dei vecchi metodi di organizzazione rituale e comunitaria del percorso verso la morte: gli aiuti che la tradizione offriva erano, come gli disse Luca della Robbia, «la confessione, la comunione, indulgenze et orazione de' circostanti»<sup>27</sup>. Ma indulgenze ed orazioni poco valsero. I confratelli intonarono le loro preghiere corali, con grande empito: gridavano «Per voi s'ora»; li sentì, da una cella vicina, anche Machiavelli, mentre dormiva «presso a la aurora» e ne provò fastidio e paura<sup>28</sup>. Ma pensò il Boscoli a farli tacere: «Padri e fratelli, io non ho bisogno di cotesto romor negli orecchi che mi offende assai... Cotesto vostro cantare a me non giova»<sup>29</sup>.

Né accettò di farsi mettere sotto gli occhi la tavoletta con le immagini di martiri e di Cristo crocefisso: «E' non bisogna tavoluccia. Io starò male, s'io non lo riconoscerò senza tavoluccia»<sup>30</sup>. La rappresentazione di cui aveva bisogno doveva maturare dentro, non essergli messa meccanicamente davanti. E la preghiera doveva essere fatta in silenzio. Il Boscoli, a quanto sembra, non conosceva Salmi latini a memoria, ma ricorse alla preghiera mentale del *Pater*, «la miglior orazione che si possa dire»<sup>31</sup>. Preghiera mentale, adesione di cuore e di affetti a un Cristo uomo: in tutto questo, poco o nessuno spazio restava non solo per la preghiera rituale e

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>28</sup> Poesia «a Giuliano di Lorenzo de' Medici» (N. Machiavelli, *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, a cura di F. Gaeta, Milano 1965, pp. 362-63).

<sup>29</sup> Luca della Robbia, *La morte di Pietro Paolo Boscoli* cit., p. 117.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 92. Ben diverso appare invece il modo di morire dell'altro condannato, Agostino Capponi, che protesta la sua innocenza, grida le sue preghiere, si occupa ordinatamente delle restituzioni da fare, segue insomma alla lettera il modello della morte come momento in cui si tirano le somme e ci si presenta a Dio con un conteggio finale in attivo.

vociferata delle confraternite ma anche per l'impalcatura mediatrice della Chiesa. Il dialogo del Boscoli col confessore, riferito da Luca della Robbia, non lascia dubbi al riguardo:

Boscoli: – Io ho a credere ciò che comanda Cristo.

E fra Cipriano: – Sì, e quel che comanda la Chiesa.

E lui disse: – Ciò che comanda Iddio.

E fra Cipriano: – E la Chiesa, che è quel medesimo.

E lui: – Sta bene, io lo fo<sup>32</sup>.

Ma, se l'ordinata serie di operazioni e rendiconti finali che si concludeva con l'assoluzione non aveva per il Boscoli nessun significato, c'era tuttavia un modello che era importante, per lui come per il suo interlocutore: era il modello di Savonarola. Savonarola era stato un maestro nel genere delle «arti di ben morire». Dal suo insegnamento era nata una pratica del modo di far testamento che caratterizzava i suoi seguaci<sup>33</sup>. Savonarola aveva raccomandato ai suoi ascoltatori con insistenza l'utilità ascetica dello spettacolo della morte: nelle sue prediche, la religione medievale dei morti aveva trovato accenti commossi ma con argomenti tradizionali: «Dunque, piglia questa regola; va' spesso a vedere seppellire morti, va' spesso alle sepolture, guarda spesso coloro che muoiono; diletta, se tu sai qualche tuo parente, o amico, o altra persona che muoia, di starlo a vedere morire, e di poi vallo a vedere seppellire...»<sup>34</sup>.

Ma non per questo fu fatto il suo nome in quella notte del 1513. Luca della Robbia ricordò al Boscoli che proprio Girolamo Savonarola si era trovato, non molti anni prima, nella sua stessa condizione, di carcerato e condannato a morte e che, in quella situazione, aveva composto il commento ai salmi *Miserere* e *In te, Domine, speravi*. E qui Luca della Robbia si diffuse in una esposizione dell'importanza di quel testo. Non si poteva dare scelta più appropriata. Il percorso lungo il quale Luca della Robbia voleva guidare l'amico aveva un passaggio essenziale proprio nel testo di Savonarola: qui alla disperazione dettata dalla morte imminente veniva opposta la fiducia della giustificazione per fede nei meriti di Cristo – un punto d'incontro, com'è stato giustamente osservato<sup>35</sup>, fra la tradizione delle precedenti «arti di ben morire» e gli sviluppi successivi che il tema doveva avere nella Riforma e nella Controriforma: lì si tro-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polizzotto, *Dell'arte del ben morire. The Piagnone Way of Death*, in «I Tatti Studies», III (1989), pp. 27-87 (ripreso nel volume dello stesso autore: *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford 1994).

<sup>34</sup> *Prediche sopra Ruth e Michea*, II, pp. 382 sg.

<sup>35</sup> R. Klein, *La dernière méditation de Savonarole*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1961, t. XXIII, pp. 441-48.

vava la scoperta che doveva sconvolgere i percorsi tradizionali di preparazione alla morte. Era stato perdonato san Pietro, che pure aveva rinnegato Cristo; e dunque, non per i meriti propri si doveva avere fiducia nella salvezza<sup>36</sup>. Non le intercessioni e le preghiere dei confratelli, non le opere di misericordia: la serenità davanti alla morte poteva essere trovata solo nel rapporto con Cristo, dunque nella fede. Questo era il senso del percorso nuovo proposto nel caso del Boscoli: un percorso che tuttavia poteva anche concludersi con la professione ortodossa di fede, la confessione e la mediazione ecclesiastica. Ma la confessione non era più l'atto determinante da cui dipendeva la tranquillità del morente.

Pier Paolo Boscoli volle un confessore di sua fiducia e guidò lui stesso meditazioni e argomenti del conforto: non si parlò di meriti, né di indulgenze né di Purgatorio. Si potrebbe per lui riprendere la domanda di Febvre: «questa consolazione era data forse dal prete, con la sua assoluzione al fedele dannato?»<sup>37</sup>. Ma intanto, resta il fatto che quella assoluzione del prete fu richiesta e svolse la sua funzione: il che sta a mostrare quel che il senno del poi suggerisce, e cioè che la confessione poteva adattarsi ai nuovi bisogni e trarne impulso.

Che l'assoluzione del prete potesse trovare un accordo con l'affidamento alla misericordia di Dio sta a provarlo il fatto che, nella pratica del conforto dei condannati nel mondo cattolico, l'argomento nuovo della infinita misericordia si inserì senza sovvertire la pratica della confessione. In un libro che si intitolava proprio alla misericordia di Dio e che era nato nell'ambiente di una confraternita di giustizia, l'immagine di Dio era tratteggiata coi colori «de tanta carità, de tanta benegnitade, de tanto amore e diletione, de tanta dolcezza e suavitate, de tanta dementia e pietade e de sí alta e abundantissima misericordia, che mai, dico mai, non despresia né refiuta né caccia dá sí qualunque peccatore se sia, se bene fosse sceleratissimo e maculato de tutte le iniquitade»<sup>38</sup>. Ma la condizione era il passaggio attraverso la confessione sacramentale: un passaggio che poteva e doveva essere reiterato: «La penitentia se può reiterare e replicare piú volte. E ... Dio perdona alli peccatori tante volte quante se pentiscono e domandano a Dio perdonanza con vera contrittione»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Prediche sopra Ruth e Michea*, II, pp. 105-7.

<sup>37</sup> Febvre, *Le origini della Riforma* cit., p. 55.

<sup>38</sup> *Libro devotissimo della misericordia de Dio*, stampato in Bologna per maestro Benedetto libraro, del 1521, c. 2r.

<sup>39</sup> *Ibid.*, c. 18v.

Era proprio questo il punto che doveva consentire di riconoscere con sicurezza il modo cattolico del conforto dei morituri da quello dei «luterani». Ma la differenza, che doveva diventare macroscopica laddove venne meno il potere sacrale del clero, lasciava intatto il carattere esemplare per tutta questa epoca della figura del condannato a morte: in lui la sensibilità dell'epoca proiettava la condizione umana normale, imponendo a tutti il modello penitenziale del condannato che attraverso la morte rinasce a nuova vita. Questa era la penitenza: non un singolo atto, ritualizzato e collocato ordinatamente in un momento dell'anno liturgico, ma la vita intera. Il condannato a morte era una metafora della generale condizione umana: tutti gli uomini erano e dovevano sentirsi come dei condannati a morte. Il conforto dei condannati, dei malati e dei morenti, era destinato a tutti i vivi, anche ai sani, anche a chi non aveva la prospettiva immediata del patibolo. Così, l'antica tradizione penitenziale dell'esortazione al pensiero della morte vedeva rielaborati e trasformati profondamente i suoi temi: non c'era più bisogno di stimolare lo spavento di vivi smemorati e gaudenti, si trattava al contrario di rispondere con argomenti radicalmente consolatori al terrore della morte imminente – di quella dell'anima ben più che di quella del corpo.

### 3. *Medicine dell'anima.*

La letteratura di pietà – prediche, meditazioni, rappresentazioni pittoriche – aveva spesso fatto ricorso all'immagine dell'uomo in punto di morte per ricordare a chi godeva dei piaceri della vita la sua condizione precaria e per distoglierlo dai peccati. Tipica era stata la rappresentazione della «danza macabra», coi corpi fiorenti dei vivi – sovrani, papi, bellissime donne, ricchi mercanti – avvinghiati dallo scheletro della Morte, loro compagna e controfigura.

Ritroviamo la danza della Morte nelle incisioni di Hans Holbein che ornarono un libretto di largo successo: la *Medicina dell'anima*, del riformatore tedesco Urbano Regio, che riprendeva fin dal titolo un genere avviato da Jean Gerson. L'opuscolo fu più volte ristampato a partire dal 1529. Era una concessione alle immagini. Carlostadio sosteneva: «i libri insegnano, ma le immagini non possono insegnare». E Lutero non aveva fatto uso di immagini nel suo sermone sulla preparazione alla morte («Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben»). Quel testo popolarissimo (ebbe decine di edizioni dopo la prima del 1519) era fatto per rispondere con argomenti efficaci non al peccatore incallito che doveva es-



sere spaventato e minacciato, ma all'uomo angosciato dalla morte e dal terrore della dannazione che cercava conforto: l'argomento per confortarlo era la promessa di un perdono del tutto gratuito. Anche Urbano Regio si muoveva in quel clima; e le immagini della morte di Holbein avevano perduto il misto di spaventoso e di comico dell'antica danza macabra: vediamo una morte che non danza, una specie di seria e attenta osservatrice della vita quotidiana<sup>40</sup>. Lo stesso atteggiamento, di severa riflessione concentrata sulla morte, si riscontra nel testo. Fu, come si è detto, un libro molto venduto. Lo stampatore veneziano Vincenzo Valgrisi lo vendeva sottobanco ancora nel 1570, e agli incaricati dell'Inquisizione disse: «È un libro piccolo et di poco pretio et de gran domanda»<sup>41</sup>. Da cosa derivava il suo successo? non certo da un desiderio dei lettori di farsi spaventare da quelle immagini di morte e di dannazione eterna. Il messaggio della *Medicina dell'anima* era consolante: si rivolgeva al peccatore angosciato e lo invitava a non pensare più al peso delle sue colpe. Dio «t'ha scaricato del fascio de' tuoi peccati, et halo posto sopra de le spalle del suo diletto figliuolo ... Dio riceve la morte del suo figliuolo in luogo di piena e sofficiente penitenza, satisfattione e pagamento di tutti i tuoi peccati, vedendo che tu credi in Iesu Christo ... Per la sua morte i peccati de' fedeli sono bastantemente purgati... Però Satanasso non ha possanza alcuna sopra di te; ei non ti può nuocere in conto alcuno, essendo tu giustificato da Christo et essendo tu figliuolo di Dio. Dio è tuo padre, che grandemente ti ama»<sup>42</sup>. Non c'era più bisogno della penitenza come confessione rituale né si doveva più pensare a quel problema della soddisfazione per le colpe che aveva dettato tante forme di espiazione e di pagamento per il moltiplo: bastava «una breve confessione, ma pura e non finta» da fare direttamente a Dio, magari

<sup>40</sup> Cfr. N. Zemon Davis, *Holbein's «Pictures of Death» and the Reformation at Lyons*, in «Studies in the Renaissance», III (1956), pp. 97-130.

<sup>41</sup> Cfr. S. Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Modena 1987, pp. 9-28; cfr. p. 22. Anche in Francia il testo di Urbano Regio ebbe un gran successo: cfr. R. Chartier, *Les arts de mourir, 1450-1600*, in «Annales ESC», XXXI (1976), fasc. I, pp. 51-75; cfr. pp. 59-60.

<sup>42</sup> *Simolachri, historie e figure de la morte. Ove si contiene, la medicina de l'anima utile e necessaria, non solo a' gl'ammalati, ma a tutti i sani...*, Appresso Vincenzo Vaugris al segno d'Erasmus 1545, c. F 4<sup>rv</sup>. Lievemente diversa la traduzione pubblicata l'anno prima a Venezia, senza le incisioni di Holbein: Dio «sgravato t'ha della soma de' peccati tuoi, e sopra le spalle l'ha posta del diletto suo figliuolo ... I peccati de' credenti bastevolmente per la sua morte sono stati castigati, e puniti... Per il che, il diavolo in te non ha podestade alcuna, essendo giustificato per Christo, libero da tutti i peccati, figliuolo d'Iddio, quale è tuo padre» (*Medicina de l'anima tanto per quelli che sono amalati, quanto per quelli che sono sani*, per Comin de Trino di Monferrato, in Venetia 1544, c. 17<sup>rv</sup>).

per il tramite di un suo ministro ma senza cadere nella superstizione di chi affidava il valore della penitenza ai riti e alle forme<sup>43</sup>.

Se Satanasso non poteva più nuocere, la Chiesa – come comunità dei credenti e come potere ecclesiastico – non poteva più aiutare. Finiva così l'affaccendarsi di preti e notai accanto al morente, sparivano i lunghi compianti del lutto e gli interminabili riti di suffragio dopo la morte: il morente doveva essere lasciato solo davanti a quel Dio col quale stava per ricongiungersi, abbandonando sulla terra un corpo del tutto privo di interesse per chi restava. Anche la sua anima doveva attraversare l'esperienza della morte, ma come lo facesse restava opinabile – forse nella forma di un lungo sonno («psychopannichia»). Di sicuro, non c'era il Purgatorio: e dunque non si doveva conservare col morto nessun legame di preghiera e di intercessione.

Era una svolta radicale. Non solo l'armamentario delle indulgenze papali ma anche il piano ragionamento della pietà umanistica proposto da Erasmo cedevano il passo a un rimedio più netto e rapido, da tempi di emergenza: l'uomo, condannato a morte per sua colpa originaria, trovava conforto solo nella fede nelle promesse di Cristo. Era questa la sola «medicina dell'anima» – o almeno, era l'ingrediente fondamentale di ogni medicina dello spirito, nella nuova stagione che il cristianesimo europeo stava attraversando.

#### 4. La conversione.

Nelle prigioni fiorentine, la notte del 22 febbraio del 1513, non c'erano i confortatori aggiornati e ben ferrati sulle idee della nuova teologia su cui poté contare invece un altro condannato il cui caso ricorda molto da vicino quello del Boscoli: il lucchese Pietro Fatinelli, avviato al patibolo nelle prigioni di Lucca, la notte tra il 29 e il 30 ottobre 1543<sup>44</sup>. Fu quella l'ultima notte per Pietro Fatinelli, condannato a morte per aver congiurato al fine di impadronirsi del potere in città. E in quella notte avvenne per il Fatinelli un rivolgimento simile a quello del Boscoli: come lui stesso ebbe a dire, dal «Piero carnale» che era stato, si trasformò nel «Piero spirituale»,

<sup>43</sup> *Simolachri, historie e figure de la morte*, c. H 6<sup>r</sup>. Anche in questo caso l'edizione 1544 è più esplicita e lega il valore dei sacramenti unicamente alla fede (*Medicina de l'anima*, c. 32<sup>r</sup>).

<sup>44</sup> La fonte fondamentale è un «libretto» inserito nella cronaca lucchese del Civitale (Giuseppe Civitale, *Historie di Lucca*, a cura di M. F. Leonardi, vol. II, Roma 1988, p. 555 sgg.). Sul caso del Fatinelli, si veda M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, e S. Adorni-Braccesi, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze 1994.

nuovo, irricognoscibile. Era un cambiamento avvenuto grazie alla penitenza e alla confessione. Ortensio Lando lo raccontò così, in uno scritto pubblicato proprio quell'anno 1543: «Piero Fatinelli cittadin lucchese essendo vissuto molti anni senza mai confessarsi et senza riconoscere Iddio per suo maggiore, subito entrato ne la prigione si confessò et humil divenne piú che agnello»<sup>45</sup>.

Boscoli chiese che gli levassero dalla testa Bruto; Fatinelli, mentre lo portavano al supplizio, così si rivolse agli Anziani di Lucca e ai cittadini: «Ecce homo. Ecco, Magnifici signori, quel Mario, quel Silla, il quale havea fatto pensiero di insanguinarsi le mani nel sangue civile»<sup>46</sup>.

Questi uomini avevano piú familiarità con la storia romana che con la teologia cristiana: l'eroe del Boscoli, congiurato contro l'avanzante principato mediceo, era Bruto, mentre il Fatinelli, riflettendosi nello specchio della repubblica oligarchica di Lucca, si vedeva come un Mario o un Silla. Tutti e due sperimentarono la conversione nel senso, definito anni fa da A. D. Nock, di «rinuncia al passato e ingresso in un regno che, se le promesse sono veritiere – cosa che non può essere dimostrata né confutata – è completamente diverso sulla terra e lo sarà anche nell'aldilà»<sup>47</sup>.

La questione della conversione assunse allora caratteri di problema emergente e inderogabile, per i singoli e per intere collettività. Per un lungo periodo fu anzi il problema maggiore della storia europea; e se fu visibile soprattutto nella forma «ad extra» della religione conquistatrice che vuole convertire gli altri con ogni mezzo – l'espulsione degli ebrei, le campagne missionarie tra i moriscos e gli indios, le stragi e le guerre di religione, i cupi appelli alla penitenza di romiti e profeti – si deve tener presente che tutto questo aveva come necessario risvolto una preliminare conversione di se stessi, una folla di crisi religiose individuali e di esperienze personali, di mutamenti profondi e di radicali ri-orientamenti della propria vita. La conversione significava trasformazione totale: come aveva detto Lutero, bisognava passare a una vita nuova, dove la penitenza coincidesse con la vita stessa. Penitenza era «metánoia», «transmentatio».

Ora, per chi aveva davanti poche ore di vita, la mutazione era solo e puramente mentale, essendo sottratta per definizione alla contaminazione coi dati quotidiani e le contraddizioni della vi-

<sup>45</sup> *Paradossi cioè sententie fuori di comun parere novellamente venute in luce*, per Giovanni Pullon da Trino, Lione 1543, paradosso XIX.

<sup>46</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., p. 555.

<sup>47</sup> A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico* (1961), trad. it. Bari 1974, p. 6.

ta. Per questo, lo sforzo di quegli uomini – di cui i resoconti dei confortatori ci descrivono ogni passaggio – fu tutto concentrato sulla mutazione delle immagini mentali. Ed è precisamente questo lavoro sulle immagini di sé che rende tali esperienze di un interesse inesauribile per la storia dell'identità umana. Fatinelli, per ben tre volte, mentre allontanava da sé le passate ambizioni di essere un Silla o un Mario, si presentò in figura del Cristo della Passione. «Ecce Homo», disse agli Anziani; e incontrando gente curiosa sul portone del cortile ripeté: «Ecco l'huomo»; e, salito sul palco del patibolo, così cominciò un discorso alla folla: «Ecce homo!»<sup>48</sup>.

La retorica antica aveva offerto a questi due uomini un modello umano in cui rispecchiarsi e inventare una propria identità; davanti alla morte, Cristo prende il posto di Bruto e di Mario, ma il gioco della rappresentazione è ormai avviato e opera lo stesso il suo magico effetto, trasfigurando o, se si vuole, riformando la personalità, creando un uomo nuovo. Così avviene che la penitenza di cui parlano questi uomini assuma un valore esemplare, un tono protagonista, una carica eroica. È una penitenza che ha ben poco in comune coi modelli della tradizione: si affida ai meriti di Cristo sofferente e povero, rivive il momento della Passione, cerca la commozione e le lacrime, identifica il peccatore con Cristo e propone una imitazione di Cristo che è possibile perché Cristo è uomo e l'uomo può diventare come Cristo. Il dialogo con Cristo sostituisce il dialogo con gli antichi, quel dialogo che un sopravvissuto al processo del Boscoli così descrisse in quello stesso anno 1513:

Entro nelle antique corti delli antiqui huomini; dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui... e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro<sup>49</sup>.

Il rimedio alla morte consisteva dunque nel «transferirsi» mentalmente in altri modelli umani. L'esercizio privato dell'umanista e la preghiera nuova del convertito hanno in comune questo processo. Ne conseguiva, nel mondo cristiano, il discredito non sui santi come categoria ma certo su quel confuso zibaldone di miracoli e di stravaganze raccontate in barbaro stile nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze; leggenda non aurea ma plumbea, secondo l'umanista Vives. I nuovi santi che le chiese cristiane propone-

<sup>48</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., pp. 555-56.

<sup>49</sup> Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513 (N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano 1961, p. 304).



ro – anche quelle che ne rifiutavano teologicamente la funzione intercessoria – furono uomini moralmente esemplari, eroici nella difesa delle loro idee, più simili agli eroi di Plutarco che ai santi dei secoli andati: modelli da imitare, più che patroni potenti presso un signore lontano<sup>50</sup>.

Per questo nuovo, eroico senso di sé, dopo la conversione, l'uomo si presenta come un modello: eroico nel bene come lo era stato nel male. Del Fatinelli, le cronache trasmettono anche un breve discorso tenuto al popolo di Lucca dall'alto del patibolo:

Ecco, o popolo mio, qui il maggior peccatore che sia mai stato al mondo, quello che nel tempo di sua vita ha fatto tutti i mali che si possono fare per una razionale creatura. Nondimeno la misericordia di Dio non ha guardato a suoi peccati e gli ha perdonato, facendo specchio et esempio a tutto il mondo, acciò non sia peccatore alcuno che si disperì, perché a tutti quelli che avranno fede in Giesu Christo, come ho io al presente, saranno perdonati i peccati. Et io sono venuto a questa morte per volontà di Dio mercé de miei fatti per testificare a tutti la sua verità, la quale è questa che io ho detto.

Proviamo a leggere questo discorso accanto a quello tenuto dal Boscoli al popolo fiorentino:

Io mi sottometto alla fede di Iesu Christo, e voglio morir in quella; e ancorché abbi infinite volte offeso la bontà divina, *tamen* io spero d'avermi a salvar nel sangue di Cristo e non in altro. E da poi che ti piace, Iesu mio, ch'io sopporti questa morte, io l'accetto volentieri per tuo amore<sup>51</sup>.

Il nucleo è palesemente identico; la fede giustificante, il sangue di Cristo che lava tutte le colpe, appartengono al nucleo elementare di quella religione nuova che attirava allora adepti e alimentava l'esperienza della conversione nella forma che fu familiare all'epoca. Ma è diverso il vocabolario e comunque è nuova la volontà di Fatinelli di proporre il suo caso come modello contro la disperazione. Naturalmente, si tratta pur sempre di parole suggerite ai condannati e poi trasmesse – e interpretate – da uomini che avevano fatto precise scelte dottrinali e che volevano propagandare le loro convinzioni attraverso quei casi esemplari. Così, Luca della Robbia ricondusse il caso di Pier Paolo Boscoli alla tradizione savonaroliana e repubblicana di Firenze: la storia del Boscoli si conclude infatti con la giustificazione del tirannicidio dal punto di vista degli eredi delle idee savonaroliane. Quanto al Fatinelli, l'anonimo autore del resoconto inserito poi nelle *Historie* del Ci-

<sup>50</sup> La cosa ebbe i suoi riflessi anche sui modelli femminili di santità. Si veda, dello scrivente, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino 1991, pp. 88-118.

<sup>51</sup> Luca della Robbia, *La morte di Pietro Paolo Boscoli* cit., p. 143.

vitale racconta che qualcuno dei suoi confortatori avrebbe suggerito al condannato queste precise parole: «La misericordia di Dio vi ha eletto, e la fede di Giesu Christo vi salva»<sup>52</sup>. Elezione e giustificazione per fede erano i principi fondamentali del credo riformato; e forse fu Michele Diodati a suggerire quell'argomento al Fatinelli<sup>53</sup>. Questi suggeritori calvinisti di Fatinelli svolsero presso di lui la stessa funzione del confessore domenicano che inculcò al Boscoli (a fatica) espressioni di obbedienza alla Chiesa.

Sta di fatto che il nucleo di quelle esperienze si poteva adattare a punti di vista dottrinali ben diversi, addirittura opposti: quella del Fatinelli fu, per alcuni, una conversione iscritta negli imperscrutabili disegni del Dio calvinista; per altri, miracolo operato da santa Zita, la popolarissima santa lucchese. (E chi meglio di lei – osservò il cronista Civitale – poteva far questo, visto che in vita «fu familiare e santamente serviva la sudetta casa Fatinelli»?)<sup>54</sup>. Insomma, le traduzioni tentate di quei messaggi da chi aveva responsabilità costruttive, di chiese da formare o da riformare, calarono quelle esperienze in formulari teologici definiti: o addirittura in modelli polemicamente contrapposti, usati per propagandare la «verità» di una interpretazione del cristianesimo su di un'altra.

Chi muore meglio, i «papisti» o gli «eretici»? Ed ecco l'inesauribile penna del polemista Vergerio sfornare un opuscolo in cui si risponde proprio a questa domanda: *In che modo si portino nel tempo del morire quei, che ritengono l'obedientia della sedia romana, e in che modo quei, che Lutemani, ovvero Eretici si chiamano*<sup>55</sup>. Il modo è questo: c'è un italiano convertito dal cattolicesimo al luteranesimo ed emigrato a Tubinga che si ammala e si prepara alla morte: fa venire tre suoi amici e «fratelli cristiani», teologi e predicatori, si trattiene con loro in «alcuni santi ragionamenti intorno alla cena del Signor» e alla fine riceve da uno di loro il pane e il vino, «credendo con ferma fede di mangiar in quel atto il corpo di Giesu Christo crocifisso e beber il suo sangue sparso sulla croce, in memoria della santissima sua passione, venendo a incorporarsi con lui e a farsi partecipe di tutti i suoi beni e tesori»<sup>56</sup>. Poi, la minaccia della morte si allontana e l'uomo ha il tempo per

<sup>52</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., p. 555.

<sup>53</sup> Lo ricorda giustamente Adorni-Braccesi, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento* cit., p. 157.

<sup>54</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., p. 556.

<sup>55</sup> L'opuscolo, stampato anonimo «nel 1560 nel mese di settembre», s.l., mi è stato segnalato e messo a disposizione da Silvano Cavazza.

<sup>56</sup> *Ibid.*, c. A IIIv.



redigere una «confessione di fede»: documento consueto allora, di esposizione dei punti della propria identità, fatto per schierarsi con una delle chiese – e dunque, momento in cui la coscienza personale dell'uomo che si è riconosciuto peccatore e si prepara alla morte confluisce in una identità collettiva, quella di chi ha la verità e si batte contro i seguaci dell'errore. È una identità che si nutre non più e non solo della «conversione» individuale avvenuta e del pensiero di Cristo, ma della convinzione collettiva di essere nel giusto e delle prospettive di un futuro promettente sulla terra, non per sé ma per la propria parte, di successo della causa – il sicuro successo di «questa nostra benedetta rinascita dottrina del Vangelo»<sup>57</sup>.

Rinascita, Riforma: il vocabolario dell'età nuova è già pronto. È un vocabolario di dottrine opposte a dottrine, ciascuna con la tonificante memoria dei propri martiri, che sono naturalmente i martiri della «verità». L'Europa intera si presenta alla considerazione del morente come un campo di battaglia, un luogo dove da un quarantennio «arde una gran rottura, una gran divisione, una gran pugna e battaglia»: i nemici sono esseri crudeli, e dovranno «tosto perdere bravamente con tutta la lor crudeltà»<sup>58</sup>. Inizi dell'ideologia, si è detto<sup>59</sup>: certo, inizi di qualcosa che ci è familiare. L'individuo davanti alla morte ha trovato la possibilità di rinascere sommando l'attesa della vita eterna alla sicurezza della vittoria storica della propria causa; fa sua, insomma, una identità collettiva, che si muove nel tempo storico per garantirvi l'affermazione della verità metastorica. L'idea che la cultura medievale aveva avuto della «riforma» e della «rinascita» era stata quella del ciclo stagionale e ripetitivo della vegetazione: era una rappresentazione che il manuale per pittori di Cesare Ripa mostra ancora valida nel mondo delle immagini italiano del tardo Cinquecento (con sottintesi e allusioni all'albero genealogico e all'immobile permanere della famiglia oltre la morte dei suoi membri)<sup>60</sup>. Ma dal mondo delle lotte religiose si avanzava ormai un'altra idea della rinascita, in cui l'identità individuale acquistava consistenza e si distaccava dal gruppo familiare scendendo in lotta per l'affermazione della verità nella storia.

<sup>57</sup> *Ibid.*, c. B VIv.

<sup>58</sup> *Ibid.*, c. B IIIr.

<sup>59</sup> La definizione è di D. R. Kelley, *The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge University Press, 1981.

<sup>60</sup> Cfr. il fondamentale studio di G. B. Ladner, *Vegetation Symbolism and the Concept of Renaissance* (1961), ora in *Images and Ideas in the Middle Ages, Selected Studies in History and Art*, Roma 1983, II, pp. 727-63.

### 5. Reazioni del potere ecclesiastico e tentativi di compromesso.

Il sospetto e l'aggressione verso quei testi e quelle idee furono immediati e colpirono anche le posizioni più moderate: a Parigi, nel 1535, un notaio registrò tra i libri di uno studente milanese lo scritto di Erasmo *De praeparatione ad mortem*, e ne prese nota perché «suspect en la foy»<sup>61</sup>. La meditazione erasmiana trovava un punto d'incontro con la religiosità di Lutero mostrando come non fosse il ricorso ai sacramenti in punto di morte a garantire la salvezza ma la fede (non disgiunta, per Erasmo, dalla «charitas»)<sup>62</sup>.

La reazione aveva forti radici nei rapporti di potere esistenti. Come avrebbe lucidamente esposto Thomas Hobbes nel secolo successivo, eliminare il timore per la sorte delle anime nello stato intermedio tra la morte e la resurrezione voleva dire cancellare uno dei due poteri tradizionali della società cristiana, quello ecclesiastico che aveva regolato tale materia fino ad allora: rimanevano solo i timori terreni, sui quali il sovrano poteva sperare di imporre il suo esclusivo controllo. Non c'era solo questo, naturalmente: la cancellazione del vecchio ordine sollevava anche la reazione di chi, per sentimento di carità, non sopportava che si cancellassero i vincoli con le anime dei defunti. Sentimenti e interessi politici ed economici si intrecciarono profondamente.

La cosa appare evidente se si considera un'istituzione allora diffusissima e molto importante: quella dei lasciti testamentari per le messe in suffragio del fondatore. I testatori lasciavano istruzioni dettagliate perché preghiere e suffragi fossero indirizzati al bene non solo delle loro anime ma di quelle dei loro familiari e antenati, amici e benefattori, e perfino di coloro che non avevano chi pregasse per loro<sup>63</sup>. Anche i re erano nominati, anzi venivano al primo posto: ma questo non impedì a Edoardo VI di cancellare con un tratto di penna tutte le fondazioni di altari e di messe per i defunti. Inutilmente sir Thomas More, con uno dei suoi scritti più abili e appassionati – *The Supplicacyon of Soulys* (1529) – evocò lo spettacolo dei «poveri prigionieri di Dio», le anime del Purgatorio

<sup>61</sup> Chartier, *Les arts de mourir* cit., p. 57.

<sup>62</sup> Cfr. Des. Erasmus Roterodamus, *De praeparatione ad mortem*, ed. a cura di A. van Heck, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, V, I, Amsterdam-Oxford 1977, pp. 321-92; cfr. pp. 376-77.

<sup>63</sup> La cosa è sottolineata da J. Bossy, *Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the fourteenth to the seventeenth Centuries* (in *Sanctity and Secularity: the Church and the World*, a cura di D. Baker, Oxford 1973, pp. 129-43; cfr. p. 136). Ma vedi anche dello stesso Bossy, *The Mass as a social Institution 1200-1700*, in «Past and Present», n. 100, agosto 1983, pp. 29-61.

che chiedevano l'aiuto dei viventi<sup>64</sup>. Era un'immagine angosciata per quella società: i propri morti come prigionieri chiusi dietro ferree prigioni o languenti tra le fiamme del Purgatorio, affidati alla labile memoria degli eredi o alla più efficace protezione della Madonna, erano la forma più diffusa del senso di colpa dei vivi. Così, si estendevano oltre la vita i legami di reciprocità e di giustizia della città medievale: quelle anime erano come i prigionieri per debiti nelle carceri medievali, in attesa o dell'intervento dei parenti o delle amnistie giubilari. Chi si dimenticava di provvedere alla loro liberazione, doveva aspettarsi duri richiami al dovere. Rumori e strepiti notturni, suoni di catene trascinate per terra svegliavano i parenti e li invitavano a liberare le anime dei loro antenati: è quel che accadde a Vicenza, nel 1520: un certo Girolamo Franchi aveva lucrato l'indulgenza plenaria ma sua moglie Caterina aveva trascurato di fare altrettanto per la quota femminile di parenti defunti - sua madre e una figlia. La notte, gli spiriti dei morti insoddisfatti terrorizzarono tutta la famiglia finché non fu rimediato alla dimenticanza: un agostiniano italiano, che predicava in città, trovò l'episodio adatto a dimostrare, in polemica col suo già celebre confratello tedesco, la necessità delle indulgenze<sup>65</sup>. A questa data, ormai, la polemica tra Lutero e i «papisti» era aperta e clamorosa: la posta in gioco era enorme e riguardava il problema del potere e della ricchezza del clero. E Lutero, prima ancora di attaccare radicalmente la dottrina del Purgatorio, espone il suo punto di vista sulle fondazioni di altari per i suffragi con la proposta della abrogazione della messa privata (*De abroganda missa privata*, 1521). Da qui data l'espulsione degli spiriti dei morti dalle case dei vivi, nel mondo della Riforma: anche se, con un risultato impreveduto ma ben comprensibile «a posteriori», quello spazio lasciato vuoto dalle anime dei morti si riempì di spettri diabolici<sup>66</sup>.

Sono processi di grande portata, come è evidente. Ma all'origine troviamo sempre la questione della penitenza. L'individuo solo davanti a Dio col peso delle sue colpe, nella totale incapacità di

<sup>64</sup> Cfr. A. Kreider, *English Chantries. The Road to dissolution*, Harvard University Press, 1979, p. 98.

<sup>65</sup> La *Christiana de indulgentiis asserito* dell'agostiniano Anselmo Botturnio contro Lutero è del 1521. Cfr. G. Zarri, *Purgatorio «particolare» e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in «Quaderni storici», xvii, agosto 1982, n. 50, pp. 466-97.

<sup>66</sup> Che le presunte anime del Purgatorio fossero in realtà apparizioni diaboliche Lutero lo affermò proprio nella *De abroganda missa privata ... sententia* (D. Martin Luthers, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1833-, VIII, p. 452). Il passo è segnalato da Zarri, *Purgatorio «particolare»* cit., p. 481. Sulla cultura protestante degli spettri, cfr. N. Zemon Davis, *Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France*, in «Daedalus», primavera 1977, pp. 87-114.

mettere insieme per propria o altrui industria un contrappeso di meriti, è lo stesso individuo che scompare del tutto dalle reti sociali dei viventi dopo la sua morte. Nel Seicento, quando la frattura dell'unità religiosa cristiana si è ormai consolidata, troviamo rituali funebri totalmente diversi ai due lati della barricata confessionale: da un lato, lunghe preghiere, elemosine per i defunti, pratiche di suffragio periodicamente ripetute, dall'altro un rito funebre semplicissimo, un «addio» spesso in assenza del pastore, tutt'al più un discorso ai vivi sul modello che la vita del defunto poteva offrire - un uso, quest'ultimo, che l'oratoria barocca dei paesi cattolici fece immediatamente suo, ma solo per i funerali solenni di principi e grandi prelati<sup>67</sup>.

Ma la divisione dei rituali e i cambiamenti nel patrimonio di immagini, tradizioni e pratiche accumulato intorno alla memoria dei morti non si lasciano facilmente leggere secondo l'opposizione fra un mondo cattolico tradizionalista e un mondo «novatore». Un po' dovunque, anche nel mondo cattolico, si impose un atteggiamento cauto e severo nei confronti delle credenze folkloriche sui morti e sui loro luoghi: e d'altra parte il tema del Purgatorio nel Cinquecento si associò strettamente a quello della carità come aiuto e protezione a tutti i poveri e bisognosi. Santa Caterina Fieschi Adorno, che a Genova ispirò l'opera assistenziale di Ettore Vernazza e la compagnia del Divino Amore, scrisse un trattato sul Purgatorio dove il tema dell'amore divino e quello del vincolo di carità tra i cristiani sono dominanti. E anche la tradizione iconografica che presiede alla nascita dell'immagine popolarissima della Madonna del Purgatorio appare sotto i tratti distintivi della carità come solidarietà coi bisognosi e i sofferenti: la Madonna delle Grazie ed anime del Purgatorio dipinta dal pittore napoletano Angiolillo Arcuccio verso il 1470 impose un modulo iconografico che si affermò con largo successo proprio mentre si avviava a scomparire il modulo cittadino e confraternale della Madonna della Misericordia, raffigurata mentre protegge col suo largo mantello la città, i poteri cittadini, i membri di importanti confraternite<sup>68</sup>.

Si potrebbe dire che era entrata in crisi la solidarietà delle antiche reti protettive che legavano tra di loro consorterie familiari o piccoli gruppi di maggiorenti nella ordinata vita delle città me-

<sup>67</sup> Oltre alle osservazioni di N. Zemon Davis sopra citate, si veda sui discorsi funebri la raccolta di studi curata da R. Lenz, *Leichenpredigten als Quelle Historischer Wissenschaften*, Köln-Wien 1975 (ivi, un saggio di F. Jürgensmeier, *Die Leichenpredigt in der katholischen Begräbnisfeier*, pp. 122-45).

<sup>68</sup> Cfr. P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova 1991.

dievali: il rapporto con la morte e con l'aldilà si era fatto drammatico. La minaccia della morte e della dannazione spingeva a cercare la mediazione di un potere capace di cancellare le colpe. Le fiamme del fuoco ultraterreno potevano essere spente solo da un intervento gratuito di potenze divine: il sangue di Cristo, il latte della Madonna. In Italia, la proposta di Lutero – il sangue di Cristo come unico Purgatorio – attecchì con straordinario successo nel momento stesso in cui si diffondeva rapidamente l'immagine della Madonna protettrice e mediatrice. Ma quest'ultima proposta consentiva la mediazione del clero e dunque fu sostenuta e incoraggiata, mentre la prima fu contrastata con una lotta senza quartiere, per la ragione ovvia che eliminava quella stessa mediazione. Eppure, alla base c'erano esigenze non troppo lontane: si trattava, in ambedue i casi, del modo in cui Dio poteva rendere giusto chi si sentiva irrimediabilmente peccatore.

La battaglia pro o contro il Purgatorio fu la grande proiezione della rivoluzione copernicana che si ebbe allora intorno alla penitenza: il contatto diretto con Dio e l'abolizione del complesso sistema di redistribuzione dei meriti cancellarono dalle carte dell'aldilà la «montagna bruna» intravista dall'Ulisse dantesco. Fu una conseguenza non da poco: ma fu pur sempre una conseguenza di qualcosa di più importante. Molte componenti portarono a quegli esiti; e certo non si dovrà trascurare l'appetibilità per le giovani strutture del potere monarchico di quegli enormi accumuli di beni, una vera «grave mora» di patrimoni legati alle anime dei defunti. Ma la molla scatenante di una simile trasformazione era pur sempre quella nuova concezione della penitenza a cui Lutero aveva offerto la sua voce: e la presa di quelle idee era profonda e diffusa. In situazioni come quelle degli stati italiani, dove nessun potere si azzardava ad alzar le mani sui beni del clero e sull'esistenza delle istituzioni intercessorie, una nuvola di incertezza avvolge molti ambienti e molti individui che, pur avvertendo una profonda attrazione per quel nuovo modo di vivere e di intendere la penitenza, rimasero all'interno della Chiesa esistente o non arrivarono comunque a rotture aperte. Si trattò spesso di strategie accorte di nascondimento, di nicodemismo insomma, come è stato chiamato. Ma in tanto era possibile nascondersi, restare all'interno della Chiesa cattolica, in quanto esistevano coniugazioni ortodosse possibili dei nuovi orientamenti. In fondo, la svolta che portò dallo schema medievale dei sette peccati mortali come peccati contro gli altri a quello dei dieci comandamenti (che invece impegnava direttamente l'individuo nei rapporti con Dio) aveva avuto come iniziatore Jean Gerson e aveva percorso un lungo cammino prima

di accamparsi nei catechismi del Cinquecento, in quelli luterani come in quelli cattolici<sup>69</sup>.

Se Pier Paolo Boscoli aveva compiuto in punto di morte una «conversione», se si era doluto di non aver compiuto prima la scelta di diventare «spirituale», molti altri allora fecero altrettanto dopo aver attraversato un'esperienza interiore di morte e rinascita: gli «spirituali» diventarono legione, quel termine indicò uno stile di vita, una scelta religiosa. Certo, tanto fervore non poteva non destare sospetto nelle autorità ecclesiastiche romane: era evidente che un rivolgimento del genere metteva in crisi il loro potere e chiedeva una ridefinizione del ruolo del clero. Così, gli «spirituali», nel momento della frattura e della reazione antiluterana, apparvero una categoria inquietante, minacciata di eresia. E spesso quei sospetti si dimostrarono ben fondati.

Ma intanto era certamente entrata in crisi un'antica rappresentazione della morte, quella che vedeva combattere intorno al letto del morente l'angelo e il diavolo per il possesso dell'anima. Nelle «arti del ben morire» che avevano tenuto il campo nel secolo xv, la scena della morte era affollata di personaggi: confessori, parenti, angeli, diavoli, Madonne<sup>70</sup>. Tutto questo scomparire o tende a scomparire: proprio mentre si ristampava a Firenze l'*Arte del ben morire* del Capranica, il Boscoli imparava a morire isolandosi e concentrandosi su Cristo uomo. E trent'anni dopo un altro condannato, il lucchese Pietro Fatinelli, sviluppava in tono drammatico gli spunti dialogici dell'*Arte* e ne radicalizzava gli argomenti per descrivere ai confortatori il suo modo di rappresentarsi il giudizio divino a cui si preparava: da un lato «Satan» lo accusa, dall'altro Cristo lo difende.

Incomincia Satan: «Questo huomo è il più tristo, il più scelerato et il più vitioso che mai sia stato al mondo...»

Io non lo posso negare ma mi rivolto all'avvocato mio Giesù Christo, et egli risponde per me e dice: «Satan ha detto il vero, che questo huomo è stato un grandissimo e scelerato peccatore, ma per lui ho sparso il sangue e per lui ho patito la morte. Se non ti pare, o padre, adunque che questa mia morte e questo mio sangue siano sufficienti a cancellar tutti i peccati suoi, sono di nuovo apparecchiato a patire, e per lui e per tutti gli eletti, la morte e di nuovo spargere il proprio sangue».

Udendo Satan queste parole, non aspetta altra sentenza, ma confuso e svergognato se ne fugge<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. J. Bossy, *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, a cura di E. Leites, Cambridge - La Haye 1988, pp. 214-34.

<sup>70</sup> Cfr. A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento, Francia e Italia*, Torino 1987, cap. III: *L'arte di ben morire*, pp. 62 sgg.

<sup>71</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., p. 552.



È da notare, comunque, che le proposte religiose di maggior seguito trovarono spesso forma adeguata per esprimersi proprio attraverso il tema della consolazione dei condannati a morte. Il popolarissimo predicatore cappuccino Bernardino Ochino, nel dedicare uno dei suoi *Dialogi* al tema del buon ladrone, avvertì: «Christo absente vuole che a gl'infermi et a quelli che sono prossimi alla morte debbano usarsi dolci parole»<sup>72</sup>. Il condannato a morte, salvato da Cristo per fede, doveva essere considerato come «figura» degli eletti: «Egli tenne il luogo di tutti gli eletti, salvi per sola bontà, benignità e misericordia d'Iddio»<sup>73</sup>. Si capisce pertanto come l'esercizio del confortare i condannati fosse volentieri prescelto da chi aveva fatto sua l'idea luterana della penitenza. Negli ordinamenti delle nuove chiese della Riforma, il conforto dei condannati era descritto come un'opera di misericordia importante, di cui Cristo avrebbe tenuto conto<sup>74</sup>.

Nel 1545 il vescovo di Capodistria, Pier Paolo Vergerio, compose un breve testo di «Instrutione come si ha da consolare nelle vie Christiane uno, che stia per morire» e lo mandò al cardinal Ercole Gonzaga perché potesse servire ai membri della confraternita che a Mantova si occupava di confortare i condannati a morte. Il cardinale lo sottopose al giudizio dell'Inquisizione; era stato insospettito dal Galeazzo Florimonte, che aveva «ripreso et tassato per lutherano» il Vergerio<sup>75</sup>. Il Vergerio era ormai sulla via che lo avrebbe portato fuori d'Italia a diventare il più inesorabile polemistista antipapale del mondo protestante. Se ne doveva andare in esilio, scosso – come egli scrisse – dallo spettacolo della morte disperata di Francesco Spiera. Ma resta il fatto che quel testo era stato redatto da un Vergerio ancor cattolico o, come scrisse egli stesso più tardi, «ancor fariseo, o poco manco»<sup>76</sup>, per metterlo in mano a una confraternita di giustizia, in una città italiana dove la massima autorità politica era un cardinale. Si potevano insom-

<sup>72</sup> B. Ochino, *I «dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino 1985, p. 88. L'edizione originale comparve a Venezia nel 1542.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>74</sup> «... Ein Werk der Barmherzigkeit, das Christum am Jüngsten Tag anerkennen wird» (*Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen*, 1531, a cura di W. D. Hauschild, Lübeck 1981, p. 138).

<sup>75</sup> La lettera del Gonzaga a proposito dello scritto del Vergerio è del 22 ottobre 1545 e fu pubblicata da R. Renier, nel «Giornale storico della letteratura italiana», XXIV (1894), p. 544. Sull'episodio si sofferma P. Paschini, *Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia*, Roma 1925, p. 108.

<sup>76</sup> *Agli inquisitori che son per l'Italia*, s.l. 1559, c. 42r; qui Vergerio attribuisce al Gonzaga «una buona parte» di quel testo, che sarebbe stato dunque scritto in collaborazione (ringrazio Silvano Cavazza per avermi segnalato il passo).

ma conciliare le istituzioni della tradizione e la nuova concezione della penitenza.

Tutto stava nel trarre o meno dal principio della giustificazione per fede tutte le conseguenze o, come le chiamava Pietro Carneseccchi, le «illazioni». La cosa riguardava, ovviamente, quegli stati europei dove non valeva la confessione d'Augusta, che è quanto dire la maggior parte dell'Europa. Certo, le posizioni che i capi e le guide intellettuali del movimento riformatore avevano fissato erano chiare: le deduzioni che se ne andavano traendo nella riorganizzazione dei riti e delle pratiche religiose erano altrettanto chiare. Le istruzioni di Lutero per le chiese della Sassonia, i principi della confessione augustana, i fondamenti della dottrina nella sistemazione dell'*Institutio* di Calvino escludevano nettamente il ricorso ad altre mediazioni – di santi, della Madonna – che facessero comunque riferimento a meriti e crediti umani. Nella formulazione pur moderata dettata da Melantone per la confessione d'Augusta, si diceva chiaramente (art. 21) che «non era possibile provare attraverso le scritture che vi fosse il dovere di invocare i santi o di ricercare il loro conforto perché non vi è che un unico riconciliatore e mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo». Ma questo non impediva, a chi non voleva o non poteva trarre quelle «illazioni», di comporre preghiere di suffragio per le anime del Purgatorio sulla base del principio della giustificazione per sola fede: ecco quel che si legge in un manualetto di preghiere, composte dal chierico Tullio Crispoldi, inquieta presenza di secondo piano nel mondo di Bernardino Ochino, di Marco Antonio Flaminio e di Juan de Valdés:

Signor Patre, ti pregamo per le anime de' morti non per li meriti nostri, che non sono se non mali o imperfetti, ma per quelli di Iesu Christo tuo benedetto figliuolo et Signor nostro, sopra del quale ponesti tutti i nostri peccati, et il quale pigliò sopra di se stesso il giudicio et la giusta ira et malediction che veniva sopra di noi...<sup>77</sup>.

Era un libriccino di poco prezzo, come tanti ce ne furono che non ci sono rimasti: li disperse il tempo e soprattutto li distrussero censori deputati (in seguito) al compito di far scomparire le tracce di una stagione di incertezze e di attraversamenti pericolosi.

<sup>77</sup> *Orationi per la confessione, comunione, et per lo tempo della morte, et ancho per le anime de' morti, utili ad essercitar la fede et ad impetrar gratia per sé, et per altri, raccolte per M. Tulio Crispoldo da Riete*, per Stefano di Nicolini da Sabio, in Vinetia 1551, c. 24r.

6. *Preghiere, lamenti, orazioni.*

La questione di chi e di come pregare era di quelle fondamentali. I margini dell'incertezza furono molto ampi, tanto da spingere in direzione di testi garantiti dall'autorità delle Sacre Scritture: e non solo nelle terre cattoliche, dove la pratica della simulazione e la ricerca dell'accomodamento tra nuovi principi e vecchie cerimonie erano obbligate. Basta prendere a testimone la raccolta delle «preghiere bibliche» curata da Otto Brunfels e pubblicata per la prima volta a Strasburgo nel 1528<sup>78</sup>. Il successo editoriale straordinario di questo testo, tradotto in tedesco, olandese, francese, inglese e italiano, è prova, com'è stato osservato, «del carattere interconfessionale o aconfessionale di questo tipo di pietà»<sup>79</sup>. Nelle numerose versioni date alle stampe, si inserirono testi di Erasmo (*l'Explicatio quaedam orationis Dominicae*) e di Savonarola (quel commento al salmo *Miserere mei*, che Luca della Robbia raccontò al Boscoli nelle prigioni fiorentine e che piacque anche a Lutero). Rimase la sostanza di una «pietà estranea a qualsiasi delimitazione di chiesa»<sup>80</sup>: una pietà che oscillava tra l'orazione mentale come pura modulazione interiore di un sentimento senza parole e la fedele ripetizione delle parole dettate da Cristo, tra il rifiuto delle «cerimonie» e l'adesione consapevole ai riti della comunità. I percorsi delle preghiere furono molti, spesso contraddittori. La luterana «libertà del cristiano» non significava abbandono della preghiera personale, né rinuncia a formulare con parole il rapporto con Dio. Semmai, nella scelta delle parole la tendenza a risalire alla Bibbia e in particolare ai testi dell'Antico Testamento rivelava un tratto specifico del mondo della Riforma, con l'implicito rifiuto della proposta erasmiana di accogliere le preghiere elaborate dai Padri della Chiesa e confluite nelle «collectae» della Messa. Come mostra il caso di Brunfels, le incertezze e gli arretramenti del movimento riformatore, soprattutto dopo la tragedia della guerra dei contadini, portavano a esiti di questo tipo, capaci di rispondere a esigenze diffuse senza limiti confessionali.

Pier Paolo Boscoli non sopportò il canto dei Neri e le preghiere gridate dall'altro condannato, Agostino Capponi. Voleva anche

<sup>78</sup> M. Lienhard, *Prier au XVI<sup>e</sup> siècle. Regards sur le Biblisch Bettbüchlein du Strasbourgeois Othon Brunfels* (1986), raccolto ora nel volume dello stesso autore *Un temps, une ville, une Réforme. La Réformation à Strasbourg*, Aldeshot 1990 («Variorum Reprints»).

<sup>79</sup> C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, p. 100.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 102.

lui pregare, ma non per eseguire pratiche rituali: cercava nella preghiera un contatto intimo con Dio, quel sentimento di «una certa dolcezza» che gli mancava e di cui sentiva il bisogno per intenerire il «quor duro». Ricorse, per consiglio di Luca della Robbia, al *Pater noster* e lo disse «segreto con assai divozione»<sup>81</sup>.

Il bisogno di un rapporto personale, sentimentale, con Dio trovò espressione soprattutto nella preghiera. Anche qui l'esperienza dei due condannati a morte, il fiorentino Boscoli e il lucchese Fatinelli, ha nei suoi tratti estremi e concentrati la proprietà di rivelare tendenze diffuse. Pier Paolo Boscoli, come si è visto, rifiutò le preghiere gridate ritualmente e meccanicamente dai membri della confraternita e ricorse a un *Padre nostro* detto mentalmente. Fatinelli invece trascorse le sue ultime ore leggendo il Vangelo di san Giovanni, interpretato dagli astanti secondo quello che dettava loro «lo spirito di Dio»: testo e metodo prediletti da tutti coloro che cercavano una rinascita spirituale, una via che attraverso Cristo uomo permettesse di salire fino a Dio. Su quel testo, di lì a poco, l'umanista Celio Secondo Curione, fuggito da Lucca a Basilea, doveva pubblicare un commento<sup>82</sup>.

Ma, prima di ricevere i suoi confortatori che con i loro suggerimenti guidarono i suoi pensieri durante le ultime ore, Pietro Fatinelli aveva composto un piccolo scritto sulla preghiera: lo aveva scritto per mandarlo a due sorelle monache. La «oratione» vi viene definita come «un'elevatione di spirito, parlante con Dio, e un desiderio vehemente della gloria sua e della salute dell'anima». La preghiera deve essere fatta «con ardente fede» e così sarà esaudita; ma condizione fondamentale per la preghiera è «sopra tutte le cose la quiete della mente e la separatione de pensieri da ogni cosa terrena»<sup>83</sup>. Teniamo presente questa definizione: molti potevano allora riconoscerla come propria fra i tanti che si dedicarono a definire caratteri e funzioni della preghiera. Erano tanti, infatti, quelli che si occupavano della questione. La situazione era molto cambiata rispetto all'inizio del secolo: allora, il Boscoli aveva cercato un modo personale di pregare e si era affidato al *Pater noster*; adesso, invece, il condannato era in grado di scrivere lui stesso un trattatello sulla preghiera. Certo, Pietro Fatinelli aveva avuto più tempo per pensare alla sua condanna: dalla sentenza emessa il 13 luglio 1543, passarono più di tre mesi prima dell'esecuzione perché

<sup>81</sup> Luca della Robbia, *La morte di Pietro Paolo Boscoli* cit., p. 92.

<sup>82</sup> Si tratta della nuova edizione dell'*Aranci encomium*, uscito in prima edizione a Venezia nel 1540; cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino 1992, pp. 108 sgg.

<sup>83</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., pp. 545-46.

si dovette aspettare l'assenso di Carlo V<sup>84</sup>. Dunque, se le esigenze erano rimaste le stesse, erano cambiate le condizioni storiche grazie alla Riforma e alle guerre d'Italia. Nella mutata situazione politica degli stati italiani, la repubblica di Lucca per mandare a morte un condannato politico doveva ottenere il consenso dell'imperatore; e nel mutato panorama religioso del cristianesimo europeo, anche la scelta delle preghiere si incanalava ormai negli schemi di ortodossie contrapposte.

Vista dal lato della preghiera, ma con uno sguardo dall'alto e in generale, la grande svolta della storia religiosa europea nell'età della Riforma non sembrerebbe, a primo acchito, aver portato a grandi divaricazioni: a conti fatti, tutti – cattolici, evangelici, riformati, seguaci insomma dell'una o dell'altra confessione – dovettero imparare il *Pater noster*. Se fissiamo il nostro osservatorio alla fine del Cinquecento, troviamo infatti che la conoscenza del *Pater* a memoria era la condizione minima necessaria per accedere ai sacramenti in luoghi lontanissimi, come potevano esserlo dal punto di vista non solo geografico la Bologna del cardinal Paleotti e il villaggio di Göppingen, nel Württemberg luterano. A Bologna si ribadiva una tradizione antica che aveva come punto fondamentale la prova della conoscenza mnemonica del *Pater* per essere ammessi alla comunione e al padrinnaggio: e a Göppingen il pastore denunciava il settantenne Lienhart Seitz perché non sapeva (o non voleva) recitare il *Pater* e si escludeva quindi dalla comunione<sup>85</sup>. Bisognava recitarlo senza errori, aveva scritto Lutero, che aveva moltiplicato le raccomandazioni e i consigli ai pastori sulla necessità di seguire sempre la stessa forma senza mutarvi una sillaba. Verso la metà del Seicento, in molte diocesi cattoliche si registrava come un successo acquisito il fatto che finalmente tutti sapessero recitare quasi senza errore il *Pater*, l'*Ave Maria*, il *Credo*, i dieci comandamenti<sup>86</sup>.

Fu il risultato di un duro e lungo lavoro, cominciato molto presto: proprio perché imparare a memoria il *Pater* era facile – osservava un vescovo ligure all'inizio del Cinquecento – era tanto

<sup>84</sup> Per una ricostruzione dettagliata, è ancora utile lo studio di Giovanni Sforza, *La congiura di Pietro Fatini contro la Signoria lucchese raccontata sui documenti*, Canovetti, Lucca 1865.

<sup>85</sup> Per Bologna cfr. P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1596)*, II, Roma 1967, pp. 184-85; per il Württemberg, cfr. D. W. Sabean, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in early modern Germany*, Cambridge University Press, 1984, pp. 38 sgg.

<sup>86</sup> Per la regione di Toledo è questa la conclusione di J.-P. Dedieu, *Christianisation en Nouvelle-Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650*, in «Mélanges de la Casa de Velazquez», xv (1979), pp. 261-93.

più detestabile che si trovassero tante persone che lo ignoravano<sup>87</sup>. Costringere alla fedeltà letterale a dei testi scritti una popolazione legata alla tradizione di una cultura orale richiese un grande investimento nelle istituzioni scolastiche e nei mezzi dell'apprendimento. Tecniche mnemoniche del più vario genere accompagnarono la costruzione di ritmi e di abitudini che dovevano diventare in seguito quasi naturali ma che allora furono il frutto di una notevole violenza pedagogica: censimenti di scolari, divisioni in classi, articolazione regolare delle ore di studio, sistemi di punizioni e di premi, controlli assidui sul silenzio, sull'ordine, sulla pulizia e in genere sull'assetto fisico a scuola. Il *Pater*, anello di congiunzione tra insegnamento della religione e insegnamento dell'abbaco, ebbe in tutto questo una presenza costante: fu promosso anche a mezzo per l'insegnamento delle lingue, soprattutto nell'opera delle missioni cattoliche; e si imbecca qui la strada che portò quel breve testo da un lato alle stampe povere dei fogli volanti in uso nelle scuole (o da appendere alle pareti domestiche) dall'altro a elaborate e lussuose riproduzioni a scopo devoto – fino alla magnifica edizione bodoniana del 1806 in 155 lingue. Fu un lavoro per certi aspetti concorde, al di là delle divisioni religiose. I preti cattolici che registravano nei libri parrocchiali gli ignoranti tra i non confessi e non comunicati e i pastori luterani che allontanavano dalla comunione chi non recitava a memoria il *Pater* svolgevano una stessa funzione disciplinare, per cui – cogliendo le linee generali – si potrebbe parlare di forze che andavano nella stessa direzione; che poi i preti cattolici annotassero nei loro registri parrocchiali espressioni di trionfo per la strage di san Bartolomeo in Francia e che venissero ripagati di pari moneta dai pastori calvinisti e luterani, sembrerebbe quasi secondario rispetto alla grande azione disciplinatrice che il corpo ecclesiastico svolse allora nella società europea<sup>88</sup>. E certo, la cura dell'indottrinamento, la quantità di catechismi e di normative scolastiche che si incontrano nell'età che va da Lutero a Comenius attraversano tutta l'Europa, senza distinzioni confes-

<sup>87</sup> «... Non omittant tamen curati inquirere in confessionibus quo pacto persone rudiores sciant dominicam orationem: ex quo enim eam scire est facile, eo etiam si ignoratur maxime est detestabile. Multi autem eam nescire reperiuntur» (*Opus... noviter editum pro sacerdotibus animarum curam habentibus*, di Filippo Sauli, vescovo di Brugnato, Milano 1521, c. AA VIv).

<sup>88</sup> Sulle linee generali comuni ha insistito molto J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976; quanto alla lettura comparata dei processi di disciplinamento sociale, cfr. *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, a cura di H. Schilling, Berlin 1994 («Zeitschrift für historische Forschung», Beiheft 16). Sui parroci che annotavano nei loro quaderni le notizie della strage di San Bartolomeo, si veda dello scrivente *Un vescovo e il suo pievano: Feliciano Ninguarda e Domenico Tarilli*, in «Archivio storico ticinese», xxxi (1994), n. 116, pp. 231-43.



sionali. Ma le cose appaiono più complicate se invece che con lo sguardo dell'aquila si osserva la storia più terra terra, o almeno a distanza ravvicinata dal suolo<sup>89</sup>.

Intanto, è certo che il *Pater* al cui apprendimento si affaticavano gli uomini di chiesa del tardo Cinquecento era qualcosa di diverso da quello di cui avevano parlato i riformatori nella prima metà del secolo; e che questo a sua volta era diverso dalla preghiera del Boscoli.

La questione aveva avuto una svolta con le nuove liturgie proposte dai riformatori. Il cerimoniale aveva fissato e irrigidito a dottrina quel che era fino allora rimasto nella sfera delle predilezioni individuali e delle discussioni di pochi: ma aveva anche reso netto ed esplicito quanto di nuovo e di potenzialmente eversivo si era venuto profilando nella questione della preghiera. Le prime misure di regolazione della liturgia prese da Lutero a Wittenberg nel 1523 posero al centro proprio la recita del *Pater noster*: seguendo alla benedizione del pane e del calice, la preghiera costituiva la preparazione alla comunione e prendeva il posto della confessione pubblica. Doveva essere seguita, infatti, dalla *Pace* detta dal celebrante come assoluzione pubblica; la confessione privata restava libera a chi voleva, ma non necessaria né da richiedere prima della comunione<sup>90</sup>.

Qui, come in altri casi, la scelta di Lutero veniva a fissare scelte e valori acquisiti e condivisi ben al di là di quello che doveva diventare il mondo della Riforma protestante. Non è un caso che la prima traduzione italiana di uno scritto di Lutero fosse proprio «la dichiarazione de li dieci comandamenti del Credo, del *Pater noster*»<sup>91</sup>. Era un testo di pietà elementare. Chi lo scelse per far conoscere Lutero agli italiani doveva aver ben chiaro il paesaggio della letteratura devota circolante al di qua delle Alpi. Per di più, l'offerta di «dechiare» il *Pater noster* inseriva di fatto lo scritto di Lutero in un genere letterario di antica origine patristica ma rivitalizzato in coincidenza con gli inizi della stampa, da opere come

<sup>89</sup> L'immagine - lo sguardo dell'aquila, quello da una collinetta e quello raso terra del topo che si affaccia sulla superficie - è stata proposta da L. N. Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of Prester John*, Cambridge 1987, pp. 13 sgg., in risposta alla domanda «how do we observe history?»

<sup>90</sup> «Sed statim post orationem dominicam dicatur: "Pax Domini etc.", quae est publica quaedam absolutio a peccatis communicantium, vox plane evangelica, annuncians remissionem peccatorum» (Lutero, *Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi*, 1523, in E. Sehling, *Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, I. Abt., Leipzig 1902, pp. 4 sgg.; cfr. p. 6).

<sup>91</sup> *Uno libretto volgare con la dichiarazione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster*, Venezia 1525. Cfr. S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», xxviii (1978), n. 17, pp. 31-108.

quelle di Savonarola e di Giovanni Pico. Le tre edizioni anonime (e le altre tre edizioni sotto falsa attribuzione ad Erasmo) che il testo di Lutero ebbe in Italia, sono per noi un aspetto importante della fortuna di Lutero; ma si offrirono ai contemporanei nel contesto affollato delle voci inseritesi allora nella discussione sulla preghiera dei cristiani. Si può dire che nessun riformatore mancò nell'elenco degli autori di brevi catechismi, fatti di esposizioni brevi e chiare del *Pater*, del *Credo*, del decalogo: e se Zwingli non scrisse - o non fece in tempo a scrivere - un manualetto del genere, lui che pure fu molto sensibile alla questione dell'educazione dei giovani, provvide al suo posto Leo Jud, pastore a Zurigo, nel 1533<sup>92</sup>. Ma il lavoro pedagogico dei riformatori ereditò da altri la questione fondamentale, il motivo da cui ebbe origine lo stesso genere letterario del catechismo: si trattava di lottare contro due aspetti degli usi sociali della preghiera, la meccanicità della ripetizione mnemonica da un lato, il ricorso alle immagini e alla loro mediazione taumaturgica dall'altro.

Contro la preghiera come atto meccanico, ripetitivo, inconsapevole, si era schierata da tempo la cultura umanistica. All'inizio della tradizione, si colloca senza dubbio il commento al *Pater* di Giovanni Pico della Mirandola, che si apre con una definizione generale di cosa si debba intendere per preghiera: «Orare non è altro, che per elevatione di mente et excitatione d'affetto, gli suoi desiderii notificare a Iddio»; e, quanto ai desiderii, non tutti possono essere oggetto di preghiera ma solo quelli il cui adempimento «debbe essere in gloria di Iddio et in salute nostra». Queste parole di Pico, nella traduzione volgare dell'umanista Celio Secondo Curione<sup>93</sup>, suonano molto vicine a quelle con cui Pietro Fatinelli iniziò le sue considerazioni sulla preghiera. Prima di finire (forse) nelle sue mani, quel testo aveva avuto larga fortuna, qualche volta all'ombra della popolarissima esposizione del *Pater* di Girolamo Savonarola. Fu tradotta in inglese da Thomas More, ebbe una versione italiana da Girolamo Regino, un importante mediatore della letteratura di pietà degli anni Venti, e fu poi variamente edito e tradotto. La fede umanistica nella parola come veicolo di persua-

<sup>92</sup> Cfr. F. Higman, *La réfutation par Pierre Doré du catéchisme de Megander*, in *Aux origines du catéchisme en France*, a cura di P. Colin, E. Germain, J. Joncheray e M. Venard, Desclée 1989, pp. 55 sgg. Sul contributo di Ecolampadio, cfr. U. Gabler, *Das Vaterunser in der Basler Reformation*, in «Theologische Zeitschrift», XLVIII (1992), pp. 118-26.

<sup>93</sup> *Isposizione bellissima, et santa nella oratione dominica, cioè il Pater noster, del dottissimo buono, Giovanni Pico, Principe della Mirandola, tradotta dal Curione*, in *Operette veramente devote et Christiane*, s.a. n.l., cc. d VIr, e IVr. Questo testo, posseduto in copia unica dalla Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, è stato segnalato dallo scrivente in *Les commentaires du Pater noster entre XV et XVI siècles (Aux origines du catéchisme en France cit., pp. 87-105)*.

sione si applica qui alla preghiera: bisogna intendere ciò che si dice, bisogna anche comunicarlo nella maniera più atta a convincere il destinatario: e dunque, niente di più adatto della orazione che il destinatario stesso ha proposto come l'unica a lui gradita – appunto, le parole del *Pater* suggerite da Cristo. Era un rapporto con la parola proposto dalla religione dell'umanista che si interponneva come filtro o limite rispetto agli usi correnti; era, insomma, la tradizione che veniva «tradotta» in altra forma<sup>94</sup>. Ma, accanto all'orazione umanistica come discorso di lode a Dio, sussisteva la preghiera come «lamento», come richiesta di aiuto specifico, di grazia determinata<sup>95</sup>. La stessa orazione per eccellenza, il *Pater*, si divaricava nell'uso corrente diventando da un lato parola da recitare con piena comprensione, dall'altro formula mnemonica a cui si annettevano effetti magici se ripetuta con determinati rituali.

La tradizione umanistica ebbe in Erasmo il suo rappresentante maggiore. Si dovette a lui una definizione del *Modus orandi*; e, prima ancora, fu lui a proporre una vivacissima immagine di che cosa significasse rendersi conto del significato delle parole nel dire il *Pater*. Mentre Lutero ancora predicava per pochi dalla sua cattedra di Wittenberg, Erasmo aveva rivolto ai cristiani in guerra, ai soldati che ascoltavano le messe prima della battaglia, un suo commento per antifrasi al *Pater*.

Quale preghiera, vorrei sapere, recitano i soldati durante queste messe? Il *Pater noster*? faccia di bronzo! osi chiamarlo «padre» tu che vuoi tagliare la gola al tuo fratello? «Sia santificato il tuo nome»: che cosa c'è che disonori il nome di Dio più che queste vostre risse? «Venga il tuo regno»: preghi così tu che con tanto sangue hai edificato la tua tirannide? «Sia fatta la tua volontà così in cielo come in terra». Lui vuole la pace e tu prepari la guerra? Chiedi al padre comune il pane quotidiano tu, che incendi le messi del fratello e preferisci morire di fame tu stesso, piuttosto che egli se ne giovi? Con che fronte pronunci quelle parole: «E rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori», tu che ti appresti alla strage fraterna? Scongiori il pericolo della tentazione tu, che con tuo rischio provochi il rischio del tuo fratello? Chiedi di essere liberato dal male tu, che dal male sei ispirato ad ordire il male estremo del tuo fratello?

La retorica appassionata di Erasmo toccava il rapporto tra il dire e il fare – o meglio, tra quella speciale maniera di dire e di fa-

<sup>94</sup> Tradizione/traduzione è il binomio sotto cui John Bossy (*Christianity in the West 1400-1700*, Cambridge University Press, 1985, trad. it. *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990) ha collocato il cambiamento di quella che viene normalmente definita età della Riforma. Senza condividerne la sottile nostalgia per l'ideale cristianità medievale, si debbono segnalare tuttavia le sue giuste osservazioni sulla importanza degli umanisti.

<sup>95</sup> Sulla contiguità e sulla distinzione di queste tipologie – l'orazione e la preghiera – cfr. Giovanni Pozzi, *Come pregava la gente*, in «Archivio storico ticinese», xci, settembre 1982, pp. 197-268; cfr. pp. 200-1.

re che è la preghiera e le azioni della guerra. Le parole della preghiera non erano solo parole; non come tali erano sentite e vissute. Sappiamo bene, dalla tradizione dei commenti del *Pater*, che nel recitare la preghiera nascevano molti problemi proprio quando si arrivava alla domanda di perdono: chi era coinvolto in un litigio e non aveva perdonato, si asteneva dal pronunciare proprio quel versetto. Savonarola, ad esempio, si era soffermato proprio su questo punto nella sua interpretazione.

Le parole delle preghiere non erano parole come le altre; la fatica degli umanisti non riuscì ad avere successo su questo punto. Come i fedeli fiorentini del Savonarola, un secolo dopo il vecchio Lienhart Seitz di Göppingen fingeva di non ricordare le parole finali del *Pater* perché non voleva perdonare i suoi nemici. Né solo di questo si trattava: le parole delle preghiere erano oggetti magici, contenitori di poteri straordinari: ne dipendevano la salute fisica, la felicità, l'amore e molte altre cose sulla terra – e naturalmente la vita eterna nell'aldilà. La preghiera si identificava col suo supporto cartaceo e col rituale più che col suo significato letterale. Nessuno, del resto, lo sapeva meglio del Fatinelli che, prima della sua «conversione», aveva fatto ricorso a un uso della preghiera ben diverso: il 10 luglio del 1543, mentre cominciavano i preparativi per la sua tortura, aveva ingoiato un pezzo di carta su cui erano scritte delle parole che dovevano permettergli di non confessare e di resistere al dolore. C'era anche un rituale che consisteva nella recita di un salmo<sup>96</sup>. Era uno dei rimedi circolanti nelle galere dell'epoca. Ora, la rapida successione tra il Fatinelli «carnale» che inghiottiva un breve e il Fatinelli «spirituale» che compone un trattatello sulla preghiera è l'indizio di una contiguità e sovrapposizione sociale delle due pratiche che trova larga conferma nelle fonti dell'epoca: basterà citare il caso dello stampatore veneziano don Iseppo da Carpene-dolo, prete spretato e bestemmiatore accanito, che lavorando per conto di altri editori, componeva sul suo banco libretti di devozioni nei giorni di lavoro e, nei giorni festivi, stampava di soppiatto «più cosse de nigromantia, incantamenti et altre diavolerie»<sup>97</sup>.

Il nuovo apporto che la stampa dette al mondo della preghiera resta ancora da studiare: la natura del materiale che usciva da tipografie come quella veneziana di don Iseppo (o quella quattrocentesca del convento di Ripoli) era di larga e rapida deperibilità. La lotta religiosa dell'età della Riforma, il sospetto che circondò tutta

<sup>96</sup> Sforza, *La congiura di Pietro Fatinelli* cit., pp. 31-32.

<sup>97</sup> Denuncia anonima contro Iseppo, s.d. (ma 1534), in Archivio della Curia patriarcale di Venezia, *S. Uffizio*, b. 2, c. 455r.

la produzione immediatamente precedente alla definizione delle varie ortodossie fecero il resto. Ma la semplificazione e la concentrazione della preghiera dovette farsi avvertire ai piú vari livelli: il libriccino di Renata di Francia, ad esempio, conserva il rapporto tra parola e immagine che aveva caratterizzato i libri d'ore, ma ne abbandona i salmi penitenziali, le litanie e la serie degli Uffici, articolandosi essenzialmente in *Pater, Ave, Credo* e dieci comandamenti, secondo uno schema che Erasmo avrebbe approvato<sup>98</sup>. Una religione cristocentrica e portata all'annuncio missionario del Vangelo voltava dunque le spalle alle preghiere dai tempi lunghi: è noto, ad esempio, che la recita del breviario fu esclusa dai doveri della Compagnia di Gesù, con grandi polemiche e lagnanze degli altri ordini. Dove andasse a finire la grande tradizione veicolata dai libri d'ore resta ancora da studiare: è certo che un filone di quei salmi memorizzati alimentò le pratiche magiche e divinatorie combattute dalla religione ufficiale<sup>99</sup>.

Alle preghiere, pur semplificate e rese piú patetiche, si chiedeva ora soprattutto la garanzia di non morire senza confessione. Questa è l'estrema e piú importante promessa che le preghiere stampate dell'epoca fanno a chi le legge o le indossa. Nel *Lamento di Giesu Christo* si legge:

Qualunche dirà con humil core  
questo lamento o chi lo farà dire  
...  
non morrà senza vera penitenza  
sarà scampato d'infernale sententia

E ancora, nel *Lamento della Vergine Maria*:

Qualunche persona la dirà  
o farà dire con buona divotione  
et cosí chi adosso si la terrà  
...  
non morrà senza confessione<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Il manoscritto, conservato alla Biblioteca Estense di Modena, è stato edito in facsimile: cfr. *Les petites prières de Renée de France*, Orlandini, Modena 1920: l'introduzione, di F. Carta e G. Bertoni, discute l'attribuzione delle miniature e nega, con buoni argomenti, la proposta che le voleva opera di Jean Bourdichon, miniaturista di libri d'ore a corte sotto Luigi XII.

<sup>99</sup> Sui libri d'ore e sulla loro importanza valgono ancora le osservazioni di J. A. Jungmann, *La prière chrétienne. Evolution et permanence*, trad. francese di E. Rideau, Paris 1972, p. 119. Un'edizione dei salmi con l'indicazione degli usi e delle proprietà - viaggiare sicuri, vedere i morti ecc. - è *Il salmista secondo la Bibbia il qual fece il Propheta David: con le virtù de i detti Salmi appropriati alla salute dell'anima e del corpo...*, per Nicolaum de Aristotele ferrariensem dictum Zoppinum, Venezia 1539.

<sup>100</sup> *Lamento di Giesu Christo nostro Redemptore*, L. Morgiani, Firenze 1492 c. (Sander 3568); *Questi sono e septe dolori della vergine Maria*, Morgiani et Johann Petri, Firenze 1500 (Sander 4265).

Si torna dunque, ancora e sempre, alla questione della penitenza. La garanzia della penitenza finale era l'ultima e la piú importante delle richieste affidate alla preghiera, nel suo impianto tradizionale. In quell'impianto, contrastato dalle nuove esigenze e proposte, il meccanismo della preghiera funzionava all'interno di un sistema di poteri e di intercessioni: come le stesse immagini della letteratura di pietà suggeriscono, Dio era l'imperatore lontano, che governava con un apparato di amministratori e di cortigiani; il suddito non aveva la possibilità di trattare direttamente con lui, ma poteva arrivare a uno dei suoi favoriti, meglio se alla potentissima figura della Vergine.

Della preghiera e del sistema di intercessioni faceva parte integrante l'uso delle immagini, il «superstitiosus imaginum cultus» come lo definí Erasmo. La questione assunse toni laceranti con l'attacco vibrato da Carlostadio (Andreas Bodenstein von Karlstadt) che oppose la nuda parola della Bibbia al linguaggio delle immagini. E fu come aspetto specifico della questione del culto dei santi che la materia delle immagini giunse nelle aule del Concilio di Trento. Ora, non c'è dubbio che l'accusa di idolatria - così frequente all'epoca in tale materia e sotto penne diversissime come potevano essere quelle di Erasmo e di san Carlo Borromeo - poteva essere facilmente spuntata da un argomento che i cristiani, a differenza degli ebrei, avevano a disposizione: l'immagine perdeva il suo pericolo di diventare strumento magico di evocazione del Dio assente proprio perché il culto cristiano aveva al centro Cristo presente in carne e sangue nell'Eucarestia<sup>101</sup>. Ma la questione dell'immagine e del rischio dell'idolatria si riaffacciava drammaticamente all'orizzonte del cristianesimo europeo nel momento in cui la dottrina della presenza reale era messa in discussione per effetto di un avanzare della nozione umanistica della parola scritta: una nozione che soppiantava o metteva comunque in crisi la pratica della parola performativa recitata ritualmente da maghi e sacerdoti.

Di fatto, l'iconografia domestica dei cristiani della Riforma fu modificata profondamente dall'entrata in uso di quadretti con, al posto delle antiche immagini di santi, i versetti della Scrittura: soprattutto, i versetti certificanti la giustificazione per fede<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, in «Annales ESC», novembre-dicembre 1991, pp. 1219-34. Sugli usi del concetto di idolatria nell'espansione del cristianesimo europeo, cfr. C. Bernand e S. Gruzinski, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose* (1988), trad. it. Torino 1995.

<sup>102</sup> Su questo tipo di arredo domestico in ambito luterano, cfr. S. Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (Mass.) - London 1983.



Ma l'esito non fu quello che Erasmo aveva sognato, di una Bibbia cantata dal contadino mentre arava o raccontata dalla donna mentre filava: piuttosto, si riaffacciò l'abuso da lui combattuto della «battologia», cioè della preghiera ripetuta meccanicamente. E di questo fece le spese proprio la preghiera su cui la nuova sensibilità aveva fatto leva: il *Pater*. Lutero stesso, negli ultimi suoi anni, riconobbe che il *Pater* era un martire dei devoti, biasciato e blaterato («plappert und klappert») in tutto il mondo<sup>103</sup>.

Era una sorte che, prima del *Pater*, aveva colpito il suo antagonista nelle polemiche del Cinquecento, cioè il Rosario. Il Rosario aveva incontrato un successo straordinario in ambienti come la congregazione di Windesheim alla fine del Quattrocento proprio perché faceva appello ad un senso tutto nuovo, patetico e intimo, del dramma della Passione e della Redenzione: la struttura ampia, corale della preghiera, intervallata dalla meditazione dei misteri dell'incarnazione di Dio, della sua opera di mediazione per gli uomini peccatori, fece presa in ambienti dove si voleva praticare direttamente e personalmente la riforma interiore della vita cristiana<sup>104</sup>. In quegli ambienti si formò anche il protagonista indiscusso della polemica contro la «battologia», Erasmo da Rotterdam – che forse anche per questo non condannò esplicitamente l'uso della ripetizione delle preghiere nel Rosario<sup>105</sup>. Invece, ben presto nel corso del Cinquecento il Rosario divenne l'obbiettivo principale degli attacchi contro le preghiere meccaniche, fino a rappresentare il simbolo di quel che si voleva combattere da parte dei riformatori. Il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio indirizzò un suo opuscolo violentemente polemico ai domenicani contro il Rosario, accusando di «diabolici inganni» l'ordine che più di altri era legata a quella devozione:

Dove havete voi trovato, che nel christianesimo se riabbiano a fare queste bagatelle, di metter tanto numero de legneti infilzati in una corda sopra l'altare et fare che un frate con una stola al collo si metta a scongiurarli et incantarli et dire quelle inettie et impietà, che egli prega Dio, che in que' legni infonda la virtù dello spirito santo? Ma il peggio è quello, che nella istessa oratione segue, dove dice: «Chi porterà addosso, o tenera quelle baie in casa, sarà difeso dalle avversità in questo mondo, et nell'altro harrà il paradiso». Io so che ... la via di vita eterna ... la mette nella viva fede, nella abnegatione

<sup>103</sup> WA, 38, p. 364. Il passo, del 1534, è citato da K. Aner, *Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit*, Tübingen 1924, p. 5.

<sup>104</sup> Cfr. Febvre, *Le origini della Riforma* cit.

<sup>105</sup> «Nam numerosas preces, quibus quidam evolvendis globulis certo numero repetunt precationem dominicam aut Salutationem angelicam, non omnino damnarim in laicis, nisi quidam ista facientibus prodigiosa quaedam promitterent» (*Modus orandi Deum*, ed. a cura di J. N. Bakhuizen van den Brink, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* cit., p. 172).

di se stesso et nella mortificatione et nella carità, et voi la mettete nel tener in casa certi legnetti...<sup>106</sup>.

Non erano solo parole: a quella data (si era nel 1550), i processi dell'inquisizione ci raccontano che discussioni violente avvenivano per la strada, tra amici e compagni di bottega, quando – passando davanti all'immagine della Madonna del Rosario, oppure recitando le preghiere nelle sedi delle confraternite – c'era chi si discostava dal comportamento rituale; oppure, erano litigi tra marito e moglie quando la donna, in preda alle doglie del parto, ricorreva ai grandi benedetti del Rosario e il marito le proibiva di farlo (come accade a Cittadella, tra Francesco Spiera e sua moglie).

Il *Pater* invece era ancora il simbolo e il punto di riferimento di una nuova maniera di pregare: una severa religione del padre, contrapposta più o meno esplicitamente a quella superstiziosa di materne mediazioni della Madonna e dei santi. Sulla maniera di intendere la preghiera e di recitarla, si sviluppò una vasta letteratura, che, sospetta e proscritta in massima parte, sfuggì per questo alla bibliografia redatta alla fine del Cinquecento da Angelo Rocca al termine della sua *Sposizione intorno all'orazione domenicale*<sup>107</sup>.

Dunque, non mancavano certo parafrasi e interpretazioni a cui rifarsi. In Italia, c'erano le edizioni anonime (o sotto il nome di Erasmo) dei commenti di Lutero; ma c'erano anche contributi autoctoni di una qualche importanza. Non che ci fosse una qualche volontà di gareggiare nazionalisticamente su questo terreno. Ci volevano molti rivolgimenti perché una volontà del genere si facesse sentire intorno alla materia in questione<sup>108</sup>. Tra gli altri, si ricorderanno almeno il diffusissimo Polidoro Virgili e l'umanista ferrarese Fulvio Pellegrino Moretto (o Morato); e c'era stato il progetto fra tutti più ambizioso e per noi più misterioso: quello realizzato dall'anonimo che aveva stampato una *Interpretatione* in volgare dove aveva messo a profitto cultura classica e filologia con l'aggiunta di una non disprezzabile conoscenza delle dispute teologiche del suo tempo<sup>109</sup>. Già l'invocazione latina a Dio che apre l'opera, col

<sup>106</sup> *A queglii venerabili Padri Dominicani, che difendono il Rosario per cosa buona*, s.l. 1550, cc. 9v-10r.

<sup>107</sup> Facciotto, Roma 1594.

<sup>108</sup> Giovanni Battista Bodoni intraprese una riproduzione del *Pater* in 15 diverse lingue «a solo oggetto di comprovare alla colta Europa, che l'Italia non è ancora in quello stato di decadimento nelle arti e nelle lettere in cui si sforzano di andar blaterando i maligni ed invidiosi ultramontani» (da una lettera del Bodoni s.d. all'abate F. Cancellieri, riprodotta in G. B. Bodoni e la Propaganda Fide, in «Quaderni del museo bodoniano», 1, Parma 1959, p. 15).

<sup>109</sup> *Interpretatione della oratione dominica, ebraica, greca et latina, cum le expositioni di santo Mattheo et santo Luca et di santo Hieronymo et di Erasmo sopra li prediti sancto Mattheo et Luca, ad utile et piacere di ogni persona religiosa et amatrice delle virtuti. Novamente composta,*

suo palese andamento lucreziano, ci avverte che siamo davanti a un frutto dallo strano sapore, piovuto da altra pianta sul terreno dei teologi di mestiere e delle dispute della Riforma. L'autore si qualifica come cortigiano, si scusa per l'ardire con cui affronta un tema così arduo e occupato da intricate questioni teologiche «forse più audacemente che a cortegiano si convenga, havendo sopra essa summi teologi assai disputato»<sup>110</sup>. Ma è saldo nella convinzione che gli strumenti elaborati nella frequentazione dei classici potessero servire ad affrontare i problemi religiosi dei tempi nuovi, portando un contributo di allargamento di orizzonti e di tolleranza. Descrive scene di ostentazione di preghiere, penitenze e rosari («vedo colui per la più frequente turba ostentare pezzi de legno, insieme ordinatamente posti in filo et battere le labbra»)<sup>111</sup>. Ma non condanna i rosari e le preghiere legate a numeri fissi come superstizioni. Nessuna forma di preghiera gli appare criticabile per le sue forme; che anzi, con cultura storica e curiosità etnografica, ne propone e racconta molte, in una rapida rassegna che supera i confini del cristianesimo: e, per le forme cristiane, in una breve storia che va dall'epoca delle persecuzioni in poi, mette in fila la recita delle ore canoniche, gli inni, il breviario, le ore della Madonna, le preghiere ordinate secondo numeri: tutti modi leciti e santi, se chi li pratica non lo fa per ostentazione ipocrita. Ma la conclusione antepone devotamente la preghiera del *Pater* a tutte le altre così come deve essere anteposta la divinità all'umanità.

Fu soprattutto negli anni Trenta del secolo che si infittì la discussione sulla preghiera e aumentarono le esposizioni del *Pater*, in un contesto in cui le proposte di pietà cristocentrica e di preghiere riprese dalle Sacre Scritture godevano di un diffuso favore. Se ne ha un indizio nel Breviario riformato edito da Francisco Quiñones nel 1535 e più volte ristampato: qui non solo venne omissa l'ufficio della Madonna e largamente potata l'efflorescenza di storie di santi, ma vi si antepose esplicitamente la «pietas atque doctrina privatim legentium» a quella dei «concinentes». E in quegli stessi anni, la mistica genovese Battista Vernazza, figlia di Ettore, componeva uno scritto sul *Pater* come preghiera «dell'unione dell'anima con Dio»<sup>112</sup>. In questo contesto, videro la luce gli scritti sul *Pater*

col. Stampata in Venecia per Ioanne Antonio et fratelli da Sabio, ad instantia de Lorenzo Lorio, nel 1522 dil mese de Ottobre.

<sup>110</sup> Dedicata al conte «Iacovo Piobo de Adri conte di Pianella».

<sup>111</sup> *Ibid.*, c. e III<sup>rv</sup>.

<sup>112</sup> Il trattatello *Dell'unione dell'anima con Dio, sopra il «Pater noster»*, composto a quanto pare nel 1538, fu edito nel tomo I delle sue *Opere spirituali* (eredi Ziletti, Venezia 1588). Cfr. l'edizione Roma 1968 del *Commento al «Pater noster»*, a cura di G. U. Scatena, e la

di Tullio Crispoldi: le *Meditationi sopra il Pater noster* (settembre 1534) e le *Meditationi dichiarative del Paternostro* (dicembre 1534). Intorno al 1540 comparve a Verona, dello stesso autore, una *Oratione sopra il Pater noster*<sup>113</sup>. La dottrina della giustificazione per fede e del «beneficio di Cristo», accolta dal Crispoldi, faceva sì che la preghiera dovesse essere considerata, come aveva fatto Lutero, «incitamento, commozione dell'anima», non atto meritorio davanti a Dio. Ma, con la solita tendenza a conciliare il nuovo con l'antico e a muoversi con cautela, Crispoldi non negava l'utilità delle devozioni ai santi e alla Madonna, purché non portassero in direzioni divergenti rispetto alla memoria del «beneficio di Cristo».

Contro la preghiera rivolta ai santi come pure contro la «superstitione» delle preghiere ripetute meccanicamente e collettivamente si dichiarò pure il *Pio et christianissimo trattato della oratione* comparso nel 1542 sotto il nome del cardinal Federico Fregoso. Ma la violenza delle critiche che si leggevano in questo testo contro le pratiche correnti nella Chiesa fanno avvertire che si avvicinava in terra cattolica la resa dei conti.

I teologi di mestiere reagirono al diffondersi nell'élite italiana di una concezione della preghiera che rifiutava o metteva in secondo piano ciò che non era legato al veicolo della parola scritta – per esempio, le immagini – e non passava attraverso la comprensione e la partecipazione mentale del singolo: il francescano conventuale Giovanni Antonio Delfini da Casalmaggiore se la prese con Lorenzo Valla, «empio e mordace», che aveva diffuso, secondo lui, «multos haereticissimos errores»<sup>114</sup>. A quella tradizione umanistica risaliva, come si è visto, la proposta di condizionare la validità della preghiera alla comprensione intellettuale del testo da parte dell'orante: e questa idea veniva ormai predicata sulle piazze. A Modena, nel 1541, don Giovanni Bertari scandalizzò il pubblico femminile che ascoltava le sue letture delle epistole paoline con l'affermazione «che l'oratione non intesa era senza frutto»<sup>115</sup>.

Negli stati italiani, discorsi del genere cominciavano a non es-

segnalazione di Domenico Modrone, S.I., *Donna Battista Vernazza, Mistica e umanista del Cinquecento*, in «La civiltà cattolica», CXXIX, quad. 2835-2836, 17 agosto 1968, pp. 253-60.

<sup>113</sup> Cfr. la voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di F. Petrucci, vol. XXX, Roma 1984, pp. 820-22.

<sup>114</sup> Ioannis Antonii Delphini *De cultu Dei et Sanctorum liber*, Bononiae 1549, c. 17v.

<sup>115</sup> Lettera di Giovanni Domenico Sigibaldi a Giovanni Morone, Modena, 4 aprile 1541 (riportata, con altre testimonianze inquisitoriali a questo proposito, da M. Firpo e D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. II/2, Roma 1984, p. 962). La cosa non sfuggì al cronista Tomasino Bianchi detto de' Lancillotti, di cui si veda la *Cronaca modenese*, ed. a cura di C. Borghi, L. Lodi e G. Ferrari, Parma 1862-64, vol. VII, p. 27.

ser piú tollerati. La nuova concezione della penitenza, che faceva tutt'uno con l'identità del cristiano, aveva aperto un conflitto con molte realtà sostanziali della chiesa tradizionale: confessione auricolare, indulgenze, giubilei, pellegrinaggi, elemosine, voti, messe, Purgatorio e così via<sup>116</sup>. La nuova ortodossia si riconosceva dalla rigida esclusione delle forme non bibliche di preghiera e dalla proposta tendenzialmente esclusiva del *Pater noster*<sup>117</sup>. L'ortodossia antica invece si preoccupava soprattutto di difendere la religione delle opere e il culto dei santi. Era appena uscito lo scritto di Luigi Lippomano, intransigente polemista antierasmiano, che ribadiva proprio questi temi<sup>118</sup>, quando Pier Paolo Vergerio si fermò a Trento dove si era aperto il concilio e propose al cardinal Madruzzo un suo dubbio interpretativo relativo al *Pater*, pareva, al Vergerio, che «in quelle parole "dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus" ... che nessun christiano dica piamente quelle parole, non trovandosi alcuno che rimetta le ingiurie, come fa Dio»<sup>119</sup>. Tanto bastò al Madruzzo per individuare nel vescovo di Capodistria un uomo caduto nell'«eresia» dei luterani. La questione delle preghiere, delle colpe e della penitenza si era ormai incanalata in versioni diverse e ostili. Si era ridotta di conseguenza la possibilità per singoli umanisti o uomini di chiesa di proporre soluzioni conciliative, in grado di combinare il cristocentrismo e la conversione individuale alla penitenza con le pratiche intercessorie tradizionali, le devozioni ai santi, la funzione mediatrice del clero.

Naturalmente, i rapporti di forza esistenti contarono molto nel determinare tempi e modi dello scontro. Nella Baviera cattolica degli anni tra il 1540 e il 1550, non solo il clero aveva abolito in gran misura il celibato ma si cantavano inni dove si celebrava la giustificazione senza le opere<sup>120</sup>. Diversa fu la situazione in aree come la Spagna e gli stati italiani. Qui, i segnali di novità destarono un allarme vivissimo. In Spagna, la pratica di rivolgersi a Dio «con el pensamiento syn menar los labrios de la boca»<sup>121</sup> fu considerata eretica e condannata dall'Inquisizione fin dal 1532; in Italia invece, ancora un decennio dopo, si poteva stampare sotto il

<sup>116</sup> L'elenco è quello fornito dalla *Brevissima somma della dotrina Christiana recitata da un fanciullo in domanda e risposta*, per Francesco Negro Bassanese, s.n.t., c. b 1r.

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, cc. b 4r, c. 3rv.

<sup>118</sup> Luigi Lippomano, *Espositione sopra il simbolo apostolico, sopra il Pater nostro e sopra i due precetti della carità*, Scoto, Vinegia 1545.

<sup>119</sup> Cfr. Paschini, *Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia* cit., p. 116.

<sup>120</sup> Po-chia Hsia, *Social Discipline* cit., pp. 40-41.

<sup>121</sup> Cfr. M. Ortega-Costa, *Proceso de la Inquisición contra Maria de Cazalla*, Madrid 1978, p. 118.

nome di un cardinale un testo dove la «vera oratione» si faceva consistere tutta nella «attentione della mente» e si condannava chi nel pregare badava solo «a volger la lingua e menar le labbra con celerità et infilzare i paternostri»<sup>122</sup>. L'Italia rappresentava l'area di sicurezza per il papato: il che consentiva paradossalmente una relativa libertà intellettuale, almeno per la cultura alta, e almeno finché la minaccia dell'eresia non diventava argomento da agitare nella lotta per il potere. Era così quando si trattava del potere della Roma papale nei confronti di qualche città o corte ostile o riottosa: la prima comparsa dell'«eresia» luterana, a Ferrara nel 1536, fu segnalata con vero allarme in un breve papale indirizzato all'inquisitore di Ferrara l'8 maggio<sup>123</sup>. Oppure si poteva usare l'argomento dell'eresia nella lotta interna alla corte cardinalizia per salire sul trono papale: ed è questo l'aspetto che rese così importante e ricco di echi il caso del processo contro il cardinal Giovanni Morone<sup>124</sup>.

#### 7. «Pater noster» e archibugio.

Di fatto anche in Italia, verso la metà del Cinquecento, i dissidenti e i critici delle devozioni fratesche erano stati costretti al silenzio o all'emigrazione. E proprio dai luoghi dell'emigrazione vennero le ultime voci di italiani sulla preghiera dissonanti dalla ortodossia dominante.

Ne ricorderemo almeno due, quelle di Francesco Stancarò e di Celio Secondo Curione. Il mantovano Francesco Stancarò, emigrato in Svizzera, vi pubblicò una sua «opera nuova della Riformazione»; vi si trattava della questione della dottrina cristiana. Anche per l'opera di Girolamo Miani, in quegli anni, c'era chi parlava di un vero «principio della riforma cristiana» tanto appariva importante l'educazione dei fanciulli: bisogna - scriveva Stancarò - «che i putti subito siano instituiti et si assuefaciano alla oratione, massime quando vano a dormire, quando si levano, quando vanno alla mensa», insomma in tutti i momenti della vita

<sup>122</sup> Federico Fregoso, *Pio et christianissimo trattato della oratione*, c. XVIv.

<sup>123</sup> «... Quod Dei benignitate hactenus nec etiam auditum fuerit ut huiusmodi pestis in Italia pullulaverit sed ab ea procul permanserit...» (edito sulla minuta vaticana da Bartolomeo Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara... (1510-1536)*, Roma 1889, pp. 501-3; l'originale è conservato in Archivio dei residui ecclesiastici presso la Curia di Ferrara, *S. Domenico*, 1).

<sup>124</sup> Cfr. *Il processo inquisitoriale contro il cardinale Giovanni Morone*, edizione critica a cura di M. Firpo e (a partire dal vol. II) D. Marcatto, Roma 1981 sgg.



quotidiana<sup>125</sup>. Al mondo italiano, Stancaro guardava ancora con speranza, tanto da inviare ai padri del Concilio di Trento un suo scritto a proposito del matrimonio, in cui perorava l'introduzione del divorzio<sup>126</sup>. L'opera di Stancaro, in realtà, non era del tutto «nuova», come il titolo pretendeva. Nella sezione dedicata alla preghiera, Stancaro riprodusse un'operina già pubblicata anonima e alla macchia in Italia otto anni prima: la *Expositione utilima sopra il Pater noster*<sup>127</sup>. Rifusa in un'opera d'insieme, più ampia e distesa, la *Expositione* non era rimasta del tutto la stessa. Le condizioni di libertà in cui l'autore operava gli avevano permesso non solo di rivelare il suo nome ma anche di spiegare e chiarire meglio il suo pensiero, per esempio rendendo esplicita la polemica anticlericale in un passo cruciale all'inizio dello scritto. La prospettiva interpretativa costruita dallo Stancaro faceva perno sui due modelli negativi dei farisei e dei «gentili»: chi voleva pregare nella maniera gradita a Dio doveva evitare l'ipocrisia dei primi e la verbosità dei secondi. Un terzo difetto, che nasceva sempre dalla radice pagana della verbosità, era quello della ricercatezza delle espressioni. Gravi ambedue, ma assai più grave e più diffuso nel mondo quello dei pagani. «Nel errore de gentili, una gran parte del christianesimo è immersa». Invece, nella edizione basileese, la frase è completata così: «Nel errore de gentili, una gran parte del christianesimo è immersa, come ancora nel errore, over malicia, superbia et avaritia de Pharisei, et massime Preti, Frati, Monachi, et Monache, i quali vendeno le sue orationi hypocritice, gentilicie, avarie, et superbe, anzi impie»<sup>128</sup>. La polemica si fa precisa e determinata e cambia di conseguenza anche il punto di vista dell'autore. Nell'edizione veneziana, si legge una frase poi omessa nella quale l'autore spiegava la sua volontà di dirigere e correggere i comportamenti «come minimo membro di Christo». Sono omessi pure i riferimenti alla «santa madre chiesa» che mascheravano e indebolivano sensibilmente il riferimento alla «sola scriptura»<sup>129</sup>. Scompaiono anche altre allusioni

<sup>125</sup> *Opera nuova di Francesco Stancaro Mantovano della riformazione, sí della dottrina Christiana, come della vera intelligentia dei sacramenti...*, in Basilea 1547 (con dedica «alla illustrissima signoria di Venetia»), p. 460. Debbo a Silvano Cavazza la comunicazione in copia dell'opera e la segnalazione in particolare che il testo sul *Pater* è la ristampa dell'edizione anonima del 1539.

<sup>126</sup> Si veda, dello scrivente, *Pregchiere di eretici*, ora in Id., *Eresie*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 391-411.

<sup>127</sup> *Expositione utilima sopra il Pater noster, con duoi devotissimi trattati, uno in che modo Dio esaudisce le orationi nostre, l'altro di penitentia*, in Venetia 1539. Ho utilizzato la copia della Biblioteca Vaticana (R.I.V. 1916 int. 10).

<sup>128</sup> *Opera nuova di Francesco Stancaro* cit., p. 463.

<sup>129</sup> Per esempio, nel riferimento alle «orationi che son scritte nel antiquo et nuovo

a una realtà che dovette apparire troppo italiana, dall'osservatorio basileese: così, nel passo che suggerisce di fare della preghiera un momento di ardente comunicazione interiore con Dio, l'edizione italiana proseguiva con un'aspra condanna di «queste nostre donne che vanno per la via mormorando pater nostri con la bocca et con l'animo totalmente alieno, anzi con gli occhi vagghegiando or qua or là, et similmente ne la chiesa di Dio, per il che siano certe che incitano Dio ad ira»<sup>130</sup>. Né si trattava solo delle donne italiane che biascicavano paternostri occhieggiando maliziosamente nelle chiese e fuori; altri tratti delle preoccupazioni dell'autore dovettero apparirgli troppo sospetti di sentimenti cattolici nella mutata condizione: tali erano gli inviti a digiunare e ad astenersi dai rapporti sessuali per rendere la preghiera più intensa<sup>131</sup>.

Un altro esule provò in quegli anni a tornare, da una diversa prospettiva, a temi che già lo avevano occupato in Italia. A Basilea, nel 1549, Celio Secondo Curione dette alle stampe *Una familiare et paterna institutione della Christiana religione*<sup>132</sup>. Era un'opera composta per le cinque figlie dell'autore, che il padre voleva riunire intorno a sé nella funzione della educazione e della catechesi. In una prefazione dai toni vivi e commossi, Curione si rivolgeva alle figlie e raccontava come era stato costretto a fuggire dall'Italia lasciando le due più piccole – Violante e Dorotea – una a Venezia e l'altra a Lucca, affidate a donne amiche. Quelle figlie lontane che crescevano in un ambiente cattolico suscitavano nel padre il pensiero delle sue responsabilità: e indirettamente lo facevano pensare al problema, che sappiamo ben vivo non solo per lui in quel periodo, di come giudicare chi continuava a vivere sotto il papato. Consapevole dei suoi doveri paterni di istruire cristianamente i figli e ritenendo che un padre dovesse essere «ugualmente debitore» a figli e figlie, aveva dedicato ai maschi un testo latino<sup>133</sup> e ora si rivolgeva in volgare alle femmine (secondo una divisione consueta, che riserbava, salvo casi eccezionali, il latino alle scuole

testamento, et da la santa madre chiesa composte, dal spirito santo» (*Expositione utilima sopra il Pater noster*, c. a Vr): l'edizione basileese toglie l'evidente zeppa opportunistica e restaura così: «orationi, che sono scritte nel Antiquo et Novo Testamento dal Spirito Santo» (*Opera nuova di Francesco Stancaro* cit., p. 464).

<sup>130</sup> *Expositione utilima sopra il Pater noster* cit., c. b Iv.

<sup>131</sup> *Ibid.*, cc. b Iir sgg.

<sup>132</sup> *Una familiare et paterna institutione della christiana religione, di M. Celio Secondo Curione, più copiosa, et più chiara che la latina del medesimo, con certe altre cose pie, come mostra la sequente pagina*, in Basilea, s.a. Cfr. M. Kutter, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk 1503-1569*, Basel-Stuttgart 1955.

<sup>133</sup> *Caelii Secundi Curionis Christianae religionis institutio, et brevis et dilucida; ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium sit, requiri posse videatur*, s.l. 1549.

dei maschi). Tuttavia, questo esercizio dei doveri di un padre cristiano non era certo rivolto alla sola cerchia familiare; la proposta che vi si avanzava era quella di una paternità spirituale rivolta ai cristiani d'Italia. Curione accennava con qualche preoccupazione al suo italiano che, per mancanza d'esercizio, gli appariva non adeguato ormai al compito; e chi rifletta all'importanza della questione della lingua per tutti coloro che allora in Italia vollero diffondere le loro idee e far leggere le loro opere, non troverà certo eccessiva quella preoccupazione. Si trattava comunque di un catechismo scritto da un italiano per lettori italiani; e già questo differenziava e qualificava l'iniziativa di Curione da chi pensava allora e ancor più avrebbe pensato in seguito di risolvere i problemi della «misera Italia» con la traduzione del catechismo di Calvino<sup>134</sup>. Il titolo stesso dell'opera, nella prima redazione latina – *Christianae religionis institutio* – più ancora che nell'adattamento italiano, invitava a un confronto con l'opera più celebre del riformatore di Ginevra: un dotto, chiaro e ampio trattato di dottrina, lo scritto di Calvino; una «familiare et paterna» nonché breve esposizione di insegnamenti, precetti e preghiere. Il confronto suggerisce differenze e opposizioni più chiaramente delle discussioni esplicite che proprio allora Curione aveva con Calvino.

L'opera del Curione era, insomma, una «forma di pietà e religion Christiana», che si soffermava a lungo sul dovere dell'imparare bene la dottrina e su quello congiunto di praticarla, mandando a esecuzione quel che si leggeva. Bisognava imparare a memoria e farsi diventare così familiare quel testo «che etiamdio cucendo, filando, caminando, a tavola et a letto et dovunque sarete, l'habiate nella bocca et nella memoria»<sup>135</sup>. Ma soprattutto bisognava mettere in opera quei precetti. A modo di augurio, Curione aveva scelto un'epigrafe biblica dove si parlava di figli e figlie su cui Dio avrebbe versato il suo spirito. Il passo, tratto, con qualche libertà, dal libro del profeta Gioele (II. 28) tradiva però qualcosa di più delle preoccupazioni affettuose di un esemplare padre cristiano: si apriva con l'allusione agli «ultimi giorni» dell'umanità e rivelava pertanto qualcosa delle speculazioni apocalittiche dell'autore. Più avanti, nel testo, speculazioni e attese si fanno più evidenti ed esplicite. L'attesa del regno di Dio era il problema: i commenti di Lute-

<sup>134</sup> «Cosa più che indegna – doveva scrivere Niccolò Balbani nell'epistola dedicatoria “a' fedeli della Italia” – che godendo quasi tutte le provincie dell'Europa la libertà delle coscienze, nella misera Italia essi restino in servitù, privati dela pastura della vita, e crudelmente oppressi, senza potere liberamente invocare e confessare il nome del Signore» (*Il catechismo di Messer Giovan. Calvino...*, G. B. Pinerolio 1566, c. A VIv).

<sup>135</sup> *Ibid.*, c. A 3v.

ro, Calvino e di altri riformatori davano a quel regno una dimensione interiore. La tradizione cattolica era quella più decisamente attestata in direzione della conquista terrena e dell'ampliamento progressivo del mondo soggetto alla Chiesa di Roma. L'interpretazione di Curione sottolinea invece la realtà della regalità di Cristo sul mondo. Cristo, divenuto re del mondo, non se n'è andato ma si è reso invisibile, «perché se egli fosse stato visibile, era di mestiere che hora sen'andasse in cielo, hora in terra, hora in questo paese, hora in quel altro»; questo avrebbe ridotto di molto la sua autorità, equiparandola a quella di un sovrano terreno. Se poi fosse stato visibile contemporaneamente a tutti, la malignità umana avrebbe cominciato a porre il problema se veramente si trattasse di un uomo o di un fantasma. Ecco dunque l'accortezza politica dell'invisibilità di questo re, che tuttavia è presente e non rinuncia a fare della terra il suo regno. Né Curione rinuncia ad attenderne la realizzazione: e per riconoscerne i segni, rinvia alla profezia di Daniele. Sarà Cristo la pietra «spicata dal monte» che fracasserà «quella smisurata staoa» di tutti i regni umani. «Anchora non è ucciso l'Antichristo: però noi desideriamo et preghiamo che questo si adempia, et regni Christo solo con i suoi santi, come è promesso, et si viva et si regga il mondo secondo l'Evangelio, et non secondo le humane leggi et volontà de tyranni del mondo». E la solenne dichiarazione, fatta formulare dall'interlocutrice figlia – secondo le regole del genere – è sottoscritta dall'interlocutore padre, cioè da Curione, con una frase solenne: «Dio voglia che ciò si faccia tosto tosto». Non è un sospiro, o un semplice desiderio: in margine, la glossa rinvia all'ultimo capitolo dell'Apocalisse, quello appunto dove si annuncia che la venuta è vicina.

In un libro di questo tipo, era ovviamente indispensabile parlare della preghiera per eccellenza; e infatti, una larga sezione dell'operetta è occupata dalla interpretazione del *Pater noster*. Curione precisa subito che questa preghiera doveva essere intesa come un modello, non come l'unica e obbligatoria preghiera del cristiano, «come se non fosse lecito usar altre parole et altra maniera di pregare». Era una preoccupazione che si rivolgeva contro la nuova ortodossia emergente, che sarebbe poi stata contrassegnata dalla recitazione ripetitiva del *Pater* nelle chiese della Riforma (molto tempo dopo, in Germania, Herder doveva ripescare il termine erasmiano di «battologia» per stigmatizzare le deviazioni dell'ortodossia luterana)<sup>136</sup>. Ma intanto, la polemica era fatta esplicitamente contro i cattolici: sono loro i nuovi Farisei che indirizzano le

<sup>136</sup> Cfr. Auer, *Das Vaterunser* cit., p. 6.

loro preghiere «alle dipinture et alle statoe», con candele accese, per ottenere le indulgenze. Curione menziona anche «una nuova superstitione» nata a suo dire «da poco in qua»: «Che alcuni orando toccano un certo Paternostro di legno con la cima de un dito, et in virtù di quello credono di poter ottenere la remissione de peccati»<sup>137</sup>. Era un'allusione relativa all'Italia, ovviamente; nel testo latino per i figli questo passo non c'è.

Dalla pietà sovraconfessionale o aconfessionale, si era ormai passati a una lotta fra confessioni. La religione cristiana aveva trovato proprio nella preghiera al Padre comune il modo per individuare e segnare le sue divisioni profonde. In Italia, dove si era fatta esperienza col Savonarola di uno stato governato coi Paternostri, non ci volle molto a capire quanto fossero pericolose quelle discussioni sulle preghiere. «Questa heresia – scrisse nel 1547 un vescovo italiano – comincia dal Pater noster et finisce nella picca et nel archibuso»<sup>138</sup>.

#### 8. La nuova fede.

Le nuove idee avevano messo radici robuste anche in Italia. Pur nella dispersione delle fonti, non mancano tracce rivelatrici dei cambiamenti che si erano introdotti nel concreto andamento della vita religiosa e delle pratiche con cui donne e uomini regolavano i loro rapporti con Dio. La parola della Riforma e le violente polemiche che ne nacquerò ebbero per effetto una forte concentrazione e polarizzazione delle idee e delle pratiche, in un paese che, se era diviso dal punto di vista politico, lo era ancor più da quello delle tradizioni culturali e religiose. L'ebraista Stancaro notò, ad esempio, analogie e possibili confluenze di correnti anabattistiche e radicali della Riforma e di tendenze millenaristiche e profetiche vive nelle comunità ebraiche italiane<sup>139</sup>: questo indizio offre un'idea del modo in cui il crogiuolo della Riforma poté fondere materiali di varia natura accumulatisi nel variegato mondo italiano. E di crogiuolo si deve parlare considerando la forza d'attrazione esercitata dalle nuove idee negli ambienti più disparati.

<sup>137</sup> *Ibid.*, c. F 37v.

<sup>138</sup> Lettera di Luigi Lippomano al cardinal Marcello Cervini, Bologna 16 novembre 1547 (edita da G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn 1910, pp. 289-90, e da M. Firpo e D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone cit.*, 2/1, pp. 247-48).

<sup>139</sup> Uno schema delle convergenze dottrinali tra millenarismo ebraico e tendenze analoghe del movimento anabattista fu pubblicato da Stancaro in forma di foglio volante: *Rabinorum recentiorum et Anabaptistarum falsa opinio de duobus Messijs, priscorum Thalmudistarum autoritatibus confutata*, Neuburgi Danubii apud Johannem Kilianum 1546.

Grazie alla recente scoperta di documenti inquisitoriali, si è appreso dell'esistenza a Capua e nei dintorni di un consistente gruppo di persone che si erano allontanate dalle pratiche tradizionali. Intorno al 1550, nei casali capuani cominciarono a verificarsi fenomeni preoccupanti per le autorità: crocefissi spezzati, immagini di santi deturpate e private degli occhi, aperte manifestazioni di opposizione ai riti tradizionali. L'arcivescovo di Capua, messo sull'avviso della presenza di gruppi di dissenzienti, ricorse a mezzi straordinari: facendo leva sull'obbligo della comunione pasquale e della confessione cercò di individuare gli eretici. Un prete – don Santo Panebianco – si vide consegnare dall'arcivescovo Fabio Are dia una lista di nomi, con l'ordine di confessare quelle persone e di «specularle» in materia di eretici e di eresie. La confessione diventava dunque un tribunale, ma non nel senso in cui se ne parlava al Concilio di Trento bensì nel senso di uno strumento per raccogliere informazioni da riversare al tribunale criminale. Si avviò così un processo dal quale emerse una situazione di inaudita novità: si erano formate intere comunità che disdegnavano la confessione e la comunione tradizionali, si confessavano accusandosi «di ogni peccato generalmente» e praticavano il rito della cena amministrato – in chiesa – da un sacerdote calvinista. Chi si accostava all'Eucarestia, lo faceva, secondo quanto confessò Minutella, moglie di Jacobetto Gentile (uno dei principali imputati) seguendo le nuove idee: queste imponevano che si ricevesse l'Eucarestia «in spiritu et in verità et per caparro de lo Paradiso et per si ricordare de la morte de Christo, et che non bisognava fare più oratiune né opera bona perché Christo aveva ditto alla Samaritana: “Donna, non eì tempo più de orare a lo monte, ma se deve orare in spiritu et in verità perché io sono lo vero figliolo de Idio”. Et che Christo, con la morte sua et con lo sangue suo, havea pagato lo peccato de tutti lli homini del mondo, et che lle opere erano bone ad fare per amor de Cristo, ma non erano sufficienti né bone ditte opere ad fare andare in Paradiso nesciuno cristiano»<sup>140</sup>. Altre due donne – si chiamavano Cerna e Santella – a un predicatore che le minacciava del rogo, risposero senza paura: «Noi non nge curiamo che patiamo quisti martirii, perché (poi) andamo in Paraviso»<sup>141</sup>. Era una vera esperienza di «conversione»: la vita intera cambiava e cambiava perfino la morte, o almeno i riti della morte. A un prete che mi-

<sup>140</sup> Costituito del 27 marzo 1552, edito da P. Scaramella, «Con la croce al core». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, in «Campania sacra», xxv (1994), pp. 173-268; cfr. p. 234.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 196.



nacciava di non seppellire in luogo consacrato chi non si confessava, Monica, moglie di Giovan Maria Lombardo, rispose: «(Vedolà) quisto horto, e quando moro me atterro fioco» (mi seppellisco là)<sup>142</sup>. Era proprio al momento della morte che le due strade della penitenza, quella antica e quella evangelica, divergevano più nettamente: lo sperimentò Giovanni Maria Lombardo, il marito di Monica che, malato, venne confortato da un predicatore cattolico e da due «luterani» – e seguì i consigli di questi ultimi. Il predicatore gli diceva di confessarsi e comunicarsi; e lui rispose che «esso se confessava ad ogni hora et se comonicava ad ogni hora, et si stessi in mezo ad uno bosco sulo (solo) pure se comonicava et confessava perché sempre steva con Christo»<sup>143</sup>.

Giovanni Maria Lombardo aveva trovato la soluzione al problema che aveva angosciato le ultime ore di Pier Paolo Boscoli: sostituire o almeno accompagnare i riti tradizionali dell'intercessione e della preparazione alla morte – secondo la definizione di Luca della Robbia, «gli aiuti, cioè la confessione, la comunione, indulgenze et orazione» – con un incontro personale con Cristo. Boscoli desiderava incontrare Cristo uomo («come se uscissi d'un bosco e facessimisi incontro») e realizzare quella unione continua che rendeva secondari o francamente inutili i riti dell'intercessione. L'eretico capuano aveva realizzato quel desiderio: la sua nuova fede gli permetteva, anche trovandosi solo in mezzo a un bosco – l'immagine stessa della solitudine e dell'isolamento in un'Italia ricca (allora) di fitte boscaglie –, di godere della continua presenza di Cristo, meglio e più di una ininterrotta frequentazione di quei sacramenti amministrati nelle chiese dei centri urbani.

La scoperta della verità e della via alla salvezza rendeva lieti e arditi i neofiti. Gli eretici dei casali capuani erano così sicuri di aver trovato la via giusta che rimpiangevano la morte nell'ignoranza dei loro padri; dicevano: «se morissero adesso, andrebbero anche loro subito in Paradiso». Di conseguenza, reagivano con ostilità violenta ai riti antichi: sbarravano le porte e le finestre al passaggio della processione, rompevano le braccia ai crocefissi, cavavano gli occhi alle immagini di santi. Ed erano, naturalmente, ripagati della stessa moneta. Episodi come questo furono probabilmente non così eccezionali come appare oggi, per effetto di una forte selezione delle fonti (documenti scomparsi, documenti ancora non studiati). Le campagne militari contro i valdesi di Calabria, di Puglia, delle valli piemontesi, furono le forme estreme di una repres-

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>143</sup> *Ibid.*

sione violenta che, quando dovette misurarsi con la «zizzania» ereticale frammista e disseminata nel corpo della società, adottò le forme dei tribunali ecclesiastici e della persecuzione caso per caso.

Il compatto «sistema del sacro» che si immagina funzionante in età tridentina nelle diocesi italiane – e di quelle meridionali in specie<sup>144</sup> – non fu un esito inevitabile e senza resistenze: esso si costituì solo al prezzo della cancellazione radicale di ogni alternativa, da quella delle comunità valdesi di Puglia e di Calabria alla «nuova fede» calvinista dei casali capuani. Questa religione del Cinquecento, che è stata talvolta descritta come un universo compatto, avvolgente, senza alternative<sup>145</sup>, conobbe fratture radicali, senza le quali non sarebbe comprensibile l'altissimo investimento nell'opera di uniformazione religiosa da parte della Chiesa e dei poteri costituiti.

### 9. La proposta cattolica.

Era una battaglia aperta: si trattava di vincere ma anche di convincere, cioè di offrire una risposta adeguata ai problemi e alle esigenze che si erano affacciati. Le istituzioni della Chiesa cattolica vinsero in una larga parte dell'Europa: la loro vittoria è stata spesso presentata come una pura riaffermazione della tradizione, una chiusa e dura reazione alla Riforma. Ma in realtà non fu così.

Indubbiamente, ogni formulario teologico ufficiale dovette il suo successo alla misura in cui riuscì a dar voce a nuovi bisogni religiosi, che si colgono diffusamente. Un bisogno evidente, ad esempio, è quello di una forte partecipazione emotiva: bisogno di piangere, per Boscoli, che si dolse tutta la notte del suo cuor duro e tentò in tutti i modi di ottenere il dono delle lacrime (un dono che fu parte essenziale dell'esperienza e dell'insegnamento di Ignazio di Loyola); riso, allegria, per Pietro Fatinnelli che «quanto più si accostava al luogo del tormento, tanto più si rallegrava»<sup>146</sup>. Allegria e speranza e lieta commozione appartenevano alla tradizione più antica della morte cristiana: ora, vennero esibite soprattutto

<sup>144</sup> Cfr. D. Gentilcore, *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in early modern Terna d'Otranto*, Manchester 1992.

<sup>145</sup> È la tesi, discutibile e discussa, di L. Febvre (*Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* (1942), trad. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino 1978): come Natalie Zemon Davis ha suggerito di recente, la tesi di un Cinquecento religioso dove fosse assente la possibilità di scegliere rispecchiava probabilmente la condizione personale di Febvre nella Francia di Pétain.

<sup>146</sup> Civitale, *Historie di Lucca* cit., p. 556.

dai martiri della nuova fede. «Io vi vo tanto allegramente, quanto alle nozze del figlio del gran re», scrisse Aonio Paleario nell'ultima lettera alla moglie, del luglio 1570, prima di salire sul patibolo dell'Inquisizione<sup>147</sup>. La lotta senza quartiere delle chiese contro gli eretici dava nuova enfasi al carattere esemplare della morte cristiana: e l'allegria di quel tipo di morituri pose un problema specifico alla casuistica di quegli stessi gesuiti che intanto si erano affermati come esperti consolatori dei morenti<sup>148</sup>.

Resta il fatto che, nel genere letterario delle arti di morire, i vincitori furono i gesuiti. Il successo editoriale della loro produzione sta a dimostrarlo: naturalmente, il numero dei libri non può essere fatto corrispondere meccanicamente al numero dei lettori né soprattutto al modo in cui si leggeva quella letteratura. Non venne meno la letteratura dei grandi modelli umani dell'antichità che aveva ispirato il Boscoli e il Fatellini. Verso la fine del secolo XVI, il nobile fiorentino Giambattista Ricasoli, ossessionato dal pensiero di dover morire sul patibolo, si preparò - a quel che riferì Galileo Galilei, che lo accompagnò nelle sue ultime peregrinazioni - col leggere «exempi d'huomini forti contro la morte», senza per questo trascurare l'«oratione a Dio»<sup>149</sup>.

Le forme di devozione proposte dai gesuiti, del resto, non avevano niente in contrario a che si sommassero antichi e nuovi rimedi spirituali. L'eclittismo caratterizza, ad esempio, il trattatello di preparazione alla morte composto da p. Juan de Polanco. È uno scritto che ebbe un numero altissimo di edizioni e di adattamenti: secondo Bernardo Tasso, che si esercitò nel tradurlo, era la «sola e sicura tiriaca incontro a sí presentaneo veneno», cioè la vera medicina («tiriaca») dell'anima davanti al veleno della morte improvvisa<sup>150</sup>. Era una medicina composta di tutti e due gli ingredienti principali che abbiamo visto usati finora e spesso contrapposti: la «conversione» alla penitenza come passaggio dall'uomo carnale all'uomo spirituale, l'armamentario delle indulgenze, dei meriti, delle intercessioni. La meditazione della Passione vi si as-

<sup>147</sup> Cfr. S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino 1979, p. 162.

<sup>148</sup> Si veda dello scrivente *La mort de l'hérétique: normes juridiques et pratique concrète au temps de l'inquisition romaine*, in *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wolfenbüttel 1992, pp. 159-74.

<sup>149</sup> E nemmeno i libri di legge «per studiare i suoi casi» (deposizione di Galileo, 6 febbraio 1590, in G. Galilei, *Le opere*, edizione nazionale, vol. XIX, Firenze 1966, p. 49).

<sup>150</sup> *Il confortatore* di Ercole Tasso, per Comin Ventura, in Bergamo 1595, c. \* 2v. In edizione a parte, si trova anche la parte del Trattato relativa al conforto dei condannati: cfr. P. Giovan di Polanco, *Avvertimenti per confortar et aiutar coloro, che son condannati a morte per giustitia...*, appresso Sebastiano Martellina, in Macerata 1576.

socia alla virtù dei grani benedetti del Rosario: erano grani «detti volgarmente Ave Marie, con virtù che dicendole o baciandole o comunque esser si possa trattate, conferiscano in punto di morte la remissione de' peccati»<sup>151</sup>. Il confortatore doveva farne tranquillamente uso, come di ogni aiuto che potesse rasserenare l'animo tormentato dell'uomo in punto di morte. Valeva l'argomento dei meriti di Cristo, ma a questo si sommava l'altro non delle opere - che il condannato non poteva più farne - ma dell'intenzione: bastava avere l'intenzione di morire in risarcimento dei propri peccati, o addirittura quella di morire come un martire della fede, «per amor di Dio in man di Turchi»<sup>152</sup>, per ottenere davanti a Dio i meriti di un vero martire. La forza dell'immaginazione è spinta dal sapiente consolatore sulla via dell'eroismo e del martirio per la fede. Era l'applicazione del modello proposto da Ignazio di Loyola. Al paziente e complicato conteggio del dare e dell'avere, dei meriti e delle colpe, si aggiungeva o piuttosto si sostituiva un ingrediente che faceva saltare il piatto della bilancia sempre a favore dell'uomo: l'intenzione, l'immaginazione. Le operazioni di trasformazione interiore prendevano il sopravvento: il criminale a due passi dalla forca poteva immaginarsi nella veste del crociato medievale o del martire della Chiesa primitiva. E i cambiamenti che avvenivano nell'immaginario contavano. Non per questo venivano meno gli ingredienti antichi, le pratiche pie, le indulgenze: tutto serviva. Del resto, gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola - un metodo per trasformare sistematicamente i «carnali» in «spirituali» - escludevano fin dall'inizio ogni volontà di selezione tra le operazioni spirituali:

... Por este nombre, exercicios spirituales, se endende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones ... Todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affectiones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima<sup>153</sup>.

«Todo modo», dunque. Ora, una complicazione non secondaria di questo metodo era che quelle trasformazioni nell'immagina-

<sup>151</sup> *Il confortatore*, p. 147 (e *Avvertimenti*, c. 117).

<sup>152</sup> *Avvertimenti*, c. 7v.

<sup>153</sup> «... Qualsiasi modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare vocalmente e mentalmente e di altre azioni spirituali ... qualsiasi modo di preparare e disporre l'anima a togliere via da sé tutti gli affetti disordinati e, tolti, a cercare e trovare la volontà divina nell'ordinamento della propria vita a salvezza dell'anima si chiama esercizio spirituale» (trad. di P. Bondioli, *Gli esercizi spirituali di S. Ignazio di Loyola*, Vita e Pensiero, Milano 1944, pp. 3-5).

rio non restavano confinate nella sfera dell'irrealtà. L'idea che un criminale potesse trasformarsi mentalmente in un martire, portò uomini che volevano diventare martiri a trasformarsi in criminali: lo studente parigino Jean Chastel, oppresso da un terribile senso di colpa e dal timore di aver commesso peccati imperdonabili, il 27 dicembre 1594 aggredì con un coltello Enrico IV nei giardini del Louvre perché convinto – come disse più tardi ai giudici, sotto tortura – che morendo come martire dopo l'attentato alla vita del tiranno anticristiano avrebbe usufruito del «battesimo del sangue» che lavava tutte le colpe<sup>154</sup>. Chastel aveva fatto i suoi esercizi spirituali nella camera del collegio della Compagnia dalle pareti coperte di immagini diaboliche: e tanto bastò ai giudici di Enrico IV per mandare a morte un gesuita e cacciare tutti gli altri dalla Francia, mentre si avviava la costruzione della «leggenda nera» del gesuita. Ma non era un orientamento esclusivo di un ordine religioso: ecco cosa si legge in un manuale per confortare condannati pubblicato da un domenicano:

... Il martirio scanzela il peccato mortale non confessato; supplisce per il battesimo, a chiunque non è battezzato ... A tal perfezione cooperare può e di lei partecipare qualunque moriente così violentemente come naturalmente, volendo. Perché il simile non potrà fare un giustiziando?...<sup>155</sup>.

Ma al centro di questo metodo è proprio il «todo modo»: tutti gli ingredienti vanno bene per la «conversione». E tutto si gioca in una partita definitiva, all'istante che precede la morte: è qui che si incontra «l'uomo al punto», come Daniello Bartoli intitolò un suo famoso trattato. È qui che il confessore, «l'industrioso mercante del cielo», come lo definì il generale dei gesuiti Muzio Vitelleschi, concentra le sue energie per la battaglia decisiva. Il fatto è che si era salvato il Purgatorio; il che non era certo cosa da poco. Proprio la fede nel Purgatorio divenne il più semplice e chiaro punto di discriminazione tra cattolici e non cattolici: non punto dottrinale tra gli altri, ma proiezione nell'aldilà di un sistema di relazioni che potremmo definire assistenziale (i vivi aiutano i morti, i morti aiutano i vivi) e di una concezione della vita dove la soglia dell'irrimediabile si allontanava fino a sfumare. La polemica violentissima del mondo protestante prese di mira la ritualità di tipo magico e la mediazione ecclesiastica che caratterizzavano il modo di morire dei «papisti».

<sup>154</sup> Cfr. R. Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV. 14 Mai 1610*, Paris 1964, pp. 202 sgg.

<sup>155</sup> R.P.F. Girolamo Gattino da Milano, lettore theologo dell'Ordine de' Predicatori, *Sicuro viaggio de giustiziandi e di qualunque altro moriente per felicemente passare da questa all'altra vita di sicuro, e di certo in gratia di Dio*, per Gio. Battista Bidelli, in Milano 1630, pp. 73-74.

Il risultato fu il riemergere con nuovo vigore, nel mondo cattolico, di quello che potremmo definire il sistema delle indulgenze e il riproporsi insistente della scena del letto di morte cara alle «Artes moriendi». Invece, in altre culture cristiane si continuava a sperimentare la drammatica «conversione» luterana della scoperta non di stare per morire ma di essere già morti – e dunque, di dover risorgere a una vita fatta di penitenza e di ascesi: «Mi ammalò di peccato, vengo messo a letto e obbligato al letto ... Il primo messaggero che mi parla non dice: "Tu puoi morire", no, né: "Tu devi morire", ma: "Tu sei morto"»<sup>156</sup>.

#### 10. Un nuovo modello per i sacramenti.

La disseminazione tridentina di parroci, predicatori e missionari, ma anche l'intensificazione delle pratiche sacramentali furono la risposta necessaria alla sfida della «nuova fede». Un sistema del sacro a maglie fitte, sempre presente e accessibile, dall'uso intensificato e ripetitivo, era l'unica alternativa possibile a questa fede che rendeva gli uomini sicuri della salvezza anche nella solitudine dei boschi. «Le foreste nordiche rimanevano la dimora dell'uomo gotico», ha scritto Roland Bainton commentando la conversione del giovane Lutero<sup>157</sup>. Nel fitto tessuto umano dell'Europa urbanizzata, la solitudine dei boschi era una condizione meno consueta; il sistema delle intercessioni e degli aiuti ecclesiastici era in grado di raggiungere chi era in punto di morte. Se per qualche ragione – un fiume in piena, un prete assente o trascurato – questo non era possibile, si levavano le proteste: le lagnanze raccolte dai vescovi in visita nella Chiesa cattolica prima e dopo il Concilio di Trento riguardarono quasi sempre storie di persone morte senza sacramenti per carenze di preti e di chiese. Ora, proprio nell'età della Riforma si ha la netta percezione di un estendersi a macchia d'olio, nell'Europa cattolica, della rete delle istituzioni ecclesiastiche fuori dei centri urbani. I vescovi, tornati alle loro diocesi, visitarono ripetutamente i luoghi più sperduti e vi istituirono nuove parrocchie: e, poiché la crescita delle istituzioni ordinarie era lenta e non arrivava a coprire le aree più sperdute – le isole, le campagne, le montagne – si sviluppò l'opera delle missio-

<sup>156</sup> J. Donne, *Devotions upon emergent occasions* (trad. it. *Devozioni per occasioni di emergenza*, a cura di P. Colaiacomo, Roma 1994, p. 8; un confronto con lo scritto del Bartoli, *L'uomo al punto*, è suggerito dalla curatrice, *ibid.*, p. XIX).

<sup>157</sup> R. H. Bainton, *La Riforma protestante*, trad. it. Torino 1958, p. 47.



ni, all'inizio un surrogato della visita pastorale per le aree extra-urbane<sup>158</sup>, in seguito impresa autonoma di riconquista religiosa e di risveglio devoto<sup>159</sup>. Le maglie sempre più fitte delle istituzioni ecclesiastiche garantirono la reperibilità costante del sacerdote in grado di amministrare la confessione e la comunione. Nello stesso tempo, un altro cambiamento profondo venne ad alterare i ritmi e le forme della religione medievale su questo punto capitale: si passò dalla solenne amministrazione della comunione – previa confessione – in momenti fondamentali dell'anno e della vita a una ininterrotta frequenza dei sacramenti. E anche questo mutamento può essere posto sotto la stessa ragione fondamentale: la penitenza doveva invadere ogni momento della vita; dopo essersi riconosciuto come peccatore l'uomo doveva «convertirsi», cambiare mente, vivere costantemente in unione con Cristo. Ora, se tutto questo si doveva conciliare con la permanenza del corpo ecclesiastico e delle dottrine tradizionali, bisognava che le istituzioni si rendessero capaci di rivaleggiare con quella presenza interiore, mentale, che in potenza – e in certe parti d'Europa anche in effetto – rischiava di sovvertire gli ordinamenti intercessori.

Possiamo tentare di confrontare la scena centrale dell'«ars moriendi» medievale con le scene corrispondenti nel mondo cattolico dopo la Riforma. Non c'è dubbio su quale fosse la scena capitale: era quella del letto del morente, attorniato da figuranti minori – parenti e amici, angeli e demoni –, che affronta la morte con la confessione e la comunione. Una questione fondamentale nella storia dell'Eucarestia fino all'età della Riforma era stata quella del come si dovesse trasportare il sacramento ai malati; i sinodi del Duecento avevano attentamente regolato tutti i vari aspetti della materia – chi poteva trasportarla, con quali suoni, luci, canti, con quale accompagnamento di fedeli: le indulgenze lucrare nell'accompagnare il sacramento incoraggiavano la formazione di vere e proprie processioni. Così, la scena del letto del morente era il momento culminante di una cerimonia che coinvolgeva tutta la comunità<sup>160</sup>. Momento solenne quanto eccezionale: la comunione era celebrata, esaltata, desiderata, ma raramente praticata nella vita

<sup>158</sup> Si veda dello scrivente *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVI (1994), pp. 29-44.

<sup>159</sup> Cfr. L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne*, Paris 1993 (trad. it. Milano 1994).

<sup>160</sup> M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1991, pp. 77 sgg. E, sul desiderio della Eucarestia, cfr. C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley - Los Angeles - London 1987.

ordinaria. Quanto alla confessione, l'impegno a praticarla annualmente formulato dal Concilio lateranense IV dà la misura degli obbiettivi proposti (non necessariamente raggiunti) dalla cultura ecclesiastica alla vita religiosa dei fedeli in quella epoca. Il panorama dell'età tridentina cambiò radicalmente: la confessione e la comunione divennero sempre più frequenti. Il punto d'arrivo fu un nuovo modello di vita cristiana, nel quale la vicinanza interiore con Cristo e la certezza del perdono dei peccati trovarono l'espressione di una frequentazione intensa di confessione e comunione.

Il «nuovo modello» non nacque tutto insieme, né fu invenzione di una sola mente. Ripercorrere i molti rivoli che confluirono nel fiume in piena della devozione barocca, sarebbe lungo e difficile. All'inizio, furono solo voci isolate, circondate da diffidenza e sospetto. Le proposte avanzate in questo senso da personaggi carismatici e «spirituali» non furono accolte con favore. Cominciò il mistico e visionario Battista da Crema, domenicano, ispiratore del gruppo che diede vita all'ordine dei barnabiti, a sostenere che si poteva seguire il modello della «primitiva chiesa, quando tutti li christiani ogni giorno se comunicavano»<sup>161</sup>. Pochi anni dopo, il chierico Tullio Crispoldi da Rieti, descrivendo le pratiche devote incoraggiate da lui e dal suo circolo di «spirituali» nella città di Verona, raccontò che c'erano persone che «si comunicano ogni domenica» pur non essendo sacerdoti, e difese questa pratica rifacendosi anche lui all'argomento del fervore della Chiesa primitiva: «noi nel principio tutti ogni dì ne comunicavamo: da poi raffreddandosi la divotione et lo amore verso Dio ne comunicavamo solo il dì delle dominiche: di poi venne la cosa sì rara, che già appena si ottiene che si comunichi almeno una volta lo anno»<sup>162</sup>. Da diversi anni, a Verona, si stava alimentando una devozione all'Eucarestia fatta di un uso frequente, almeno domenicale. Ora, noi potremmo considerarla come un aspetto marginale, una delle tante complicazioni della vita religiosa e delle idee correnti prima del Concilio di Trento, quando, come scrisse il cardinal Giovanni Morone per difendersi dall'accusa di eresia, «le cose della religione in Italia andavano con poca regola, perché non era istituito l'ufficio della santa Inquisitione». Ma il Morone, che doveva giustificarsi per aver letto, anzi «divorato con grande avidità», quel libretto *Del beneficio di Cristo* che è stato considerato come il manifesto della

<sup>161</sup> Battista da Crema, *Via de aperta verità*, per Bastiano Vicentino, Venezia 1532 (ma la prima edizione è del 1523), c. 49rv.

<sup>162</sup> *Alcune interrogazioni delle cose della fede et del stato ovvero vivere de Christiani*, per Tullio Crispoldo da Riete, Antonio da Portese, Verona 1540, c. E IVr.

«riforma in Italia, sostenne che quel libro gli era piaciuto proprio perché «parlava sí bene del santissimo sacramento» che non poteva essere eretico<sup>163</sup>. E difatti il trattatello *Del beneficio di Cristo* dedica una buona parte del capitolo VI a difendere l'uso frequente della comunione, «divinissimo sacramento»<sup>164</sup>. Larga parte del capitolo è tratta dall'*Institutio* di Calvino: la comunione è intesa come mezzo per consolare le coscienze afflitte e come vincolo di unità tra i cristiani, membra di uno stesso corpo. Si ha qui la prova che – con la divergenza fondamentale sulla questione della presenza reale o meno di Cristo nell'eucarestia – c'era una possibile convergenza nell'uso del sacramento come mezzo per consolare le coscienze afflitte e per rispondere al nuovo sentimento della penitenza.

L'inquisizione romana dovette occuparsi molto di quel libriccino e dei suoi lettori. Ma dovette occuparsi anche della pratica della comunione frequente, che intanto aveva trovato nella Compagnia di Gesù dei ferventi sostenitori<sup>165</sup>. Fu nel 1554, a Bologna: il vescovo Giovanni Campeggi sospese due sacerdoti che diffondevano la pratica della comunione frequente, entrando così in conflitto con alcuni gruppi cittadini e in particolare coi gesuiti che si avvalevano molto di quella pratica. Il domenicano Girolamo Muzzarelli dovette svolgere un'inchiesta per conto dell'Inquisizione romana e lo stesso Ignazio di Loyola fu chiamato a occuparsi della questione<sup>166</sup>. Ma di episodi del genere è piena la storia di quegli anni. Nella vita delle persone, il ritmo delle comunioni poteva variare improvvisamente: bastava l'incontro con un maestro di vita spirituale e si passava alla nuova pratica. Ecco che cosa rispose un laiciolo lucchese nel 1576, in un processo per eresia, alla domanda dell'inquisitore se si fosse confessato e comunicato: «Da due o tre anni in là mi confessavo una volta o due o 3 l'anno ma di poi mi sono confessato e confesso e comunico ogni settimana et tutte le feste che occorgono (!) fra settimana»<sup>167</sup>. L'incontro con Giovan-

<sup>163</sup> Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago 1972, pp. 453-55.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>165</sup> Cfr. P. Dudon, *Le «libellus» du P. Bobadilla sur la Communion fréquente et quotidienne*, in «Archivum historicum Societatis Jesu», II (1933), pp. 258-79.

<sup>166</sup> Su questa vicenda e sui suoi protagonisti, si veda l'importante ricerca di G. Zarri, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. VII, Roma 1976, pp. 337-885.

<sup>167</sup> Costituito del 25 giugno 1576 di Antonio Balucchi (Archivio della curia arcivescovile di Pisa, filza I, cc. n.n.). Il processo inquisitoriale era relativo ai calvinisti lucchesi: cfr. Adorni-Braccesi, «Una città infetta» cit., pp. 383-85. Altri membri del gruppo rivendicarono

ni Leonardi da Decima e la sua congregazione di chierici regolari aveva cambiato radicalmente la sua pratica sacramentale.

A questa data, tuttavia, molte cose erano cambiate e le incerte atmosfere degli «spirituali» che leggevano il *Beneficio di Cristo* si erano dissolte: ora, diventare «spirituali» significava vegliare in difesa dell'ortodossia e «tartassare i tristi», come disse il lucchese Francesco Fantucci<sup>168</sup>. E per «tartassarli» c'era un tribunale apposito – l'Inquisizione – che strinse con quello della confessione legami profondi.

Ma, prima di considerare questo aspetto della storia, bisognerà almeno ricordare che la confessione dell'età tridentina fu una realtà molto diversa da quella tradizionale. Considerandone l'importanza, il «Catechismo tridentino» fece una considerazione degna di nota: l'attacco che la Chiesa aveva subito da parte degli eretici era stato respinto proprio grazie alla confessione, vera e propria cittadella contro la quale gli attacchi si erano infranti<sup>169</sup>. Il fatto è che lo strumento antico si era rivelato suscettibile di usi nuovi. In un primo momento, le esigenze di conservazione del potere ebbero la prevalenza e la domanda a cui testi e comportamenti dovettero rispondere fu quella relativa alla ammissione della confessione come sacramento, con l'esposizione analitica e segreta («auricolare») delle colpe. Ma la realtà concreta della confessione fu dominata da due proposte nuove: l'uso della confessione generale come ricapitolazione della vita passata e decisione di mutar rotta, e la frequente ripetizione, fino a farla diventare un dialogo col confessore. Il radicamento nella pratica sociale di queste proposte non fu solo il risultato di un gigantesco sforzo di adeguamento istituzionale o di una intensa campagna di indottrinamento. Il fatto è che la proposta della confessione frequente e dettagliata delle colpe incontrò un successo di straordinaria, imprevedibile ampiezza; e altrettanto accadde alla proposta della confessione generale. Il vescovo di Ferrara Paolo Leoni credeva tanto nella utilità della confessione generale che inserì a questo proposito una appassionata perorazione nei suoi statuti diocesani. I suoi argomenti si basavano sulla natura complicata della confessione che, a norma dei canoni tridenti-

la loro diversa pratica sacramentale; così Carlo Magi, che dichiarò: «non pur ogn'anno mi son confessato, ma ogn'otto giorni e più spesso, et il mio confessore è prete Gio. Lionardi da Decima» (cost. 28 giugno 1576).

<sup>168</sup> Costituito del 2 luglio 1576: invitato dal Nannini, membro della congregazione del Leonardi, a denunciare i sospetti di eresia, Fantucci avrebbe risposto: «che non era più quel tempo nel quale mi ritrovavo a tartassare i tristi con deli altri spirituali, ma che havendo moglie e figli, mi pareva debito di attendere a casa mia, e non agl'altrui fatti...» (Arc. della Curia arciv. di Pisa, filza I, cc. n.n.). Cfr. Adorni-Braccesi, «Una città infetta» cit., p. 383.

<sup>169</sup> *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad Parochos*, Manutius, Roma 1566, c. 172.

ni, doveva constare di tre parti (confessione, contrizione, restituzione). Ora, bastava che una di quelle parti non fosse perfetta ed ecco che la confessione «particolare», quella che si faceva di volta in volta sui peccati commessi dall'ultima confessione, poteva non raggiungere il suo obiettivo. E dunque, concludeva il Leoni, tanto opportuna era quella confessione generale che i parroci avrebbero dovuto esortare i loro parrocchiani a praticarla<sup>170</sup>.

Di fatto, sappiamo che non ci fu bisogno di grande insistenza: i numeri di confessioni praticate e in particolare la quantità di confessioni generali registrate dai gesuiti nel corso delle loro missioni sono il segno di una esigenza reale e diffusa a cui quella proposta andava incontro. E la cosa non si limitava all'Europa cristiana. Lettere entusiastiche riferivano dello straordinario fervore con cui i nuovi cristiani giapponesi si accostavano alla confessione. Il gesuita P. Gaspar Vilela riferiva nel 1565 che i giapponesi praticavano volentieri la confessione frequente e si accostavano poi alla comunione piangendo devotamente: e non si limitavano a questo, ma ricorrevano a penitenze durissime, si davano la disciplina pubblicamente e volevano avere punizioni severe per le loro colpe<sup>171</sup>. Le ragioni profonde dell'incontro tra questo volto del cristianesimo europeo e la cultura giapponese, come pure quelle della vicenda per certi aspetti diversissima del cristianesimo in Cina, furono già allora oggetto di discussione e di analisi: non sfuggì quanto ci fosse di ingannevoli analogie tra morale confuciana, buddismo e dottrina cristiana (per esempio per quanto riguardava la pratica dell'esame di coscienza, o per il pentimento dei peccati). «Hanno rubato tutto al buddismo», scrisse un letterato cinese dei missionari cristiani<sup>172</sup>. E Matteo Ricci aveva ben chiaro che i suoi interlocutori cinesi ignoravano del tutto la nozione cristiana del peccato originale<sup>173</sup>. Con tutto questo, la pratica neoconfuciana dell'esame di coscienza offrì un appiglio per una predicazione del cristianesimo ispirata al principio dell'«accomodamento»<sup>174</sup>; d'altra parte l'ardore dei convertiti nel confessarsi e nel chiedere penitenze e punizioni severe stupì spesso gli stessi missionari, che ne scrissero a

<sup>170</sup> *Decreta et constitutiones perillustris et reverendissimi in Christo Patris et Domini P. Pauli Leonii... Episcopi Ferrariensis*, Victorius Baldinus typographus Ducalis, Ferrariae 1588, pp. 16-17.

<sup>171</sup> Lettera del 15 settembre 1565 da Sakai; cfr. M. Debergh, *Deux nouvelles études sur l'histoire du Christianisme au Japon. II. Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires jésuites aux XVI et XVII siècle*, in «Journal Asiatique», 272, 1984, pp. 167-216; cfr. p. 191.

<sup>172</sup> Citato da J. Gernet, *Cina e cristianesimo* (1982), trad. it. Casale Monferrato 1984, p. 84.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>174</sup> Cfr. P. Santangelo, *Il «peccato» in Cina*, Bari 1991, pp. 158 sgg.

più riprese nelle loro relazioni e parlarono di miracolo e di evidente intervento divino<sup>175</sup>. La Cina comparve, all'orizzonte dell'Europa raggiunta dalle relazioni dei missionari, solo verso la fine del Cinquecento; ma fin dal 1548 le relazioni sui riti di penitenza dei giapponesi giunsero in Europa e si diffusero rapidamente<sup>176</sup>. Era un panorama vasto, di successi esaltanti, di conferme che giungevano da paesi remoti, da religioni diverse: la negazione riformata della confessione appariva ben poca cosa rispetto a tanto e così ampio consenso.

Semmai, il problema era quale tipo di confessione scegliere. E qui, c'era solo l'imbarazzo della scelta. C'era quella intima, fatta ad un confessore di propria fiducia, un vero e proprio padre spirituale a cui si affidava la direzione della propria coscienza; e c'era quella amministrata dal parroco, registrata negli atti della comunità, che assomigliava a una specie di rendiconto delle colpe davanti a un giudice competente per territorio. Erano modelli diversi e conflittuali, anche se concordi nella tendenza ad affidare funzioni decisive alla confessione, di cui si incoraggiava comunque l'uso frequente.

Alla confessione era associata la pratica della comunione frequente. I sostenitori della comunione frequente la consigliavano come mezzo di perfezionamento, all'interno di quel rapporto speciale che legava dei devoti laici al direttore spirituale. Il figlio o figlia spirituale affidava tutti i suoi pensieri e tutte le sue imperfezioni al padre spirituale, per lettera o in conversazioni frequenti: erano vere e proprie confessioni.

I veri maestri del nuovo metodo furono i gesuiti. Ignazio di Loyola, nella sua autobiografia, fece cominciare la sua nuova vita di convertito da una confessione generale durata tre giorni. I gesuiti furono un ordine di confessori, che elaborarono tecniche, scrissero manuali e si affermarono all'interno della società cattolica post-tridentina per la loro capacità eccezionale di attirare i fedeli alla pratica della confessione frequente.

La confessione generale era un racconto delle colpe di tutta la propria vita: nell'uso raccomandato dai gesuiti, questo tipo di confessione doveva servire a segnare la «conversione» dal peccato alla vera vita cristiana. La confessione generale poteva essere anche ripetuta; in ogni caso, alla confessione generale doveva seguire poi

<sup>175</sup> «La loro vita potrebbe essere definita come un continuo digiuno... Spesso, dopo la confessione, pregano perché siano imposti loro i digiuni e le punizioni» (lettera di J.-S. de Neuvalle, cit. da Gernet, *Cina e cristianesimo* cit., p. 112).

<sup>176</sup> La relazione del p. Lancilotti sulle pratiche penitenziali giapponesi del dicembre 1548 è la fonte del racconto che ne fa Postel nelle sue *Merveilles du monde*, del 1552 (Debergh, *Deux nouvelles études* cit., p. 174).



l'abitudine a ripetere con grande frequenza la confessione, come dialogo col proprio padre spirituale in modo da curare la propria anima e cancellarne tutte le cattive inclinazioni. Contro questo metodo, che ebbe un grande successo, i tradizionalisti sostennero che era un'eresia confessare più volte le stesse colpe, come se la confessione già fatta non avesse valore. Per quanto riguarda poi la pratica delle confessioni come conversazioni intime col proprio padre spirituale, ci furono reazioni spesso clamorose di rifiuto. I tradizionalisti trovarono intollerabile la pratica del rivelare i segreti pensieri quasi quanto trovavano intollerabile il rifiuto dei «luterani» di andare a raccontare le proprie colpe a un sacerdote. Era una diffidenza che trovava ascolto presso le autorità politiche, preoccupatissime dei risvolti di quel genere di pratiche. Venezia espulse i barnabiti nel 1553 perché ne riteneva politicamente pericolosa la pratica devota della rivelazione dei pensieri segreti; e a Bologna si accusarono i sostenitori della confessione frequente di dissolvere le famiglie. Questa accusa ebbe una straordinaria diffusione in Spagna nel secondo Cinquecento, contro i gesuiti. Furono i domenicani, rappresentanti della cultura teologica tradizionale più solida, a scatenare contro la Compagnia una virulenta campagna che prendeva di mira proprio il loro modo di praticare le confessioni. Per primo, fu Melchor Cano che nel 1548 accusò Ignazio e la sua Compagnia di eccessiva familiarità con le donne e di rilassatezza coi penitenti in confessione: ironicamente, Cano diceva che i gesuiti promettevano la santità in trenta giorni<sup>177</sup>. Era sospetta, per il domenicano, la promessa di perfezione, di vita nuova: vi ritrovava gli stessi errori che tra gli «Alumbrados», gli erasmiani e i luterani<sup>178</sup>. Nella seconda metà del secolo, le accuse furono anche più aspre. Riguardavano due aspetti che già erano emersi nel conflitto veneziano contro i barnabiti: la pratica delle conversazioni spirituali con rivelazione dei pensieri, la minaccia alle famiglie. Si disse che i gesuiti rivelavano i segreti appresi in confessione e che il loro successo presso le donne devote costituiva una minaccia per la solidità delle famiglie.

Quanto il terreno della confessione fosse irto di pericoli, lo mostra la comparsa di un nuovo reato, nella seconda metà del Cinquecento, tra quelli di competenza dell'Inquisizione, prima in

<sup>177</sup> Cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1912-25, I, pp. 321-84. Ma cfr. ora J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, Harvard University Press, 1993, pp. 292 sgg.

<sup>178</sup> M. Andrés Martín, *Common Denominators of Alumbrados, Erasmians, 'Lutherans', and mystics: The Risk of a more 'Intimate Spirituality'*, in *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, a cura di Á. Alcalá, Boulder 1987, pp. 457-94.

Spagna poi in Italia: quello definito col termine di «solicitatio ad turpia». La vera novità era la definizione formale del reato, perché la pratica, di per sé, non era una cosa nuova; a Deventer, il giovane Erasmo aveva sentito raccontare parecchie storie di tresche tra confessori e donne: ne aveva tratto saggi ammonimenti. Bisognava evitare di stimolare la «vitiosa curiositas» di preti che erano pur sempre uomini, spesso uomini giovani, impedendo che la confessione diventasse un'occasione per insistite descrizioni di atti sessuali<sup>179</sup>. Ma la società ecclesiastica, irrigidita in difesa, rafforzò da un lato l'obbligo del celibato ecclesiastico e dall'altro il dovere dei penitenti di raccontare tutto, senza omettere nessun dettaglio, al proprio confessore. Le due cose erano legate: la funzione sacrale del giudice delle colpe richiedeva un prete non involto nei peccati della carne. Ma ne derivò un'emergenza gravissima quanto prevedibile, tanto temuta quanto intollerabile. Il Concilio di Trento individuò una situazione di rischio particolarmente grave nel rapporto tra sacerdoti e donne in confessione. Papa Paolo IV tagliò quel nodo gordiano con la spada che gli era più familiare: nel 1559, dietro richiesta dell'arcivescovo di Granada, Pedro Guerrero, sottopose quel reato alla giurisdizione dell'inquisitore. Successivamente, Pio IV estese la norma a tutta la Spagna; la «solicitatio» non era un reato d'eresia, ma lo poteva diventare sillogizzando sul fatto che se era commesso durante il sacramento della confessione si configurava come una negazione ereticale del sacramento stesso<sup>180</sup>. L'inquisizione poteva intervenire, però, solo se il reato era consumato esattamente nel corso della confessione; poiché gli approcci potevano avvenire anche prima o dopo la confessione – e di fatto così avveniva, proprio al fine di evitare la temutissima inquisizione – il nunzio in Spagna Nicola Ormaneto (un ecclesiastico vissuto all'ombra dei due vescovi che inventarono il moderno confessionale cattolico, Gian Matteo Giberti e Carlo Borromeo) propose di estendere la giurisdizione inquisitoriale, per impedire che il sacramento della confessione venisse travolto dal discredito<sup>181</sup>.

<sup>179</sup> Des. Erasmi Roterodami, *Exomologesis sive modus confitendi*, in *Opera*, V, Lugduni Batavorum 1704, coll. 146-70; cfr. col. 153.

<sup>180</sup> A. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia 1896, I, p. 385. La bolla «Cum sicut nuper», 16 aprile 1561, è in *Bullarium Romanum*, t. 4, II, p. 77. Sulla storia della questione in Spagna si veda ora lo studio di Adelina Sarrion Mora, *Sexualidad y confesión. La sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid 1994 (pp. 59 sgg.).

<sup>181</sup> Scontrandosi però con le resistenze della Curia, come ha mostrato W. de Boer, «Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia, in «Quaderni storici», 77, agosto 1991, pp. 543-72; cfr. p. 551 e nota.

La bolla papale valeva per la Spagna; ma ben presto la norma fu estesa anche all'Italia. Dunque, l'intera materia della confessione era diventata delicatissima: il clero che praticava le nuove forme di confessione come colloquio intimo e sostegno spirituale si trovò coinvolto in legami profondi, esposto a complicazioni sentimentali, irretito da sospetti. Ne fecero le spese soprattutto i gesuiti. Si disse che nel confessare e nel farsi rivelare i pensieri, i gesuiti intrattenevano rapporti d'amore con le loro penitenti. Ne seguì una lunga controversia tra domenicani e gesuiti; e certo non mancarono documenti di rapporti di particolare intimità, tanto che l'inquisizione dovette intervenire a più riprese<sup>182</sup>. Da tutto questo, al di là della casistica infinita di rapporti leciti e illeciti tra confessori e penitenti, si ricava una evidente constatazione: la confessione come rivelazione dei propri pensieri più segreti andava prendendo il posto della confessione dei peccati tradizionale.

Non fu questo, come si è detto, l'unico modello che venne proposto allora all'interno della Chiesa cattolica. La confessione proposta dai gesuiti era lo strumento per consolare le coscienze afflitte: col metodo degli esercizi spirituali, la Compagnia conduceva l'individuo sulla strada della santità e sostituiva al controllo della comunità il rapporto individuale col proprio direttore spirituale. Invece, la struttura ordinaria della Chiesa, fondata sulle autorità territoriali dei vescovi e dei parroci, preferì piuttosto la confessione come strumento di controllo della disciplina sociale. Fu, in linea di massima, un'opposizione tra vescovi e ordini religiosi.

Non era di per sé una novità; piuttosto, si dovrebbe parlare di una tendenza che apparteneva alla storia medievale della confessione. L'arrivo degli ordini mendicanti aveva portato alla forma della confessione come rapporto privato e segreto, dominato da un frate fornito di poteri e privilegi straordinari: la confessione era diventata un tribunale di «foro interno», abbandonando la forma del «foro esterno» che invece dominava nella struttura ordinaria del governo ecclesiastico<sup>183</sup>. La questione si ripropose in termini

<sup>182</sup> Nel caso celebre di Francisco de la Cruz, in Perù (1576-78), fu coinvolto il gesuita Luis López sui rapporti del quale con le penitenti gli atti processuali raccolsero ampia documentazione: cfr. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima, Santiago de Chile* 1956, I, pp. 99 sgg. Quanto all'Inquisizione Romana, nel 1605 impose ai gesuiti operanti a Milano di non confessare le donne nelle loro case e di revocare gli ordini dati alle loro penitenti di non confessarsi con altri confessori (Biblioteca Nazionale di Napoli, ms Brancacc. I, B 7, c. 42r).

<sup>183</sup> Una proposta di interpretazione di questo genere è stata avanzata da W. Trusen, *Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die spätmittelalterliche Gesellschaft*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonistische Abteilung, a. 107, vol. 87, 1990, pp. 254-85.

analoghi nell'età della Riforma e del Concilio di Trento. Da un lato, ci fu una forte reazione contro i privilegi di cui godevano gli ordini religiosi tradizionali: e questo portò, nel mondo cattolico, a una ripresa dell'autorità dei vescovi e in quello protestante alla radicale cancellazione degli ordini religiosi; dall'altro, la comparsa di un ordine di tipo nuovo come la Compagnia di Gesù con la sua capacità di riproporre un corpo di specialisti della confessione in termini adeguati ai bisogni dell'epoca fece sì che la confessione, ben lungi dal tornare ai tratti pubblici e comunitari di un tempo, diventasse sempre più un geloso fatto privato, fino a dar vita a intensi rapporti tra penitenti e direttore spirituale.

Dietro questo disegno per linee generali, c'è una storia fatta di un investimento straordinario di energie e di tentativi, che aspettano ancora di essere adeguatamente raccontati. Quel che si conosce meglio, è il profilo istituzionale.

La confessione era stata posta dal Concilio di Trento nelle mani della struttura diocesana: l'obbligo di confessarsi una volta l'anno, fatto dal Concilio lateranense IV nel 1215 (canone: *Omnis utriusque sexus*) era stato reso effettivo dal Concilio di Trento. Uno speciale registro doveva raccogliere l'elenco dei non confessati e doveva permettere l'intervento del vescovo per spingere i renitenti a piegarsi sotto pena di scomunica. Il sistema era, in teoria, di assoluta efficienza: tutti i membri della parrocchia potevano confessarsi solo dal parroco, il quale doveva poi registrare i casi di non confessi e avviare la procedura punitiva. La comunità conosceva bene i suoi membri: e dunque la confessione era un fatto sociale, in cui il segreto aveva poca importanza. Carlo Borromeo, per esempio, riteneva opportuno punire con penitenze pubbliche i colpevoli di peccati gravi e risaputi. Questo modello tridentino, che faceva leva sulla comunità e considerava centrale e ineliminabile la peccaminosità umana, ha forti analogie col modello della disciplina calvinista<sup>184</sup>; ma resta tipico della confessione cattolica l'aspetto fortemente individualistico della purificazione interiore del singolo, raggiunto attraverso l'obbligo di confessare analiticamente i peccati con tutte le loro circostanze. Tutto ciò finiva però con l'esaltare la funzione del confessore come controllore e poliziotto dei costumi individuali e della disciplina sociale.

Le resistenze contro questo uso della confessione come strumento di disciplina e controllo della società, furono molto forti.

<sup>184</sup> Ha insistito su questo H. Schilling, *Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa*, in *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, a cura di H. Schilling, Berlin 1994, pp. 11-40; cfr. p. 35.

Ne troviamo le tracce nei processi dell'inquisizione e nelle visite pastorali dei vescovi.

L'argomento contro la confessione più volte ripetuto dagli imputati nei processi dell'Inquisizione era che il clero si serviva della conoscenza dei peccati dei singoli per rafforzare il suo potere. Contro chi diceva cose del genere, si procedeva per via di inquisizione, come imputato di eresia. Ma non si trattava solo di idee raccolte dalle polemiche antiromane della Riforma protestante, bensì di resistenze nei confronti di un sistema profondamente nuovo rispetto a quello pre-tridentino: il controllo territoriale organizzato secondo la cellula parrocchiale impediva ai singoli di ricorrere ai frati, durante le prediche annuali dell'Avvento e della Quaresima. I frati erano esterni alla comunità e avevano avuto dai pontefici vasti poteri in materia di confessione; potevano assolvere praticamente da qualsiasi colpa. Invece, il sistema basato sul parroco era strutturato in modo diverso: dal parroco si era rinviati all'inquisitore (per ogni informazione utile alla caccia all'eretico) o al vescovo o anche al papa per i «peccati riservati». Con questo sistema, la confessione diventava un sistema di controllo capillare, oltre che socialmente trasparente: chi, uscendo dal confessore senza essere stato assolto, non si presentava poi a ricevere la comunione vedeva riconosciuto pubblicamente il suo stato di colpa grave. Da ciò, nacquero molte forme di resistenza. Ne troviamo tracce nelle dichiarazioni degli imputati nei processi dell'Inquisizione; ma anche gli elenchi dei non confessi raccolti parrocchia per parrocchia potrebbero significare qualcosa a questo proposito. Spesso, la spiegazione dell'esistenza di non confessi risiede nei conflitti all'interno della comunità. Chi aveva un litigio con qualcuno non voleva confessarsi e comunicarsi. Resistenze dello stesso genere ci furono anche nelle chiese della Riforma. La confessione era il sacramento della riconciliazione con Dio e con la comunità. E così gli elenchi dei non confessi e non comunicati raccolti dai parroci servono a indicare quanti si rifiutavano di fare la pace coi loro nemici: è un indice della indisciplina e della litigiosità all'interno delle comunità ma è anche un indice delle resistenze diffuse tra la gente alla dottrina tridentina dei sacramenti.

Ora, di queste resistenze è difficile fare la storia perché solo in minima parte si espressero attraverso il rifiuto esplicito del sacramento della confessione. Per lo più, esse trovarono espressione nel silenzio: semplicemente, non si diceva al confessore quel che non si voleva dire. Solo qualche volta questa strategia del silenzio venne verbalizzata nei tribunali paralleli a quelli della confessione, cioè in quelli dell'Inquisizione. Ma gli ecclesiastici lo sapeva-

no bene. Ogni volta che si tentò di caricare di obblighi i penitenti ci si scontrò con la risposta silenziosa del rifiuto. Fu esemplare in tal senso il caso dell'obbligo fatto dall'Inquisizione ai confessori di interrogare esplicitamente i penitenti su quel che sapevano in materia di eretici e di libri proibiti. Vedremo più avanti qualche aspetto della questione. Ma si può rilevare intanto che la resistenza fu molto forte: il risultato fu che «la maggior parte – secondo le parole del commissario dell'Inquisizione fra' Felice Peretti, più tardi papa Sisto V – resta di confessarli»<sup>185</sup>. Questo rifiuto, che noi possiamo immaginare, qualcuno lo espresse apertamente. Possiamo considerare significativo, ad esempio, il consiglio che, secondo la modenese Livia Pattina, le era stato dato da Olimpia Campana (o Campanula): «Ne ha detto anche che, quando si va innanzi al confessore, che non bisogna dire se non quello che si vuole che sappiano e che bisogna poi aspettare un Giubileo perch' allhora poi sono perdonati i peccati»<sup>186</sup>.

La Campanula era esperta di sortilegi e diceva di non aver paura del diavolo; ma quei suoi consigli, dati per di più in un anno giubilare – il 1600 – avevano fondamenti non nelle arti diaboliche ma nei suggerimenti di bene intenzionati uomini di chiesa. La strategia è chiara: approfittare delle stesse occasioni offerte dalla Chiesa per navigare senza rischi tra gli scogli del sistema. E l'abbondanza di giubilei e di indulgenze straordinarie parla chiaro a questo proposito; già negli anni caldi della lotta contro l'eresia «luterana», la strategia dei sospetti e anche di eretici notori era stata quella di prendere «il perdono mandato da Sua Santità»<sup>187</sup>. La pratica delle indulgenze, ben lungi dall'essere bloccata dalle polemiche dell'età della Riforma, ricevette un impulso senza precedenti dall'ascesa del potere papale all'interno della Chiesa. Non si contano le concessioni di brevi penitenziali, con indulgenze plenarie e facoltà di scegliersi il confessore per farsi assolvere dai «peccati riservati, enormi, enormissimi»: una qualsiasi raccolta di privilegi di confraternite ne elenca sempre qualcuno<sup>188</sup>. Ma il segno del potere pa-

<sup>185</sup> Lettera del 1560 a fra' Sigismondo Botio: cfr. più avanti, nota 206.

<sup>186</sup> Costituito del 13 novembre 1600 (AS Modena, *Inquisizione*, b. 14, I/2, «Contra Liviam quondam Andree de Tortis ... appellatam Liviam Pattinam, et Olimpiam Campanam seu Campaninam», cc. n.n.).

<sup>187</sup> Lettera di fra' Domenico da Imola al cardinal Morone, Modena, 26 novembre 1567, edita da A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Città del Vaticano 1942, p. 143.

<sup>188</sup> Per esempio, si veda quella della compagnia ferrarese di san Giobbe (l'elenco è pubblicato da A. Chiappini, *I manoscritti storico-documentari dello Scalabrini conservati presso la Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara*, in «Atti della accademia delle scienze di Ferrara», LV (1977-78), pp. 205-44; cfr. p. 218).



pale, oltre che sui brevi e sulle indulgenze, si impresse soprattutto sul giubileo e sul pellegrinaggio a Roma. In questo senso, il grande giubileo indetto da Sisto V per il 1575 segnò una svolta: ritorno spavaldo ai fasti giubilari che avevano reso celebre quello di Bonifacio VIII nel 1300, quell'evento volle chiudere tra parentesi l'età recente del Sacco di Roma e della Riforma luterana. E la maniera migliore per farlo era proprio aprire le porte a un condono generalizzato e privo di rischi, che permettesse a chi voleva di rientrare alla chetichella nella comunione ecclesiastica.

Misure di questo genere rientrano in quella che spesso viene definita la sapienza politica della Chiesa di Roma: di fatto, il modello tridentino di confessione appare su questo sfondo come una norma crivellata di eccezioni fino a risultare irricognoscibile. Era – va detto – una norma difficilmente attuabile. La resistenza diffusa poteva essere vinta solo offrendo – accanto a quello ufficiale – molti altri modi di sentirsi in comunione con la Chiesa senza pagare il prezzo altissimo di una confessione troppo dettagliata a un prete che conosceva bene i suoi penitenti e li incontrava tutti i giorni per le strade della parrocchia. Ma in questo modo si finiva col mettere in secondo piano la severa disciplina della piccola comunità parrocchiale rispetto alla consolazione delle coscienze turbate e alla sicurezza della cancellazione delle colpe e delle pene. Il fuoco del Purgatorio, se manteneva intatto il suo potere terrifico, doveva essere estinto in qualche modo.

Indulgenze, Purgatorio, sistema delle opere: la polemica contro l'idea luterana di penitenza portò dunque la Chiesa cattolica a esaltare molti elementi del sistema tardo-medievale. Ma le novità non furono certo secondarie: la ripetizione frequente dei sacramenti, rompendo decisamente il ritmo antico, dette voce a un nuovo modello di costruzione della biografia individuale. Chi seguiva le istruzioni e i modelli di pietà, si trovava continuamente alle prese con l'idea di conversione come passaggio irrevocabile dal peccatore che era stato verso l'uomo santo che doveva diventare. Per l'uomo cattolico non diversamente che per l'uomo protestante, la vita intera doveva diventare penitenza e ascesa spirituale: il mondo della vita quotidiana dei laici si riempì di temi e proposte un tempo riservati alla disciplina monastica<sup>189</sup>. Nel mondo cattolico, rimase vivo e attivo un antico filone pelagiano in concorrenza con

<sup>189</sup> Cfr. le osservazioni (relative alla laicizzazione della «disciplina» nella «civiltas» all'interno del mondo cattolico) di D. Knox, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994, pp. 63-100.

quello agostiniano sempre più occupato dai temi della Riforma: da ciò l'insistenza sulla prospettiva della santità come prospettiva reale per tutti. Faceva da sfondo a questa mentalità acquisitiva la tonificante epopea della conquista cattolica del mondo terreno extraeuropeo a bordo dei galeoni spagnoli. La conquista dei regni dorati del Paradiso si colorò talvolta, nei manuali per confessori, dei bagliori rutilanti dell'«eldorado» americano, tanto più gioiosi quanto più terrorizzante si rivelava intanto la confessione nell'esperienza degli indios d'America<sup>190</sup>. Ma soprattutto fece il suo ingresso nel mondo della confessione una presenza nuova, fino allora rimasta sullo sfondo e ora invece diventata il personaggio centrale: la coscienza. Nella letteratura di preparazione alla confessione, la questione dell'esame di coscienza occupò uno spazio sempre più ampio: anche se non era possibile fare ogni giorno la confessione, era comunque raccomandato vivamente di fare ogni giorno l'esame di coscienza. La letteratura di pietà approntò schemi articolati e chiari, in modo da aiutare e guidare il lettore in quell'opera, che doveva chiudere la giornata del cristiano.

Il successo di questa letteratura fu straordinario. Da Napoli a Colonia, dal mondo mediterraneo alle città francesi e tedesche, una moltitudine di uomini e di donne, di artigiani e di nobili, raccolti nelle congregazioni mariane, imparò a fare l'esame di coscienza – cioè a guidare le proprie scelte e a dare ordine al tempo e ai pensieri di ogni giorno – rapportandosi ad uno stesso e identico modello. Sulle strade di quella che era stata l'Europa dei riformatori e degli eretici, nasceva ora l'Europa dei devoti<sup>191</sup>.

## II. *Dirigere le coscienze, governare i popoli.*

Non si andava certo in direzione della libertà di coscienza. Dai tempi della luterana «Libertà del cristiano», la parola «libertà» era diventata uno spettro esecrato quant'altri mai nella letteratura cattolica: «l'insistenza sull'autoanalisi nell'esame di coscienza preliminare all'accusa dei peccati – è stato detto giustamente – ... non poteva che aumentare l'introiezione di elementi dottrinali e nor-

<sup>190</sup> Sullo stato di terrore in cui gli indios si accostavano alla confessione, si ha la testimonianza del domenicano Martín de León, in un manuale del 1611 citato da M. Azouli, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens, XVI-XVII siècle*, Paris 1993, p. 83. Elementi tratti dall'immaginario americano sono usati per descrivere il Paradiso nel *Confessionale novo* di Girolamo Messi, s.n.t. (con dedica a Paolo III).

<sup>191</sup> Cfr. L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988).

me comportamentali elaborati dalla scienza casuistica e volgarizzati nella manualistica», con l'imposizione per questa via della dipendenza dall'«auctoritas» su cui si fondava il probabilismo<sup>192</sup>. L'aspetto tradizionale della confessione come sistema di direzione e controllo, secondo regole elaborate dalla cultura ufficiale e raccolte nelle «summe», si trovò rafforzato<sup>193</sup>. E tuttavia, al centro della confessione si era ormai collocata in maniera stabile la realtà della coscienza individuale, ente minaccioso, inquieto, da interrogare ripetutamente. Non era una caratteristica della sola cultura cattolica, così come, del resto, la casistica non era una scienza morale riserbata al clero di obbedienza romana. L'insegnamento di san Tommaso restava la solida base di molti fra quanti trattavano casi di coscienza nell'Europa cristiana: legge di natura e parola di Dio fornivano gli ingredienti fondamentali per ricavare in maniera non arbitraria la risposta ai casi dubbi. In questo senso, è stato giustamente detto che il Seicento potrebbe essere chiamato il secolo della coscienza<sup>194</sup>. Intorno alla coscienza, ruotavano la sfera politica e quella sociale.

Dalla sfera della coscienza, dunque, era assente l'idea di libertà: la libertà aveva in genere cattiva stampa, con tutti i rischi di errore e di ribellione che suggeriva. Vi mancava, ovviamente, l'idea dell'uguaglianza: altra era la coscienza di un sovrano, altra quella di un contadino. La coscienza dei principi era materia difficile quanto attraente: Erasmo aveva richiamato i principi ai loro specifici doveri e alle colpe proprie del loro stato. Non dovevano andarsi a confessare di colpe come la mancata recita delle preghiere, ma di ben altro: a cosa valeva dire le preghiere se poi si scatenava una guerra che portava a morte tante persone? I doveri dei principi erano garantire la libertà e la pace, impedire le offese e i delitti<sup>195</sup>. L'invito non cadde nel vuoto. Molti furono allora attirati dal compito di regolare le coscienze dei principi: era un compito difficile quanto importante. Non c'è da stupirsi se si scatenarono conflitti durissimi intorno al possesso e all'uso di un ufficio così prestigioso. Se l'arcivescovo anglicano Laud aveva a che fare coi casi di coscienza del re Carlo I, come annotava nel suo diario, i

<sup>192</sup> M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991, p. 309.

<sup>193</sup> Cfr. Th. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; Id., *The Summa for Confessors as an instrument of Social Control*, in *The Pursuit of Holiness*, a cura di Ch. Trinkaus e H. A. Oberman, Leiden 1974.

<sup>194</sup> Cfr. K. Thomas, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, a cura di J. Morrill, P. Slack e D. Woolf, Oxford 1993, pp. 29-56.

<sup>195</sup> Des. Erasmi Roterodami, *Exomologesis sive modus confitendi* cit., col. 163.

confessori del re di Spagna o del re di Francia non erano certo meno occupati di lui. C'era la morale privata dei principi e c'erano gli aspetti di perplessità morale delle scelte politiche: ci furono anche consulte di teologi, consigli o «mense» di coscienza che filtrarono le decisioni in materie moralmente controverse – dalla conquista dell'America alle dichiarazioni di guerra. Della loro storia non si sa molto<sup>196</sup>. Ma, nel secolo della coscienza, la cronaca degli intrighi nelle corti cattoliche intorno alla scelta dei confessori di re, regine, favoriti e ministri riempì i dispacci degli ambasciatori e dette la stura a maldicenze infinite. Gli ordini religiosi si contesero aspramente la privilegiata posizione di consiglieri e guide delle coscienze principesche; i gesuiti, che anche a questo livello ottennero successi notevoli, furono oggetto di polemiche astiose che li dipinsero come un partito di intriganti e abilissimi congiurati, capaci di tutto per insinuarsi nel cuore degli stati.

Ma, se da un lato c'era il problema dell'orientare religiosamente la condotta politica dei sovrani, dall'altro c'era l'uso politico della religione – una questione ben familiare all'età dei lettori di Machiavelli. Giovanni Botero, in una celebre pagina della sua *Ragion di stato*, si soffermò sul tema della «forza della religione nei governi»:

Senza essa ogn'altro fondamento di stato vacilla ... Ma, tra tutte le leggi, non ve n'è alcuna più favorevole a' principi che la cristiana, perché questa sottomette loro non solamente i corpi e le facultà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri<sup>197</sup>.

Era un concetto familiare ai teorici della politica, cattolici o protestanti che fossero: il luterano Henning Arnisäus diceva cose molto simili: i principi possono mantenere obbedienti i sudditi con l'aiuto della religione, poiché la religione domina sulle coscienze e nessun potere è più grande del suo («religio dominatur conscientiis, quo nullum est imperium violentius»)<sup>198</sup>. Il luterano aggiunse: «chi lascia questo potere sulle coscienze ad altri, gli lascia evidentemente un potere maggiore di quello che conserva per sé»<sup>199</sup>. Era qui che si affrontavano due modelli: quello cattolico, dove un potere sovrastatale rivendicava la funzione di legare e sciogliere

<sup>196</sup> Ma vedi intanto G. Minois, *Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris 1988.

<sup>197</sup> G. Botero, *Della ragion di stato*, a cura di L. Firpo, Torino 1948, p. 137.

<sup>198</sup> *De iure maiestatis libri tres*, Francofurti 1610, p. 425 (riprenendo l'indicazione da K. Schreiner, *Die Lehrverpflichtung und ihre Auflösung*, in M. Brecht e R. Schwarz (a cura di), *Bekennnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, pp. 351-79).

<sup>199</sup> «Qui igitur hoc imperium in conscientiis subditorum relinquit aliis, manifestum est, quod illis maius relinquit imperium, quam sibi retineat» (*ibid.*).

re le coscienze, quello delle altre chiese cristiane dove il principe non aveva da spartire la sua autorità con nessuno. Se il cristianesimo di Lutero, secondo un commentatore non privo d'ingegno, mise la servitù per convinzione al posto della servitù per devozione, la Chiesa cattolica offrì gli stessi servizi: ma con la differenza sostanziale che la Chiesa intendeva rimanere l'unica proprietaria degli strumenti di regolazione delle coscienze. Si incontra qui la divaricazione più importante nel rapporto tra religione e potere per quanto riguarda la storia successiva degli stati europei. Il dualismo tipico dei paesi cattolici tra sfera del potere statale e sfera del potere ecclesiastico non trova riscontro nel mondo protestante: è un dualismo che ha al centro il dominio sulla coscienza, ma non oppone coscienza a potere. Piuttosto, crea una situazione di potenziale conflitto col potere politico in cui, com'è stato osservato, la coscienza individuale può ricavare uno spazio ulteriore nel conflitto tra il diritto e l'etica<sup>200</sup>. Singolarmente rappresentativa della situazione che si creò allora fu l'esperienza di Giacomo I in Inghilterra quando, chiedendo l'obbedienza ai sudditi con un giuramento che univa sottomissione esteriore a vincolo interiore, suscitò «la resistenza parallela di papisti da una parte e dei puritani-presbiteriani dall'altra»<sup>201</sup>.

La funzione della religione cristiana – per Botero, cattolica – è di garanzia dell'ordine pubblico ed è vantata in opposizione a quella di generatrice di disordine, tipica secondo lui della religione di Lutero e di Calvino, i quali «seminano per tutto zizzanie e rivoluzioni di stati e rovine di regni»<sup>202</sup>. Siamo alle origini di quello schema storiografico di periodizzazione dell'età moderna che affidò appunto alla Riforma il ruolo di levatrice delle rivoluzioni partorite dall'Europa.

Consiglieri di principi e maestri di coscienze perplesse si incontrano tra i cattolici come tra i protestanti. La loro cultura, le basi su cui poggiavano i consigli e le opinioni morali che fornivano erano in genere le stesse. Ma restava una differenza di importanza non trascurabile: chi chiedeva consiglio ad un casuista in un paese protestante riceveva indicazioni sui principi – tratti dalle scritture sacre (che doveva personalmente leggere e conoscere) o dalla ragione – in base ai quali doveva orientarsi, ma conservava tutta

<sup>200</sup> L'osservazione è di P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, p. 426 e *passim*.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> Botero, *Della ragion di stato* cit., p. 138. Cfr. S. Suppa, *Ragione politica e ragione di stato*, in *Botero e la «ragion di stato»*, Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo, a cura di A. E. Baldini, Firenze 1992, p. 81.

la responsabilità della scelta. In un paese cattolico, invece, la soluzione data dal confessore era rivestita di tutta la maestosa autorità della Chiesa come corporazione di ecclesiastici. Quand'anche l'ordine del confessore fosse sembrato ingiusto o sbagliato, quand'anche fosse apparso al fedele un angelo del cielo e gli avesse dato un consiglio diverso da quello del confessore, era al confessore che si doveva obbedire sempre. E questa dimensione del potere della corporazione ecclesiastica rese diversa l'Europa che aveva mantenuto quella corporazione dall'Europa che ne aveva cancellato o limitato l'orgogliosa autonomia dal potere statale.

## 12. *Confessione e inquisizione.*

La confessione e l'inquisizione ecclesiastica avevano molte cose in comune: erano strumenti antichi, richiamati però a nuova efficienza nel corso del secolo XVI. Proprio la loro presenza tradizionale nel panorama delle istituzioni e dei sacramenti ha talvolta tratto in inganno, facendone passare inosservata la novità di attribuzioni e di funzioni. Davanti al problema su quale dei due fosse il più importante, la storiografia protestante liberale – che prima e più di altre ha cercato di conoscere le realtà che detestava – ha oscillato a lungo. Esempio, in questo senso, il percorso degli studi di Henry Charles Lea, storico dell'Inquisizione ma anche della confessione auricolare. Dell'Inquisizione, Lea presentò il più vasto e attendibile resoconto che fosse allora e per molto ancora affidabile alle forze di un solo studioso. E si occupò della confessione auricolare, sempre sotto il segno del potere: nella prefazione, datata Filadelfia 1896, usò espressioni di ammirata detestazione per «un sistema che è riuscito a soggiogare l'intelligenza e la coscienza di successive generazioni, assoggettandole al dominio dei loro simili, in un modo che altrove non ha riscontro»<sup>203</sup>. Era, ai suoi occhi, una «mirabile costruzione che alla sua immensa e austera onnipotenza soggiogò tutta la cristianità, imprimendo un'orma profonda nel corso della storia europea e modellando in non piccola parte il concetto dei doveri inverso a Dio ed inverso i suoi simili»<sup>204</sup>. Era precisamente il potere sulle coscienze che Lea voleva indagare. Però, i suoi oggetti di studio non si incontrarono, si limitarono a giustapporsi: da un

<sup>203</sup> H. C. Lea, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze*, trad. di P. Cremonini, Mendrisio 1911-15, p. 5. Una edizione anastatica della prima ed. del 1896 di *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, è stata pubblicata da Greenwood Press, New York 1968.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 7.



lato, l'inquisizione medievale come strumento di intolleranza e di coercizione sul terreno dei convincimenti, dall'altro la confessione come mezzo ecclesiastico di controllo dall'interno della coscienza. Eppure quell'incontro, nella realtà storica, ci fu: e si trattò di un incontro importante per ambedue questi strumenti di controllo e di disciplina sociale, quello dell'inquisizione come «foro esterno» e come tribunale duro e intransigente e quello della confessione come «foro interno» e tribunale dolce e misericordioso.

Sui tentativi di far confluire nel foro esterno dell'Inquisizione le materie del foro interno della confessione, si hanno tracce consistenti molto presto; e del resto, che la materia venisse sollecitamente e ripetutamente regolata sul terreno dei principî è già un segno delle tensioni esistenti. Ma fu sul terreno della controreazione ecclesiastica alle minacce della Riforma che doveva prendere definitivamente corpo la subordinazione netta della confessione all'inquisizione. Fu nel Regno di Napoli, dove la lotta contro le dottrine ereticali fu più aspra e decisa, che si ebbero le prime avvisaglie del nuovo corso<sup>205</sup>. Ma la svolta formale si ebbe nel 1559, e recò il segno duro e deciso della personalità di Paolo IV Carafa.

Si discuteva del controllo dei libri, veicolo temutissimo di infezione ereticale; e se ne discuteva in rapporto alla situazione di Venezia, capitale europea dell'editoria ma anche luogo di massima apertura alle idee della Riforma in Italia. Per tagliare quel nodo gordiano, Paolo IV ricorse allo strumento più potente ma anche più delicato che la struttura ecclesiastica avesse nelle mani: l'esercito dei confessori, doganieri schierati ai confini della comunione ecclesiastica e della grazia divina. Tutto il sistema della confessione fu messo al servizio della lotta contro i libri: revocati tutti i permessi di lettura dei testi proibiti, l'inquisitore generale diveniva l'autorità esclusiva per quanto riguardava quel tipo di reato. Inoltre, ogni confessore doveva far dire ai penitenti non solo se avevano libri proibiti e se ne avevano letti, ma anche se sapevano di altri; e, nel caso che emergesse qualcosa da quell'interrogatorio, il confessore doveva rinviare il penitente al Santo Uffizio. Se non l'avesse fatto, sarebbe incorso egli stesso nella pena di scomunica maggiore, riservata solo al papa e all'inquisitore generale.

Provvedimento eccezionalissimo in mezzo a tanti altri provvedimenti eccezionali, questo coinvolgimento dei confessori nel meccanismo inquisitoriale fu tentato con gli sforzi congiunti dei

<sup>205</sup> Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, pp. 191-93 e *passim*; e cfr. ora Scaramella, «Con la croce al core» cit.

tre uomini che hanno legato la storia del papato a quella dell'Inquisizione romana: oltre al Carafa, il domenicano Ghislieri – più tardi papa Pio V – e il francescano Felice Peretti, poi papa Sisto V. Michele Ghislieri, ormai diventato il potentissimo cardinale Alessandro, scrisse ai commissari dell'inquisizione di trasmettere l'ordine ai confessori. E il Peretti fu mandato a Venezia a sostenere la battaglia – che era naturalmente una battaglia contro Venezia. «È cosa stupenda – esclamava il Ghislieri – che Venetia sia libera a tutte le compositione, siano triste quanto si vogliano, se l'Inquisitione santa non impedisce, et che non sia libera ad un indice del primo tribunal del mondo in favore della fede catholica...» E aggiungeva: «Fate intendere chiaramente a tutti i confessori che non possono assolvere persona che tenga libri prohibiti»<sup>206</sup>.

Così, per ordine del Santo Uffizio, i predicatori nelle chiese avvertirono tutti del dovere di rivelare quel che sapevano su materie dell'Inquisizione: se non denunciavano, i confessori non potevano assolverli.

Fra' Felice Peretti, inviato nella sede veneziana col titolo di inquisitore per tutto il dominio, dette un tale impulso all'arruolamento dei confessori in questioni inquisitoriali da suscitare proteste violente, che portarono alla fine al suo allontanamento. Una sua lettera del 1560 spiega che l'ostilità del governo nasceva dal fatto «che io ho comandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici, e che l'istesso ho fatto predicare alli predicatori, onde la maggior parte resta di confessarli»<sup>207</sup>.

Come si è già visto, ci si poteva dunque sottrarre alla confessione, quando le autorità ecclesiastiche caricavano quel sacramento di eccessive pretese: la domanda che il documento pone – quanto fossero realmente efficaci quelle misure – è di quelle a cui è difficile rispondere. Certo, l'uso aggressivo che Carafa, Ghislieri e Peretti avrebbero voluto fare del confessionale come annesso del tribunale inquisitoriale dovette fare i conti con pratiche sociali di lunga durata, con rapporti antichi tra penitenti e confessori ai quali era difficile imporre brusche virate. Ma quel diritto, una volta affermato, non venne più cancellato. Semmai, si trattò di moderare le punte estreme a cui arrivarono inquisitori smodati nell'esigere l'irreggimentazione dei confessori.

<sup>206</sup> Lettera del cardinal Ghislieri del 18 febbraio 1559, registrata tra le carte del Santo Uffizio a Venezia (Archivio di Stato di Venezia, fondo *S. Uffizio*, b. 159). Sulla questione della stampa dell'Indice, i dispacci della Nunziatura di Venezia recano ampie informazioni.

<sup>207</sup> La lettera, indirizzata a fra' Sigismondo Botio, è conservata presso la Biblioteca Antoniana di Padova, ms 698, cc. 107v ed è stata parzialmente pubblicata da Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., p. 194. Il corsivo è mio.

Non era però una cosa da poco: la confessione, innestata sul tronco di un sistema poliziesco e trasportata sul banco del tribunale, mutava natura. Diventava esibizione rituale, prova di conformità e dunque atto di conformismo. Lo potremmo immaginare senza fatica, anche se gli atti dell'Inquisizione non conservassero dichiarazioni totalmente esplicite in questo senso: il dissenziente si confessava e si comunicava per ingannare le autorità ecclesiastiche. Un tal Vivaldo, operaio fiammingo, dichiarò all'inquisitore di Siena che si era sì confessato, ma lo aveva fatto per nascondere i risvolti segreti della sua vita; era diventato seguace delle idee calviniste pur mantenendo in apparenza comportamenti cattolici: «Mi son confessato per non dar ad intender che io fussi lutherano e mi so comunicato... per mostrar che io ero buon christiano»<sup>208</sup>. E questo apriva la strada al dubbio e alla diffidenza degli altri. Un accusatore di un altro eretico senese lo disse con molta chiarezza: secondo lui, Fabio Cioni si era comunicato e confessato «non già perché credesse nella confessione ovvero per servare il precetto di santa Chiesa, ma più presto per dimostrar al mondo che fusse buon christiano, essendo falso heretico»<sup>209</sup>.

Le resistenze ci furono, indubbiamente. Anche a Milano, dove in alternativa alla minacciata introduzione dell'Inquisizione spagnola si ricorse all'irreggimentazione dei confessori. Lo raccontiamo con le parole di uno storico dell'epoca: «Fu ordinato ai confessori, che sotto pena di scomunica astrignessero i confitenti a rivelare, se conoscevano alcun heretico»<sup>210</sup>.

Non ci sentiremmo di sottoscrivere la tranquillizzante conclusione dello storico cinquecentesco: «Ma nessuno però per tal strada fu accusato». Di fatto, sappiamo che la pratica del rinvio dal tribunale della confessione a quello dell'inquisizione divenne pratica costante negli stati italiani<sup>211</sup>. Ma è certo che in quel passaggio l'inquisizione abbandonò i caratteri di tribunale di foro esterno, duro e vendicativo, per acquisire metodi e forme del tribunale della confessione. Fu grazie a questo passaggio che la Chiesa poté mantenere sotto il suo giogo soave le popolazioni degli stati italiani, che sperimentarono la preferibilità dell'Inquisizione ecclesiastica

<sup>208</sup> Cost. di Vivaldo fiammingo, 27 giugno 1570, davanti all'inquisizione di Siena, ASS, *Notarile cosimiano*, 2777, c. 33v.

<sup>209</sup> *Ibid.*, c. 64r (cost. del 27 febbraio 1568). Sulla questione, vedi ora l'ampia ricerca di O. Di Simplicio, *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1570-1600*, Milano 1994.

<sup>210</sup> N. Conti, *Delle historie de'suoi tempi*, trad. in volgare di Giovanni Carlo Saraceni, per Damian Zenaro, Venezia 1589, c. 385r.

<sup>211</sup> Si veda dello scrivente *L'inquisitore come confessore*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna* cit., pp. 187-224.

a quella statale: i condannati a morte, dai cui problemi di coscienza abbiamo avviato questa ricognizione, si trovarono davanti alla scelta – per la verità, piuttosto illusoria – fra il patibolo del principe e le segrete dell'Inquisizione: e non ebbero dubbi al riguardo<sup>212</sup>.

Per mantenere un tribunale ecclesiastico con sede centrale a Roma e con autorità su tutta la popolazione degli stati italiani, fu necessario che si tenesse in vita il reato di eresia, assorbito in altre parti d'Europa da quello di sedizione. Com'è noto, la lunga storia del crimine politico per eccellenza si lega strettamente a quella del reato di eresia<sup>213</sup>. Dove lo stato assorbì tra le proprie funzioni il controllo della fedeltà religiosa dei sudditi, non si parlò più di eresia ma di sedizione. La – relativa – libertà di opzione fra dottrine teologiche diverse, dove venne riconosciuta, fu pagata con un legame più forte col potere politico. Intanto, sul mondo cattolico italiano lo sguardo del resto d'Europa vedeva stendersi l'ombra leggendaria, cupa, terrificante dell'Inquisizione. Ma era un'ombra che si legava tuttavia in vario modo a un'immagine della società italiana come mondo delle differenze indisciplinate, della varietà disordinata dei comportamenti sociali: un'immagine che ha esercitato lungamente la sua ambigua attrattiva.

<sup>212</sup> Cfr. G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993.

<sup>213</sup> Cfr. M. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.

6.

Introduzione a Martin Lutero,  
*Degli ebrei e delle loro menzogne*

Lei non può capire – diceva Otto Bauer – perché dietro di lei nessuno ha mai mormorato la parola «porco ebreo».

ERNST FISCHER, *Ricordi e riflessioni*<sup>1</sup>.

Il 29 aprile 1946, davanti al tribunale internazionale di Norimberga, comparve tra gli imputati anche l'ombra di Lutero. La chiamata di correo venne da Julius Streicher, l'editore del foglio nazista «Der Stürmer». Alla domanda del suo difensore se in Germania ci fossero state altre forme di aggressione a stampa contro gli ebrei oltre a quelle da lui organizzate, Streicher rispose che per secoli la stampa tedesca aveva avuto toni antisemiti e che, se l'accusa avesse preso in considerazione un certo libro di Lutero, lo stesso dottor Lutero avrebbe dovuto sedere al banco degli accusati<sup>2</sup>.

Incalzato dalla «guerra fredda», il tribunale di Norimberga chiuse rapidamente i suoi lavori. Il processo a Lutero, però, ci fu ugualmente: non nell'aula del tribunale ma nella ricerca storica e teologica. Quel processo dura ancora. Non nella ricerca storica propriamente intesa, ma nella mezza cultura di una pubblicistica fatta di orecchianti, che hanno colto volentieri l'occasione per scaricare su di un unico capro espiatorio e per di più protestante il peso di un carico diventato intollerabile: la tradizione dell'odio cristiano per gli ebrei. Lutero protagonista, Lutero solo («solus Lutherus»)<sup>3</sup>.

Le ragioni storiche di tutto questo possono essere cercate in Lutero, se prendiamo sul serio l'invito a srotolare la catena degli eventi alla ricerca del punto d'inizio. Cercheremo più avanti di ripercorrere i testi sugli ebrei del riformatore tedesco. Ma si può

<sup>1</sup> (Amburgo 1969), trad. it. Editori Riuniti, Roma 1973, p. 179.

<sup>2</sup> «Dr. Martin Luther sässe heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde» (dagli atti del processo di Norimberga: *Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg*, Nürnberg 1947, vol. XII, p. 346). L'episodio è citato da Martin Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, in *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, a cura di Heinz Kremers, Leonore Siegele-Wenschkewitz, Bertolt Klappert, Neukirchen 1985, pp. 89-108; in particolare p. 89.

<sup>3</sup> Che non sia concepibile affrontare la questione in termini di «solus Lutherus» lo afferma lo storico che più sollecitamente e con maggiore libertà intellettuale ha affrontato la questione, Heiko A. Oberman (*The Impact of the Reformation*, Grand Rapids, Michigan 1994, p. 102).

affermare fin d'ora che, se dovessimo inseguire quello che Marc Bloch chiamava l'idolo delle origini, arriveremmo assai più lontano: se non all'origine del mondo e della specie umana, certo alla nascita del cristianesimo, a san Paolo e a sant'Agostino. Se invece andiamo alla ricerca delle cause, se cerchiamo di capire come Lutero sia diventato il simbolo di una certa Germania – quella dell'obbedienza cieca al potere e dell'antisemitismo – basterà fermarsi molto più vicino e considerare il contesto del primo dopoguerra tedesco e dell'ascesa al potere di Hitler. È qui che si situa il cambiamento dell'immagine di Lutero che ce ne ha consegnato i tratti di cui ancora si discute: il maestro del distacco tedesco dalla politica, l'antisemita<sup>4</sup>. Nel processo di invenzione della tradizione, la propaganda nazionalsocialista aveva presentato Hitler come il punto d'arrivo della tradizione tedesca, la somma delle virtù e dei progetti delle grandi ombre di un passato nazionale. Ora, la tradizione nazionale tedesca non era una tradizione qualsiasi. La cultura storica e filosofica dell'800 vi aveva ravvisato il paese erede dello spirito del mondo, il frutto maturo di quell'età del Moderno che era stata fondata dal genio tedesco di Lutero. Perciò, nella costruzione della genealogia del nazionalsocialismo non poteva mancare Lutero. Naturalmente, questo non significa che si debba cadere nell'errore di prendere per buone simili genealogie<sup>5</sup>. I dati di fatto sono: l'emergere nella Germania degli anni '20 di un interesse preciso per gli scritti di Lutero sugli ebrei considerati nel loro insieme («Judenschriften»)<sup>6</sup>; il coinvolgimento profondo della Chiesa evangelica nel regime nazista sotto il segno di Lutero. Nel 1933 il 450° anniversario della nascita del riformatore fu festeggiato nel segno della vittoria dei nazionalsocialisti; e da allora il regime nazista sfruttò tutto quello che poteva trovare di antiebraico nell'opera di Lutero. La chiesa luterana collaborò. Martin Lutero e Adolfo Hitler affiancati figurano nel discorso tenuto a Dortmund il «giorno della Riforma» (31 ottobre 1935) dal professor Hermann Werdermann<sup>7</sup>. Hitler vi fu presentato come il protettore della nazione germanica, così come lo era stato Lutero; e a Lutero vi si fece risalire la divisione della religione dalla po-

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, p. 75.

<sup>5</sup> Errore che fu rimproverato da Delio Cantimori a Peter Viereck, autore di *Metapolitics: From the Romantics to Hitler*, 1941, trad. it. 1948 (cfr. D. Cantimori, *Studi di storia*, Torino 1959, pp. 727-44).

<sup>6</sup> Cfr. K. Hagen, *Luther's So-Called Judenschriften: a Genre Approach*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», vol. 90 (1999), pp. 130-58.

<sup>7</sup> Hermann Werdermann, *Martin Luther und Adolf Hitler: Ein geschichtlicher Vergleich*, Gnadendorf in Schlesien 1938 (cfr. Oberman, *The Impact of the Reformation cit.*, p. 75).



litica che aveva aperto la strada al dominio totale della politica e dello stato nel cuore dei tedeschi. Inoltre, secondo Werdermann, Hitler era colui che, sulle orme di Lutero, portava a compimento la «soluzione del problema ebraico» («Lösung der Judenfrage»). È un piccolo esempio di una propaganda in senso nazionalista e antisemita che, iniziata già prima, trovò nel Terzo Reich il terreno per svilupparsi e ingigantire, fino a lasciare durevolmente le sue tracce sull'immagine storica di Lutero: il Lutero nazionalista, antieuropeo, nemico di ogni forma di libertà descritto da Thomas Mann in un discorso del 1945<sup>8</sup>, nacque allora. Nel 1938, il vescovo della Turingia Martin Sasse stampò una antologia di scritti di Lutero sugli ebrei e contro gli ebrei, sotto un titolo violentemente aggressivo per giustificare la «Kristallnacht»<sup>9</sup>. Nel 1941, i dirigenti delle chiese evangeliche della Sassonia, di Assia-Nassau, del Mecklemburgo, dello Schleswig-Holstein, di Anhalt Wilkendorf e Lubeca diffusero un documento sulla «posizione» dei membri della chiesa di origine ebraica dove si garantiva piena adesione alla politica del regime, si giustificava l'imposizione di un contrassegno per riconoscere gli ebrei in nome della necessità di difendersi dai «nemici giurati del mondo e del Reich», ricordando «come già il dottor Martin Lutero, dopo amare esperienze, aveva espresso l'esigenza di prendere i più duri provvedimenti contro gli ebrei»<sup>10</sup>.

Non si trattava dunque solo di appropriarsi di un libro di Lutero ma di una intera eredità religiosa e culturale, solidamente rappresentata dalle istituzioni tedesche che avevano sostenuto l'ascesa di Hitler al potere e ne appoggiavano la politica, compresa la distruzione degli ebrei.

La sentenza di condanna a carico di Lutero fu il semplice rovesciamento della propaganda filonazista. Ne assunse il punto di vista e fece di Lutero il feroce tedesco nazionalista e antisemita disegnato dalla cultura nazionalista tedesca sfociata nel nazismo. Gli effetti furono durevoli: la percezione di Lutero nella cultura del secondo dopoguerra ne fu fortemente influenzata, come mostra l'esempio ricordato di Thomas Mann. Curiosamente, nessun problema nacque invece nei confronti dell'altra nazione cristiana e antisemita dell'Asse, l'Italia. Le ragioni che hanno fatto derubricare l'imputazione

<sup>8</sup> Thomas Mann, *Politische Schriften und Reden*, vol. 3, Frankfurt am Main 1968, pp. 166-67 (cit. da Oberman, *The Impact of the Reformation* cit., p. 77).

<sup>9</sup> *Martin Luther una die Juden: Weg mit ihnen!*, Freiburg im Breisgau 1938. L'episodio è noto; lo ricorda Lucie Kaennel, *Lutero era antisemita?*, 1997, trad. it. Torino 1999, p. 114.

<sup>10</sup> Cito dalla traduzione italiana di D. Garrone, nella introduzione alla versione italiana dello studio di Kaennel, pp. 15-16.

sono state notoriamente molte e non è qui il caso di affrontarle. Resta il dato di fatto del diverso trattamento della questione del razzismo di regime rispetto al parallelo caso tedesco. Indubbiamente, la vicenda dell'antisemitismo italiano fu complessa e non ebbe un unico polo di riferimento storico: tuttavia, non sussiste ormai alcun dubbio sulla durezza estrema delle leggi razziali fasciste del 1938, col deciso contributo del cattolico ministro Bottai. L'unica differenza certa rispetto alla legislazione razziale tedesca è il fatto che in quella italiana la nozione naturalistica e pseudoscientifica di razza fu sostituita con successo da una sua rielaborazione in senso spiritualistico, gradito alla tradizione cattolica e alla filosofia idealistica della cultura del regime<sup>11</sup>. L'assenza di un razzismo popolare consapevole e di una partecipazione di massa alla caccia agli ebrei furono l'altro aspetto della realtà italiana che permise a storici e politici di sorvolare sull'argomento, derubricando ogni accusa in tal senso.

Di fatto, nessuno chiese conto del loro operato ai responsabili delle leggi razziali del 1938 (che rimasero sulle loro cattedre), agli eredi cattolici di monsignor Benigni o di padre Agostino Gemelli, ai gesuiti de «La civiltà cattolica», alle gerarchie ecclesiastiche che in Italia avevano plaudito all'«uomo della Provvidenza», guardato con favore alla guerra dell'Asse contro il regime sovietico e scagliato anatemi contro il «popolo deicida»<sup>12</sup>. Più tardi, molto lentamente e per effetto riflesso di un testo polemico tedesco, si sviluppò un rivolo di critica ai «silenzi» di Pio XII che, imputando al papa romano il non fatto e il non detto, si ridusse per lo più a un sentimento di delusione di fedeli, lasciando nell'ombra le corpose tracce dell'antiebraismo cattolico. La Chiesa cattolica, che nel disfacimento della nazione italiana dopo l'8 settembre aveva rappresentato l'unica istituzione funzionante e rappresentativa del paese, ha sviluppato per suo conto un processo di elaborazione del problema, con atti di grande significato simbolico (dalla cancellazione per volontà di papa Giovanni XXIII della liturgia della Settimana santa dell'antico, pesante insulto ai «pefidi Judaei» fino alla visita alla Sinagoga di Roma da parte di papa Giovanni Paolo II) ma anche con silenzi e reticenze gravi, come

<sup>11</sup> Secondo Giorgio Israel e Pietro Nastasi, il contributo della cultura accademica italiana alle ideologie razzistiche e antisemite del regime fascista consistette nella «componente spiritualistica assai accentuata, nella quale l'influsso cattolico si fa sentire con evidenza» (G. Israel e P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Bologna 1999, p. 23).

<sup>12</sup> L'espressione figura, ad esempio, nella lettera pastorale del cardinal Adeodato Piazza, patriarca di Venezia, inviata in occasione della Quaresima del 1940 (cfr. Giovanni Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano, Rizzoli 2000, p. 324). Agli ebrei il cardinale faceva risalire la responsabilità della presente «eclissi della luce di Cristo» nel mondo.

il documento su «la Chiesa e le colpe del passato», pubblicato in prossimità dell'«atto di penitenza» del solenne giubileo del 2000. Sul piano della cultura e della vita civile italiana, sembra di poter dire che c'è stata una generale perdita di memoria. Solo in anni recenti l'argomento ha cominciato ad affiorare nella memorialistica e nella storiografia: storie di compagni di scuola e di lavoro, colleghi di insegnamento e d'accademia, scomparsi improvvisamente, mentre i «cristiani» si spartivano le loro spoglie. Ma si è dovuto attendere la quasi completa scomparsa della generazione dei protagonisti, coi loro silenzi interessati e con le loro rarissime ammissioni. La reticenza dei moltissimi che avevano cose da nascondere si è sommata a una generale cancellazione del problema da parte dell'Italia post-fascista e anti-fascista. E «pour cause»: come ha osservato Vittorio Foa, «non uno di quegli illustri antifascisti aveva detto una sola parola contro la cacciata degli ebrei dalle scuole, dalle università, dal lavoro, contro quella che è stata un'immonda violenza»<sup>13</sup>. Ma se a livello delle esperienze individuali il ricordo (quando non è cancellato e taciuto a bella posta) affiora «a poco a poco» – come ha scritto Saul Friedländer in una bellissima autoanalisi<sup>14</sup> –, nelle ricostruzioni storiografiche la fatica del conoscere e del comprendere ci sta ancora in larga misura davanti. Trattandosi di un'esperienza rimossa a livello individuale come a quello collettivo, la sua ricostruzione promette di riservare ancora molte e molto sgradevoli sorprese. Promette soprattutto di mettere fortemente in crisi la convinzione autorevolmente avallata dall'*Enciclopedia cattolica*, che «nell'Italia moderna l'antisemitismo non sia mai esistito»<sup>15</sup>. Piuttosto, si deve riconoscere che all'antisemitismo italiano si adatta la definizione che è stata data di quello dei gesuiti della «Civiltà cattolica»: «Un antisemitismo che si ostina a non voler essere considerato tale»<sup>16</sup>. In questo, il caso italiano è originale e isolato. Nell'anamnesi collettiva che l'Europa deve fare, la parte che spetta all'Italia non è la più semplice<sup>17</sup>.

La vicenda tedesca fu – e soprattutto apparve – ben diversa: la colpa collettiva coinvolse le guide spirituali e intellettuali del popo-

<sup>13</sup> Vittorio Foa, *Passaggi*, Torino 2000, p. 5.

<sup>14</sup> Saul Friedländer, *A poco a poco il ricordo*, trad. it. di Natalia Ginzburg, Torino 1990.

<sup>15</sup> *Enciclopedia cattolica*, alla voce *Antisemitismo* di Antonino Romeo, vol. I, Città del Vaticano 1948, p. 1501. Ma vedi ora Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Torino 2000.

<sup>16</sup> Ruggero Taradel e Barbara Raggi, *La segregazione amichevole. La «Civiltà cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma 2000, p. 155.

<sup>17</sup> Di «anamnesi collettiva» come problema europeo in materia di antisemitismo ha parlato Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, p. 18.

lo, la sua intera tradizione storica. L'influenza dell'«appassionato antisemita» Martin Lutero fu indicata da William L. Shirer come una causa fondamentale del favore dei protestanti tedeschi per il nazismo<sup>18</sup>. Da allora, la questione «Lutero e gli ebrei» ha assunto una importanza preminente nella letteratura storica. Decine e decine di saggi, studi, articoli e libri hanno affrontato la questione, accompagnando il processo di lenta presa di coscienza della Shoah nel secondo dopoguerra tedesco. È in questo contesto che gli scritti di Lutero relativi agli ebrei sono stati ripetutamente editi, chiosati, discussi. Qui li ripercorreremo, cercando di ricostruire il contesto in cui nacquero; ma – sia detto subito – senza pretendere di risolvere in questo il loro significato e il loro peso storico. Lutero è un anello in una catena: la catena dei discorsi cristiani sugli ebrei. È un anello importante, assai più di altri. Eredita e fa suoi determinati modi di ragionare, in un processo plurisecolare di trasmissione. Come interprete della tradizione cristiana, riceve e riadatta moduli creati da altri per trasmetterli; come creatore di una nuova chiesa, ne costituisce l'episodio iniziale e più importante, per cui la sua eredità intellettuale e religiosa assume un valore esemplare e fondativo. Per queste ragioni, la chiamata di correo che ne fu fatta a Norimberga non può essere rifiutata in via di principio. Ma non può nemmeno essere accolta ignorando l'anacronismo su cui si basa e che si riassume in un termine: «Antisemitismo». Perciò, nell'esame dei testi di Lutero, bisognerà tener presente la domanda che da Norimberga in poi viene fatta ai testi e ai documenti del riformatore: Lutero era antisemita?<sup>19</sup>

Le parole hanno la loro storia. Il termine «antisemitismo» nacque in Germania nel 1879<sup>20</sup>. Lo si usa, da allora, riferendosi a un sentimento di ostilità che colpisce l'ebreo in quanto geneticamente tale, per seme, sangue, razza. Non era questo l'ebreo di cui parlavano Lutero e i suoi contemporanei. Per gli abitanti dell'Eu-

<sup>18</sup> «It is difficult to understand the behavior of most German Protestants in the first Nazi years unless one is aware of two things: their history and the influence of Martin Luther. The great founder of Protestantism was both a passionate anti-Semite and a ferocious believer in absolute obedience to political authority. He wanted Germany rid of the Jews. Luther employed a coarseness and brutality of language unequalled in German history until the Nazi time» (William L. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*, New York 1960, p. 236; nella traduzione tedesca (Köln 1961) il passo fu ommesso, come segnala Heiko A. Oberman, *Die Juden in Luthers Sicht*, in *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden* cit., pp. 136-62; in particolare p. 136n).

<sup>19</sup> Kaennel, *Lutero era antisemita?* cit.

<sup>20</sup> Cfr. J. Katz, *Frühantisemitismus in Deutschland*, in *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main 1993, pp. 135-49.

ropa del '500, «ebreo» era il seguace della religione ebraica, colui che rifiutava il battesimo e non riconosceva in Gesù di Nazareth il Messia, il figlio di Dio. Se battezzato, cessava di essere ebreo.

L'identità dell'ebreo era dunque connotata essenzialmente da un dato religioso. Per il popolo ebraico, il vincolo di quella religione era chiamato ad adempiere tutte le funzioni di appartenenza e di reciproco riconoscimento che per altri popoli, cristiani e non, erano svolte da territorio e istituzioni politiche e civili. Da ciò il carattere speciale e unico costituito dal fatto di essere ebrei: l'identità religiosa ne implicava necessariamente altre, venendo ereditata di padre in figlio e costituendo il legame necessario e la barriera distintiva rispetto agli altri. Ma per i cristiani, quella specifica identità religiosa aveva un significato complesso, alla cui decifrazione sono stati dedicati molti studi teologici e storici, che qui non è possibile riassumere. Basterà dire che al fondamentale dato negativo costituito dal rifiuto della «vera fede» da parte di gruppi e comunità ebraiche si aggiungeva una somma di giudizi elaborati nel corso dei secoli a partire da un nucleo già presente nei testi del Nuovo Testamento. Giudizi durissimi, veri e propri insulti: gente cieca, ostinata, carnale, perversa. Si è formata così una immagine che – ha scritto una teologa cattolica – ha avuto il suo peso nel predisporre lo sbocco di Auschwitz<sup>21</sup>. Costituiti nel seno dell'Europa cristiana come prototipo del diverso e del negativo, furono fatti segno di molte forme di ostilità e di aggressività: la critica dei teologi e dei predicatori era fatta di parole, ma le parole diventavano violenza selvaggia e devastante da parte delle folle fanatizzate, dietro le quali stavano principi e autorità avidamente interessati a mettere le mani sulle ricchezze degli ebrei. L'immagine dell'ebreo dipinta nelle chiese e diffusa dalle incisioni di soggetti biblici e neotestamentari (soprattutto di storie della Passione) era quella di un essere immondo dal ghigno crudele: gli esempi che vengono in mente riguardano artisti di primo piano, come Martin Schongauer o Albrecht Dürer<sup>22</sup>. Per questa via, si giungeva fino a mettere in dubbio la stessa appartenenza del «giudeo» alla specie umana. È un percorso che dall'antiebraismo religioso scivola-

<sup>21</sup> «The Church made the Jewish people a symbol of unredeemed humanity; it painted a picture of the Jews as a blind, stubborn, carnal, and perverse people, an image that was fundamental in Hitler's choice of the Jews as the scapegoat» (Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-semitism*, New York 1974; cito dall'ed. 1979, p. 7).

<sup>22</sup> Nella *Flagellazione* di Martin Schongauer i flagellatori additati all'odio degli spettatori sono ovviamente ebrei (anche se nel catalogo della mostra *Grafica fiamminga e renana del Quattrocento*, a cura di Anna Omodeo, Firenze 1969, n. 48, p. 78, si parla di «generici orientali e arabi dalla grinta crudele»). Quanto a Dürer, si vedano i volti degli ebrei nel suo *Gesù fra i dottori*.

va verso l'antisemitismo razzistico, portando dal piano della cultura a quello della natura. Ne dovremo parlare ancora: si tratta di uno dei fili che legano insieme i due termini di questa vicenda, la polemica religiosa della prima età moderna e quella del razzismo contemporaneo. In questa vicenda, rientra la diffusione dell'immagine animalesca dell'ebreo come porco o associato a immagini di porci<sup>23</sup>. Nella chiesa di Wittenberg c'era allora – e c'è ancora oggi – l'immagine scolpita di una scrofa, che allatta ebrei e maiali. Lutero la vide e ne dette una descrizione piena di consenso, in uno dei suoi ultimi e più violenti scritti antiebraici (*Von Schem Hamphoras*). Ma in quell'occasione scrisse anche che ai suoi tempi gli ebrei erano quasi scomparsi da quelle terre, dove ne durava il ricordo solo nei nomi di luoghi e di persone. E questo ci ricorda che la sua esperienza in materia fu fondamentalmente libresca. Dopo l'esplosione violenta di saccheggi e pogrom dell'anno della Peste Nera, quando gli ebrei, accusati di disseminare la peste e di avvelenare le fontane dei cristiani, erano stati eliminati con la violenza da tutta la Turingia, si erano susseguite le espulsioni decretate da diverse città tedesche. Una delle ultime fu quella da Regensburg, nel 1519. Una serie di immagini dell'epoca, tra cui una incisione di Albrecht Altdorfer, mostra una folla che accorre devota al santuario della «Schöne Maria» di Regensburg. Sullo sfondo, guardando con attenzione, si intravedono le tracce di qualcosa che era stato distrutto e sulle cui rovine era nata quella costruzione (ed era nato un celebre pellegrinaggio devoto di grande popolarità in Germania): la sinagoga. Scene del genere erano allora consuete, non solo in Germania.

Tra la fine del '400 e l'inizio del '500, la condizione delle comunità ebraiche, sempre precaria in tutta Europa, aveva subito un peggioramento rapido e violento. Un vento di tempesta soffiava su di loro. Si chiedeva con urgenza la cancellazione definitiva di una religione che era, nello stesso tempo, custode della tradizione profetica necessaria a dimostrare la natura di Messia di Gesù di Nazareth ma anche testimonianza vivente della resistenza a riconoscerlo come tale. Si parlava di conversione e si operava per imporre con la forza una fede che doveva essere accettata liberamente secondo il principio fissato da sant'Agostino. Le strategie erano tante. L'alternativa tra emigrazione e conversione fu la scelta imposta da Ferdinando d'Aragona: l'Inquisizione spagnola nacque come strumento per controllare l'efficacia e la realtà di una conversione che era stata imposta con la violenza. Nella penisola iberica

<sup>23</sup> I. Shachar, *The «Judensau». A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London 1974.



viveva una numerosa comunità ebraica che praticava commerci e transazioni finanziarie e si collocava ai livelli più alti tra le classi urbane. La sua opera era essenziale per le esigenze dei sovrani; nello stesso tempo, i privilegi di cui godeva e le ricchezze che accumulava apparivano intollerabili alle classi popolari fanatizzate dalla predicazione degli Ordini mendicanti. Nel breve giro di un ventennio, si produssero svolte brusche e drammatiche, destinate a condizionare nei secoli futuri la vita degli ebrei e l'atteggiamento delle società cristiane nei loro confronti.

Nei territori spagnoli dei Re Cattolici, sull'onda emotiva di un'accusa destinata a rinnovarsi di continuo – quella di praticare l'infanticidio rituale, per impastare col sangue di fanciulli cristiani il pane azzimo della loro Pasqua – nacquero l'Inquisizione spagnola e una violenta pressione sugli ebrei perché si convertissero. Ferdinando d'Aragona ottenne dal papa il privilegio della istituzione di una Inquisizione di nomina regia che ebbe negli ebrei la materia fondamentale di cui occuparsi. L'alleanza tra il sovrano e il potente Ordine domenicano, con la nomina di fra Tomás de Torquemada, permise di utilizzare gli ebrei come banco di prova della creazione di una identità nazionale spagnola fondata sull'unità di religione. Nel 1492, gli ebrei spagnoli furono posti davanti all'alternativa: accettare il battesimo o emigrare. Fu, con ogni evidenza, un battesimo imposto con la forza: una infrazione – non la prima, certo la più massiccia e violenta – al principio fissato a suo tempo da sant'Agostino per cui la fede cristiana poteva essere accettata solo con libera scelta individuale.

Molte cose erano cambiate da quando sant'Agostino aveva stabilito quel principio; in particolare era cambiato il modo cristiano di concepire la presenza degli ebrei e la loro funzione nei disegni della Provvidenza. L'antiebraismo delle origini cristiane, con Tertulliano e sant'Agostino, in polemica contro il proselitismo ebraico aveva accusato gli ebrei della morte di Gesù e giustificato in tal modo la condizione di dispersione (diaspora) in cui il popolo ebraico viveva dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme. Ma si doveva far fronte anche allo scetticismo e all'ostilità del mondo pagano. Così si era delineata la posizione di Agostino, sulla base della quale era stato costruito un sistema di relazioni dei cristiani con gli ebrei tendenzialmente protettivo: gli ebrei erano considerati giustamente puniti come popolo per aver rifiutato e ucciso Gesù; dall'altro però, in risposta a eretici e pagani che negavano la verità storica e la consonanza del cristianesimo con la Bibbia, si sosteneva la concordanza tra Vecchio e Nuovo Testamento come criterio ermeneutico fondamentale e si rinviava alla testimonian-

za degli ebrei, preservati per decreto della Provvidenza a testimoniare la verità della profezia antica. La loro presenza tra i cristiani aveva dunque un senso: riconoscerlo significava garantire loro la sopravvivenza e il diritto di praticare il loro culto. Al papa neoeletto, gli ebrei romani presentavano ritualmente i libri della Bibbia, sacri ad ambedue le religioni; e il papa li rifiutava, perché privi del Nuovo Testamento. Riconoscimento e rifiuto erano le due facce del sistema di convivenza. Era un sistema statico, con una prospettiva di mutamento proiettata nel tempo lontano della fine. Per quanto ostinatamente ciechi nei confronti della verità cristiana, gli ebrei si sarebbero però convertiti alla fine dei tempi. In tal senso, fin da san Paolo si costituì una tradizione interpretativa (accolta da sant'Agostino) che si appoggiava al versetto 15 del *Salmo* 58: «Convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes». Dall'attesa apocalittica della conversione finale e dal significato provvidenziale attribuito alla presenza ebraica era derivata per gli ebrei la garanzia di un libero esercizio della loro religione. Ma le cose erano cambiate intorno al secolo XII. Come ha mostrato Amos Funkenstein<sup>24</sup>, l'indirizzo razionalistico della nuova filosofia e la conoscenza tra i cristiani della letteratura ebraica post-biblica dettero vita a nuove forme di polemica cristiana contro gli ebrei. Il razionalismo poteva portare a una maggiore tolleranza tra esseri umani come partecipi della stessa ragione, ma poteva anche spingere gli ebrei, refrattari alla «ragione cristiana», verso la sfera degli animali privi di ragione<sup>25</sup>.

Nello sviluppo dell'antiebraismo cristiano, un passaggio decisivo è stato individuato nella nascita degli Ordini religiosi mendicanti<sup>26</sup>. Con loro, la diga eretta da sant'Agostino a protezione dell'antiebraismo fu minata sul piano teologico mentre veniva sottoposta a un forsennato attacco sul piano sociale: i frati, dotati di grande seguito tra le folle cittadine, scatenarono ondate di fanatici contro la libertà religiosa e la sicurezza fisica delle comunità ebraiche. La volontà di eliminare le residue sacche di diversità religiosa si tradusse in aggressive missioni per la conversione di infedeli ed ebrei e in un rinnovato sviluppo della polemica teologica. In prima fila

<sup>24</sup> Amos Funkenstein, *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, in «Viator», 2 (1971), pp. 373-82.

<sup>25</sup> Come osserva Funkenstein citando Petrus Venerabilis, «since man is an "animal rationale", and the Jews would not listen to reason, there is no conclusion left but that they are beasts» (ivi, p. 378).

<sup>26</sup> Jeremy Cohen (*The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1982) ha studiato questo filone della polemica antiebraica, approfondendo le indicazioni di Funkenstein.

nella battaglia intellettuale si collocarono allora ebrei convertiti, con ardore e aggressività di neofiti. Ma tanta violenza antiebraica non troverebbe spiegazione se non si tenesse conto del fatto realmente nuovo della storia europea: la «rivoluzione pontificia» avvenuta tra l'undecimo e il tredicesimo secolo<sup>27</sup>. Fu un cambiamento che sostituì all'ordine sociale e politico esistente quello fondato sulla suprema autorità papale. La rapidità e la violenza della rivoluzione trovarono sbocco in una aggressività senza precedenti contro nemici esterni, capaci di compattare l'unità e l'obbedienza del mondo cristiano: le crociate contro i musulmani e i pogrom contro gli ebrei ne furono le manifestazioni. Tutti gli storici che hanno cercato di ricostruire le vicende del rapporto tra cristiani ed ebrei hanno dovuto segnalare l'incupirsi dei toni dell'antiebraismo cristiano in questa epoca. Secondo alcuni, si può addirittura parlare di un passaggio dall'antiebraismo all'antisemitismo già nel XIII secolo<sup>28</sup>. È un fatto che i toni dei documenti papali in materia di ebrei si caricarono di una cupezza nuova: contro di loro, bestemmiatori del nome cristiano, era lo stesso sangue di Cristo che gridava vendetta. Così scrisse Innocenzo III<sup>29</sup>. È di questa epoca anche la rivendicazione papale di una competenza giuridica sugli ebrei: da Innocenzo IV in poi, il principio venne affermato costantemente<sup>30</sup>. I rituali del potere papale si caricarono di un'aggressività concentrata. Il papa che faceva il suo solenne ingresso con un cerimoniale ispirato ai modelli imperiali della Roma antica riceveva l'omaggio anche della comunità ebraica di Roma: ma nei loro confronti divenne normale esibire il disprezzo (ritualizzato nel gesto con cui il papa si gettava dietro le spalle i rotoli della Legge offertigli dagli anziani della comunità).

Nel nuovo clima, gravi conseguenze doveva avere anche la conoscenza della letteratura ebraica post-biblica: in particolare, del Talmud. Se fino ad allora la polemica cristiana si era limitata a rilevare come l'ostinata e scorretta interpretazione ebraica del Vecchio Te-

<sup>27</sup> Cfr. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, 1983 (trad. it. parziale *Diritto e rivoluzione*, Bologna 1998).

<sup>28</sup> Questa è l'opinione di Gavin I. Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, University of California, Berkeley - Los Angeles - London 1990, pp. 289 sgg.

<sup>29</sup> In un documento del 1208 (cfr. Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents 492-1404*, Toronto 1988, pp. 92-93; e vedi Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, New York 1966, p. 127). Il documento papale aggiungeva, tuttavia, che non si dovevano uccidere gli ebrei e che bisognava lasciarli errare ramminghi sulla terra fino a quando non avessero riconosciuto e adorato Gesù.

<sup>30</sup> Cfr. Shlomo Simonsohn, *La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale*, in *Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, Torino 1996, pp. 97-120; in particolare p. 111.

stamento li conducesse a negare la divinità e la natura messianica di Cristo, da allora in poi cominciò la pretesa ecclesiastica di condannare eresie interne all'ebraismo, cioè di imporre agli ebrei la loro ortodossia. Ne fece le spese la diffusione del pensiero di Maimonide. E cominciò anche la persecuzione del Talmud, con denunce e confische<sup>31</sup>. Era una svolta netta rispetto al percorso segnato da sant'Agostino. L'evoluzione del pensiero religioso ebraico svelata da quei testi accese da un lato la speranza di operare la conversione degli ebrei al cristianesimo; dall'altro, mise in crisi il pilastro agostiniano della funzione di immobili testimoni delle profezie bibliche che garantiva agli ebrei una funzione apologetica interna al cristianesimo e la conseguente garanzia di essere lasciati liberi di praticare la loro religione. I fondamenti teorici che avevano garantito una pur limitata tolleranza agli ebrei nel mondo cristiano vennero così gravemente indeboliti. Dal Talmud risultava che gli ebrei erano eretici rispetto alla loro religione: dunque, non meritavano la tolleranza nel senso agostiniano. La neonata Inquisizione fratesca, strumento di controllo e di intervento dalle inaudite capacità, estese progressivamente la sua giurisdizione fino a minacciare direttamente gli ebrei. Mentre i francescani si specializzavano in una predicazione violentemente aggressiva (nel 1247, due francescani lanciarono l'accusa di omicidio rituale contro gli ebrei a Valréas), fu affermato il principio che sottometteva alla giurisdizione dell'Inquisizione ecclesiastica non solo gli eretici ma tutti coloro che li aiutavano («Turbato corde», di Clemente IV, 1267): questo significava che l'ebreo convertito (magari a forza) che tornava alla sua fede non poteva essere accolto e aiutato dalla sua antica comunità, pena l'intervento dell'Inquisizione. Dalla pratica dei battesimi forzati, nacquero disquisizioni a non finire su come si dovesse considerare il ritorno alla pratica dell'ebraismo da parte di chi era stato costretto a lasciarlo. Con sbrigativa semplificazione i giuristi e i teologi dell'Inquisizione stabilirono che i giudaizzanti erano da trattare come apostati o addirittura come relapsi. L'ebreo che tornava alla sua fede, anche se battezzato quando era infante oppure per sfuggire alla morte, doveva essere considerato come un cristiano eretico ricaduto volontariamente nell'errore e dunque pertinace e imperdonabile<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Nel 1239, ad esempio, Gregorio IX ordinò la confisca dei libri degli ebrei. D'altra parte, cominciò anche la strategia missionaria consistente nel dimostrare attraverso il Talmud che Gesù era il vero Messia: su queste basi si ebbe così una celebre disputa a Barcellona nel 1263 e la redazione del «Pugio Fidei» di R. Martini (cfr. Cohen, *The Friars and the Jews* cit. e Fausto Parente, *La Chiesa e il «Talmud»*, in *Gli ebrei in Italia* cit., I, pp. 524-643).

<sup>32</sup> Si tratta di un decreto di Bonifacio VIII, incluso nel «Liber sextus»: «Contra Christianos qui ad ritum transierunt vel redierunt Judaeorum, etiamsi huiusmodi redeuntes,

Intanto, lo sviluppo dell'economia urbana e di una attività mercantile dava spazio all'attività finanziaria degli ebrei ma stimolava anche potentemente l'odio della borghesia mercantile nei loro confronti: francescani e domenicani se ne resero interpreti.

Il nuovo e radicale anti giudaismo francescano e domenicano, diffuso per molte vie, trovò un veicolo fondamentale nel commento alla Bibbia di Nicola di Lira: da lí, com'è noto, trasse alimento anche Martin Lutero. Vale anche a questo proposito un adagio a suo tempo famoso: «si Lyra non lyrasset Lutherus non saltasset» («senza la musica di Lira, Lutero non avrebbe ballato»).

Quali fossero le sue idee in materia, lo sappiamo dai suoi scritti: che furono, all'inizio, quelli di un giovane e oscuro monaco dedito allo studio della Bibbia, professore alla giovane università di Wittenberg. Fu in questa veste che dovette formulare un parere su di una questione che agitava allora gli ambienti della cultura e della politica tedesca: si trattava di decidere se consentire agli ebrei la lettura dei libri del Talmud o se non si dovesse invece requisirli e distruggerli. Da qui possiamo cominciare a seguire il percorso di Lutero.

Dalla convinzione che i libri ebraici contenessero bestemmie anticristiane nacque l'idea che fosse necessario distruggerli e che a questo si richiedesse un atto specifico dell'autorità imperiale valido per tutta la Germania. La distruzione dei libri ebraici fu la questione che impegnò in un lungo e appassionato dibattito il mondo tedesco del primo '500. La proposta di requisirli e distruggerli fu formulata da un ebreo convertito, Josef Pfefferkorn (1469-1522/23). Battezzato nel 1504, pubblicò nel 1507 un appello ai suoi antichi correligionari ebrei, in tedesco (*Judenspiegel*) e in latino (*Speculum adhortationis Judaice ad Christum*). Questa richiesta, a cui si doveva opporre l'umanista Johannes Reuchlin, scatenò una polemica di vaste proporzioni. Trattandosi di una questione di libri, per molto tempo è stata accreditata una interpretazione che affidava a Pfefferkorn la rappresentanza dell'odio teologico antiebraico e intollerante del mondo fratesco e a Reuchlin la difesa dei valori della tolleranza e della libertà della cultura. Da un lato, il Medioevo oscurantista, dall'altro i nuovi valori rinascimentali delle lettere e degli studi. Le cose non erano in realtà così semplici. La proposta di Pfefferkorn nasceva da un senso di estrema urgenza, da una volontà di accelerare in ogni modo la conversione

dum erant infantes, aut mortis metu, non tamen absolute aut praecise coacti, baptizati fuerunt, erit tanquam contra haereticos» (E. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, Leipzig 1872, 1075).

degli ebrei: in questo riconosciamo il volto nuovo che l'antiebraismo cristiano andava assumendo in quegli anni. Vediamo perché. Intanto, va detto preliminarmente che Pfefferkorn non era mosso dall'odio ma dall'amore, da un desiderio vivissimo della salvezza eterna degli ebrei. Naturalmente, le sue pagine esprimevano tutta la carica aggressiva del neofita (figura familiare a chi conosce la tradizione della letteratura cristiana di conversione rivolta agli ebrei): strapparsi da una fede e rivolgersi agli antichi correligionari per convincerli a fare altrettanto, richiede una violenza tanto più aspra quanto più il legame da spezzare è forte. Ma gli appelli di Pfefferkorn recavano un senso vivo e protettivo della passata fraternità con gli ebrei, «fratelli secondo la carne». Da qui, l'invito ai cristiani, «fratelli secondo lo spirito», a trattare benignamente gli ebrei e a guardare con l'occhio della misericordia il popolo di Dio caduto nella disgrazia e nell'esilio. Solo così si poteva sperare nella conversione degli ebrei, attirati dalla dolcezza e dalla mansuetudine di uno stile veramente cristiano. Bisognava in primo luogo che i cristiani cancellassero l'accusa di infanticidio rituale: leggenda ridicola, falsa, che gettava discredito sui cristiani stessi secondo Pfefferkorn. Era un'accusa che in quegli anni si levava frequentemente contro gli ebrei. C'era stato pochi anni prima l'episodio del violento e irregolare processo contro gli ebrei trentini scatenato dal vescovo Hinderbach in seguito alla scomparsa del piccolo Simone e al ritrovamento del suo cadavere; e la serie di episodi di questo genere (a La Coruña, in Spagna; a Portobuffolè nella Repubblica di Venezia) mostra come la voce infamante dai terribili esiti si levasse sempre più spesso. Era un mito terribile, destinato a lunga durata: nella Germania dell'età della Riforma trovò larga eco<sup>33</sup>. Ma trovò sostenitori convinti anche nel mondo cattolico: la voce di un autorevole prelado italiano (mons. Umberto Benigni) ne sostenne la fondatezza agli albori del secolo xx.

Tutto questo fa risaltare il coraggio dell'appello di Pfefferkorn. Per lui, era assolutamente indispensabile che i cristiani cessassero di prestar fede a tali infamie. La sua voce non può essere dunque confusa con la canea fratesca dell'odio antiebraico<sup>34</sup>. Anche negli anni successivi, la cupa fantasia dell'infanticidio rituale doveva segnare il confine tra modi diversi di antiebraismo cristiano. Fu un pastore luterano di Norinberga, Andrea Osiandro, che nel 1529 espose in

<sup>33</sup> Cfr. Ronnie Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven-London 1988.

<sup>34</sup> Su questo aspetto si diffonde il classico lavoro di J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr. Paris 1889, pp. 40 sgg.



un trattato anonimo le ragioni per cancellare l'accusa infamante; e fu il teologo di punta della controversistica cattolica antiluterana, Johannes Eck, a reagire con toni furibondi in sostegno della verità di quell'accusa<sup>35</sup>. Dunque, se seguiamo questo filo, Pfefferkorn ci fa entrare nel percorso che doveva essere segnato dalla Riforma luterana. Altre cose egli rimproverava ai suoi antichi correligionari: il prestito a interesse e la lettura del Talmud. Gli ebrei si erano allontanati dalla legge di Mosè, erano eretici per i cristiani ma anche per l'ortodossia mosaica dell'ebraismo. Ma c'era soprattutto un'idea che spingeva Pfefferkorn a propugnare l'estrema urgenza di un'azione decisa dell'autorità politica nei confronti degli ebrei: la convinzione che si stessero vivendo i tempi della fine del mondo. Pfefferkorn ne era sicuro: entro breve tempo, si sarebbero viste grandi mutazioni, soprattutto nel mondo cristiano. Il primo segno sarebbe stato quello della conversione di tutti gli ebrei e poi, in tempi non facilmente definibili, sarebbe giunto il «dies novissimus»; per questo era importante che i cristiani adottassero un nuovo atteggiamento verso gli ebrei, in modo da favorirne la generale e collettiva venuta verso la Chiesa<sup>36</sup>. Togliere agli ebrei il Talmud non era concepito da lui come un atto aggressivo: tanto più che gli era ben chiara la condizione giuridica degli ebrei nel mondo tedesco come «servi Camerae» (o «Reichskammerknecht»), i pesanti tributi che pagavano e lo sfruttamento di cui erano vittime come un gregge da tosare («quasi servum pecus»)<sup>37</sup>. Requisire il Talmud e distruggerlo non significava privarli di un bene ma eliminare gli ostacoli che si frapponevano alla conversione e quindi donare agli ebrei il bene più importante: la fede.

La proposta di Pfefferkorn, aggressiva nella sostanza, muoveva però da un'idea nuova rispetto alla tradizionale polemica cristiana contro gli ebrei: quella dell'urgenza di una conversione in massa degli ebrei al cristianesimo quale ci si attendeva alla fine del mondo. L'ansia millenaristica della creazione di un solo ovile sotto un solo pastore fu la parola d'ordine dei nuovi tempi: gli ebrei furono l'oggetto di una spinta alla conversione in massa animata da

<sup>35</sup> Cfr. Oberman, *The Impact of the Reformation* cit., pp. 98-102.

<sup>36</sup> «Ex meis nonnullis propositis et animo, multa repententi meditatatis, videtur prope adesse novissimus mundi dies. Dico ego ad hoc, quantum intelligo et sentio, Judeorum gens, non unus solum aut alter convertetur ad fidem Christi, si a Christianis ita tractentur et habeantur, ut dixi et consului... An venturus sit dies novissimus brevi aut multo post conversionem iudeorum nihil certi scio... Omnino sic fore credo, quod mutatio humanarum rerum orietur et consurget brevi in mundo, maxime in populo christiano» (*Speculum*, f. D 4r; cfr. Oberman, *The Impact of the Reformation* cit., p. 97n).

<sup>37</sup> Fondamentale su questo lo studio di Guido Kisch, *The Jews in Medieval Germany: a Study of Their Legal and Social Status*, Chicago 1949.

un'ansia missionaria quale fino ad allora non si era vista. Da qui, dunque, nasceva la proposta della distruzione del Talmud.

Mentre si sviluppava su questo punto una polemica che dai teologi e dagli umanisti del mondo universitario giungeva fino ai principi territoriali e alla corte imperiale, un caso di bambino ebreo battezzato contro la volontà del padre aprì un nuovo campo di discussioni. L'episodio si era verificato durante una guerra tra l'imperatore e il principe del Palatinato. Era stato fatto prigioniero un ebreo e gli si era chiesto un riscatto cospicuo. Episodi del genere erano normali nelle guerre che impegnavano il ceto dei cavalieri, piccola nobiltà famelica, sempre pronta a partecipare alle guerricciolate interne dell'impero per esercitare il diritto di saccheggio; gli ebrei erano prede ambite, per la fama della loro ricchezza e per l'odio popolare che li circondava. In quella occasione, il prigioniero era stato lasciato libero per raccogliere il danaro per il riscatto e in pegno aveva lasciato un figlio minorenni. Ma durante la sua assenza il figlio era stato battezzato. La cosa era vietata dai canoni, che facevano dipendere il battesimo dei minori dalla patria potestà. Sulla questione, il celebre giurista Ulrico Zasio (Ulrich Zasius) pubblicò un parere<sup>38</sup>. Si tratta di uno scritto improntato a un feroce spirito antiebraico: gli ebrei sono tollerati dai cristiani per sola umanità; sono bestemmatori, assetati di sangue cristiano, complottatori contro chi li protegge; dovrebbero essere sterminati o cacciati. Tra le fonti a cui Zasio si rifaceva c'era il trattato *Fortalitium fidei* di Alfonso de Espina, un prodotto del più feroce anti-giudaismo iberico che si spingeva fino a negare agli ebrei le doti della normale umanità e aveva alimentato campagne di cristianizzazione violenta. Zasio era un giurista e dovette trovare un argomento giuridico, non teologico né antropologico, per giustificare il fatto che il principe tedesco aveva mancato all'impegno preso con l'ebreo di restituirgli integro il figlio senza farlo battezzare. L'argomento fu questo: il principe deve in generale mantenere la parola data; ma gli ebrei sono traditori, dunque lo era anche l'ebreo in questione. E ai traditori non si deve l'osservanza della parola data. Ne nacque una discussione tra dotti in cui intervenne tra gli altri Johannes Eck, che era stato già allievo di Zasio all'università e che era destinato a fare carriera come uno dei principali avversari cattolici di Lutero. Eck non trovò niente da dire sul merito

<sup>38</sup> *Questiones de parvulis Judeorum baptisandis a communi doctorum assertione dissidentes, in quibus propter stili nitorem rara iucunda et grata invenies ab excellentes viro Udalrico Zasio legum doctore earundemque in Gymnasio Friburgen. Ordinario editae, Joannes Gruniger, Argentinae 1508. Cfr. Steven Rowan, *Hulrich Zasius, A Jurist in the German Renaissance, 1461-1535*, Frankfurt am Main 1987.*

della questione, nel senso che anche secondo lui il battesimo di un bambino ebreo non creava nessun problema. Eck era sensibile, invece, all'etica umanistica che imponeva ai grandi uomini la fedeltà alla parola data: il dovere del principe era quello di mantenere gli impegni presi. I cristiani si attribuiscono il nome di «fidèles»; e dunque non debbono essere «perfidi» come gli ebrei<sup>39</sup>. Ci fu una replica di Zasio, in tono piuttosto aspro; ma anche stavolta la questione che contava era quella dei doveri del principe cristiano in materia di osservanza della parola data. Del battesimo violento degli ebrei non metteva conto nemmeno di parlare<sup>40</sup>. La loro condizione non era tutelata da nulla.

Perché la condizione degli ebrei è misera? questa domanda dà il titolo a uno scritto dell'umanista Johannes Reuchlin, col quale la cultura umanistica tedesca attraverso il suo esponente più illustre prese posizione sul rapporto con la lingua e coi libri degli ebrei<sup>41</sup>. La risposta era: da molti secoli ormai gli ebrei pagano le conseguenze del delitto compiuto dal loro popolo – il delitto di deicidio. Poiché essi continuano a bestemmiare ogni giorno il vero Messia e la Vergine Maria, poiché trovano un singolare piacere a coprire di ingiurie i cristiani, la punizione divina continua a colpirli. Reuchlin ammirava e seguiva l'insegnamento dell'umanista italiano Giovanni Pico della Mirandola e condivideva con lui la convinzione dell'importanza della cabbala ebraica: era una sapienza nascosta quella che lo studio dell'ebraico poteva svelare. Come Pico, anch'egli pensava che «i testi più sacri e i misteri più segreti è necessario chiederli prima agli ebrei e ai caldei, poi ai greci»<sup>42</sup>. Ma accanto a questo interesse c'era un atteggiamento nettamente ostile nei confronti della permanenza dell'ebraismo come religione: non era una contraddizione. L'interesse umanistico verso la sapienza ebraica, se poteva ispirare atteggiamenti di rispetto verso la pluralità delle vie di accesso alla verità<sup>43</sup>, tendeva spesso a rovesciarsi nell'opposta volontà di raggiungimento di una unità

<sup>39</sup> Joan. Eckii theologi Ingolstadii procancellarii, ac canonici Eistetten., *De materia iuramenti, acutus, decisio ad Georgium Kempfbergium Augustanum*, Sigismundus Grimm Medicus et Marcus Vuysung, Augustae 1518.

<sup>40</sup> Udalrici Zasii LL. Doctoris, *Apologetica defensio contra Ioannem Eckium theologum, super eo quod olim tractaverat, quo loco fides non esset hosti servanda*, Froben, Basilea 1519. Sulla questione mi sono già soffermato in *Fede, giuramento, inquisizione*, ora in Adriano Prosperi, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999, pp. 233-47; in particolare, pp. 242-43.

<sup>41</sup> Lo scritto fu pubblicato nel 1505. Sulla questione è ancora utile la monografia di L. Geiger, *Johannes Reuchlin*, Leipzig 1871.

<sup>42</sup> Dall'*Oratio de hominis dignitate* di Pico; uso la traduzione di Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie*, Milano 2000, p. 67.

<sup>43</sup> È questa la tesi di Bori, *Pluralità delle vie*.

superiore tra le diverse fedi come stadio finale dell'ascesa verso la verità. Si capisce così perché Reuchlin facesse sua l'accusa di deicidio che alimentava da tempo le aggressioni dei frati contro gli ebrei. Reuchlin citava libri e preghiere dove si trovavano ingiurie ebraiche contro i cristiani. Ma Reuchlin, come tutti gli umanisti che vedevano nella «verità ebraica» («Hebraica veritas») la chiave fondamentale per conoscere il significato della parola di Dio nella Bibbia, dovette subire gli insulti di teologi sospettosi per i quali gli umanisti erano a rischio di giudaizzare e di rabbinizzare («judaisieren», «rabbinisieren») se non dei veri e propri «Judaisantes». C'era il pericolo che, a forza di frequentare dotti ebrei e testi ebraici, si perdesse ogni senso della differenza o, peggio, si alimentassero conversioni all'ebraismo. Non per niente Eck, discepolo di Reuchlin, accusò il suo maestro di essere un padre di ebrei («Judenvatter»). Ora, la questione dell'atteggiamento degli umanisti nei confronti del mondo ebraico è un problema ancora aperto. L'entusiasmo dei dotti per la conoscenza dell'ebraico dette un grande impulso agli studi: furono pubblicate grammatiche, si tradussero libri, si dette vita a insegnamenti universitari. L'esegesi biblica su fondamenta ebraiche mise allora le sue radici: e furono soprattutto radici tedesche. Anche Lutero si formò in questo clima: e mantenne per tutta la vita un senso vivo e forte dell'importanza dei nuovi strumenti per cogliere il vero significato dei testi sacri. Come soleva dire ai suoi studenti parlando delle fonti delle Scritture, «gli ebrei bevono l'acqua della sorgente, i greci attingono all'acquedotto, i latini bevono dalle pozzanghere»<sup>44</sup>. E tuttavia, rimase sempre fedele alla convinzione che la conoscenza della lingua fosse solo un mezzo e per di più un mezzo inadeguato: la comprensione della Sacra Scrittura richiedeva qualcosa di più del possesso della grammatica ebraica. Per sfuggire al pericolo di giudaizzare, bisognava possedere «lo spirito di Cristo»<sup>45</sup>.

Ma intanto la cronaca dell'affare Reuchlin mostra quale durezza poteva assumere il contrasto fra la nuova filologia ebraica e la teologia dei frati. Nella sua campagna volta a ottenere la distruzione dei libri ebraici, Pfefferkorn ottenne (19 agosto 1509) un mandato imperiale che gli consentiva di sequestrare e distruggere tutti gli scritti ebraici che risultassero contrari alla religione cristiana

<sup>44</sup> «Die Ebräer trinken aus der Bornquelle; die Griechen aber aus den Wasserlin, die aus der Quelle fließen; die Lateinischen aber aus der Pfützen» (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 sgg. = *WA Tischreden*, I, pp. 524-25).

<sup>45</sup> «Dazu gebraucht man den Geist Christi» (Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalter*, Berlin 1911, rist. Aalen 1973, pp. 55-56).

e anche alla legge ebraica. Subito dopo (novembre) l'imperatore Massimiliano incaricò l'arcivescovo di Magonza di seguire la cosa e di interpellare le università di Magonza, Colonia, Heidelberg ed Erfurt, l'inquisitore domenicano di Magonza Jacob von Hochstraten e altri personaggi autorevoli, tra i quali l'umanista Johannes Reuchlin<sup>46</sup>. Un terzo mandato (16 luglio 1510) richiese all'arcivescovo di Magonza di raccogliere pareri scritti dagli interpellati. Si moltiplicarono i consulti di dotti e di giuristi. Ci fu chi si appellò al diritto romano, ricordando che nel codice giustiniano gli ebrei non erano schiavi ma «concives», godevano cioè appieno del diritto di cittadinanza e dunque dovevano essere tollerati anche dal diritto canonico come setta ammessa dalla legge<sup>47</sup>. Il fondamento della tolleranza si collocava qui, nella divisione tra i due regni, quello temporale e quello spirituale. Ma nella discussione prevalsero i temi dell'ostilità religiosa: l'opinione prevalente fu che gli ebrei, in quanto nemici della fede, dovevano veder limitata e controllata la loro presenza tra i cristiani oppure venire espulsi. Fu una polemica aspra e convulsa, con scambi reciproci di accuse di corruzione. Ogni volta che qualcuno assumeva un atteggiamento moderato, c'era chi lo accusava di essersi fatto comprare dagli ebrei. Tale fu l'accusa di Pfefferkorn contro Reuchlin (*Handsspiegel*, 1511). La replica di Reuchlin (*Augenspiegel*) accese ancor più la controversia: l'intervento dei teologi domenicani (dovuto a Jacob von Hochstraten) allargò la questione a un confronto tra cultura umanistica e teologia scolastica (in particolare, i domenicani della potente università di Colonia). Seguì l'appello a Roma, la nomina di una commissione, i tempi lunghi di un processo che si chiuse solo nel 1520, l'allargarsi a macchia d'olio della questione. Vi fu coinvolto anche Silvestro Mazzolini da Prierio, allora «magister Sacri Palatii» e controversista eminente nella polemica apertasi contro Lutero<sup>48</sup>.

E vi furono coinvolti, tra gli altri, Ulrich von Hutten ed Erasmo da Rotterdam. Con Erasmo, la questione dell'atteggiamento nei confronti del problema ebraico investì il principale rappresentante di un modello umanistico di comprensione e di pacifico dialogo tra diversi nel quale il mondo moderno ha riconosciuto le premes-

<sup>46</sup> Cfr. J. H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984.

<sup>47</sup> Questo fu il parere del giudice svevo, che si espresse contro la confisca dei libri ebraici (vedi Guido Kisch, *Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Konstanz 1961, pp. 23-26).

<sup>48</sup> Michael Tavuzzi (*Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham-London 1997, pp. 90-91) trova che è difficile raccogliere dati certi sugli schieramenti effettivi da una «partisan literature» nella quale il Prierate fu trattato piuttosto male.

se dell'ideale illuministico della tolleranza. Ebbene, una accurata indagine sulla posizione di Erasmo ha rintracciato nei suoi scritti testimonianze indubitabili di una ostilità antiebraica profondamente radicata. Per lui, quella era gente empia e blasfema, da tollerare solo in attesa della profetizzata loro conversione finale; ma intanto, c'era da rallegrarsi per il fatto che la Francia, con l'espulsione di tutti gli ebrei, avesse dato l'esempio di un paese cristiano diventato puro e libero da una presenza pericolosa<sup>49</sup>. La tolleranza aveva dunque i suoi limiti anche per chi ne era il maestro riconosciuto<sup>50</sup>. Nel mondo degli umanisti, altri mostrarono allora una diversa e più pacata accettazione della differenza religiosa sulla base dell'uguaglianza naturale degli uomini: fu questo il caso del dotto protonotario Celio Calcagnini che viveva in una città dalla folta e importante presenza ebraica: Ferrara. Festeggiando il dottorato di un ebreo, Calcagnini distinse con precisione tra l'uguaglianza naturale di ebrei e cristiani e la differenza introdotta dalla rivelazione cristiana; e pur augurando all'amico di giungere un giorno alla conoscenza della verità del cristianesimo, volle intanto festeggiare con lui il raggiunto titolo accademico<sup>51</sup>. Ma la sorda e quasi viscerale ostilità manifestata occasionalmente da un uomo come Erasmo da Rotterdam pone un problema di non facile soluzione. Si è tentato di giustificarla ricordando che l'opposizione fra ebraismo e cristianesimo era da lui proiettata all'interno del mondo cristiano, come contrasto tra la carne e lo spirito, tra una religione individuale e interiorizzata e una ritualità tutta esteriore fondata sull'osservanza di regole cerimoniali. Ma si tratta di una interpretazione piuttosto riduttiva e apologetica. Indubbiamente Erasmo – e molti altri con lui – vedevano nell'ebraismo lo specchio negativo del cristianesimo. Ma questo non basta a spiegare reazioni così forti. Il fatto è che, accanto all'antiebraismo cristiano tradizionale su basi religiose, era andato nascendo qualcosa di diverso: un sentimento di odio e di disprezzo per un intero gruppo sociale avvertito come fisicamente e moralmente diverso. I «perfidi Giudei» avevano finito col proiettare una lunga ombra sugli ebrei. Se vogliamo dare un nome a questo atteggiamento diffuso, dovremo parlare non di antiebraismo ma di antigiudaismo.

È un insieme di atteggiamenti che dobbiamo tenere ben presenti, perché rivelano tendenze del mondo cristiano dell'epoca desti-

<sup>49</sup> Cfr. Guido Kisch, *Erasmus Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen 1969.

<sup>50</sup> Così Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus* cit., che dedica a Erasmo un capitolo dal titolo *I limiti della tolleranza* (pp. 48-51).

<sup>51</sup> «Neque in iis quae ad naturam pertinent, Christianus ab Hebraeo, ethnicus differt ab initio» (Caelii Calcagnini, *Opera aliquot*, Basileae 1544, p. 556).



nate ad aggravarsi. Intanto, va detto che nella polemica suscitata da Reuchlin fu coinvolto anche Lutero, allora giovane professore alla neonata università di Wittenberg. Richiesto di un parere, lo redasse nel febbraio del 1514. L'opinione da lui espressa è significativa, non solo perché è la sua prima presa di posizione davanti a una questione relativa a ebrei. Lutero si dichiarò contrario al divieto del Talmud, ma non per le ragioni che nutrivano l'interesse degli umanisti per la lingua e la cultura ebraica. Secondo Lutero, nelle cose che offendono i cristiani nel Talmud – vere e proprie bestemmie – si adempie la profezia delle Scritture. Se si impedisce agli ebrei di bestemmiare, si rendono mendaci le Scritture: gli ebrei sono incorreggibili, Dio li ha maledetti e riprovati («in reprobum sensum per iram Dei traditi»)<sup>52</sup>.

La tonalità dell'antiebraismo di Lutero appare fin dall'inizio di un tipo inconsueto e annuncia la novità della sua teologia. Il decreto di condanna che ha colpito gli ebrei è inappellabile, come quello fulminato contro Caino. Gli uomini non debbono metterci mano. È Dio che compie la sua vendetta: la questione ebraica esce dalla sfera della politica. Né vi ha spazio la Chiesa come potere: le campagne missionarie e gli interventi dell'Inquisizione non entrano nell'ottica di Lutero. Si preannuncia la sua idea di Chiesa tutta spirituale, dominata dalla presenza indecifrabile di un Dio terribile.

#### I «*Dictata super psalterium*» (1513-15).

Il primo tempo dell'incontro di Lutero con gli ebrei ci porta a contatto con l'insegnamento universitario di un docente severo e scrupoloso, che si applica allo studio della Sacra Scrittura con tutto il senso della responsabilità di chi deve chiarire a sé e agli altri i fondamenti della verità e ricavarne le regole di condotta.

Lutero non aveva esperienza pratica della convivenza con una comunità ebraica. In compenso, possedeva una profonda e intensa familiarità intellettuale col problema dell'ebraismo dal punto di vista religioso. Come ha notato Heiko A. Oberman, ben pochi erano gli ebrei che si potevano incontrare dalle sue parti<sup>53</sup>. Ma nella riflessione e nell'insegnamento del dottor Martin Lutero gli ebrei furono ben presenti assai prima dell'inizio della predicazione pubblica.

Per un monaco educato al pensiero di sant'Agostino e determinato a risolvere i suoi problemi attraverso lo studio delle Scritture

<sup>52</sup> *WA Briefwechsel*, Bd. I, 235, r. 30-44, lettera n. 7.

<sup>53</sup> Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus* cit., pp. 125 sgg.

Sacre, la questione del rapporto tra cristiani ed ebrei si poneva come una tra le più importanti; anzi, la più importante. Così almeno è sembrato a chi ha analizzato attentamente i *Dictata super Psalterium*, l'interpretazione dei *Salmi* che impegnò Lutero nelle sue lezioni a Wittenberg negli anni 1513-1515<sup>54</sup>. Lutero aveva allora studiato i *Salmi* secondo il modello della interpretazione monastica delle Scritture, non secondo quello scolastico e razionalistico della «disputatio». Nei *Salmi*, considerati come fonte essenziale della Rivelazione, aveva ricercato il significato «letterale profetico», la «litera spiritualis», cioè l'annuncio profetico di quella che doveva essere la realtà del cristianesimo. Lo spirito si oppone alla carne, secondo l'antitesi che, da san Paolo in poi, aveva dominato l'opposizione tra cristiani ed ebrei.

La «litera spiritualis» permette di leggere le figure del futuro contenute nei *Salmi*. Così, ad esempio, i nemici di cui vi si parla sono, per Lutero, i nemici di Davide ma anche l'annuncio profetico dei nemici della Chiesa: e al primo posto nella serie degli «inimici Ecclesiae» troviamo proprio gli ebrei. Essi dominano l'elenco che comprende gli eretici, i Turchi, i cattivi cristiani. L'«empio» del *Salmo*, 5, 23, è interpretabile così come figura del popolo ebraico, persecutore degli apostoli e dei discepoli di Cristo («populus Iudeorum»)<sup>55</sup>. Ma la colpa degli ebrei non è solo una colpa storica, consumatasi con la crocefissione di Gesù: è colpa perenne. Questo è uno dei punti su cui Lutero si differenzia dalla tradizione agostiniana della sua formazione. Agostino, che pure aveva contribuito potentemente alla creazione degli stereotipi dell'antiebraismo cristiano, aveva sfumato la colpa degli ebrei deicidi: quella era stata, secondo lui, colpa minore rispetto al rifiuto di credere in Cristo opposto nei secoli successivi dai veri nemici della Chiesa, gli eretici<sup>56</sup>. Per Lutero, si tratta di una colpa senza tempo che si consuma continuamente: essi sono colpevoli di aver rifiutato di riconoscere Gesù come il Cristo perché stoltamente e superbamente sicuri della propria giustizia fino al punto di rifiutare ammonimenti e inviti divini. In questo, gli ebrei sono per lui il vero modello perenne dell'empietà, intesa come rifiuto di credere: il delitto ebraico della

<sup>54</sup> Dopo l'indagine di G. Ebeling sull'ermeneutica di Lutero (*Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* (1951) ora in *Lutherstudien*, I, Tübingen 1971, pp. 1-68), è fondamentale lo studio analitico dei *Dictata* di Tarald Rasmussen, *Inimici Ecclesiae. Das ekklesiologische Feindbild in Luthers «Dictata super Psalterium» (1513-1515) im Horizon der theologischen Tradition*, Brill, Leiden 1989.

<sup>55</sup> *WA*, 55, I, 1, 76, r. 9-10. Cfr. Rasmussen, *Inimici Ecclesiae* cit., p. 26.

<sup>56</sup> «Minus enim peccaverunt Iudei crucifigentes in terra ambulantes, quam qui contemnunt in coelo sedentes» (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. Corpus Christianorum, Series Latina, Turnholt 1956, vol. XXXIX, p. 922).

«superbia» consiste nel credere alla propria giustizia, rifiutando l'invito di Gesù alla virtù della «humilitas»: perciò essi, il popolo di Dio «secondo la carne», sono caratterizzati da una religione fatta di cerimonie e di pratiche rituali e sono in lotta coi figli di Dio secondo lo spirito<sup>57</sup>. Lo sono stati in passato e lo sono ancora e sempre, maledicono i cristiani dicendo contro di loro in segreto cose orribili, tali che, se fossero sentite, bisognerebbe distruggerli<sup>58</sup>. Negli ebrei si concentra, per Lutero, tutto ciò che è agli antipodi della Chiesa santa: Dio li ha maledetti e abbandonati per sempre, Cristo è stato un estraneo per gli ebrei e lo rimane ancora<sup>59</sup>. Nessuna apertura si trova nel pensiero di Lutero a una eventuale respicenza del popolo ebraico, a una possibile conversione. Anche in questo, colpisce il suo distacco dall'esegesi agostiniana. Agostino aveva giustificato la permanenza storica della religione ebraica come provvidenziale funzione di testimonianza della verità nei confronti dei negatori – pagani, eretici – della continuità della tradizione biblica veterotestamentaria nella Chiesa cristiana. Ma aveva posto due condizioni a quella permanenza: l'una, che gli ebrei non dovevano essere maltrattati o uccisi per la loro colpa originaria; l'altra, che gli ebrei si sarebbero convertiti per ultimi alla fine dei tempi. Collegando il passo del *Salmo*, 58, 15 con quello di *Genesi*, 4, 15, aveva accostato la sopravvivenza degli ebrei come popolo unito da una religione a quella di Caino dopo l'uccisione di Abele. Il «segno» posto da Dio su Caino perché nessuno lo uccidesse era stato posto anche sugli ebrei: quel segno, secondo Agostino, era la loro religione<sup>60</sup>. Accanto a questa funzione protettiva del «segno» posto sugli ebrei, Agostino aveva ripreso l'interpretazione paolina del *Salmo*, 58, 15: «convertentur ad vesperam»: gli ebrei erano destinati a convertirsi per ultimi, alla fine dei tempi, «in fine mundi»<sup>61</sup>. Niente del genere in Lutero. Per lui, gli ebrei sono dei reprobis senza speranza, in essi si esercita la vendetta di Dio, che li ha condannati «in reprobum sensum»<sup>62</sup>. La loro condizione nel mondo è quella di essere tenuti soggetti, come animali.

<sup>57</sup> Rasmussen, *Inimici Ecclesiae* cit., p. 45.

<sup>58</sup> «... Loquuntur hodie Iudei de, immo contra Christum et suos, horribilia, que nemo audit, et eo audatius loquuntur et maledicunt nos, quo minus Christiani audiunt. Qui si audirent, eos omnino delerent» (WA, 3, 333, rr. 14 sgg.).

<sup>59</sup> «Sic enim usque hodie Christus est extraneus illis» (WA, 3, 411, rr. 37-39). Cfr. Rasmussen, *Inimici Ecclesiae* cit., p. 65.

<sup>60</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, vol. XXXIX, p. 744, rr. 27 sgg. Rasmussen, *Inimici Ecclesiae* cit., pp. 37-38, rinvia anche a *De Civitate Dei*, V, 12, dove viene affermato solennemente il divieto di uccidere gli ebrei.

<sup>61</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, vol. XXXIX, p. 751, 8, rr. 2 sg.

<sup>62</sup> WA, 3, 326, rr. 5 sg.

Privi di intelletto per le cose dello spirito, irrimediabilmente dominati da una religione «carnale», debbono essere tenuti sotto il giogo della servitù, come gli animali bruti: ed è proprio quello che accade oggi nel mondo, osserva Lutero<sup>63</sup>.

Potremmo moltiplicare le citazioni. Ma è ormai evidente quale sia la radice dell'antigiudaismo di Lutero. Si tratta di un giudizio teologico, derivato dalla Scrittura sacra interpretata attraverso se stessa («Scriptura interpretes Scripturae»). Gli insulti biblici hanno creato agli occhi di Lutero una figura umana dalle caratteristiche precise. Nei nemici di Davide sono prefigurati i nemici di Gesù e quelli della Chiesa: si tratta di nemici caratterizzati dall'orgoglio, dalla durezza di cuore e di intelletto, sordi al richiamo divino, superbi della loro giustizia carnale – gli ebrei di allora e quelli di sempre, quelli consapevoli di esserlo e quelli inconsapevoli, cioè i cristiani orgogliosi delle loro opere e della loro giustizia. L'opposizione dominante è quella tra «carne» e «spirito». Il popolo eletto è stato quello ebraico, ora è quello cristiano: la religione degli ebrei è stata una religione carnale e ha preannunciato quella spirituale dei cristiani. Ma l'opposizione tra carne e spirito resta anche nel presente: e gli ebrei continuano a rappresentare in sommo grado una forma carnale – dunque radicalmente sbagliata e da combattere – di religione. In essi, Lutero vede la Chiesa carnale, specchio negativo per la Chiesa spirituale che ha in mente. Il pericolo che essi rappresentano va molto al di là dell'ambito ebraico: gloriarsi della propria giustizia, praticare una religione fatta di cerimonie e di riti esteriori, è quel che fanno molti cristiani. Gli ebrei sono, insomma, secondo la giusta definizione di Oberman, la «pietra di paragone» per Lutero nella sua ricerca della vera religione. Ancora pochi anni e Lutero avrà l'occasione di dirigere contro frati, vescovi e papi della Chiesa di Roma le sue parole infuocate: la Chiesa carnale, dove la giustizia viene venduta e le anime cristiane condotte alla perdizione, si parerà davanti ai suoi occhi come il vero nemico.

In questo, la voce di Lutero sarebbe diventata di lì a poco la più potente e ascoltata. Ma l'argomento dell'opposizione agli ebrei in nome della «Ecclesia spiritualis», interiore e senza potere, non fu solo suo. Le voci più significative della cultura dell'epoca furono concordi nel denunciarne l'eccesso di mondanità e di potere del mondo ecclesiastico e nel prendere le distanze dalle forme tradizionali, «medievali», della pratica religiosa. Al fondo, c'era una aspirazione, un desiderio e qualche volta anche una dottrina della

<sup>63</sup> «Ut patet hodie in Iudeis, qui ubique subiecti sunt hominibus sicut bruta et canes» (WA, 3, 177, rr. 1-4; cfr. Rasmussen, *Inimici Ecclesiae* cit., p. 32).

chiesa come realtà solo o prevalentemente spirituale. Gli ebrei furono il modello negativo di qualcosa di assai più vasto e indeterminato. Le accuse e le invettive colpirono in loro qualcosa che i cristiani volevano allontanare da sé. Carnali, incapaci di staccarsi dalle loro pratiche cerimoniali, non potevano vedere le cose dello spirito: come scrisse un dotto biblista cattolico, gli ebrei erano da commiserare perché avevano come un velo sugli occhi che consentiva loro di vedere solo le cose corporee<sup>64</sup>.

«Anche Gesù Cristo è nato ebreo» (1523).

Nel 1523, Lutero è all'apice della fase più creativa e ricca della sua opera. La sua voce risuona in tutti gli angoli della Germania e dell'Europa. È come un gran vento d'Aquilone, rosso di fulmini. Reca tempesta, spazza via le nebbie e i miasmi, rovescia i potenti, solleva i semplici e gli umili. La rottura con Roma è avvenuta nella forma più aperta e drammatica, ma anche più liberatoria: il falò della Bolla di scomunica «Exurge, Domine» ha ridotto in cenere non solo l'atto formale dell'autorità papale ma gli stessi fondamenti di quell'autorità, raccolti nel «Corpus iuris canonici». Tutto il sistema di amministrazione del potere e di erogazione della giustizia romano-papale è stato denunciato e dichiarato infondato. Un'altra giustizia ne ha preso il posto: quella della giustificazione gratuita per la fede. Il cristiano è libero: libertà interiore, beninteso, ma – in questo ambito geloso e prezioso – libertà totale. Lutero lo aveva spiegato in quello che resta il suo scritto più giustamente celebre, degno di figurare nella ristretta serie dei grandi classici delle religioni d'ogni tempo: la *Libertà del cristiano*. Nessuna pratica, nessun cerimoniale, nessuna servitù: il cristiano gode di una libertà interiore assoluta, nessuna autorità mondana vale più una volta superata la soglia della vita interiore. La sensibilità profonda dell'uomo Lutero aveva trovato in quel testo la sua voce più alta e autentica: ne era stato sovvertito e cancellato l'intero sistema giuridico-teologico della Chiesa medievale, i suoi tribunali creati per giudicare gli atti e i pensieri, le intenzioni, le pulsioni segrete. Nel segreto dell'anima, l'uomo è solo davanti a un Dio altissimo, severo, impenetrabile, inconfondibile. L'uomo non può vederne il

<sup>64</sup> «Nesciunt enim miseri nisi corporea haec imaginari, dum velamen positum est super faciem Moysi» (*Canticum Canticorum Salomonis ad Hebraicam veritatem nunc ierum emendatum, auctore Isidoro Clario Brixiano monacho Casinate, Venetiis apud Gabrielem Giolium de Ferrariis 1544, c. 30r*). Sulla fortuna dell'idea di Chiesa spirituale, si rinvia al classico studio di Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934.

volto glorioso, non lo può ammirare nelle realtà visibili come voleva l'ottimismo teologico medievale. Lo conosce solo nel riflesso enigmatico di uno specchio rovesciato: nelle afflizioni, nelle persecuzioni, nel dolore. E l'afflizione è il dono divino più grande: consente all'uomo di avere la scossa salutare che lo distacchi dalle sue illusioni e dalla sua vanagloria. È la «teologia della croce», agli antipodi della «teologia della gloria»: se questa cercava negli splendori delle realtà visibili un comodo piano inclinato per arrivare senza scosse alla conoscenza della perfezione divina, quella invitava a diffidare delle apparenze sensibili e a riflettere sul mistero della Croce. Dio si è manifestato agli uomini nella sofferenza e nell'abiezione di una morte infamante. Gli esseri umani possono distaccarsi dall'«amore di sé» e convertirsi solo con l'aiuto delle afflizioni, mandate provvidenzialmente da Dio. Nel luogo segreto della coscienza, l'uomo si riconosce come peccatore, impastato di fango, condannato a non poter fare niente di buono agli occhi di Dio, salvato solo dal dono immenso e gratuito della morte di Gesù Cristo sulla croce. La solitudine interiore è la condizione umana: condizione di libertà ma anche condizione dolorosa. Lutero lo ha dimostrato coi fatti: a Worms, né papa né imperatore hanno potuto niente contro la sua coscienza. Nessuno può sostituirsi alla voce interiore che ricorda di continuo all'uomo il dovere e l'impossibilità di essere giusto. Questa scoperta ha cancellato d'un colpo dalla storia di larga parte del mondo cristiano europeo il paesaggio ordinario che lo aveva circondato nel millennio successivo alla caduta dell'Impero Romano d'occidente: il sistema delle indulgenze e dei digiuni, dei voti monastici e delle messe in suffragio, delle penitenze e dei pellegrinaggi; ha eliminato le colorate divise di distinzioni sociali fondate sulla scelta religiosa. La rivoluzione papale aveva imposto il potere di una nuova classe, quella sacerdotale: la rivoluzione di Lutero annuncia a quella classe che il suo potere è finito. Resta la questione del governo del mondo, della regola per l'assetto ordinario dei rapporti sociali. E qui, il pessimismo radicale del riformatore religioso non ha dubbi: se l'uomo è un essere irrimediabilmente corrotto e violento, solo la violenza del potere gli impedirà di assassinare e di rubare. Per questo, Dio ha messo la spada in mano ai principi: la usino. È una voce nuova e antica. Già san Paolo aveva tolto alle donne e agli schiavi la speranza che la libertà del cristianesimo fosse una libertà dalle catene di questo mondo. Lutero diffondeva con vigore inaudito lo stesso messaggio. Doveva fare i conti con gli spirituali, gli entusiasti, gli apostoli della rivoluzione che portavano parole di libertà in mezzo ai poveri, ai contadini: il misticismo e il dissenso stringevano legami



minacciosi, alimentavano la speranza che il mondo potesse essere cambiato e reso migliore, che le regole della vita politica potessero essere ispirate al Vangelo<sup>65</sup>. Di lì a poco, la scissione incompontibile tra libertà interiore e servitù esteriore doveva rivelarsi nella tragedia immane della guerra dei contadini. Ma, nel 1523, la situazione era ancora aperta e creativa. E questo finì col riflettersi anche sul rapporto con gli ebrei. Nei loro confronti, il metodo usato è quello che caratterizzava allora il dottor Lutero nei grandi scritti degli inizi della Riforma: ricorso alle fonti scritturali, in uno spirito di «ritorno al Vangelo» e di lotta agli abusi secolari introdottisi nella Chiesa. Una lotta piena di speranza e di vigoria. La tempesta della guerra dei contadini e del confronto con le tendenze radicali doveva frenare e incupire l'empito iniziale del riformatore.

La questione del rapporto con gli ebrei si pose in un contesto in cui l'accusa di giudaizzare apparteneva al repertorio degli insulti tra cristiani e ne costituiva anzi la forma più violenta e sanguinosa; nello stesso tempo, la polemica religiosa tra i partiti avversi, avendo come posta la verità del cristianesimo, riproponeva con urgenza nuova la condizione degli ebrei. Testimoni della verità, in quanto viventi testimonianze del Gesù storico, disprezzati e maledetti come popolo deicida, agli ebrei era continuamente richiesto di riconoscere la verità del cristianesimo. La profezia cristiana diceva che sarebbero stati gli ultimi a convertirsi e che pertanto la loro conversione avrebbe dato il segno della vicina fine dei tempi. Ora, la predicazione pubblica di Lutero cominciò in un'Europa occidentale dove per più ragioni la conversione degli ebrei al cristianesimo era all'ordine del giorno. Ne vedremo più avanti alcuni momenti. Qui basti ricordare che l'accusa di «giudaizzare» era un argomento polemico particolarmente violento: implicava un invito all'Inquisizione ecclesiastica a sottoporre a processo colui che ne era oggetto, in quanto sospetto del massimo reato di fede, l'apostasia, la negazione del battesimo ricevuto.

Lutero ebbe sentore di un'accusa del genere nel momento più aspro del suo conflitto con le autorità centrali della Chiesa e dell'Impero: dopo la bolla di scomunica e la dieta di Worms, mentre la protezione del principe elettore di Sassonia lo teneva al sicuro dalle conseguenze del bando emanato contro di lui da Carlo V. Fu allora che giunse a Lutero la notizia che l'arciduca Ferdinando

<sup>65</sup> Sul nesso tra misticismo e protesta sociale cfr. Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, Yale University Press, New Haven - London 1973.

d'Austria, il fratello di Carlo, gli aveva attribuito la predicazione di un «nuovo articolo»: quello secondo il quale Cristo discendeva dal seme di Abramo. Il conte Johann von Anhalt gli riferì la cosa e lo invitò a difendersi da tale voce ignominiosa<sup>66</sup>. Lutero, in un primo momento, pensò che si trattasse di uno scherzo. Ma l'incertezza non lo trattene a lungo. A giugno, era in corso la stampa strasburghese del suo scritto *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Si faccia attenzione al titolo: ricordare che Gesù Cristo era stato per nascita un «Jude» non era cosa da poco. Non lo si faceva abitualmente. E lo si diceva solo per polemica e per suscitare scandalo. Alla fine di quel secolo, davanti all'odio furibondo scatenato dagli spagnoli contro gli ebrei e i loro discendenti – per sangue, per nascita – toccò a un gesuita mantovano, Antonio Possevino (forse anch'egli di origine ebraica), far presente che anche Gesù era nato ebreo<sup>67</sup>. Ricordare un dato di fatto per certi aspetti così ovvio e per altri così cancellato significava aprire una prospettiva di dialogo, avvicinare quel che normalmente si tendeva a divaricare al massimo. Così, il titolo dello scritto di Lutero preannuncia la novità più importante che vi si registra.

Il testo è diviso in due parti: la prima risponde all'accusa che gli è mossa, mentre la seconda tratta della questione se è possibile convincere alcuni ebrei a credere in Cristo. Le accuse che gli sono mosse, afferma Lutero, sono di aver detto «che la madre di Dio non è stata vergine prima e dopo la nascita» (di Gesù) e che Cristo è del seme di Abramo («das Christus Abrahams samen sey»). È una menzogna dei papisti («die Papistinnen»), una di quelle che da tre anni si è ormai abituato a veder circolare. Non varrebbe la pena di rispondere; ma lo fa, anzi vi vuole aggiungere qualcosa di utile, cioè un tentativo di convincere almeno qualche ebreo a diventare cristiano. E per questo affronterà la questione dimostrando sulla base delle Scritture che Cristo è un ebreo, nato da una vergine. Dunque, gli interlocutori a cui Lutero si rivolge in primo luogo sono i suoi accusatori: la polemica è tutta interna ai cristiani. E tuttavia, la dimostrazione del nesso tra gli annunci biblici del Messia ebraico e la figura di Gesù viene svolta con l'analisi dei

<sup>66</sup> «Comes Anhaltinus... monuit, ut purgarem me ab ignominia...» (lettera di Lutero a Spalantino, 22 gennaio 1523. Il dossier della questione è stato ricostruito con precisione da Johannes Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Ausserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hsg von Heinrich Fries), Berlin 1973, pp. 345 sgg.).

<sup>67</sup> Cfr. John Patrick Donnelly, *Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry*, in «Archivum Historicum Societatis Jesu», LV (1986), pp. 3-31.

testi scritturali in maniera analitica e per gradi, tenendo conto di lettori di fede ebraica: è un popolo rifiutato da Dio, ma alcuni di loro possono essere condotti gradualmente alla accettazione della verità del Messia adorato dai cristiani.

L'autodifesa di Lutero diventa come al solito un attacco: ma è fondamentalmente un attacco contro i papisti e solo in secondo luogo contro gli ebrei, che non riconoscono in Gesù di Nazareth il vero Messia annunciato dalle Scritture. Ai primi, è riservato un tono duro e sprezzante; ai secondi, invece, un argomentare tranquillo e moderato. La moderazione è giustificata con ragioni tattiche: non è possibile condurre d'un colpo gli ebrei alla vera fede. Perciò, bisogna che siano prima aiutati a fare il passo iniziale: accettare che le profezie bibliche sono state realizzate, che Gesù è il Messia. Questo è il latte che si dà a chi non è capace di cibi veri; chi lo sorbirà, potrà poi passare al vino, cioè a riconoscere in Gesù il figlio di Dio<sup>68</sup>. E quel latte era esattamente ciò che il dottor Martino Lutero poteva offrire, con la sua conoscenza delle Scritture e con la volontà di trattare amichevolmente gli ebrei mentre invece il papato, coi suoi vescovi e monaci, li aveva respinti per secoli. La vena di polemistia si accende su questo punto davanti agli avversari di sempre. Il papato di Roma, i suoi vescovi, gli ordini mendicanti e la loro cultura, non nutrita di Scritture ma di sofismi scolastici: li hanno trattati come cani non come uomini, li hanno costretti al battesimo come se tutto il cristianesimo fosse contenuto nel battistero, e dopo averli battezzati nessuno ha insegnato loro niente dell'essere cristiani. Guardando le cose da questo punto di vista, Lutero si immedesima negli ebrei e si chiede cosa avrebbe fatto lui stesso se fosse stato nei loro panni. Francamente – dice Lutero – se fossi stato un ebreo, davanti a uno spettacolo simile avrei preferito essere un porco piuttosto che un cristiano («porco» era l'insulto riservato agli ebrei<sup>69</sup>). Ora, i tempi cambiano. Ci sono ebrei che si sono piamente battezzati e gli hanno detto che, se non avessero ascoltato il Vangelo finalmente predicato, avrebbero continuato a vivere come ebrei sotto mantello cristiano<sup>70</sup>.

Davanti a espressioni di questo genere, ci si è chiesti se Lutero avesse in mente un progetto missionario nei confronti degli ebrei o se addirittura quello scritto non fosse esso stesso un manifesto

<sup>68</sup> WA, II, 336, 14-18.

<sup>69</sup> Vedi *supra*, nota 23.

<sup>70</sup> «Denn sie haben mit den Juden gehandelt als weren es hunde und nicht menschen... Ich habe selbst gehört von frumen getaufften Juden, das, wenn sie nicht bey unser tzeyt das Evangelion gehört hettenn sie weren yhr leben lang Juden unter dem Christen mantel blieben» (WA, II, 314, 28-315, 13).

missionario<sup>71</sup>. Anche qui, bisogna guardarsi da anacronismi e sovrapposizioni non corrette. Il fatto reale, di fondamentale importanza nei rapporti tra ebrei e cristiani, era che l'esplosione della Riforma luterana aveva acceso speranze nuove nel mondo ebraico, dove si era colto con gran favore il ritorno allo studio della Bibbia ebraica. E speranze uguali e contrarie erano nate nel movimento guidato da Lutero: si poteva sperare che quella che veniva chiamata dai suoi protagonisti la «scoperta del Vangelo» facesse breccia là dove i papisti avevano seminato umiliazioni e avversione. Lutero stesso aveva fatto esperienza di ebrei diventati cristiani nel suo ambiente e per effetto della sua predicazione: tale fu il caso di Jakob Gipher, battezzato nel 1519 e diventato lettore di ebraico a Wittenberg. Fu proprio in una lettera a lui che, nel 1523, Lutero si lasciò andare a parole di grande speranza: ora risplende la luce d'oro del Vangelo, c'è speranza che parecchi ebrei («viele Juden») si convertano seriamente, non come sotto la rozza sferza di papi e monaci<sup>72</sup>. Ma con tutto questo, l'atteggiamento di Lutero resta ben diverso dall'ottimismo conquistatore dei missionari come pure dalle tendenze a risolvere in radice con la violenza il problema della conversione.

La missione, come realtà, era allora ai suoi primi passi e si avviava a disegnare l'assetto del mondo moderno in forme totalmente remote dal modo di pensare di Lutero. Proprio in quell'anno 1523, mentre Lutero era impegnato nella scrittura di questo testo (e in molte altre cose), un altro Martino – il francescano spagnolo fra Martín de Valencia – riceveva insieme a undici confratelli la lettera di «missione», cioè l'ordine impartito dal generale dell'Ordine, fra Francisco de los Ángeles Quiñones, di recarsi tra i popoli delle Indie Occidentali a evangelizzarli. La missione, allora, era questo: la delega da parte di un'autorità ecclesiastica a svolgere un compito di governo spirituale (predicazione, amministrazione di sacramenti). Il fondamento evangelico costantemente ricordato era quello dell'invio degli Apostoli («Ego mitto vos»); e da qui, combinando il Vangelo con il diritto romano si era tratta la nozione che l'invio spettava a un'autorità giuridicamente fondata, al successore di Gesù sulla terra e a coloro a cui il potere veniva delegato via via. Questo aspetto della cosa era familiare anche a Lutero, che era stato monaco soggetto all'autorità di un superiore; ma gli

<sup>71</sup> Di «Missionschrift» parla Lewin, *Luthers Stellung* cit., p. 110. Il termine è poi entrato largamente in circolazione negli studi sul rapporto tra Lutero e gli ebrei.

<sup>72</sup> Cfr. Ernst L. Ehrlich, *Luther und die Juden*, in *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden* cit., pp. 72-88; in particolare, pp. 74 sg.

era estraneo quel concetto di Chiesa, con la sua rete ordinata di poteri estesi teoricamente su tutto il mondo terreno e sull'aldilà. Tutta l'età della Chiesa occupata dalla «rivoluzione papale» – da Gregorio VII ai suoi tempi – gli appariva come quella della costruzione di muraglie di privilegi indebiti da parte del corpo ecclesiastico. E ancor meno gli apparteneva un atteggiamento che si stava facendo strada nella Chiesa: quello che concepiva l'età presente come una rinnovata età apostolica, nella quale fosse possibile finalmente riprendere e completare l'impresa della evangelizzazione del mondo intero. Sul problema della predicazione, la bolla emanata dal Concilio lateranense V nel 1516 aveva evocato l'opera degli Apostoli citando un passo delle Scritture («in omnem terram et in fines orbis terrae», *Salmo*, 18,5). Quel passo, interpretato abitualmente nel senso che la parola degli Apostoli si era diffusa in tutto il mondo, era allora al centro di controversie: le popolazioni del continente americano di recente scoperte non sembravano aver mai ricevuto nozione alcuna del Vangelo cristiano. La bolla papale, prudentemente, chiosava il passo nel senso che quella propagazione mondiale della parola evangelica era da intendere come fatta dagli Apostoli ma anche dai loro successori («ipsi prius, tum deinde sui successores»)<sup>73</sup>. La bolla fu redatta per vietare una forma di predicazione profetica e apocalittica, che scrutava i segni dell'avvento della fine del mondo. Tra quei segni, c'era precisamente la scoperta del Nuovo Mondo e la prospettiva di completare l'opera degli Apostoli annunciando il Vangelo a tutto il mondo. Il passo di *Matteo*, 24, 14 («Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio») «Questo vangelo del regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti, e allora verrà la fine») trovava finalmente il suo momento di verità. Per questo, il generale dei Francescani, nella lettera di missione dei dodici (e il numero fu scelto a sottolineare il valore apostolico del progetto) fece aperto riferimento al significato apocalittico di quella spedizione apostolica. Da allora, progressivamente, venne stabilizzandosi un significato di missione che combinava insieme il carattere apostolico della predicazione e l'idea di conquista religiosa di nuove popolazioni: sullo sfondo, permaneva il senso apocalittico dell'impresa, dalla quale dipendevano il compimento dei tempi e la venuta di Cristo. Solo più avanti, nel corso del secolo, il significato visionario e apocalittico della missione si attenuò e

<sup>73</sup> *Concitorum Occumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione, Herder 1962, p. 610.

lasciò emergere, nel ritrarsi, una nuova realtà istituzionale tipica del mondo moderno: la missione, appunto, come avamposto culturale e religioso del mondo europeo, nella conquista di imperi coloniali<sup>74</sup>. Ma intanto, in quell'anno 1523 nel quale Lutero replicava all'accusa di giudaizzare, la promessa di una facile e rapida conquista religiosa in terra americana apparve liberatoria al suo omonimo francescano fra Martín de Valencia, che è facile immaginare dominato fino ad allora dall'ansia di cancellare l'ebraismo dal mondo cristiano. Il suo biografo raccontò infatti che fin da giovane fra Martín era stato ossessionato dal versetto 15 del *Salmo* 58 nella interpretazione cristiana di san Paolo e di sant'Agostino allora corrente: la conversione (degli ebrei) alla fine dei tempi, la fame che avrebbero sofferto – fame spirituale, della parola vivificante di Dio. La scoperta delle popolazioni americane aveva spostato in quella direzione l'ansia di conversione del francescano, che si era dedicato con energia straordinaria al suo compito, battezzando grandi folle di indios americani. Ma si deve aver presente la radice profetica dell'antiebraismo e la tensione crescente che in quegli anni si avvertiva intorno al problema più generale della cancellazione delle differenze religiose. La scoperta dell'America aveva rappresentato il momento di svolta di un'Europa cristiana prima assediata dal mondo musulmano e ora in espansione sui vastissimi territori extra-europei. Da ciò, la convinzione che i tempi della unificazione religiosa del mondo fossero ormai maturi; e da ciò, infine, una impazienza nuova per la resistenza della minoranza ebraica, tanto meno tollerabile ora che i tempi del mondo sembravano accelerarsi verso la fine.

Il nesso tra i progetti missionari e la voglia di chiudere con la forza la questione dell'ebraismo appare evidente in un documento di due religiosi di origine veneziana, Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani, diventati eremiti coi nomi rispettivamente di Pietro e Paolo. Il memoriale («Libellus») che indirizzarono al neoletto Leone X sui problemi della Chiesa alla ripresa del Concilio lateranense V è stato giustamente considerato come il documento più importante della tendenza a una riforma cattolica: un documento che, pur restando nell'immediato senza effetti, doveva rivelarsi il vero programma a lungo termine della Chiesa davanti al nuovo volto del mondo. In quel «libellus», Querini e Giustiniani proposero un elenco di cose da fare, all'interno della struttura ecclesiastica, per adeguarla ai compiti grandiosi che la attendevano. Si tratta-

<sup>74</sup> Si veda Adriano Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione* (1992), ora in *America e Apocalisse e altri saggi cit.*, pp. 89-112.



va di procedere alla unificazione religiosa del mondo, eliminando le resistenze interne e conquistando i non cristiani. Gli ebrei figuravano in questo disegno a mezza strada fra gli eretici interni e gli «infedeli». Per Querini e Giustiniani, la presenza ebraica tra i cristiani rappresentava un pericolo costante: la «perfidia» ebraica è pertinace, invincibile («cervicosa»). I loro profeti hanno annunziato Cristo, i loro padri l'hanno crocifisso: essi lo negano. Tanta durezza risalta ancor più al confronto coi popoli delle lontane terre d'Occidente di recente scoperte, che non hanno mai saputo niente del Vangelo e ciononostante si mostrano pronti ad accoglierne la predicazione. Con gli ebrei bisognerà dunque usare mezzi risolutivi: imporre tasse speciali e pedaggi più alti che ai cristiani, vietare il prestito, impedire i commerci, obbligarli a portare un segno distintivo e così via. Non sono mezzi ingiusti né violenti – scrivono i due veneziani – anzi sono forme di paterna preoccupazione per la loro salvezza eterna. Il disegno della missione prende corpo con i suoi tratti di affettuosa violenza. Si tratta di fare il bene del prossimo anche se lui non lo vuole. E i due camaldolesi aggiungono suggerimenti concreti: si potrebbe imporre agli ebrei un predicatore che si occupi di loro continuamente e li convinca; e si potrebbe organizzare un'azione di preghiera collettiva di tutti i cristiani per impetrare da Dio la loro conversione. Se poi tutti i rimedi falliranno, allora bisognerà pensare alla salute eterna dei cristiani e allontanare le pecore malate («morbidas oves») dal gregge dei fedeli. La loro presenza è un pericolo costante di infezione: diffondono superstizioni, interpretano i sogni, predicano il futuro e praticano mille altre arti empie. Il papa dovrà stabilire per legge i premi per chi si farà battezzare, le pene per chi resisterà; e dovrà fissare un termine per la conversione, passato il quale chi non si converte dovrà andarsene fuori dalle terre cristiane. La resistenza giudaica al cristianesimo deve essere piegata in ogni modo<sup>75</sup>.

Il modello spagnolo si offriva dunque come quello adatto a risolvere il problema: bisognava porre gli ebrei davanti all'alternativa secca tra battesimo ed esilio. Il papato, destinatario del memoriale, ne attuò i consigli uno dopo l'altro – non subito, ma di lì a qualche anno. Qualcosa del genere doveva accadere di lì a poco per i problemi dell'eresia, con la nascita dell'Inquisizione romana.

Nessuno fra i tanti storici cattolici che nel nostro secolo hanno esaltato la lungimiranza, l'intelligenza, la pietà religiosa del memo-

<sup>75</sup> B. Pauli Iustiniani et Petri Quirini Eremitarum Camaldulensium *Libellus ad Leonem X. Pontificem Maximum*, in J. B. Mittarelli e A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, IX, Venetiis 1773, coll. 612-719; in particolare coll. 621-25.

riale di Querini e Giustiniani ha trovato niente da dire su questo punto. In fondo, al tribunale di Norimberga, accanto a Lutero, ci poteva essere posto anche per loro.

Tornando a Lutero, appare dunque evidente la ragione per cui non si può parlare di progetto missionario per il riformatore tedesco. Mancano nei suoi testi molti degli elementi che costituirono allora la miscela della missione: l'idea del battesimo come sacramento efficace di per sé a immettere tra i cristiani, la nozione di una chiesa istituzionale fornita di poteri e capace di estendere il suo potere sul mondo intero, l'idea di una fine dei tempi connessa con la conquista religiosa.

D'altra parte, l'invito a trattare gli ebrei in modo amichevole non è fatto solo per polemica nei confronti degli antagonisti, i frati e il papa di Roma. La coscienza dei torti di cui i cristiani si sono resi colpevoli è viva, così come la sfiducia nei confronti dei metodi violenti di conversione, condannati proprio perché del tutto estranei alla religione del Vangelo. E la nota nuova che cogliamo in questo scritto è l'attesa di un mutamento provvidenziale nella durezza ebraica, per effetto del ritorno dei cristiani al Vangelo. Una speranza che doveva rendere più aspra la delusione. Gli Apostoli erano ebrei – ricorda Lutero – ed è grazie al modo amichevole in cui si rivolsero a noi «gentili» che siamo diventati cristiani. Adesso tocca a noi fare altrettanto nei confronti degli ebrei; così forse qualcuno di loro si convertirà<sup>76</sup>. Qualcuno, magari anche parecchi («vielen»<sup>77</sup>). Ma la categoria della cristianità come totalità di battezzati è estranea a Lutero. L'animo missionario che in quegli stessi anni spingeva l'altro Martino, il francescano Martín de Valencia, a battezzare in massa le popolazioni americane è del tutto estraneo al severo riformatore tedesco. La prospettiva dei francescani inviati a cristianizzare le popolazioni americane era quella apocalittica e missionaria che animava da tempo il mondo iberico: il mondo intero deve essere evangelizzato, poi verrà il millennio felice e la fine del mondo. Frutto di quella prospettiva era la pratica della cristianizzazione sommaria, fondata sostanzialmente sul

<sup>76</sup> «Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hetten mit uns heyden gehandelt, wie wyr heyden mit den Juden, es were nie keyn Christen unter den heyden worden. Haben sie denn mit uns heyden so bruderlich gehandelt, so sollen wyr widerrumb bruderlich mit den Juden handeln, ob wyr etlich bekeren mochten» (WA, II, 315, 14-316, 4).

<sup>77</sup> Ma, come osserva J. Brosseder (*Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel* cit., pp. 350-51), il termine è isolato («Es sollten yhr viel rechte Christen werden»; WA, II, 315, 15 sg.). Lutero, osserva Brosseder, spera «auf die Bekehrung etlicher Juden... nicht auf die Bekehrung des ganzen Volkes» (*Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel* cit., p. 353).

semplice battesimo. Tutt'altra la prospettiva di Lutero: per lui, i veri cristiani erano pochi; e il popolo ebraico era stato come tale rigettato. Ma – aveva osservato nella sua interpretazione del «Magnificat» – il seme di Abramo è stato benedetto non per un anno né per mille ma «in saecula», senza fine; e nel futuro tra gli ebrei ci saranno ancora cristiani; e comunque, chi vuol diventare cristiano non deve trattare gli esseri umani in modo così poco cristiano<sup>78</sup>.

Da ciò, il carattere di questo scritto che vuol ricondurre gli ebrei alla fede del Vecchio Testamento come primo passo per portarli in seguito al riconoscimento della verità dei Vangeli. Ma non è concepibile, per Lutero, l'idea della conversione di tutto un popolo, tanto meno di un popolo come quello ebraico che – Lutero ne è convinto – è stato maledetto da Dio. Il suo giudizio sulla religione degli ebrei resta duramente negativo. Ma l'argomento principale è tale che finisce col colpire più gli avversari battezzati che quelli circoncisi: agli occhi di Lutero, l'ebraismo è tanto più condannabile quanto più lo spirito ebraico delle pratiche rituali ha contagiato il cristianesimo facendolo diventare una religione delle opere, un sistema di «giustizie» umane superbamente opposto alla gratuità del perdono divino. Questa era la battaglia fondamentale che Lutero era consapevole di star combattendo: una battaglia immensamente più urgente di quella contro l'ebraismo per così dire autentico. I cristiani dagli animi ebrei erano coloro che restavano federati alla concezione della giustizia e al sistema di tribunali e di giurisdizioni di ogni tipo su cui si reggeva da secoli il dominio papale.

È tuttavia, l'apertura deliberata verso il rapporto con gli ebrei, l'invito a cambiarne le forme rispetto a quelle consuete nell'Europa cristiana, mostrano come il Lutero di quegli anni fosse animato dalla fiducia e dalla speranza nel rinnovamento del Vangelo, dalla volontà di dare impulsi positivi alla vita cristiana: e questo perfino in ambiti marginali come quello del rapporto con le minoranze ebraiche.

«*Degli ebrei e delle loro menzogne*» (1543).

Il terzo e ultimo momento del rapporto tra Lutero e gli ebrei fu anche l'ultimo momento della vita e dell'opera del riformatore. Si aprì nel 1536, quando Lutero fu coinvolto nella vicenda della chiusura della Sassonia agli ebrei, e si chiuse solo con la sua morte:

<sup>78</sup> «Drumb solten wir die Juden nit so unfruntlich handeln, denn es sind noch Christen unter yhnn zukunfftig und teglich werden...» (WA, 7, 600, 28).

pochi giorni prima di morire, nel sermone tenuto a Eisleben il 15 febbraio 1546 trattò ancora la questione di cosa fare degli ebrei.

In questa fase della vita e dell'opera di Lutero, è evidente in generale un declino, una chiusura, una durezza crescente dei giudizi sul mondo e sugli uomini. C'era stata la frattura esplicita con Erasmo e, attraverso di lui, con la cultura dell'Umanesimo. E c'erano state l'esplosione della guerra dei contadini e la Nuova Gerusalemme di Münster. Le tendenze radicali a trasferire sul piano politico e sociale la «scoperta del Vangelo» avevano suscitato la sua violentissima reazione. Sotto la sua penna, erano riapparsi in Europa i toni e gli argomenti della crociata. Lutero aveva invitato a passare a fil di spada i ribelli promettendo ai soldati che lo avessero fatto un sicuro premio in Paradiso. Stavolta non si trattava di musulmani o di eretici condannati dall'autorità ecclesiastica: era in gioco l'obbedienza ai principi temporali a cui Dio aveva affidato il compito di tenere a freno una umanità peccatrice e incapace di autoregolarsi. Lo Stato aveva allungato la sua mano sul territorio della Chiesa. Autorità intrinsecamente non cristiana, quella del potere politico e dello Stato: Lutero ne era convinto, tanto che su questo punto il suo atteggiamento è apparso simile a quello di Niccolò Machiavelli. Ma c'era una differenza sostanziale fra il riformatore tedesco e il politico fiorentino: per Lutero, il potere temporale, violento e crudele, era destinato a tramontare presto, con l'imminente fine del mondo. È importante tener conto di questo punto: «solo l'escatologia – è stato giustamente osservato – può far comprendere l'originaria completa rinuncia alla resistenza politica»<sup>79</sup>.

Dopo il terribile incendio della guerra dei contadini si era dovuto porre mano a un modello nuovo di governo ecclesiastico, da costruire sulle rovine dell'antico: sotto l'egida e l'autorità del sovrano temporale, che gliene aveva dato l'incarico, Lutero aveva visitato le chiese della Sassonia e aveva scoperto l'abisso dell'ignoranza e della superstizione nel popolo degli illetterati. La difesa della «sua» verità lo aveva opposto di volta in volta a Zwingli e agli anabattisti, ai papisti e ai musulmani; e lo aveva opposto agli ebrei.

Cupezza di toni, ripiegamento. Anche nei confronti degli ebrei. Quando torna a parlare di loro, Lutero si mostra sospettoso e aggressivo. L'occasione gli fu offerta da Wolfgang Capito (Capitone), il riformatore di Strasburgo che gli scrisse il 26 aprile 1537 per chiedergli di ricevere Josel da Rosheim (Bassa Sassonia). Josel, ebreo molto autorevole nel mondo tedesco, si recava dal principe

<sup>79</sup> Wolfgang Reinhard, *Il pensiero politico moderno* (1986), trad. it. Bologna 2000, p. 47.

elettore della Sassonia, Giovanni Federico, per chiedergli di revocare l'editto col quale, nell'agosto 1536, aveva intimato l'espulsione di tutti gli ebrei dal suo stato. Una misura estrema, anche se tutt'altro che insolita nell'Europa del tempo, cattolica o protestante. Forse Lutero ne era stato in qualche misura ispiratore? non è possibile affermarlo, in assenza di prove. Di fatto, fu a lui che si rivolsero i riformatori di Strasburgo Capitone e Butzer, mentre una lettera commendatizia del Consiglio della città di Strasburgo veniva inviata al duca di Sassonia. L'impegno strasburghese a favore degli ebrei è un atto significativo: esso mostra che la Riforma poteva avere una evoluzione nel senso già embrionalmente presente nello scritto di Lutero del 1523. È un fatto che nella Norimberga di Osiandro e nella Strasburgo di Capitone la cultura dei rabbini fu considerata con grande rispetto; in quella che si tende a definire la «Riforma delle città» – a differenza che nella Riforma degli stati territoriali tedeschi – gli sviluppi del rapporto con gli ebrei furono in direzione della tolleranza e del rispetto. La predicazione di Calvino a Ginevra evocò il tema della elezione divina del popolo ebraico per ammonire i cristiani, secondo lui ben più meritevoli di essere puniti<sup>80</sup>. Capitone usò con Lutero l'argomento che già abbiamo trovato nello scritto del 1523: gli ebrei sono stati lungamente maltrattati; è dovere dei cristiani comportarsi amorevolmente non solo con gli stranieri ma perfino coi nemici. Quanto agli ebrei, essi derivano dalla benedetta radice del popolo col quale Dio ha stretto un patto.

La lettera di Capitone chiedeva a Lutero, anche a nome di Butzer, di ricevere Josel da Rosheim o almeno di sostenere la supplica che Josel si recava a presentare al duca. Lutero non ricevette Josel ma gli scrisse una lettera per spiegargli perché non poteva aiutarlo presso il duca: per quanto convinto che bisognasse trattare amichevolmente gli ebrei nella speranza che Dio mostrasse loro un volto benigno, non intendeva però far niente che potesse rafforzarli nei loro errori. Si proponeva invece di scrivere un trattatello per loro, allo scopo di convertire qualche discendente dei Profeti<sup>81</sup>. L'intenzione fu ribadita in uno scritto redatto in quello stesso anno: si trattava, secondo Lutero, di difendere la «nostra fede» («unsern glauben») contro la stoltezza degli ebrei, per vedere se almeno alcuni di loro potevano essere convertiti<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Oberman, *The Impact of the Reformation* cit., pp. 117-21, individua negli esponenti della Riforma delle città una linea favorevole al patto tra cristiani ed ebrei in nome della fedeltà al Dio di Abramo.

<sup>81</sup> La lettera di Lutero è datata 11 giugno 1537 (WA Briefe 8, 89-91).

<sup>82</sup> *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*, WA, 50, 280.

Il problema nuovo era questo: gli ebrei, nelle condizioni create dalla Riforma di Lutero, non erano più costretti a subire l'iniziativa di un mondo cristiano compatto. Non solo non si era realizzata la speranza di una conversione degli ebrei per effetto del nuovo annuncio del Vangelo, ma al contrario si era diffusa un'attesa parallela e contraria, di una crisi interna del cristianesimo e di un grande e trionfale successo dell'ebraismo. L'immagine della Riforma vista attraverso le fonti ebraiche non lascia luogo a dubbi. Gli aspetti antigerarchici e antimonastici del movimento riformatore erano apparsi segni promettenti: la polemica contro il culto delle immagini e il ritorno non solo testuale ai fondamenti biblici del cristianesimo erano stati giudicati come il ripristino delle fondamenta ebraiche del cristianesimo<sup>83</sup>. C'era chi si rallegrava per il modo accogliente con cui gli ebrei erano finalmente trattati dai cristiani e per il ritorno generale alla lettura e allo studio della Bibbia; e c'era chi vedeva la mano di Dio nello zelo con cui i luterani distruggevano gli «idoli» e le immagini nelle chiese. Le furiose dispute dottrinali scatenatesi tra i cristiani dividevano il campo fino ad allora compatto dei nemici: finalmente si levava la mano di Dio a far scontare ai cristiani le colpe dei loro padri contro Israele<sup>84</sup>. Se questo era l'atteggiamento diffuso nel mondo ebraico, le ragioni non mancavano. Il principio del «sola Scriptura» agiva tagliando via come un rasoio una infinità di istituzioni e di tradizioni del mondo cristiano. La preghiera liturgica trovava nei *Salmi* la sua fonte prediletta. La stessa pratica della scelta dei nomi cristiani vedeva sorgere una impetuosa tendenza all'uso esclusivo dei nomi biblici<sup>85</sup>. Né si trattava solo di forme liturgiche: la critica delle dottrine fondamentali del cristianesimo procedeva da un rinvigorito letteralismo biblico. Si discuteva della Trinità. Gli scritti dell'eretico spagnolo Michele Serveto ne proponevano una critica radicale e allarmavano per la loro diffusione tanto i cattolici quanto i protestanti. All'antitrinitarismo si univa la negazione del battesimo degli infanti – l'«anabattismo». Le fondamenta dottrinali dell'identità cristiana apparivano scosse e in pericolo per gli esiti imprevedibili

<sup>83</sup> Cfr. Hayim Hillel Ben-Sasson, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», 4, 1969-70, pp. 239-326, in particolare pp. 286-87. E vedi anche J. Friedman, *The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles*, in «Sixteenth Century Journal», vol. XIV (1983), n. 1, pp. 23-40.

<sup>84</sup> Questa fu l'opinione di Rabbi Abraham ibn Megas, medico del Sultano: cfr. Pinchas E. Lapide, *Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther*, in *Die Juden und Martin Luther* cit., pp. 171-85; in particolare p. 177.

<sup>85</sup> Cfr. Michael Mitterauer, *Abnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, Beck, München 1995.



del terremoto scatenato dalla Riforma. L'attesa ebraica del Messia e del suo regno terreno trovava analogie nei progetti di realizzare in terra la Gerusalemme celeste da parte di gruppi radicali e di tendenze estreme del mondo della Riforma. Quelle tendenze, che furono bollate e duramente combattute come anabattiste, apparvero allora non solo obbiettivamente convergenti con quelle del mondo ebraico ma anche soggettivamente e consapevolmente alleate ad esse. Si profilava in sostanza un rovesciamento dell'Apocalisse cristiana nell'Esodo ebraico. La parabola di un predicatore e avventuriero messianico come David Reubeni ne rappresentò un caso significativo: la sua proposta di unire le forze dell'imperatore cristiano con un immaginario esercito ebraico africano affascinò le fantasie del tempo<sup>86</sup>. Il pericolo di una alleanza tra rabbini e anabattisti nel mondo veneziano dell'epoca fu denunciato da un dotto ebraista italiano (probabilmente di origine ebraica) passato alla Riforma, Francesco Stancaro: secondo la denuncia che lo Stancaro affermò di aver fatto alle autorità veneziane, l'incontro tra i due mondi religiosi era avvenuto sotto il segno di una comune speranza nell'avvento del regno terreno di un messia mandato da Dio<sup>87</sup>.

Se questi temi impegnavano le autorità cattoliche degli stati italiani, più vicino a Lutero si avvertiva l'avanzarsi di un fondamentalismo biblico favorevole all'incontro a mezza strada con gli ebrei. Fu questo il caso, denunciato da Lutero stesso, della setta dei Sabbatari o Sabbatariani in Moravia, che prendevano il loro nome dalla proposta di restaurare il Sabato biblico come giorno del Signore al posto della Domenica cristiana. Da questo episodio Lutero trasse la convinzione che ci fosse bisogno di difendere la fede cristiana contro gli ebrei: lo scritto «contro i Sabbatari» (1538) ne fu il risultato<sup>88</sup>. Se nel 1523 la polemica era contro avversari cristiani e l'interlocutore scelto era il mondo ebraico, stavolta è il contrario: gli ebrei sono il nemico e il discorso è rivolto a un interlocutore cristiano. È il segno della conclusione della parabola che abbiamo seguito. Lo scritto *Degli ebrei e delle loro menzogne* ne rappresenta la fase terminale.

<sup>86</sup> Sulla vicenda di Davide Reubeni, conclusa dalla condanna a morte (a Llerena nel 1538), cfr. Aaron Zeev Aescoly, *The Story of David Hareuveni*, Jerusalem 1993 (2ª ed.); e Miriam Eliav-Feldon, *Invented Identities: Credulity in the Age of Prophecy and Exploration*, in «Journal of Early Modern History», vol. 3, n. 3, agosto 1999, pp. 203-32.

<sup>87</sup> *Opera nuova di Francesco Stancaro Mantovano della riforma, sì della dottrina Christiana, come della vera intelligentia dei sacramenti*, in Basilea 1547; e vedi il foglio volante dello stesso autore *Rabinorum et Anabaptistarum falsa opinio de duobus Messis, priscorum Thalmudistarum autoritatibus confutata, per Franciscum Stancarum Mantuanum, Neoburgi Danubii*, apud Johannem Kilianum 1546.

<sup>88</sup> *Wider die Sabbather an einen guten Freund* (WA, 50, 309-37).

Non seguiremo analiticamente gli argomenti di Lutero in questo scritto del 1543. Non sono originali. Egli stesso lo dichiara a più riprese. La decifrazione delle sue fonti, che Adelisa Malena ha compiuto con grande precisione, permetterà al lettore di ricostruire in buona parte la biblioteca disponibile all'epoca per i cristiani che volevano insultare gli ebrei. Lutero, per suo conto, non era certo scrittore avaro di insulti o portato ad attenuare la violenza delle parole. I suoi seguaci e ammiratori ben lo sapevano: qualche volta, si auguravano che quella bocca tacesse almeno un poco. Ma Lutero continuò fino agli ultimi giorni della sua vita a tornare sull'argomento, senza ritrattare niente.

Lo scritto, è stato osservato, non è rivolto agli ebrei; rientra nella letteratura sugli ebrei per i cristiani. Ciò non sminuisce la violenza dell'aggressione, come tende a sostenere chi si ferma al genere letterario<sup>89</sup>, ma ci aiuta a capire quale fosse la preoccupazione religiosa di Lutero. La struttura del testo è quella di un trattato rivolto ai cristiani per ricordare i «fundamentalìa fidei» e per metterli in guardia nei confronti dell'ebraismo contemporaneo. Gli insulti, le esplosioni d'ira, l'invito a bruciare le sinagoghe e a cacciare gli ebrei pertinaci nella loro fede sono il contorno di un discorso che fissa le ragioni teologiche della differenza incolmabile tra l'una religione e l'altra. Naturalmente, sono gli insulti e le aggressioni che hanno suscitato nel nostro tempo, da un lato, le strumentalizzazioni da parte della propaganda antisemita del nazismo e, dall'altro, le dolorose interrogazioni postume del mondo luterano. Sono pagine nelle quali troviamo l'inconfondibile tonalità dell'antigiudaismo, la sua proiezione fisica in una figura minacciosa e perversa: il «perfido Giudeo», l'essere da cancellare dall'orizzonte di una ben ordinata società cristiana. Va detto tuttavia che la differenza che importa a Lutero ha una preminente dimensione religiosa. Da un lato, c'è il suo cristianesimo: una religione della fede, nella quale tutta l'umanità è costituita davanti a Dio in condizioni di pari assenza di meriti; dall'altro, Lutero vede una religione dei riti e delle cerimonie, coltivata da un popolo che si presenta come titolare di una elezione speciale e di una peculiare nobiltà. Anche in questo testo polemico, il suo spirito religioso trova accenti robusti. Quello che vuole difendere è la novità del cristianesimo come religione che ha spazzato via i criteri umani di giudizio e ha tagliato in radice i titoli di nobiltà e di preminenza. Qui sta la forza liberatoria del cristianesimo di Lutero e qui si

<sup>89</sup> Cfr. Hagen, *Luther's So-Called Judenschriften* cit., pp. 130-58.

situa anche una delle piú gravi accuse da lui mosse all'ebraismo: non c'è nobiltà che tenga, non ci sono figli primogeniti, non c'è eredità di sangue che abbia importanza dal punto di vista cristiano. Se gli ebrei si ritengono superiori ai cristiani perché dotati di una nobiltà ereditaria, i cristiani debbono essere richiamati con tutti i mezzi alla natura del messaggio evangelico che ha fatto piazza pulita di simili pretese. Da questo, ricaviamo una osservazione non trascurabile ai fini dell'uso nazista o razzista di Lutero: è proprio contro l'idea di una ereditarietà naturale, dell'esistenza di una razza umana superiore ad un'altra che Lutero si scaglia, in nome del cristianesimo del «Magnificat»: Dio ha umiliato i superbi e ha esaltato gli umili. Gli ebrei si vantano in primo luogo – dice Lutero – «perché sono stati creati esseri umani e non bestie, in secondo luogo per essere ebrei e non gentili, in terzo luogo perché sono stati creati uomini e non donne». Folle, stolta e furiosa insipienza: nel cristianesimo – dice Lutero – anche le donne hanno pari diritti. E non erano solo parole. Lo scoprirono i suoi contemporanei, che videro allibiti le donne alzarsi nei consigli e nelle assemblee e prendere la parola su questioni religiose. La divisione tra le chiese cristiane che hanno ammesso le donne al ministero ecclesiastico e quelle che invece hanno mantenuto l'esclusività maschile è rimasta come una barriera invalicabile fino ai nostri giorni. Ebbene, questa autentica rivoluzione è nata con Lutero. E a lui premeva ribadire l'importanza decisiva della fede individuale nel rapporto con Dio. Perfino il battesimo, il sacramento basilare del cristianesimo, non ha piú valore della circoncisione – sosteneva Lutero – se non è accompagnato dalla fede. E gli ebrei non differiscono dai papisti nel legalismo: lo aveva scritto nel 1520, in un durissimo attacco contro il papato romano, lo ribadì nel 1543.

Lutero continuava a sentirsi sospinto da quello stesso senso dei suoi doveri di dottore che lo aveva guidato nelle scelte fondamentali durante tutta la vita. In questo, la sua coscienza non mutò mai. Quella che fu in seguito chiamata la Riforma per antonomasia fu per lui la «scoperta del Vangelo». Gli abusi per cancellare i quali condusse contro Roma una lotta titanica (fu chiamato l'«Erocle germanico») erano abusi dottrinali, non morali. Inquinare le fonti della Scrittura, alterare la Parola di Dio: questo e non altro era il delitto per il quale il papato romano era per lui l'Anticristo partorito dal diavolo. Nel restaurare la dottrina autentica, nel ricondurla inflessibilmente alla Scrittura e solo ad essa aveva individuato il suo dovere. Per questo, aveva usato gli strumenti della nuova filologia umanistica: la Bibbia di Erasmo, la dottrina ebraica di Reuchlin. Ma non aveva esitato a rovesciare

su Erasmo insulti e sarcasmi violentissimi appena aveva percepito nell'antropologia ottimistica della libertà dell'arbitrio, così intrisa di saggezza e di razionalità pagana, una deformazione intollerabile della «pazzia della Croce». Lo stesso avvenne nel rapporto tra Lutero e gli ebrei. Esaltare la purezza della fonte scritturale ebraica, ricordare che Gesù era di seme ebraico, non toglieva niente al fatto che gli ebrei in quanto tali erano negatori del punto centrale su cui si reggeva la speranza di salvezza eterna: il Gesù degli ebrei era il Cristo dei cristiani. Negando questo, gli ebrei davano prova di un accecamento senza rimedio. Il loro caso apriva uno spiraglio sull'abisso di tenebre della predestinazione divina: da un lato, i salvati, dall'altro i sommersi. Il decreto divino restava misterioso, sfuggiva alla comprensione umana. Ma, nel momento in cui i reprobri giudei sembravano non solo insensibili agli appelli e alle aperture fraterne dei cristiani ma addirittura capaci di sedurre i battezzati, il dottor Lutero non poteva tacere. Sul confine tra la Verità e l'errore, bisognava mettere dei segnali. E Lutero ne mise molti in quegli anni. Quando aveva incontrato Zwingli a Marburgo, aveva tracciato col coltello sul tavolo le parole dette da Gesù nell'Ultima Cena: «Questo è il mio corpo»: lo aveva fatto per ricordare a se stesso che quel limite era invalicabile e che nessuna considerazione politica, strategica, di opportunità, doveva avere la meglio sulla verità della Parola. Così l'incontro era fallito. Zwingli era andato allo scontro militare coi cattolici senza l'aiuto luterano ed era morto. Poi, Lutero aveva incontrato il nunzio Pier Paolo Vergerio che percorreva la Germania per esplorare le possibilità aperte alla politica conciliare del nuovo papa. Di quell'incontro, Vergerio conservò un'impressione profonda: quell'uomo gli era sembrato abitato da un demone. Lutero, per sua parte, vide nel papa stesso l'Anticristo figlio del diavolo e lo scrisse, scavando fossati incolmabili tra se stesso e Roma e rendendo futili i tentativi di dialogo al di sopra delle divisioni nei quali intanto suo genero Melantone si esercitava.

Il caso degli ebrei fu uno fra i tanti. Se oggi appare importante di per sé, non è per merito del testo ma per disgrazia dei tempi. Lo ha selezionato la storia che abbiamo alle spalle. Di questa storia si deve tener conto, dunque, per cercar di capire che cosa ci ha condotto ad essa e quanta parte della responsabilità spetti a Lutero.

«Un testo può diventare incomprensibile, non per mancanza ma per eccesso di attenzione da parte degli studiosi, quando l'argomento li interessa piú del testo stesso, cosicché ne trascurano l'obbiettivo, la situazione storica e il tipo di discorso al quale si

connette». Lo si è detto per le *Collationes* di Abelardo<sup>90</sup>; lo si può ripetere per gli scritti di Lutero contro gli ebrei. Con l'aggiunta che le *Collationes* hanno una importanza nel contesto dell'opera del loro autore che il testo di Lutero è ben lungi dal possedere. Il fatto è che su questi scritti si è concentrata una attenzione del tipo che è ormai consuetudine definire «revisionistico»: il che significa riconsiderare il significato storico di personaggi, momenti e documenti, sottoponendone a esame le credenziali che si ritenevano acquisite, nel contesto di un complessivo inventario di una tradizione in via di fallimento, o almeno ritenuta tale – la tradizione della «modernità». Come le onde di un maremoto che recano alle rive più lontane tracce smorzate ma ancora violente della forza immane che le ha generate, arrivano nella nostra cultura storica i riflessi di un delitto senza nome: quello compiuto nel nostro secolo contro il popolo ebraico. Tra la conoscenza del fatto e la lenta fatica per cercare di comprenderlo, è intercorso un tempo lungo, ancora lontano dalla conclusione. Si tratta di far entrare la cosa nella coscienza e di restaurare le barriere protettive ridando alla nostra specie una sufficiente autostima nelle sue capacità di non ricadere nell'errore e nell'orrore. Da ciò, l'avvio di un processo che vede imputata la stessa idea della «modernità» e che ne rovescia tendenzialmente i connotati positivi. La polemica trascina con sé una inevitabile galvanizzazione dei vecchi motivi apologetici e controversistici che furono a suo tempo opposti alla Riforma protestante. Ma a renderci avvertiti della novità del contesto odierno basterebbe il fatto che nel durissimo scontro di religione del '500 nessun cattolico criticò Lutero per le sue aggressioni verbali agli ebrei. Ben di peggio si faceva e si diceva dall'altra parte delle barriere ecclesiastiche in cui si divise allora l'Europa. Se prendiamo a titolo di esempio l'accusa infamante dell'omicidio o infanticidio rituale, si ricorderà che un campione della cattolicità come Eck ne sostenne impavidamente la realtà, laddove Lutero – che ne aveva preso le distanze nello scritto del 1523 – perfino nelle pagine di più incontenibile violenza del testo del 1543 si limitò a evocarla sospendendo il giudizio sulla sua fondatezza.

Questo scritto di Lutero contro gli ebrei, è diventato celebre nel nostro tempo: non lo fu nel suo, se non per la fama che circondava tutto ciò che usciva dalla penna e dalla bocca del suo autore. Ma anche allora altri erano i titoli che venivano in mente quando si discuteva di Lutero, gli stessi che continuano a essere ricordati

<sup>90</sup> Peter von Moos, *Les «Collationes» d'Abélard et la «question juive» au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Journal des savants», luglio-dicembre 1999, pp. 449-89; in particolare p. 449.

anche oggi quando si tratta di misurare il contributo di Lutero alla storia della cristianità europea. La Riforma ha avuto la sua fase di incubazione religiosa nelle meditazioni di Lutero sopra l'epistola di san Paolo ai Romani e ha conosciuto il momento esplosivo e creativo con gli scritti programmatici del 1520: l'appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca per il miglioramento dello stato cristiano*, *La cattività babilonese della Chiesa*, *La libertà del cristiano*. E poi, la traduzione della Bibbia, nella cella del castello della Wartburg, il luogo sacro della identità nazionale verso il quale si diresse il pellegrinaggio degli studenti tedeschi nel 1817. Poi, l'irruente, inarrestabile parola del dottor Lutero, oggi raccolta nella mole imponente dei volumi *in-folio* dell'edizione weimariana, tenne desta senza interruzioni né stanchezze l'attenzione di ascoltatori e lettori fino alla sua morte. Ci furono ancora, tra le altre cose, la polemica con l'ala radicale degli «Schwärmer», degli spiritualisti, radicali, anabattisti; la feroce battaglia non solo di parole con i contadini ribelli; lo scontro con Erasmo sulla questione della servitù o libertà dell'arbitrio umano; la sorveglianza ai confini nei confronti di Zwingli e dei «sacramentari» svizzeri, del Concilio di Trento e del papato; ci fu la costruzione della nuova chiesa con le visite, la redazione di strumenti destinati a un grande futuro – l'invenzione del catechismo, quella del canto dei *Salmi* con la fondamentale creazione poetica e sociale dei *Lieder*. E la conversazione con visitatori e studenti, l'inarrestabile fiotto di parole ascoltate, registrate, ricordate da chi, trovandosi accanto a un grande uomo e avendo coscienza del privilegio di cui godeva, ne ha lasciato pieni i suoi taccuini. Il senso della propria responsabilità di dottore e guida nella interpretazione della Scrittura anima una straordinaria capacità creativa, di uomo dotato di una febbrile abilità nel lavoro sulla parola scritta e parlata.

Che fra i tanti suoi scritti ce ne siano alcuni sugli ebrei, non meraviglia: la questione era viva e urgente nella cronaca quotidiana e nelle preoccupazioni di fondo del mondo cristiano e della società europea. Né le immagini creaturali, scatologiche, né l'uso abbondante e reiterato dell'insulto greve e delle analogie ributtanti rivestono una particolare originalità o servono a individuare negli ebrei un obbiettivo particolarmente odiato da Lutero. Ben altro si legge nei suoi scritti polemici contro il papato «inventato da Satana», contro gli «spirituali», contro «le bande assassine dei contadini». Non c'è, qui, l'invito a passare a fil di spada gli ebrei né la promessa del Paradiso per chi ne ucciderà di più. C'è il linguaggio polemico consueto del dottor Lutero, senza accensioni particolarmente violente. Lo si deve tener presente, perché questo testo,



più di altri, è stato esposto al rischio della decontestualizzazione e dell'anacronismo. Quando si legge sulla copertina di un libro la domanda - «Lutero era antisemita?»<sup>91</sup> - l'anacronismo è evidente. All'epoca di Lutero non esisteva l'antisemitismo né come termine né come realtà. Esisteva qualcosa di diverso, di più antico: quello che circolava impalpabile come l'aria che si respira era il sentimento dell'ostilità e della rivalità religiosa. Esisteva in una parola l'antigiudaismo cristiano, l'ostilità profonda verso i «perfidii Judaei».

Ma, nel processo che si è aperto dopo Auschwitz sulle responsabilità e sui precedenti che hanno portato alla Shoah, la cultura e la società europea si sono trovate costrette ad aprire un dossier riempito di orrori nel corso di secoli e di millenni: quello dei rapporti con la minoranza ebraica. Lo hanno fatto in modi e tempi diversi, a seconda delle varie forme di cristianesimo dominanti nei singoli paesi e a seconda del diverso coinvolgimento soggettivo e oggettivo nella macchina che ha tentato lo sterminio del popolo ebraico. Nel mondo cattolico, la revisione è appena agli inizi e già è minacciata da una forte tendenza alla autoassoluzione. In quello riformato, invece, c'è stato un punto di riferimento obbligato sul quale l'esercizio dell'analisi ha potuto svolgersi: Lutero, appunto.

Come ha pesato l'insegnamento di Lutero sulla storia successiva? Uno studio attento - il primo e più importante sull'argomento - si concluse con un giudizio che appare oggi cupamente profetico: l'odio anti giudaico di Lutero non è rimasto senza tracce ma ha operato nel corso dei secoli autorizzando chiunque a scrivere contro gli ebrei facendosi forte della sua autorità<sup>92</sup>. Mentre queste parole venivano scritte, i mostri dell'odio razzista e antisemita devastavano già l'Europa, dalla Russia ortodossa alla Francia cattolica. Più tardi, guardando al passato dal punto di vista di Auschwitz, la candidatura di Lutero è apparsa invece isolata e dominante. Bisogna guardarsi dagli effetti deformanti di queste prospettive costruite sul presente. Ma resta innegabile il fatto che, una volta scritto e pubblicato (e rafforzato da interventi successivi) quell'atto di violenza anti ebraica si inserì come un anello nuovo nella pesante catena del millenario odio cristiano contro gli ebrei. In quale direzione

<sup>91</sup> Kaennel, *Lutero era antisemita?* cit.

<sup>92</sup> «Die Saat des Judenhasses, die er darin ausstret, schießt zwar zu seinen Lebzeiten nur verkümmert empor. Sie geht aber darum nicht spurlos verloren, sondern wirkt noch lange durch die Jahrhunderte fort; wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen» (Lewin, *Luthers Stellung* cit., p. 110). Ma si ricordi il rispetto e la considerazione attenta della religiosità di Lutero mostrati pochi anni dopo da Franz Rosenzweig (*La stella della redenzione*, trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, Casale Monferrato 1985, *ad nomen*).

ha contribuito a piegare gli anelli successivi? Torniamo a rileggere il testo isolandone l'aspetto di vera e propria aggressione - e invito all'aggressione - contro gli ebrei. Qui, Lutero evoca le accuse più spaventose del repertorio dell'antiebraismo del suo tempo: «loro» sono maghi e avvelenatori, forse dediti all'infanticidio rituale, certo diabolicamente ostinati nel rifiuto della verità. E sono, per i cristiani, nemici interni animati da un inestinguibile odio segreto. Bisogna espellerli: Lutero ricorda di aver assistito all'espulsione di comunità ebraiche - quella di Ratisbona del 1519 - e invita a procedere su quella strada. Invita anche a rendere dura la vita degli ebrei in ogni modo, con ogni mezzo. Scatenò contro di loro l'odio popolare, sostenendo che si tratta di affamatori dei poveri, responsabili della miseria dei cristiani. Erano argomenti pesanti.

Erano anche argomenti non nuovi. Avevano circolato diffusamente in documenti e libri cristiani in tutta Europa, per molto tempo. Se leggiamo la delibera verbalizzata negli atti di una comunità trentina nel 1492, li troviamo tutti: ostinati, diabolici, colpevoli della morte di Cristo, affamatori dei poveri, pessimo esempio per i cristiani, gente da espellere senza indugio<sup>93</sup>. Su quali esiti potessero avere parole del genere, non ci potevano essere dubbi. Nel 1492, c'era stata l'espulsione dai territori dei Re Cattolici. A Lisbona, nel 1506, una rivolta popolare scatenata da sentimenti di quel tipo aveva dato il via a un massacro spaventoso, che la stessa monarchia portoghese si era rivelata del tutto incapace di impedire<sup>94</sup>. Ma proprio il confronto tra i due estremi - l'Europa cattolica della penisola iberica, quella tedesca e protestante di Lutero - aiuta a cogliere le novità comuni e le differenze specifiche della condizione ebraica.

Il problema degli ebrei nel cristianesimo medievale era stato quello di una differenza difficile da cancellare: differenza religiosa e culturale, non di sangue o di razza. Ferdinando d'Aragona aveva trovato la risposta più ovvia e più semplice al problema:

<sup>93</sup> «Li obstinati zudei crucifixori de Cristo nazareno che a torto suspeseno et da poi la maledictione dispersi sono andati. Imperò l'è cosa tropo crudele simil progenie diabolica regnar debi in li lochi fedeli per esser sia faticamento deli poveri, malo exemplo a tutti, pessima conversatione de simil. Et perho l'è da exturpar del locho de Riva dicti zudei per ogni mior modo se pol et maxime essendo za fabricato el Sancto Monte de Pietade cosa celeste fina ali angeli» (delibera approvata dal consiglio la domenica 15 aprile 1492 a Riva di Trento, 92 a favore uno contrario: cfr. Maria Luisa Crosina, *La comunità ebraica di Riva del Garda (sec. xv-xviii)*; Giuliano Tamani, *La tipografia di Jacob Marcaria*, Trento - Riva del Garda 1991, pp. 116-117).

<sup>94</sup> Cfr. Y. M. Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the «Shebet Yeudah»*, Cincinnati, Hebrew Union College Annual Supplement, 1, 1976; ora in *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris 1998, pp. 33-173.

la conversione forzata e l'Inquisizione come strumento di governo della minoranza convertita. Dal 1492, non ci furono più ebrei in Spagna. Ma paradossalmente questo, ben lungi dal risolvere il problema, lo esacerbò. Da un giorno all'altro, gli ebrei marginalizzati e discriminati divennero liberi e uguali agli altri. La carica di odio e di paura, accumulata per secoli ma tenuta entro gli argini di norme e istituzioni capaci di isolare e rendere visibili i diversi, dilagò in forme incontrollabili. Nello spazio di pochi anni dalla conversione forzata del 1492, nacquero i «libri verdi»: elenchi anagrafici destinati a individuare gli antichi nemici nell'unico modo possibile una volta che la differenza di religione era stata cancellata – il sangue. I figli di ebrei battezzati furono individuati e bollati come «cristiani nuovi». Rinacquero forme legali di emarginazione e di controllo, stavolta però su basi non più ideologiche ma genealogiche. Alla purezza della fede, si sostituì la purezza del sangue («limpieza de sangre»). La cultura del tempo aveva elaborato canoni di distinzione tra caste fondati sul sangue: per i giuristi, i privilegi della nobiltà erano un diritto basato sulla differenza di sangue. La genealogia del termine razza, così come fu ricostruita da Gianfranco Contini, ci porta nella sfera della riproduzione e della selezione dei cavalli («razo», o «raza»)<sup>95</sup>: ma questo, come avverte un dizionario castigliano dell'epoca, è il significato «buono» del termine, mentre quello «cattivo» concerne le ascendenze di Mori e di Ebrei<sup>96</sup>. Dalla differenza di cultura si passò così alla differenza di natura<sup>97</sup>.

Come Colombo che mosse verso Occidente per trovare l'Oriente, così Lutero per risolvere il problema ebraico imboccò la via opposta a quella iberica ma giunse a un risultato analogo. Dissolse la struttura di una Chiesa che aveva nella Sinagoga uno specchio negativo e una partner indispensabile, l'ebreo cessò di essere necessario al cristiano. L'ostilità anti-giudaica, che non poteva più far riferimento a dimensioni istituzionali e a segni distintivi chiari e

<sup>95</sup> Gianfranco Contini, *I più antichi esempi di razza*, in «Studi di filologia italiana», XVII (1959), pp. 319-27. Contini discuteva qui il celebre scritto comparso sull'annata 53 della «Zeitschrift für Romanische Philologie» dove Leo Spitzer – nel 1933 – aveva proposto l'origine di «razza» da «ratio».

<sup>96</sup> «Tener alguna raza de moros o judios» (Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid 1611, f. 605r). Il passo è segnalato nell'importante saggio di Y. M. Yerushalmi, *Assimilation and Racial Anti-semitism: the Iberian and the German Models*, New York 1982; cito dalla trad. francese *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs* cit., pp. 255-92; in particolare p. 274.

<sup>97</sup> Avevo suggerito questa ipotesi nel saggio *Tra natura e cultura: dall'intolleranza religiosa alla discriminazione per sangue*, in *Il razzismo e le sue storie*, a cura di Girolamo Imbruglia, Napoli 1992, pp. 113-29. Non conoscevo allora il saggio di Yerushalmi citato nella nota precedente che porta nella stessa direzione con argomenti ben più robusti.

riconoscibili, trovò un ulteriore incentivo nell'antitesi fra «carnale» e «spirituale» e mise a frutto i connotati di una diversità animalesca elaborati da una lunga tradizione: l'odore, i tratti fisici, il rapporto coi porci e col sangue<sup>98</sup>.

Il passato e il presente sono divisi da abissi profondi, i loro legami non sono quelli superficiali e grossolani che un facile e deresponsabilizzante determinismo è portato a vedere. Le differenze tra l'antiebraismo e poi antigioiudaismo cristiano e l'antisemitismo razzista e nazifascista restano grandissime. Lutero non è responsabile della Shoah, come non lo è l'Inquisizione, né quella spagnola né quella – per ora poco conosciuta – governata da Roma e strumento di governo papale della penisola italiana<sup>99</sup>. Ma, come è stato giustamente osservato, «uno studio comparato dell'antisemitismo razziale larvato e informale nei diversi paesi d'Europa»<sup>100</sup> è l'obiettivo che ci sta ancora davanti.

<sup>98</sup> La puzza dell'ebreo compare nell'universo mentale del villaggio pirenaico di Montailou verso il 1320, come risulta dai registri degli interrogatori dell'inquisitore Jacques Fournier; su questo e sui tratti antropologici attribuiti all'ebreo dalla cultura cristiana e in particolare sull'uso insultante dell'immagine del porco cfr. Claudine Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris 1994.

<sup>99</sup> Ma si veda il pionieristico lavoro *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di Michele Luzzati, Bari 1994.

<sup>100</sup> Riprendo la citazione, tratta da uno studio di Fritz Stern su Gerson Bleichröder, banchiere ebreo di Bismarck, da Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs* cit., p. 283.

7.

Introduzione a Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*

Con questo volume il lettore si troverà tra le mani la prima traduzione italiana integrale dei *Colloquia* di Erasmo. Avrà anche a disposizione il testo latino criticamente accertato, al quale potrà risalire per verifiche. Se poi vorrà servirsene per imparare il latino, ridarà vita a una lunga tradizione di uso funzionale dell'opera, conforme al disegno originario dell'autore. Quanto alla traduzione, va detto che, pur nella scrupolosa fedeltà al dettato originale, ha cercato di rendere giustizia alla leggerezza e ariosità del linguaggio concreto e quotidiano del testo. A questo primo volume, ne seguirà un secondo con la più vasta selezione degli scritti di Erasmo teologo, educatore, critico dei costumi, finora mai offerta ai lettori italiani. Essi avranno così la possibilità di accostarsi ad un protagonista della cultura europea estromesso a forza dal mondo italiano fin dal '500. Allora, per una cultura italiana nel suo momento di egemonia europea, fu una pesante amputazione. Censure e roghi colpirono in Erasmo l'idea stessa di una cultura che, attingendo alle fonti della sapienza antica e del patrimonio cristiano, insegnava a usare le parole con discernimento e poneva gli strumenti della ragione critica e di una mordace ma pacata ironia al servizio dell'autonomia morale dell'individuo. La fuoruscita di Erasmo dalle letture consentite fu la differenza forse più rilevante fra le tante che caratterizzarono il corso italiano della vita culturale da quello di una gran parte d'Europa. Gli storici hanno indagato sul contesto e sulle forme di questa frattura avvenuta in tempi remoti ma non per questo priva di esiti nel presente. Ne renderemo rapidamente conto. Ma intanto, a sì gran distanza dalla frattura di allora, il segno di quel che è accaduto resta visibile in un indizio tanto grande quanto difficile da percepire a uno sguardo superficiale: pur con le debite eccezioni e senza togliere niente al merito di isolate e coraggiose iniziative, si può dire che Erasmo resta un grande assente dal panorama dell'editoria italiana. Una ricognizione limitata alla più popolare e diffusa opera di Erasmo – i *Colloquia*, appunto – registra un silenzio secolare. Erano più di quattrocento anni che i lettori italiani non ave-

vano la possibilità di leggerla nella loro lingua. Si va da un'ultima edizione veneziana del 1554 alla timida riapparizione di un paio di dialoghi presso una casa editrice livornese nel 1882-83<sup>1</sup>. E poi, bisogna attendere ancora quasi un altro secolo per avere un'ampia selezione dei *Colloquia* tradotta in italiano e pubblicata da una grande casa editrice<sup>2</sup>. Basta scorrere l'elenco delle edizioni negli altri paesi e nelle altre lingue moderne europee per rendersi conto che la cultura e l'editoria italiana trovano in questo analogie solo con quelle portoghese e spagnola. Davanti a tanti secoli di silenzio, viene in mente una pratica familiare agli archeologi quando, con l'aiuto della fotografia aerea, leggono nelle emergenze e negli infossamenti del terreno la presenza di antiche città dove oggi si stendono campagne spopolate: allo stesso modo, l'area desertica che circonda nel paesaggio italiano il sito occupato dall'autore più celebre e più importante della cultura europea del '500 ci informa dove dobbiamo scavare per riappropriarci di un deposito di sapere che abbiamo dimenticato. Nel farlo, tuttavia, non si può ignorare il dato di fatto di quel lungo silenzio e dell'estraneità che si è creata così non solo e non tanto nei gusti letterari quanto piuttosto nel patrimonio di idee di un paese che ha avuto altri maestri e ha coltivato altri valori, assai diversi da quelli erasmiani. Il silenzio imposto all'opera di Erasmo si è accompagnato a un frastuono di voci ostili, dove la polemica religiosa in difesa del corpo ecclesiastico da lui criticato si è colorata di nazionalismo. La prontezza con cui gli argomenti del retorico amor di patria cinquecentesco di un qualsiasi Pietro Corsi sono stati sostenuti in pieno '900 nel clima dell'avvelenato nazionalismo e razzismo fascista<sup>3</sup>, ci avverte dell'esistenza di una radice profonda nell'antierasmismo italiano e dei rischi tutt'oggi presenti nell'idoleggiamento di sentimenti patriottici e di ambigue «identità» culturali nazionali. Non ci si può dunque limitare a registrare gli atti d'imperio delle autorità che estromisero Erasmo dall'Italia, bisogna chiedersi quanto profondi fossero i legami che vennero così recisi. Da tempo, la domanda è sotto l'attenzione degli storici, che si sono chiesti quali fossero i rapporti tra Erasmo e gli italiani e come siano stati vissuti, da una parte e dall'altra.

<sup>1</sup> *Bibliotheca erasmiana. Répertoire des œuvres d'Érasme*, Gand 1893 (rist. anast. Nieuwkoop 1961), pp. 38, 50. L'edizione veneziana fu quella de *I ragionamenti ovvero Colloqui familiari*, tradotti da P. Lauro.

<sup>2</sup> Erasmo da Rotterdam, *I colloqui*, trad. e note a cura di G. P. Brega, Feltrinelli, Milano 1959 (nuove ed. Feltrinelli 1967, Garzanti 2000).

<sup>3</sup> P. Corsi, *Defensio pro Italia ad Erasmus Roterodamum*, Blado, Roma 1535. E cfr. R. Valentini, *Erasmo di Rotterdam e Pietro Corsi. A proposito di una polemica fraintesa*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Classe di scienze morali, serie VI, vol. XII, 1936, pp. 896-922.



Dire Erasmo e l'Italia è come dire Erasmo e la Spagna: la congiunzione che unisce i nomi di questi due paesi a quello di Erasmo segnala l'esistenza di un identico problema storico. Queste due complesse realtà geografiche, politiche e culturali – alle quali diamo un nome che suppone una unità nazionale allora inesistente – ebbero in comune, nei rapporti con Erasmo, l'espulsione violenta della sua opera da parte dei tribunali dell'Inquisizione (quella spagnola e quella romana). Accostare di nuovo il loro nome a quello di Erasmo significa proporre un'indagine archeologica sui contatti e gli scambi poi interrotti e cancellati. Ma le risposte date dagli studi hanno mostrato che i due casi sono molto diversi tra loro. Per la Spagna Marcel Bataillon, in un grande e ancor fondamentale classico della storiografia moderna, ha svelato e ricomposto tracce molteplici e profonde dell'opera di Erasmo: la sua impronta è stata scoperta in pensieri e scritti di ecclesiastici, umanisti, uomini politici, fino al *Don Chisciotte* di Cervantes. Quanto al rapporto con l'Italia, le cose si sono rivelate più complicate. Eppure qui la scommessa sembrava facile, almeno per quel che si poteva ipotizzare sull'atteggiamento di Erasmo verso il nostro paese. Il viaggio in Italia all'inizio del '500 era atteso con ansia e considerato un momento decisivo per la propria formazione da letterati e artisti dell'Europa «barbara» (come dicevano gli italiani e pensavano spesso anche i non italiani). Così, si poteva ritenere che fosse anche per Erasmo. In un lavoro della vecchia scuola erudita e positiva su Erasmo in Italia, Pierre de Nolhac presentò un Erasmo entusiasta ammiratore dell'Italia e della sua tradizione culturale, propagatore nel nord dell'Europa di quello «spirito nuovo» del Rinascimento di cui avrebbe preso coscienza durante il soggiorno nella penisola<sup>4</sup>. Ma non poté nascondere le ombre e i silenzi che circondarono quel primo incontro. Erasmo conobbe poco l'Italia: vi fu tra il 1506 e il 1509, anni turbolenti, di guerre e di pestilenze, sotto il segno di Giulio II il terribile papa guerriero che certo non gli piacque. Vi giunse quando non era più giovane, con una personalità dagli interessi già ben definiti. Non fu dunque un viaggio di formazione, come quello dei tanti giovani che venivano nella patria della rinascenza cultura antica per studiare e imparare. Vi si addottorò in teologia, ma in una università minore: Torino. E lavorò intensamente nella stamperia veneziana di Aldo Manuzio, all'edizione degli *Adagia*. Della corte papale di Giulio II, ricordò immagini violente e pagane: una tauromachia, una predica del Venerdì Santo in cui l'oratore aveva paragonato il papa a Giove e

<sup>4</sup> P. de Nolhac, *Érasme en Italie. Étude sur un épisode de la Renaissance*, Paris 1888.

aveva descritto Gesù come un eroe antico caduto per la grandezza di Roma<sup>5</sup>. Sulla via del ritorno compose l'*Elogio della follia*: le pagine su papi, cardinali e corpo ecclesiastico disegnano in trasparenza impressioni di quel viaggio. Per il resto, si ha l'impressione di una reticenza carica di sottintesi: allusioni e critiche indirette, molte ironie, molti silenzi. Il lettore dei *Colloquia* potrà verificare agevolmente. Nel paesaggio di questa opera l'Italia degli anni di quel viaggio entra con due ricordi: l'avarizia inospitale del suocero di Aldo Manuzio (*Opulenza taccagna*) e le avventure di una lucertola, un serpente e un ragazzo sull'aia di una casa contadina dell'Appennino bolognese (*Simpatia*). Su tutto l'ombra minacciosa della peste e della guerra.

Dall'Italia Erasmo si tenne poi lontano, fino alla fine, anche quando si diffuse la voce di una nomina cardinalizia che lo aspettava a Roma. Uomo curioso di esperienze nuove, abitò, studiò, viaggiò in larga parte dell'Europa: nacque nei Paesi Bassi, visse a Parigi, soggiornò a Londra, morì a Basilea. Ma dall'Italia si tenne alla larga: questo paese fu per lui quasi come la Spagna, dove non andò mai, rifiutando perfino un incarico importante che l'imperatore Carlo V gli voleva affidare. Già da qui, si capisce come il sud mediterraneo e cattolico del continente non fosse ai suoi occhi particolarmente accogliente.

Ma l'Italia era il paese del papa e della Chiesa di Roma, quanto dire un punto di riferimento essenziale per ogni cristiano di allora e per lui particolarmente problematico. Uno studio di Augustin Renaudet ne ha registrato la preponderanza nell'orizzonte italiano di Erasmo, le conclusioni dello storico francese – fedeltà di Erasmo alla Chiesa cattolica, sue tendenze a una semplificazione del dogma, spiritualismo evangelico, aspirazione a una terza Chiesa rispetto a quelle cattolica e protestante – hanno però lasciato insoddisfatta la curiosità sui modi in cui gli italiani reagirono alle idee e ai libri di Erasmo<sup>6</sup>. Il grande modello offerto da Bataillon per la Spagna faceva sperare che uno scavo approfondito sulla ricezione italiana di quelle idee e di quelle letture svelasse tracce altrettanto serie e profonde. Su questo terreno aprì nuove prospettive Delio Cantimori, lo storico che, coi propri studi e con quelli che ha suggerito e stimolato, ha segnato la ripresa degli studi erasmiani nell'Italia del '900. Per lui era del tutto evidente quanto fosse scarsa la sim-

<sup>5</sup> Cfr. R. H. Bainton, *Erasmo della Cristianità* (1969), trad. it. Firenze 1970, pp. 86-87.

<sup>6</sup> «La fondation de la troisième Eglise eut été la tâche essentielle de cette Italie à laquelle Érasme devait sa libération intellectuelle...» (A. Renaudet, *Érasme et l'Italie* (1954), nuova edizione, con prefazione di S. Seidel Menchi, Genève 1998, p. 345).

patia di Erasmo per l'Italia, quanto forti le sue preoccupazioni di cristiano per il paganesimo rinascendo; solo dalla Roma ecclesiastica e curiale «sperava aiuto e appoggio alla sua opera»<sup>7</sup>. Deluso nelle sue attese, Erasmo si sarebbe limitato negli ultimi anni a replicare senza convinzione alle accuse di Pietro Corsi, professando un sentimento di amore per l'Italia e per Roma, patria comune delle genti, che era però solo di facciata<sup>8</sup>. E del tutto fortuito fu l'incontro con gli scritti di Lorenzo Valla per il quale professò poi tanta ammirazione<sup>9</sup>. Quanto agli italiani, la loro curiosità per l'opera di Erasmo sarebbe stata, allora e sempre, limitata all'aspetto letterario. Secondo Cantimori, allora impegnato nella sua grande ricerca sugli eretici italiani, solo gli esuli dall'Italia per causa di religione ripresero da Erasmo «qualche dottrina o qualche motivo». L'umanista Celio Secondo Curione, Giorgio Biandrata, Fausto Sozzini e altri accolsero e approfondirono i temi erasmiani dell'ampiezza della misericordia divina e della critica ragionevole dei dogmi. Lo fecero però con un radicalismo ignoto a Erasmo, distaccandosi così dall'ispirazione complessiva dell'umanista olandese<sup>10</sup>. Questa limitazione conclusiva niente toglieva all'importanza delle linee di ricerca segnalate da Cantimori. Ma solo un'indagine sistematica su Erasmo in Italia, cioè sulle letture che se ne fecero nell'Italia del '500, ha permesso di scoprire un paesaggio nuovo, affollato di abitanti finora sconosciuti: una specie di Pompei pietrificata dalla lava della repressione cattolica della Controriforma<sup>11</sup>. Abbiamo scoperto così che, accanto agli intransigenti paladini dell'ortodossia e ai letterati, ci furono molti lettori entusiasti che trovarono nei suoi scritti la conferma delle loro idee e delle loro speranze. Tali appaiono i due savonaroliani fiorentini che intorno al 1520 – secondo il racconto di Bartolomeo Cerretani – si sarebbero messi in viaggio per andarlo a trovare: un pellegrinaggio di tipo nuovo, che lo studente abruzzese Giovanni Angelo Odoni doveva fare davvero qualche anno dopo. Nel mondo della scuola, gli ammiratori e

<sup>7</sup> D. Cantimori, *Note su Erasmo e l'Italia* (1937), ora in Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 60-87; cfr. pp. 63-65.

<sup>8</sup> La risposta di Erasmo *Ad Petri Corsii Defensionem nullo avversario bellacem*, in Des. Erasmi Roterodami, *Opera*, ed. Leclerc, tomo X, col. 1747-1758, è citata da Cantimori, *Note su Erasmo* cit., p. 60.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 86. Erika Rummel ha osservato che, per quanto fortuito, l'incontro confortò Erasmo a proseguire sulla strada intrapresa, nel nome di un modello comune a lui e a Valla, quello di san Girolamo (*Erasmus «Annotations» on the New Testament. From Philologist to Theologian*, University of Toronto Press, 1986, pp. x-xi).

<sup>10</sup> D. Cantimori, *Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana del secolo XVI* (1936), ora in Id., *Umanesimo e religione* cit., p. 58.

<sup>11</sup> L'immagine è di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987, p. 22.

i lettori di cose erasmiane furono particolarmente numerosi: studenti ma anche e soprattutto insegnanti di latino, impiegati nella rete delle scuole municipali o come precettori privati. L'umanista Aonio Paleario (Antonio della Paglia) dette voce alle loro idee quando, nel dicembre 1534, rivolse a Erasmo un caldo appello per un programma di riforma della Chiesa quale sembrava allora attuabile all'interno della Chiesa cattolica, nel concilio promesso dal nuovo pontefice Paolo III<sup>12</sup>. Più avanti negli anni, le voci pubbliche in lode di Erasmo tacciono, soverchiate da quelle dei suoi nemici. Ma dal mondo sotterraneo delle carceri inquisitoriali, le deposizioni davanti ai giudici conservate nei verbali danno corpo a un nuovo Erasmo, facendoci capire come fu letto e agì sulle menti nell'età dei roghi di libri e delle guerre di religione: non il cauto e amabile osservatore dei costumi, ma un aspro critico di rituali e pratiche sacramentali, in una situazione di lacerazione e di irrigidimento della Chiesa, il suo pensiero sembra acquistare per i lettori «una incisività che esso originariamente non ha»<sup>13</sup>.

Lo specchio italiano rifrange dunque molte immagini di Erasmo, diverse da un anno all'altro, da un luogo all'altro; diverse a seconda dell'osservatorio prescelto. E d'altronde, non poteva che essere così, in un paese privo di unità politica, dove, come ci ha spiegato bene Carlo Dionisotti, la Chiesa e la società letteraria intessevano rapporti che divennero sempre più stretti col sommarsi della crisi politica italiana alla lacerazione dell'unità religiosa europea. In questo contesto, è necessario datare finemente i passaggi e le modificazioni a cui fu soggetta in Italia la lettura dell'opera di Erasmo. La sua presunta ostilità o estraneità originaria rispetto all'Italia, che dette fiato all'accusa di un Pietro Corsi, non ha fondamento reale. Il gioco storico dei rapporti di forza ha violentemente tagliato via dal paesaggio culturale italiano quell'Erasmo che era pur l'erede maggiore della filologia di Lorenzo Valla e di un insieme di valori largamente presenti nell'Umanesimo italiano: la critica del formalismo e del ritualismo in nome dei valori dell'interiorità, la polemica antimonastica e anticuriale. Tutto questo fu ignorato, cancellato o stravolto molto presto. E la data può essere indicata con precisione: la dieta di Worms del 1521. Fu allora che il cardinal Girolamo Aleandro, esempio notevole di come la cultura e l'intolleranza possano unirsi nella stessa persona, rivolse

<sup>12</sup> La lettera è stata edita da S. Seidel Menchi, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in Aa.vv., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Firenze-Chicago 1974, pp. 130-33.

<sup>13</sup> Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 169.

un appello a «li nostri academici et altri dotti d'Italia et presertim di Roma» a controbattere l'eresia luterana. Davanti allo spettacolo dell'incendio popolare scatenatosi in Germania contro Roma e il papato, il cardinale invitava chi poteva «a scriver qualcosa ad honor della patria, della qual questi germani ne fanno tanto poco stima»<sup>14</sup>. Aleandro era stato un amico e un compagno di lavoro per Erasmo nell'officina tipografica di Aldo Manuzio. Ma ne divenne ben presto un nemico, fino a denunciarlo come la causa di tutti i guai («fomes malorum») <sup>15</sup>. Da quel 1521 in poi, come ha dimostrato in un libro fondamentale Silvana Seidel Menchi, la fortuna - o sfortuna - di Erasmo in Italia fu segnata, anche se solo più avanti negli anni trovò espressione in divieti e censure. Una *Invectiva* di un canonico vaticano dette voce al clima di ostilità e di sospetto, anche se considerazioni di opportunità politica ne impedirono probabilmente la pubblicazione (Erasmo era allora impegnato a scrivere contro Lutero)<sup>16</sup>. Dovevano seguire a distanza di anni censure e proibizioni severissime. Ma intanto, alla diffidenza esplicita si sommavano la cautela e il silenzio del mondo dei letterati, spinti dalla crisi degli stati italiani a cercare protezione all'ombra della Chiesa di Roma. Fu un aspetto minore di un più generale processo di trasformazione dello scenario europeo nell'età della scoperta dell'America, dell'invenzione della stampa, dell'incendio religioso luterano. L'ideale equilibrio di valori etico-religiosi ed eleganza di stile, cultura classica e interiorità cristiana, perseguito e proposto dall'umanista olandese doveva essere la prima vittima della violenza di quella fase della società europea. Culture e religioni si differenziarono da allora in poi secondo le diverse confessioni e tradizioni nazionali. Per quanto riguarda la cultura italiana, quella fu l'età dell'allontanamento dall'opera di Erasmo, cioè dalla più ricca, matura e vasta costruzione intellettuale nata nell'Europa del tempo. In conseguenza di quel che allora accadde, tornare a leggere Erasmo è impresa che richiede non solo la traduzione del suo latino nel nostro volgare ma anche un apparato di informazioni non meno ricco di quello indispensabile a chi si accinge a leggere un autore medievale della nostra cultura, come ad esempio Dante. Con una differenza in più: Erasmo ha lasciato un'opera nella cui straordinaria e multiforme ricchezza è quasi completamente

<sup>14</sup> La lettera è stata edita da Th. Brieger, *Aleander und Luther 1521: die vollständigen Aleanders Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag*, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation, I, Gotha 1884, p. 198.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 51-54, 82.

<sup>16</sup> L'*Invectiva in Erasmus Roterodamum* del canonico vaticano Battista Casali è del 1524 (cfr. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia* cit., p. 59).

assente la dimensione poetica e letteraria allo stato puro. Quasi completamente: secondo alcuni, infatti, sono proprio i *Colloquia* che rientrano a pieno titolo in questa dimensione<sup>17</sup>.

Proviamo dunque ad accostarci al testo. Davanti a un libro come questo, problematico fin dal titolo (dialoghi? ragionamenti? conversazioni?), le questioni che si affacciano sono molte. Una prima di tutte: come e perché un agglomerato cresciuto nel tempo di scritti nati da occasioni diverse, di diverso tema e ampiezza e carattere, si è guadagnato un posto a sé nel pur ricchissimo catalogo degli scritti di Erasmo e occupa una collocazione di riguardo nella tradizione letteraria europea. I tempi di formazione e di crescita del libro giustificano la definizione che ne è stata data: il libro di una vita<sup>18</sup>. Ma solo nel senso che questo libro è nato quasi casualmente nei ritagli di tempo di impegni maggiori ed è cresciuto via via sul filo delle occasioni. Si può dire che è stato il pubblico dei lettori a determinarne la fortuna, fino a imporlo sia all'autore sia allo sguardo malevolo e preoccupato delle autorità religiose.

I primi passi della carriera di Erasmo come latinista furono percorsi proprio con gli abbozzi da cui si svilupparono poi i *Colloquia*: brevi testi didattici, timidi accenni di un ingresso nel mercato tutto particolare del libro scolastico. Erasmo «n'a pas créé ce genre», non c'è dubbio<sup>19</sup>; piuttosto, vi si inserì con straordinaria costanza e con una grande quantità di proposte, che andarono dall'edizione di testi didattici minori fino ai celebri *Adagia*. Questioni grammaticali e sintattiche, suggerimenti per rendere sciolta e chiara la comunicazione, elegante e piacevole il discorso. Per lui, il problema non era tanto quello di uniformare l'uso a un modello quanto piuttosto quello di rendere la lingua aderente alle cose che si volevano dire, strumento di comunicazione sociale. Nel mondo europeo delle corti, il problema della comunicazione in una lingua internazionale era ben lungi dall'essere risolto. Erasmo raccontò di aver assistito a una scena alla corte dell'imperatore Massimiliano in cui quattro oratori parlarono in latino, ma con accenti diversissimi (francese, tedesco, scozzese, fiammingo) tra le risa dei presenti che non capirono nulla<sup>20</sup>. Anche sulla giusta pronuncia bisognava

<sup>17</sup> «L'humaniste en écrivant les *Colloques* faisait à vrai dire son entrée dans la littérature pure», ha scritto E. Telle, *Erasmus de Rotterdam et le septième sacrement*, Genève 1954, p. 299.

<sup>18</sup> F. Bierlaire, *Erasmus et ses Colloques: le livre d'une vie*, Genève 1977.

<sup>19</sup> *Introduction* al volume III, *Colloquia*, dell'*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam 1982, p. 3. Sull'argomento, resta fondamentale l'opera di A. Bömer, *Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten*, Berlin 1897-99.

<sup>20</sup> *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione* del 1528 (ASD, I-4, pp. 100-1).



accordarsi, se si voleva rendere comprensibile quel che si diceva. Ma soprattutto bisognava conoscere il preciso significato delle parole e il modo di combinarle in un discorso. Di questo si tratta nei *Colloquia*. E di tutti gli scritti erasmiani sul e per il latino, questo fu il suo tentativo più precoce, più insistito e anche più fortunato. Al successo nell'immediato, legato anche alle vivacissime polemiche sul contenuto, seguì la lunga traccia di una presenza costante nella pratica di scuola: anno dopo anno, per secoli, generazioni su generazioni di studenti nelle più varie parti d'Europa fecero i conti col latino attraverso quel libro.

Tentativo precoce, si è detto. Il primo nucleo sembra databile a Parigi, negli ultimi anni del '400. Erasmo vive da studente, frequenta la Sorbona. Per mantenersi agli studi, dà lezioni e ripetizioni a studenti più giovani. Piccoli gruppi di giovani intorno a un precettore costituivano allora una pratica normale. Nel rapporto quotidiano, l'educatore era maestro di vita e di lingua, di letture e di modelli morali. Erasmo era stato probabilmente avviato a esperienze di quel tipo dall'educazione ricevuta nelle scuole di Deventer dove lui e suo fratello erano stati mandati dalla madre. Di quegli anni giovanili sappiamo ben poco, anche perché Erasmo non ne parlò mai con piacere: figlio illegittimo di un sacerdote, aveva dovuto chiedere la dispensa papale per essere ordinato egli stesso e la cosa dovette suscitare in lui sentimenti di vergogna. Sappiamo però che aveva fatto i primi studi in un ambiente fortemente connotato dal modello educativo e religioso dei Fratelli della Vita comune. Quella moderna devozione (*Devotio moderna*) aveva un suo tratto fondamentale nella cura dell'interiorità, che perseguiva con una forte concentrazione mistica sul Gesù evangelico come modello da imitare. Il testo esemplare nato da questa tendenza è un caposaldo della letteratura cristiana di larghissima popolarità e già allora assai letto e diffuso: l'*Imitazione di Cristo*. Rispetto alla tendenza ascetica dell'*Imitazione*, che rifiutava come dispersiva la cultura libresca, Erasmo accolse piuttosto quella del fondatore del movimento, Geert Grote, rappresentata allora da Rudolf Agricola, che univa l'amore per i classici a quello per la tradizione cristiana.

Dopo una parentesi di avviamento alla vita monastica nel convento agostiniano di Steyn, era approdato agli studi di teologia a Parigi. Il suo atteggiamento nei confronti degli studi trovò espressione in un primo abbozzo del dialogo *Antibarbari*, un tentativo che si colloca nella stessa sfera dei *Colloquia* e che come quelli doveva essere poi ripreso e rielaborato in anni successivi. Ne era oggetto la difesa della cultura pagana: all'obiezione rigorista e asce-

tica – perché studiare Virgilio se la sua grandissima poesia non lo aveva salvato dall'Inferno? – Erasmo rispondeva rifiutando la superbia di simili affermazioni e invitando a far ricorso alla modestia della discussione. Per salire a Dio, bisognava servirsi delle conoscenze degli antichi «come gradini»<sup>21</sup>. Contro i «barbari» negatori del valore dei classici, bisognava leggere, conoscere a fondo i testi antichi, impararne bene la lingua.

A Parigi, furono poste le prime basi di opere che dovevano essere portate a compimento a distanza di anni: oltre ai *Colloquia*, la raccolta di proverbi (*Adagia*) stampati nel 1500 nella prima forma ridotta, poi ampliati e arricchiti moltissimo; il trattato *De conscribendis epistolis* (e cominciarono allora a infittirsi le sue lettere, strumento di comunicazione, di educazione e di egemonia culturale col quale lasciò agli uomini di cultura un modello e un monumento destinato a molte imitazioni); anche il tardo scritto sulle buone regole di comportamento (*De civilitate morum puerilium*) può essere ricondotto a quel nucleo originario di esperienze educative<sup>22</sup>. Si tratta di un complesso di opere destinate allo stesso scopo: insegnare come parlare, come scrivere lettere, come appropriarsi del complesso dei valori e dei comportamenti che denotavano buona educazione, «civiltà» (in Italia, si doveva fissare in seguito il termine «galateo»). Come insegnante, Erasmo detestava i metodi basati sulla coercizione e sulle punizioni corporali. Ricorreva alla conversazione, si aiutava con appunti scritti, con lezioni dettate agli allievi per lasciare loro tracce su cui esercitarsi, tirano gli anni in cui i testi degli appunti per studenti e delle dispense universitarie venivano trasformandosi in libri, grazie alla nascente industria tipografica. Nasceva il genere letterario dei «libri di testo»: un tipo di subcultura destinato a vita sotterranea e umbratile, tanto importante nella vita di insegnanti e studenti quanto sprovvisto di dignità culturale. Di tutta quella letteratura scolastica, il libro di latino si guadagnò allora quel posto centrale che doveva conservare a lungo nelle scuole dell'Europa neolatina. «Langue véhiculaire du monde scolaire»<sup>23</sup>, bastavano due battute di conversazione per segnalare che il parlante aveva fatto studi universitari. Nella *Mandragola* di Machiavelli, al falso medico Callimaco è sufficiente una formula di saluto in latino («Bona dies, domine magister») per farsi accreditare «alta scienza sorbonistica» e conseguente titolo di dottore («Et vobis bona, domine

<sup>21</sup> Bainton, *Erasmo della Cristianità* cit., pp. 19-22.

<sup>22</sup> Questa è l'opinione di Bainton, *Erasmo della Cristianità* cit., pp. 41-46.

<sup>23</sup> F. Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe. XVI-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998, p. 32.

doctor»<sup>24</sup>). Ma questo non vuol dire che il latino fosse nemmeno allora una lingua facile: da ciò, l'industria e gli affanni per impararlo. L'editore Thomas Platter ricordava che, da piccolo, pur avendo mandato a memoria tutta la grammatica (il *Donatus*), non riusciva nemmeno a declinare un nome della prima declinazione e sudava copiosamente per l'emozione quando il maestro lo interrogava<sup>25</sup>. Esperimenti e discussioni sulla maniera migliore di insegnarlo impegnarono generazioni di insegnanti. Ma la novità nell'orizzonte della generazione di Erasmo era stata l'introduzione dell'idea di eleganza. La si doveva a Lorenzo Valla: i suoi *Elegantiarum latinae linguae libri sex* rovesciarono la pratica corrente e proposero non solo un cambiamento di rotta ma fornirono anche un repertorio dei modi per farlo con migliaia di esempi tratti dai classici antichi. Il giovanissimo Erasmo scoprì le *Elegantiae* nel convento di Steyn e quell'incontro – come ebbe poi occasione di raccontare – fu determinante per la sua vita. Il culto per Valla doveva ricevere una prima grande testimonianza da parte sua con l'edizione delle *Annotationes* al Nuovo Testamento, scoperte nel 1504 in una biblioteca conventuale e subito date alla stampa<sup>26</sup>. Lorenzo Valla aveva proposto un modello alto di stile latino, ma tutto libresco, fondato sulla lettura personale dei testi antichi; altri introdussero allora una pratica di insegnamento basata sulla conversazione. Con questo sistema, nelle scuole dei Fratelli della Vita comune si diceva che già a sette anni gli allievi erano capaci di parlare in latino<sup>27</sup>. Ora, il latino d'uso nel mondo universitario era piuttosto grossolano. Si pensi, per farsene un'idea, a quello «maccheronico» che doveva trovare la sua denominazione e la consacrazione come lingua poetica nel poema burlesco di Merlin Cocai (Teofilo Folengo). L'ambiente universitario – e quello della Sorbona in particolare – era scarsamente sensibile alla forma linguistica. A Parigi, dominava l'insegnamento della teologia nel linguaggio astratto e formalistico della tradizione scotista. Erasmo, in una di quelle lettere che furono l'altra grande opera costruita durante tutto il corso della sua vita, si rappresentò in atto di ascoltare lezioni e conversazioni accigliato e disgustato: una cosa l'ave-

<sup>24</sup> Atto II, scena II. L'osservazione è di D. Cantimori, *Introduzione a Erasmo da Rotterdam, Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, Torino 1964, p. xv.

<sup>25</sup> Th. Platter, *La mia vita*, a cura di G. O. Bravi, Bergamo 1988, p. 56. La pratica dell'apprendimento a memoria del Donato era normale: cfr. P. F. Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, 1989, trad. it. Bari 1991, pp. 212-14.

<sup>26</sup> In ambedue le occasioni, l'incontro con Valla fu per Erasmo un « tournant décisif », secondo J.-Ch. Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris 2000, p. 159.

<sup>27</sup> Cfr. F. Bierlaire, *Colloqui di scuola e educazione infantile nel XVI secolo*, in *Storia dell'infanzia*, I. Dall'antichità al Seicento, a cura di E. Becchi e D. Julia, Bari 1996, pp. 204-30.

va capita, che lì si detestava ogni attenzione per lo stile; per l'eleganza letteraria<sup>28</sup>. Nelle lezioni che dava agli studenti volle tradurre il gusto per la bella forma latina, nato dalla lettura e dall'amore per i classici. Ma l'eleganza delle parole e delle espressioni non gli bastava: bisognava adattare alle cose, quelle della vita di ogni giorno. Solo piegando le parole alle situazioni reali della vita si poteva dare al latino tutta la ricchezza di cui era capace. Scrisse per gli studenti dei formulari di parole e frasi da usare nelle occorrenze più ordinarie. Si trattava di imparare a usare il latino per tutte le occasioni d'uso: come salutare all'arrivo o alla partenza, quali parole usare per un vecchio padre o per una innamorata, come informarsi della salute o formulare auguri per una festa, per un parto e così via. Tante frasi già pronte per i più diversi contesti e destinatari. La concretezza delle occasioni d'uso e la capacità di piegare la lingua a esprimere sfumature di rapporti umani diversi furono il contributo originale di Erasmo a un genere preesistente e di lunga durata. Da quando esistono scuole esistono manuali scolastici. E quella era l'epoca di una svolta culturale che fece del latino lo strumento e lo scopo degli studi. Già allora erano diffusi prontuari di espressioni latine, che gli insegnanti facevano imparare a memoria agli studenti: opere di scuola, scritti senza tempo destinati alla breve durata delle stagioni scolastiche. Se qualcuno li ha riportati in luce e ne ha studiato la tessitura è stato solo per capire che cosa segni la differenza di Erasmo in questo campo. Ma un lettore moderno difficilmente può rendersi conto della natura del problema e dell'originalità della soluzione di Erasmo se non si immerge in una cultura che aveva nel latino la sua lingua e che da lì doveva ricavare tutti gli strumenti: selezionare le letture da fare, raccogliere e far imparare le maniere di esprimersi. Era un mondo di parole che doveva adattarsi nel modo migliore alle cose. C'erano i precetti della retorica antica; ma bisognava nutrirli con le ricchezze di una lingua depositata in una letteratura di cui gli umanisti avevano scoperto riserve dimenticate. La discussione delle scuole fu subito concentrata sul problema del canone. Cicerone e Quintiliano erano l'offerta più adatta all'esercizio della persuasione, apprezzato e premiato nelle cancellerie statali ed ecclesiastiche. Nelle università più sollecite a raccoglie-

<sup>28</sup> «Adnitor pro virili, ne quid latine dicam, ne quid venuste aut salse» («faccio ogni sforzo per non parlare in latino, in modo elegante o spiritoso»: *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen, H. M. Allen e H. W. Garrod, Oxford 1906-52, Ep. 64, ll. 74-82 (agosto 1497). Per la ricostruzione della genesi dei *Colloquia*, si rinvia alla *Introduction* dell'edizione critica L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, I-3 = ASD) Amsterdam 1972, pp. 3-23.

re richieste emergenti nella società si istituivano cattedre di «lettere umane» (*litterae humaniores*) e da lì si irraggiava una rete di insegnanti di latino – più raramente anche di greco – che si affiancarono a teologi, filosofi, legisti. Furono detti «umanisti»: umile e sbrigativo termine del gergo scolastico, destinato a gonfiarsi d'aria come una mongolfiera quando nell'800 tedesco se ne impadronirono pedagogisti e filosofi<sup>29</sup>. Erasmo non amava il chiuso delle scuole e non sopportava i professori. Le sue frecciate contro l'ignoranza togata vanno molto al di là di quel tanto di satira dei pedanti e del sapere ufficiale che circola in ogni sistema di cultura istituzionalizzata. E dovette pagare salata questa antipatia quando la Sorbona, roccaforte universitaria della teologia, sottopose le sue scritture a severissimo esame. Ma intanto Erasmo ricorreva all'etimologia per ricordare che la parola «scuola» aveva significato in greco di «ozio», in latino di «gioco» (*skolè*, «*ludus*»); bisognava anche in questo caso ricollegare le parole alle cose<sup>30</sup>. Ignorare il senso delle parole impediva la conoscenza delle cose; insegnare il corretto significato delle parole era per Erasmo il modo per conoscere le cose. Significati e significanti, secondo la definizione di Quintiliano, erano le parti del discorso. Il modo erasmiano di far percepire il significato attraverso il significante può essere colto fin dal formulario che costituì il primo abbozzo dei *Colloquia*, quello che dalle mani di Augustin Vincent detto Caminade doveva poi passare all'editore Froben. Nel dialogo tra Agostino e Cristiano, il primo nome – omaggio a Caminade – evoca un altro Agostino: il maestro di vita cristiana dei cui libri Erasmo si era nutrito alla scuola dei canonici regolari. E il nome Cristiano introduce a un dialogo sul cristianesimo di fatto, sulla pratica morale effettiva, portando il discorso del tutto naturalmente a concentrarsi sul divorzio corrente tra nome e cosa, tra professione ufficiale di fede e comportamento reale. Il rapporto tra le due serie dei nomi e delle cose appassionava Erasmo: lo mostra uno scritto al quale tenne molto e dove rifuse tra l'altro passi del formulario scolastico (*De duplici copia verborum ac rerum*). Ma fu il modo erasmiano di accostarsi alle parole e ai loro complicati rapporti con le cose che segnò la fortuna del suo formulario e lo fece crescere fino a diventare un libro capace di dominare il mondo scolastico e di portare lontano il suo messaggio.

I concorrenti erano numerosi. C'era la selva dei libri per l'in-

<sup>29</sup> Cfr. A. Campana, *The Origin of the Word «Humanist»*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 9, 1946, pp. 60-73.

<sup>30</sup> Bierlaire, *Les Colloques* cit., p. 56 n.

segnamento del latino e c'era l'altra tradizione dei manualetti di dottrina cristiana. La forma dialogica non era l'unica ma si andava imponendo come la più adatta al rapporto tra insegnante e studente. Anche nell'insegnamento delle basi elementari del cristianesimo si poteva procedere a domanda e risposta, secondo il modello del *Lucidano*, in cui il discepolo chiedeva e il maestro rispondeva, delucidando e risolvendo i problemi più disparati. A determinare la vittoria della forma dialogica doveva contribuire nell'alta cultura la fortuna del modello platonico, vera fonte principale da cui doveva scaturire il fiume largo e maestoso del genere. Erasmo propose nel suo testo scolastico un latino remoto tanto dalla ruvida sostanza delle cose quotidiane quanto dall'impetita imitazione degli antichi, un latino capace di dire le cose d'ogni giorno e i pensieri quotidiani senza abbandonare la levità e l'eleganza formale. E lo fece ricorrendo al dialogo ma scegliendo un modello significativo: Luciano. Il lucianesimo del '400 era stato un filone minore ma ben individuabile della cultura umanistica. Ma fu con Erasmo che il dialogo lucianesco, col suo movimento teatrale e la sua forza satirica, trovò il vero interprete. È stato detto giustamente che «in un certo senso [...] Erasmo prende il posto di Luciano»<sup>31</sup>. Di fatto, da allora in poi chi usò il registro satirico e la mordacità di Luciano li ereditò attraverso il filtro di Erasmo. Anche in questa scelta Erasmo si trovò a battere una via diversa da quelle dei modelli più diffusi e più facilmente accordabili con le esigenze di una cultura accademica o cortigiana. Il suo Luciano fu un antagonista di Cicerone in un conflitto che divenne esplicito con l'attacco di Erasmo ai ciceroniani romani. Anche la sua scelta del modello linguistico si differenziò nettamente dalla dominante ciceroniana. Erasmo preferì Terenzio e Plauto: un latino svelto e nervoso, buono per ironie e sberleffi, concreto e quotidiano, adatto a scambi dialogici non da riposata accademia ma da scena di strada e di piazza sul palcoscenico ideale dei *Colloquia*. Quelli di Erasmo sono brani di conversazione, frammenti di chiacchiere quotidiane colti al volo in una casa, in un giardino, per le strade di una città; non hanno il ritmo solenne e severo del dialogo platonico. O meglio, uniscono – com'è stato giustamente notato – il dialogo socratico, cioè «la conquista dialettica e induttiva di una verità morale» al dialogo mimetico «che si appoggia all'efficacia persuasiva ed espressività della locuzione proverbiale»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> E. Mattioli, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli 1980, p. 180.

<sup>32</sup> L. D'Ascia, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze 1991, p. 75 (ma tutto il volume è importante).



Dal formulario rimasto nelle mani di Caminade, primo nucleo dell'opera, prese avvio la fortuna di un libro che può essere definito a buon diritto preterintenzionale. Cominciò nel 1518. A quella data, Erasmo si era già conquistato fama e successo di scrittore nella nuovissima industria del libro. Toccò a lui chierico, cresciuto alla scuola dei Fratelli della Vita comune, nelle ricche città dei Paesi Bassi dove il giovanissimo Carlo d'Asburgo gustava i piaceri di un'educazione cavalleresca, l'avventura storica di inventare per primo la figura sociale dell'autore che vive della sua opera, fuori della Chiesa, fuori dell'università e fuori delle corti. Con l'autore, era nato anche il mestiere di editore dal genio di Aldo Manuzio: a Venezia, nella bottega di Aldo Manuzio, Erasmo aveva lavorato alla stampa degli *Adagia*. Erano seguiti gli anni delle opere di battaglia di un intellettuale che, con la sola forza delle sue parole, poteva rivolgere ammaestramenti, rimproveri e aspre ironie ai poteri politici ed ecclesiastici dell'Europa cristiana. È lo strumento era sempre una fluida e vivace lingua internazionale, capace di gravi avvertimenti ma anche e soprattutto di ironia e di scherzo, duttilissima nel linguaggio familiare della comunicazione epistolare. Le «frasi di conversazione familiare» erano state un piccolo campione dell'abilità di Erasmo nell'arte di piegare le parole a tutte le sfumature della comunicazione: sinonimi e contrari, domande e risposte, in un deliberato intento di avvicinare l'astratto mondo della grammatica alla concretezza delle cose. Erasmo non le aveva dimenticate: non ne aveva conservato copia presso di sé ma sapeva della loro circolazione tra i maestri di scuola e forse concepì il disegno di riprenderle, ripulirle e stamparle<sup>33</sup>. Ci pensarono gli altri. Dalle mani di chi le deteneva, Caminade, il testo delle *Formulae* passò a quelle di un tale Lambert Holonius da Liegi. Holonius faceva il correttore di bozze presso l'editore Froben di Basilea. Dalla scuola alla stampa: il percorso si concluse nel novembre 1518, quando all'insaputa dell'autore il libro uscì da Froben con una prefazione di Beatus Rhenanus. E fu subito un grande successo. Ne vennero fatte ristampe a Parigi, Anversa, Vienna, Lipsia, Cracovia. Erasmo, combattuto fra l'irritazione per quella stampa abusiva e scorretta e l'attrazione del successo, reagì in modo contraddittorio: ne curò egli stesso un'edizione (Lovanio, presso Thierry Martens, 1519) ma senza riconoscerne la paternità, dicendosi mosso dal desiderio di dare ai giovani un testo corretto e privo di solecismi. Solo in seguito, sulla spinta di una domanda

<sup>33</sup> Così sembrerebbe da una lettera a un maestro inglese, Roger Wentford, (*Ep.* 772, ll. 7-9, databile con qualche incertezza al 21 febbraio 1518, cit. in ASD, p. 4).

di lettori che faceva moltiplicare le ristampe, si decise a legittimare definitivamente quel figlio naturale, a dargli il proprio nome e a farlo crescere. Nacque così il volume che, profondamente modificato e arricchito, vide la luce nel marzo 1522 presso l'editore Froben col titolo definitivo: *Familiarium Colloquiorum Formulae per Erasmum Roterodamum, non tantum ad linguam puerilem expoliendam, verum etiam ad vitam instituendam*. Una citazione da san Paolo (1 Cor 15.33) inserita nel dialogo *Pietas puerilis* segnala il fine pedagogico dell'opera: si tratta di proporre un antidoto alle cattive frequentazioni e ai discorsi malvagi (*colloquia prava*) che corrompono i buoni costumi. Ben presto, quella citazione doveva essere rivolta contro Erasmo, come vedremo. Ma intanto, i lettori risposero con entusiasmo: fin dal suo primo apparire il libro ebbe un grande successo misurabile dalla serie eccezionalmente ricca di edizioni. Una domanda incessante spinse editori di ogni paese a fare buoni affari con sempre nuove ristampe, mentre Erasmo rilanciava continuamente il gioco aggiungendo nuovi dialoghi e garantendo in questo modo il controllo del mercato al suo editore Froben, al quale si mantenne definitivamente fedele: due nuovi testi nell'edizione dell'estate 1522, altri dieci in quella dell'agosto 1523, quattro nell'edizione del marzo 1524, sei in quella dell'estate dello stesso anno, quattro nel febbraio 1526, uno nell'edizione del giugno dello stesso anno, resa preziosa con l'aggiunta di un'apologia dell'opera contro i tanti avversari (*De utilitate Colloquiorum*) e ancora due nel 1527. La morte di Froben interruppe per un anno la serie; ma già nel 1529 Erasmo fece uscire un'edizione accresciuta di nove testi, che portarono il volume a più di mille pagine: e nel settembre, ci fu ancora un'edizione con tre nuovi dialoghi. Altri cinque comparvero nell'edizione del settembre 1531. L'ultima, con due nuovi testi, fu pubblicata nel marzo del 1533. Tra quelle da lui promosse e quelle pubblicate nel mercato senza regole dell'editoria europea, si contano più di cento edizioni dei *Colloquia* durante la sua vita. Si trattava di stampe assai redditizie per chi le faceva: nel 1527, Erasmo raccolse la voce che un'edizione parigina di quell'anno aveva stampato ventiquattromila copie<sup>34</sup>. Fu sicuramente un successo straordinario, non episodico ma destinato a continuare a lungo. Se ne ha una conferma indiretta dalle imitazioni che nacquero immediatamente: autori come Juan Luis Vives e Mathurin Cordier provarono a lanciare i loro dialoghi scolastici nella grande corrente dei *Colloquia* erasmiani. Ma i dialoghi di Erasmo, col loro tono di eleganza svagata e iro-

<sup>34</sup> *Ep.* 2126, ll. 139-41. Cfr. ASD, pp. 10-15.

nica, avevano superato le mura scolastiche. Come diceva il titolo, si trattava per lui di mandare avanti di pari passo l'eleganza della lingua e le regole per ben vivere.

Non solo e non tanto scuola di lingua, dunque, ma scuola di vita. Promessa impegnativa, se si tien conto di quanti e quali maestri di vita si stavano allora contendendo il campo in Europa. I *Colloquia* prendevano forma matura in anni di ribollenti passioni e divisioni religiose, subito dopo la scomunica di Lutero, la dieta di Worms, l'inizio dell'opera di Zwingli a Zurigo e dell'avventura di Müntzer e dell'ala radicale della Riforma. L'autore nello scriverli e i suoi lettori nel leggerli avevano in mente le discussioni appassionate, le parole violente, le satire aggressive che circolavano in quegli anni di battaglie ideologiche. Fu in quel clima e probabilmente per influsso dei dialoghi di Hutten che Erasmo passò dalle primitive formulette di conversazione a veri e propri dialoghi che affrontavano argomenti di attualità<sup>35</sup>. Il proposito di tenere unite parole e cose, vita e lingua, se appartiene al nucleo profondo dell'opera di Erasmo, appare tuttavia a quella data particolarmente inattuale. Le due scuole della lingua e della vita seguivano da tempo percorsi separati, con maestri diversi. Ragioni di cautela lo avevano consigliato da tempo, in presenza di un magistero della lingua che aveva separato la sua via da quello della teologia morale: da una parte, gli umanisti, dall'altra teologi, predicatori, confessori, la cautela era moltiplicata in quegli anni da preoccupazioni nuove. Proseguendo sulla strada di Valla, Erasmo aveva usato i suoi strumenti di filologo (*grammaticus*) sul terreno proprio dei teologi cioè per l'interpretazione del Nuovo Testamento, suscitando immediatamente tempeste di polemiche. Si potevano cambiare le parole della Rivelazione senza mutare il contenuto della stessa? Erasmo era andato avanti, osando dare un nuovo titolo al Nuovo Testamento (diventato *Instrumentum*, cioè patto scritto) e intervenendo addirittura sul *Verbum* del Vangelo di san Giovanni, con proposte dall'eco durevole sia nelle correnti ereticali sia in tutta la moderna scienza filologica dei biblisti<sup>36</sup>. La grammatica rivelava imprevedibili capacità di scardinare il lavoro della teologia: da qui, controversie infinite e violente, come quella con l'inglese Edward

<sup>35</sup> Un confronto coi dialoghi di Hutten è proposto persuasivamente da D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano* cit., pp. 82-91.

<sup>36</sup> Per una introduzione al contesto, cfr. J. H. Bentley, *Humanist and Holy Writ, New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton University Press, 1983 (su Erasmo, cfr. il cap. IV, pp. 112 sgg.).

Lee<sup>37</sup>. In Italia, ad esempio, la ricerca di un modello di lingua elegante (*expolita*) si era spostata decisamente sul fronte dei volgari nazionali. Bembo stava scrivendo le sue *Prose della volgar lingua*. Lutero nella solitudine della Wartburg traduceva la Bibbia in tedesco. Bembo pensava all'eleganza, Lutero alla fede, l'uno sarebbe diventato cardinale, l'altro il capostipite di una nuova Chiesa.

Su questo sfondo, le pagine di Erasmo appaiono piene degli echi di problemi e questioni del tempo. Echi, tuttavia: questa è la regola che presiede ai *Colloquia*. Si tratta di parlare di cose importanti con tono quotidiano e scherzoso, di «castigare ridendo» i costumi del tempo. Chiacchiere alla buona, tra gente che ha sentito dire delle cose e ne parla, senza impegnare altre autorità salvo il buon senso e le buone letture, senza pretendere alla verità ma anche senza rinunciare alla libertà della conversazione. Ciò che distingue lo stile erasmiano dei *Colloquia* da qualunque altro autore di testi satirici – anche dai suoi seguaci e imitatori – è la capacità di far satire voci diverse, di non imporre la sua opinione, di lasciarla affiorare garbatamente tra le altre, il metodo dei dialoghi fotografati nella loro spontaneità permetteva all'autore di dire la sua senza esporsi in prima persona, godendo fino in fondo della libertà e della irresponsabilità del teatro. Perché questa è la grande novità dei *Colloquia*: la cultura cristiana e le materie teologiche strinsero qui alleanza con l'oggetto più criticato e detestato dal cristianesimo, il teatro. E l'alleanza era stretta in vista della immissione di moralità antica in un cristianesimo degenerato in superstizione, diventato simile al detestato giudaismo. Va detto che di questo ritorno del teatro attraverso Erasmo non si è tenuto alcun conto negli studi<sup>38</sup>. Eppure, si trattò di una proposta originale che doveva avere un seguito. Nei suoi anni la Chiesa romana, ormai dimentica della guerra antica dei Padri della Chiesa contro la *pompa diabolica*, ricorreva al teatro all'antica per festeggiare in Campidoglio i trionfi di papa Medici e della sua famiglia<sup>39</sup>. Ma era un'altra cosa. C'era un solo autore contemporaneo che ricorreva allora al teatro all'antica per mettere in scena il mondo morale della società cristiana: Machiavelli. Il fra' Timoteo della *Mandragola* è un personaggio che

<sup>37</sup> Cfr. C. Asso, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze 1993.

<sup>38</sup> Cfr. per esempio M. Fumaroli, *Les Jésuites et la pédagogie de la parole*, in *I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*, Atti del convegno a cura di M. Chiabò e F. Doglio, Roma 1995, pp. 39-56.

<sup>39</sup> Cfr. A. Saggiore, *Dalla «pompa diabolica» allo «spiritali theatrum»*. *Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, Palermo 1999.

non ci stupiremmo di incontrare nei *Colloquia*. Una frase di fra' Timoteo - «la volontà è quella che pecca, non el corpo» - colloca un argomento fondamentale della *Pietas puerilis* («penso quasi che non sia capitale un peccato commesso senza malizia, cioè senza una volontà perversa»<sup>40</sup>) in bocca al cinico confessore della *Confessio militis*, che cancella le colpe confessate e ne autorizza di nuove. In assenza di notizie sulla conoscenza che di Erasmo poteva avere Machiavelli, ci dobbiamo arrestare davanti all'evidenza di due usi del teatro concordi nel mettere in scena la commedia umana e le moralità della vita quotidiana, ma profondamente diversi negli esiti. Tra il pubblico fiorentino, romano e veneziano che applaudì la *Mandragola* c'erano probabilmente anche coloro che si preparavano a mettere sotto accusa Erasmo davanti ai tribunali dell'eresia. Il fatto è che Machiavelli si limitava a descrivere la realtà effettuale della confessione di fra' Timoteo. Erasmo invece, pur fotografando i difetti dei confessori del suo tempo opponeva loro un modello di religiosità esente da superstizione («Lodo questa tua religiosità senza superstizione»<sup>41</sup>): confessione al sacerdote quando si deve, confessione quotidiana non al proprio sacerdote (come aveva stabilito Innocenzo III), ma direttamente a colui che solo ha il potere di rimettere le colpe, Cristo. In un inserto aggiunto nella seconda edizione del 1522, attenuò in qualche modo la pericolosità della frase, in tempi in cui la questione teologica si era accesa violenta tra i controversisti cattolici e Lutero. Ma la proposta rimaneva, fondata sulle esperienze personali fatte a Deventer in anni giovanili (se ne parla nell'*Exomologesis sive modus confitendi*) e aperta sul futuro delle riforme che dovevano arrivare ben presto: dalla confessione di modello protestante, molto simile a quella auspicata da Erasmo, e l'associazione gesuitica dell'esame personale di coscienza quotidiano alla confessione dettagliata al sacerdote del sacramento tridentino.

Abbiamo visto un piccolo esempio del modo erasmiano di educare divertendo, smorzando satira e polemica in una tonalità di saggia ironia. L'autore sembra tenersi a distanza dai conflitti del presente, tutto assorto in un compito di educazione. La sua opera insegnava una regola del vivere in un tempo segnato dalla preoccupazione di insegnare la regola del credere. Era il campo che si era scelto come proprio. Solo che, dopo la scomunica di Lutero, tutto era diventato più difficile. Anche la vicenda dei *Colloquia*

<sup>40</sup> «Imo vix arbitror crimen capitale, cui non sit adiuncta malicia, hoc est, perversa voluntas».

<sup>41</sup> «Laudo quod sic es religiosus, ut tamen superstitiosus non sis».

si fece affannosa. Il lettore che ne percorre oggi le pagine deve fare uno sforzo per ricordare che sullo sfondo di quei templi sereni della conversazione c'era un paesaggio in tumulto, dove le parole del frasario anticheggiante venivano tradotte immediatamente in formule teologiche e in scelte di schieramento. Infuria la battaglia, non più solo di parole: e l'autore deve inseguire il libro suo che va a ruba, riscriverlo, aggiungere continuamente nuovi testi, sia per non farsi defraudare del successo sia per replicare e spiegare le sue idee. I fronti da tenere a bada sono almeno tre: il primo, quello che possiamo ancora percepire senza difficoltà, è il rapporto dell'autore col suo pubblico di umanisti e di giovani da educare. Poi, c'è il terreno dell'editoria. Qui l'autore è completamente indifeso davanti all'iniziativa degli stampatori che si appropriano immediatamente della sua opera e la riproducono e la vendono. Bisogna dunque aggiornare continuamente il libro che ha avuto successo, arricchirlo e combattere con nuove edizioni quelle che vengono intanto riprodotte e smerciate da altri. Era anche questa una ragione di ansia, una costrizione a ritornare continuamente sul testo, migliorandolo e accrescendolo ogni volta con qualcosa di nuovo. Ma c'era il terzo fronte, fra tutti il più difficile. Sul libro, su tutti i libri, si allungava più incombente e minacciosa di quanto si fosse mai visto l'ombra delle autorità ecclesiastiche. Rispetto ai tempi in cui la cultura del libro era appannaggio dei chierici, molte cose erano cambiate. Erasmo stesso era un chierico, ma si era messo al servizio della nuova industria del libro a stampa e ne aveva fatto lo strumento di divulgazione di una morale cristiana capace di guardare dall'alto, con ironia, all'invadenza ecclesiastica sul terreno delle regole di vita e su quello dell'educazione dei giovani. Ma nel 1522 c'era ben altro. La scomunica papale e il bando dell'imperatore avevano colpito Martin Lutero. E il monaco scomunicato era diventato un simbolo capace di muovere popoli e principi. Molti, nel mondo tedesco ma non solo, gli associavano idealmente Erasmo.

Intorno a Erasmo era tutto un affollarsi di voci: gli giungevano richieste, appelli, minacce. Le speranze accese dal suo nome erano grandissime. Si legga, per averne un'idea, l'invocazione angosciata che Albrecht Dürer scrisse nel suo diario nel maggio 1521 ad Anversa, appena dopo aver ricevuto l'informazione (erronea) dell'arresto di Lutero a Worms:

O Erasmo da Rotterdam, dove sei? guarda di che cosa è capace l'iniqua tirannia del potere temporale e della potenza delle tenebre! Ascolta, cavaliere di Cristo, cavalca innanzi, vicino al Cristo nostro Signore, difendi la verità, conquista la corona del martire. Non sei che un piccolo, vecchio uomo. Tu



stesso mi hai detto che ti saresti concesso non piú di due anni per fare qualcosa di utile. Impiegali bene, dunque, per il bene del Vangelo e della vera fede cristiana; fai intendere la tua voce, cosí le porte dell'Inferno, il soglio pontificio, come dice il Cristo, nulla potranno piú contro di te<sup>42</sup>.

Altre richieste, diametralmente opposte, arrivavano a Erasmo dall'altra parte della barricata. Dalla Curia romana, gli si chiedeva di essere l'antidoto al veleno di Lutero garantendogli una certa protezione in cambio dei servizi che poteva rendere. Anzi, secondo quanto ebbe a scrivere un suo amico di gioventú divenuto un suo feroce avversario, Girolamo Aleandro, la Santa Sede lo avrebbe condannato volentieri per le sue opinioni se non fosse stato per il timore di spingerlo a fare di peggio<sup>43</sup>. Il breve pontificato di Adriano VI – un uomo vicino alle idee di Erasmo – sembrò portare un'aria nuova, una volontà di ammettere le colpe della Chiesa e di porvi rimedio. Intanto, in Germania le stamperie tiravano grandi quantità di fogli volanti con l'immagine di Lutero impugnante la bandiera della libertà. Libertà solo interiore, aveva spiegato Lutero in uno scritto del 1520 che fu immediatamente celebre. Ancor piú nettamente doveva poi ripeterlo, insistendo sulla servitú piuttosto che sulla libertà davanti alla ribellione di cavalieri e di contadini. Il peccato incancellabile – affermava Lutero – tarpa le ali alla libertà, rende servo e cieco l'arbitrio umano nella scelta tra il bene e il male e obbliga gli esseri umani a piegare la schiena davanti alle autorità della legge e dello stato volute da Dio. Restava – e non era poco – la libertà evangelica, quella dei figli di Dio per i quali digiuni e macerazioni non valevano niente senza la fede.

Fu in questo contesto che Erasmo esaltò nei suoi *Colloquia* la «libertas Evangelica»<sup>44</sup>. Chi si trovò davanti a quella parola avendo nelle orecchie la rivoluzionaria teologia del monaco sassone non durò fatica a collegare Erasmo a Lutero – anzi, a rendere piú stretto un collegamento che era già nell'aria. Circolava un proverbio: «O Erasmo luteranizza o Lutero erasmizza». La stessa cosa veniva detta con una specie di favola, alla maniera di Esopo: Erasmo aveva deposto le uova della ribellione, Lutero le aveva covate e aveva allevato i pulcini. Ma la libertà di Erasmo non era quella stessa

<sup>42</sup> A. Dürer, *Viaggio nei Paesi Bassi*, a cura di A. Lugli, Torino 1995, p. 123.

<sup>43</sup> Lettera di Girolamo Aleandro a G. B. Sanga, 30 dicembre 1531 edita da H. Laemmer, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Friburgi Brisgoviae 1861, p. 94. Una rassegna diligente dei rapporti della Curia romana con Erasmo è stata fatta da K. Schätti, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Basel 1954.

<sup>44</sup> Erasmo da Rotterdam, *Convivium profanum*, in Id., *Colloquia*, Torino 2002, p. 196.

di cui parlava Lutero. I due erano d'accordo nel porre una netta distinzione tra pratiche rituali e vero cristianesimo. Erano d'accordo anche nell'usare come specchio negativo quello delle norme rituali ebraiche. Ma per Lutero la condanna delle sopravvivenze ebraiche nel cristianesimo investiva tutta la dottrina delle opere meritorie, lasciando sopravvivere solo la fede. La fede: ecco la parola. Essa è centrale nel pensiero e nella predicazione di Lutero, a partire dalla celebre «esperienza della torre» quando, meditando sull'epistola di san Paolo ai Romani, scoprì che solo nella fede c'è la speranza di apparire giusti davanti a Dio. E la fede si fonda sulla parola di Dio, contenuta tutta ed esclusivamente nella Scrittura. Nel vocabolario di Erasmo, invece, dominavano altre parole: *pietas* e *religio*. Ambedue appartenevano all'eredità del linguaggio antico e valevano per il rapporto con la divinità, quella pagana come quella cristiana<sup>45</sup>. La prima aveva un significato nettamente positivo, la seconda molto meno. «Pio» era l'Enea virgiliano insieme a san Girolamo e alla Madonna. *Pietas* era il giusto atteggiamento davanti alla divinità e davanti ai propri simili, nutrito di fiducia negli insegnamenti e nei precetti da tradurre nella piena moralità delle opere; *religio*, invece, implicava paura. Era il nefasto significato lucreziano («Tantum religio potuit suadere malorum») che si affacciava di continuo nella pagine di Erasmo: dire certe parole, fare certi atti, con un cieco affidamento sul loro valore magico, sconfinava nella *superstitio*.

Il rapporto dei cristiani con Dio doveva invece essere libero dal timore. Era in nome della libertà evangelica, scriveva Erasmo, che i cristiani si differenziavano dagli ebrei. Il Giudeo, l'odiato e spregiato popolo impuro e contaminatore che trasferiva fuori di sé, nei cibi, la ricerca della purezza, doveva fungere per loro da antimodello. Con gli ebrei, Erasmo non si limitava ai toni consueti dell'antigiudaismo cristiano del suo tempo; la sua concezione fortemente razionalizzata e spirituale del cristianesimo lo portava a rincarare la dose degli insulti consueti. L'Europa dei suoi sogni – è stato detto – era un'Europa senza ebrei<sup>46</sup>. Fu con la preliminare e tradizionale dose di insulti contro gli ebrei che i *Colloquia* si avventurarono sul terreno minato delle regole ecclesiastiche che distinguevano tempi e cibi e imponevano in certi giorni l'obbligo di mangiare solo pesce (che Erasmo detestava). Su questo, Cristiano

<sup>45</sup> Cfr. J. D. Garrison, *Pietas from Virgil to Dryden*, University Park, Pennsylvania 1992.

<sup>46</sup> «Ein erneuertes Europa war auch für ihn ein christliches Europa ohne Juden» (H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, p. 207).

(un cristiano qualunque, il cristiano Erasmo) dialoga col maestro della fede, Agostino. Tema centrale: non i cibi sono puri o immondi, ma lo spirito di chi li riceve. E come al solito, nelle conversazioni quotidiane, l'assolutezza dei principî si misura con la varietà delle condizioni concrete: perché negare la carne ai poveri, che debbono lavorare? i ricchi possono nutrirsi di squisitezze senza violare le regole dell'astinenza, i poveri no. Se fossi papa («Si Summus essem Pontifex...»), scriveva Erasmo, libererei i cristiani da ogni divieto relativo ai cibi, invitandoli semmai al precetto della sobrietà, valido anche sulla base della morale stoica. Varrone, Apollo e le Muse introducevano qui una teologia poetica perenne, del tutto estranea al linguaggio e ai pensieri di Lutero. Moderazione, buon senso, ricerca del giusto verso Dio e verso gli uomini: ecco la *pietas*. Ma il discorso sulla *religio* e sulle pratiche cerimoniali non era finito lì. Dopo l'edizione del marzo 1522, Erasmo continuò a scrivere freneticamente nuovi testi sull'argomento. Ne è documento l'unico manoscritto autografo dei *Colloquia* che ci sia pervenuto, oggi alla Biblioteca Reale di Copenaghen, che contiene una redazione di due nuovi testi: uno reca la *religio* già nel titolo, l'altro è dedicato a una forma di santificazione dell'uomo di lettere nella figura di Johannes Reuchlin appena morto. I testi del *Convivium religiosum* e dell'*Apotheosis Capnionis* uscirono a stampa, rielaborati, nella nuova edizione dei *Colloquia* stampata da Froben in quello stesso anno. L'esaltazione di Reuchlin suonò come un attacco durissimo contro i domenicani che lo avevano combattuto. La sua vera e propria canonizzazione è presentata come celebrazione della santità autentica. E qui, la domanda aggressiva: vale di più l'opinione di tutti i veri seguaci della *pietas* che venerano san Girolamo o la Madonna, oppure la dichiarazione con cui Pio II fece santa una donna, Caterina da Siena, per far piacere alla sua città e all'Ordine domenicano<sup>47</sup>? Quanto al convito religioso, vi dialogano Teofilo, cioè l'amico di Dio, ed Eusebio, il pio<sup>48</sup>. Nel percorso illustrato da immagini col metodo dell'*ecphrasis* antica, l'ingresso al giardino del convito è custodito da san Pietro e da Gesù Cristo, non dai Centauri o dalle divinità pagane (che figuravano sulle dimore cardinalizie del tempo). Le condizioni per entrare sono la *fides evangelica* opposta alle opere mosaiche, la conversione al-

<sup>47</sup> Quis canonizavit – sic enim vocant – divum Hieronymum? quis Paulum? quis Virginem matrem? Utrorum memoria sanctorum apud omnes: horum, quos insignis pietas, quos ingenii vitaeque monumenta commendant affectibus omnium, an Catarinae Senensis, quam in divarum numerum retulisse fertur Pius eius nominis secundus in gratiam ordinis et urbis?».

<sup>48</sup> Per l'uso dei nomi nei *Colloquia* e per le probabili allusioni, cfr. P. Smith, *A Key to the Colloquia of Erasmus*, Cambridge 1927.

la vera penitenza, l'osservanza dei precetti evangelici: questo è il percorso della *pietas*<sup>49</sup>. Invece, *religio* è la pratica superstiziosa di attingere all'acqua sulla soglia per benedizione, non per bere<sup>50</sup>. E la superstizione domina le pratiche del volgo, inclusi i sacramenti. Dal battesimo alla confessione, dalla comunione al matrimonio o al sacerdozio, la vita del cristiano appare tutto un conformarsi a riti e pratiche esteriori: «Si unge, si sala, si bagna». E tanti ceri benedetti e l'acqua santa: e su tutto il danaro. Col danaro, i padrini si liberano dal dovere di educare cristianamente i neonati, col danaro si comprano le indulgenze. È questa la vita del cristiano? La risposta che Erasmo fa pronunciare ai suoi personaggi non è né un sì né un no. «Che tutte queste cose si facciano mi va bene, che si facciano più per consuetudine che per convinzione profonda non mi va bene». E ancora: «io non condanno, anzi approvo caldamente i sacramenti e i riti della Chiesa. Condanno piuttosto alcuni uomini, scriteriati o superstiziosi o, per dirlo molto mitemente, semplici e ignoranti, che insegnano al popolo a confidare in queste cose, lasciando da parte quelle che ci rendono veramente cristiani». La critica di Erasmo sembra dunque lasciare intatti sacramenti e riti. È un atteggiamento che appare a prima vista meno drastico, più conciliante di quello di Lutero nei confronti dell'assetto tradizionale delle pratiche rituali cristiane. Però, rinviando alle Scritture per verificarne la fondatezza originaria e relegandole intanto nella zona incerta dell'inessenziale, le svuota di ogni reale importanza. La sua è sembrata a qualche storico «una posizione più radicale di quella di Lutero»<sup>51</sup>. Non senza ragione. Nelle pagine del *Convivium religiosum* di Erasmo si respira un'aria libera, non limitata dalle mura di nessuna chiesa. Nella superiore moralità del suo cristianesimo, si poteva immaginare di mettere Orazio e Cicerone accanto a san Paolo, di pregare per l'anima di Virgilio, di aggiungere tra le litanie dei santi anche una speciale invocazione per i grandi saggi del mondo antico: «Sancte Socrates, ora pro nobis». Su questo, certamente, Lutero non era d'accordo. Era la sapienza antica e la rivelazione cristiana, si apriva per lui un abisso. Solo la fede e il battesimo potevano schiudere la porta della salvezza. Come non basterebbe ordinare sacerdoti o cresimare fanciulli a fare di qualcuno un vescovo senza la consacrazione episcopale – aveva scritto Lutero – così non bastano le opere a rendere buono o mal-

<sup>49</sup> Erasmo da Rotterdam, *Colloquia* cit., pp. 234-36.

<sup>50</sup> «Nonnulli et religionis gratia sese aspergunt... quidam etiam bibunt non sitis, sed religionis causa».

<sup>51</sup> Bainton, *Erasmo della Cristianità* cit., p. 162.

vagio l'uomo<sup>32</sup>. Rispetto alla sua antropologia radicalmente negativa, la moralità degli antichi, consolidando la superbia umana e la convinzione di poter compiere opere meritorie, portava in direzione opposta. Erasmo, invece, sosteneva da tempo l'idea di un accordo possibile tra la sapienza dei pagani e il cristianesimo, tra morale stoica e morale cristiana. Per lui, la rinascita cristiana era «l'instaurazione di una natura che era stata creata buona»<sup>33</sup>. Ben altra era la concezione luterana dell'inguaribile corruzione della natura umana. Per il riformatore tedesco, Dio non era il padre misericordioso che solleva il figlio caduto e lo aiuta a camminare con le sue gambe, ma un essere che si conosce solo «in speculo et in aenigmate»: dalla volontà divina non limitata da leggi deriva per Lutero l'abisso imperscrutabile e terrificante della predestinazione.

La nuova Chiesa non nacque da Erasmo: questo è un fatto indiscutibile. Anzi chiese vecchie e nuove concentrarono i loro attacchi contro di lui. Misurato col metro dell'efficacia storica e politica, il suo insegnamento sembra essere stato senza eredi nell'immediato. La sua posizione apparve sfuggente e ambigua nell'Europa di quegli anni, divisa tra partiti che si sentivano chiamati alla lotta estrema in nome di Dio. Mentre si accumulavano le riserve d'odio destinate ad alimentare lunghe e sanguinose guerre di religione, la voce di Erasmo rimase isolata, affidata quasi soltanto a quel libro dei *Colloquia* continuamente aggiornato e arricchito ma anche e sempre più criticato. I *Colloquia* crebbero sotto l'urgenza di una battaglia che Erasmo dovette sostenere da solo contro tutti (o quasi).

Chi era dunque Erasmo? questa è la domanda che il lettore si pone, inevitabilmente. È la stessa domanda che fu posta a lui, mentre viveva e che da allora in poi si è riproposta di continuo. L'immagine che se ne diffuse fu quella di un uomo diviso e perplesso, simile al mito antico di Ercole al bivio, perennemente incerto nella scelta della strada da seguire. All'uomo Erasmo, nell'Europa del suo tempo, si chiedeva di scegliere tra Lutero e Roma. Ma, anche dopo che la risposta era venuta, si continuò a non credergli, a diffidare delle sue reali intenzioni, ad accusarlo di ambiguità o di vera e propria eresia. Poi, una volta che l'uomo fu sottratto dalla morte

<sup>32</sup> M. Lutero, *Della libertà del cristiano*, cap. 23 (in *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saija, Torino 1949, pp. 383-84).

<sup>33</sup> «E che altro è la filosofia di Cristo, che egli stesso chiama rinascita, se non l'instaurazione di una natura che era stata creata buona?» (*Paraclesis, ovvero esortazione allo studio della filosofia cristiana* (1516), trad. it. Erasmo da Rotterdam, *La formazione cristiana dell'uomo*, a cura di E. Orlandini Traverso, Milano 1989, pp. 427-44). E cfr. M. Lutero, *Il servo arbitrio* (1525), trad. it. di M. Sbrozi, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993, p. 33.

al vivo e mutevole campo delle battaglie ideologiche, si trattò di bilanci e di giudizi storici. Ma la difficoltà di classificarlo rimase. Come onde incalzanti e mutevoli di un fiume in piena, le definizioni più diverse si sono avvicinate: luterano, eretico estremo e negatore della Trinità, capo di un fantomatico «terzo partito», precursore del moderno cattolicesimo e del Concilio Vaticano II. Qui non è certo il caso di riprendere la questione dalle origini per tentare una risposta esauriente. Ma, dato il posto centrale che i *Colloquia* ebbero allora e in seguito nella questione, non sarà male rievocarne qualche aspetto.

Intanto, bisognerà sgombrare il campo dalle accuse di viltà e di colpevole ambiguità che gli furono rivolte anche, se non soprattutto, dagli italiani. Erasmo era morto non da molto quando un uomo di scuola italiano che a lui dovette molto, Celio Secondo Curione, volgendo in satira feroce il modello del dialogo lucianesco, descrisse una sua visione di Erasmo nell'aldilà come un uomo in bilico tra Inferno e Paradiso, con corna di cervo e con una pesante borsa: «le corna di cervo significano la timidità, e la borsa l'avaritia, le quai due cose furono talmente in lui, che mo' l'una mo' l'altra il facevano piegar mo' di qua mo' di là; talché non si poteva mai vedere s'ei s'appressava più al cielo divino o al papesco». La morale che ne ricavava era questa: «Invero non bisogna che alcun si pensi di tenere un piede in terra e l'altro in cielo»<sup>34</sup>. Quando scriveva queste pagine, Curione aveva fatto la scelta che lo condusse esule a Basilea. Ma, per quel che riguarda la posizione di Erasmo, la ferocia delle critiche del suo giovane seguace non era giustificata. Erasmo non si sottrasse all'obbligo di prendere posizione, né fu avaro di spiegazioni e di risposte ai suoi critici. Partiamo dalla frattura pubblica più clamorosa, quella con Lutero. Nel 1524, in una fase altamente drammatica dei rivolgimenti religiosi in Germania, Erasmo, premuto da più parti, si decise tra mille resistenze a prendere le distanze da Lutero. Il tema prescelto fu quello della libertà dell'arbitrio umano: tema fondamentale per lui, ma defilato rispetto al fronte più battuto dalle artiglierie teologiche romane, che si preoccupavano soprattutto della difesa dell'autorità del papa. Lo fece nel tono più cauto e meno aggressivo possibile, dopo anni di incertezza e di silenzio e dopo aver preparato il terreno con lettere a Melantone e a Spalatino. Temeva, a quanto disse, che il suo scritto producesse divisioni più profonde. E aveva certamente timore della violenza verbale a lui ben nota di quel «cinghiale te-

<sup>34</sup> Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno, che l' primo, insieme co' l' viaggio de l' inferno, aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento, s.l.n.a. (1546), c. L 8v.



desco». Ma il sogno della concordia, condiviso da uomini dei due opposti schieramenti, doveva rivelarsi impossibile. Proprio per il valore di bandiera che il nome di Erasmo aveva agli occhi dei suoi moltissimi lettori in Europa, contava il fatto dello schieramento prescelto. Da qui la violenza della replica di Lutero, accentuata da un tono di scherno e di dileggio, come di chi si vede davanti un vecchio professore non più tanto lucido di mente. Era chiara la volontà di mettere da canto quel che Erasmo rappresentava. Né si trattò solo di ragioni tattiche. Nel momento della frattura, Lutero poté dichiarare liberamente tutta la sua diffidenza verso il modo erasmiano di unire cristianesimo e cultura classica, dogmi cristiani e opinioni dei filosofi antichi. Era tempo di fare chiarezza, finalmente: da una parte i cristiani, dall'altra i pagani. Da una parte c'era lui, Lutero, rimproverato perché difendeva la verità cristiana con caparbieta e ostinazione; dall'altra, Erasmo che non per niente amava tanto Luciano, un vero «porco del gregge di Epicuro», il quale, «credendo che Dio non esista, ride segretamente di tutti coloro che credono in lui e lo confessano»<sup>55</sup>. Accusa gravissima, che Lutero ribadì in altre occasioni<sup>56</sup>. L'ateismo era una figura teorica di reato chiamata a fissare l'estremo limite concepibile dell'eresia. Erasmo rispose nel suo stile, senza cadere nelle trappole della controversia teologica, ma traducendo la categoria astratta del teologo in contenuti concreti e sottoponendola al gioco dialogico dei *Colloquia*. Nel dialogo *Epicureus*, di qualche anno dopo, mostrò che il vero epicureo era proprio il cristiano, che subordinava tutta la sua vita al raggiungimento della felicità eterna dello spirito, aiutato in questo dall'infinita misericordia di un Dio che non assomigliava per nulla al giudice inesorabile di Lutero.

I due non erano fatti per capirsi e lo sapevano da tempo. Quando, nel 1516, Giorgio Spalatino cappellano dell'elettore di Sassonia aveva presentato per lettera l'ancor sconosciuto Lutero a Erasmo, le divergenze erano già esplicite: Lutero dissentiva dall'interpretazione erasmiana del quinto capitolo dell'epistola di san Paolo ai Romani, non solo, ma riteneva del tutto insufficiente la critica che l'umanista andava svolgendo delle cerimonie e dei riti ecclesiastici: la questione era, per lui, da porre nei termini severi della teologia, che aveva il compito di dividere il vero dal falso, la Rivelazione cristiana dalla sapienza antica. Bisognava dire con nettezza che

<sup>55</sup> M. Lutero, *Il servo arbitrio* cit., p. 82. Secondo Fiorella De Michelis le traduzioni erasmiane di Luciano costituirono una fonte del pensiero libertino (*Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2001, pp. 239-57).

<sup>56</sup> «Erasmo ha un dio che si chiama Nemesis, cioè Fortuna o Caso, egli non crede ad altro dio» (M. Lutero, *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Torino 1969, p. 76).

le opere umane non costituivano merito davanti a Dio, macchiate com'erano dall'amore di sé. La moralità pagana dei grandi uomini dell'antichità non valeva un fico, per lui. E, se Erasmo era un «grammatico», un amante della latinità, che aveva scelto come modello san Girolamo, Lutero si sentiva teologo e preferiva decisamente la violenza antipelagiana di sant'Agostino. In una tappa successiva, quando Lutero non era più l'oscuro monaco sassone ma non aveva ancora saltato il fosso della ribellione contro Roma, Erasmo si permise di dargli una lezione pur cortese nel tono ma da professore che parla dalla cattedra a un allievo ancora immaturo: usare cautela e gentilezza, non aggressività, guardarsi dall'arroganza e dalla faziosità, dall'ira e dall'odio, ma anche dalla vanagloria, antico vizio dei religiosi più zelanti. E nell'affrontare credenze troppo profondamente radicate era meglio portare argomenti di discussione piuttosto che muovere attacchi frontali; se poi si trattava dell'autorità papale, era più prudente criticare gli abusi che negare l'autorità<sup>57</sup>. Nel dettare le regole, il professore disegnava il suo autoritratto o almeno insegnava un metodo che era la descrizione della strada da lui battuta fino ad allora e sulla quale ancora doveva camminare. Ma l'allievo nel 1524 era cresciuto troppo per ascoltare le prediche del vecchio maestro. La rottura colpì dolorosamente l'anziano umanista: il contrasto col riformatore di Wittenberg da una parte, le condanne dei teologi cattolici dall'altra lo facevano sentire solo, abbandonato da tutti, lui che per il bene di tutti si era tanto adoperato. Era un povero vecchio, malato e maltrattato. Cedette alla tentazione del lamento, scrisse (probabilmente) un abbozzo di autobiografia, come appello al tribunale dei posteri<sup>58</sup>.

Ma, anche se clamorosa, la rottura con Lutero non fu quella più importante. Ben altrimenti gravi e preoccupanti per Erasmo furono gli attacchi sistematici da parte cattolica. I dati storici sono inequivocabili, anche se la cosa può apparire singolare alla luce del mutato rapporto attuale tra il moderno cattolicesimo e l'eredità erasmiana. Quello stesso Erasmo che oggi viene salutato come il «precursore» del Concilio Vaticano II<sup>59</sup>, fu considerato un pericoloso avversario – forse il più pericoloso – dalla cultura cattolica

<sup>57</sup> Ep. 980, ll. 38-51.

<sup>58</sup> «Lutherana tragoedia oneraverat illum intolerabili invidia; discriptus ab utraque parte, dum utriusque studet consulere» (*Compendium vitae*, Allen, vol. I, p. 52, ll. 153-54).

<sup>59</sup> Cfr. J. W. O'Malley, *Erasmus and Vatican II: Interpreting the Council*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, pp. 195-211. Cornelis Augustijn ha scritto: «La Controriforma [...] ha ben poco di erasmiano [...] ma i provvedimenti concreti di riforma (cattolica) [...] racchiudono [...] un importante retaggio erasmiano» (*Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera* (1986), trad. it. Brescia 1989, p. 269).

nell'età del Concilio di Trento. E i *Colloquia* furono, tra le sue opere, quella più criticata e perseguitata.

Una ricognizione anche superficiale non lascia adito a dubbi. Troviamo schierati in prima fila gli ordini religiosi, specialmente domenicani e francescani, le università, i teologi controversisti, alti prelati: perfino un principe italiano di piccolo stato e di grandi ambizioni, Alberto Pio da Carpi, che aveva della religione un'idea aristocratica e non sopportava quei *Colloquia* dove macellai e pescivendoli discutevano gli ordini della Chiesa (e così perse il principato ma lasciò un parente cardinale). Il risentimento dei frati e dei teologi non attese la pubblicazione dei *Colloquia* ma quel libro lo ingigantì. L'attacco mosso dalle università - Sorbona e Lovanio - raccolse un coro di voci violentemente critiche da ogni parte del mondo cattolico, trovò un palcoscenico spagnolo nella conferenza di Valladolid del 1527 e sfociò finalmente nella condanna delle opere di Erasmo. Aveva cominciato molto presto la Sorbona a scendere in lotta contro di lui, in difesa della teologia scolastica insidiata e criticata dalla filologia umanistica applicata alla Scrittura santa. Gli attacchi della Sorbona furono frenati dalla protezione personale del sovrano. Francesco I scriveva personalmente a Erasmo chiamandolo «cher et bon ami». Sua sorella Margherita lo ammirava profondamente. E tuttavia, i teologi continuavano nel loro lavoro, trovando abbondante materia nelle allusioni ironiche e nelle critiche che i *Colloquia* rivolgevano alla loro categoria, ma anche e soprattutto nel modo erasmiano di considerare l'autorità della Chiesa, i sacramenti, le istituzioni e i riti sacri. Il dialogo *Confessione del soldato* aveva colpito con l'arma mortale del ridicolo una pratica centrale del governo ecclesiastico, la confessione: ben lungi dal migliorare il mondo, quella Chiesa ne legittimava le realtà più sconce. Nicolaas Baechem, da Egmond («Egmondanus»), professore di teologia a Lovanio, non ebbe dubbi: il libro doveva essere mandato al rogo perché luterano. Erasmo conosceva e temeva l'odio teologico e corse ai ripari. Scrisse alle autorità dei Paesi Bassi, intervenne sul testo dei *Colloquia* per chiarire il suo pensiero, mandò un appello personale ai professori di Lovanio<sup>60</sup>. Ma le nuove edizioni del libro dovevano aggiungere carne al fuoco. Il dialogo *Apotheosis Capnionis*, commossa celebrazione del famoso ebraista Johannes Reuchlin appena defunto, sembrò scritto apposta per provocare il potente ordine domenicano che era stato lungamente in conflitto con Reuchlin sulla questione se si doves-

<sup>60</sup> Cfr. F. Bierlaire, *Le Libellus Colloquiorum de mars 1522 et Nicolas Baechem, dit Egmondanus*, in *Scrinium Erasmanum*, I, Leiden 1969, pp. 55-81.

sero o meno distruggere i libri ebraici. Su quella strada un nuovo dialogo segnò un passo decisivo: l'*Inquisitio de fide*. Non si poteva immaginare niente di più attuale dell'Inquisizione. In quegli anni le vecchie e mai cancellate istituzioni fratesche del tribunale della fede conoscevano una nuova giovinezza. Nel momento in cui la minaccia di subire un processo inquisitoriale diventava una realtà, Erasmo trovò la vena più genuina in una rappresentazione delle procedure inquisitoriali. Il metodo era quello consueto, particolarmente adatto ora che i tempi si erano fatti più difficili; la forma dialogica dei *Colloquia* serviva egregiamente per toccare i temi più scottanti senza mai parlare in prima persona. Ma in questo caso il dialogo sostituiva l'interrogatorio a senso unico dell'Inquisizione e il giudice era costretto a subire le domande dell'accusato, esponendo le sue procedure al paragone coi comandamenti evangelici dell'amore e del perdono. Per la prima volta Erasmo si impegnava in una definizione puntuale di quale fosse per lui il contenuto dottrinale della religione. Non si parlava qui di *pietas* o di *religio*, ma precisamente della *fides*. Nessuno aveva osato mai, fino ad allora, rappresentare il processo in materia di fede in un'opera letteraria. Ma l'originalità di Erasmo non si limitò alla scelta del tema. La sua proposta fu duplice: da un lato, si trattava di semplificare il contenuto dottrinale della fede, riducendolo agli articoli del Credo e lasciando tutto il resto alla libertà delle opinioni; dall'altro, Erasmo contrapponeva al sospetto e all'odio inquisitoriale lo spirito di fraternità cristiana, la disponibilità alla comprensione e alla condivisione. L'intolleranza che stava montando non aveva più solo il volto dell'Inquisizione fratesca ma anche quello della violenza di Lutero in nome della verità: il che offrì a Erasmo il destro di coprirsi dalla parte cattolica proponendo (a parte) una chiave del colloquio che metteva Lutero al posto dell'inquisitore ed Erasmo al posto dell'inquisito. Ma il suo disarmato evangelismo colpiva soprattutto la realtà fratesca dei tribunali inquisitoriali. I lettori spagnoli, che furono sensibili a questi argomenti, vi pensarono forse quando tentarono di far valere il principio evangelico della «correzione del fratello che sbaglia» contro il ricorso ai tribunali e ai roghi.

Così, il profilo della maniera erasmiana di considerare i conflitti di religione del suo tempo si può dire abbozzato. I *Colloquia*, in realtà, avevano fatto molto di più, disegnando positivamente un tipo di moralità fondata sui Vangeli e sulla sapienza antica, che si opponeva in tutto alla religione dei frati. Le dispute teologiche, l'ossessiva insistenza su voti, pellegrinaggi, culto dei santi, digiuni, la concezione della castità femminile, la pratica della confessione

e degli altri sacramenti erano realtà viste da Erasmo come superstizioni, sopravvivenze pagane o ebraiche, lontane dalla *pietas* cristiana a cui si dovevano educare i giovani lettori dei *Colloquia*. Per questo, le accuse di immoralità colpirono più l'Erasmo degli scritti su verginità e matrimonio che non i *Ragionamenti* dell'Aretino. L'idea del matrimonio che si affacciava dalle sue pagine doveva aleggiare a lungo intorno alle pratiche della monacazione forzata delle figlie in terre cattoliche. E non è un caso che una delle ultime opere a essere tradotte e stampate in italiano fosse proprio quella sul matrimonio<sup>61</sup>. Per quanto riguarda poi i contrasti dottrinali della Riforma, la proposta di Erasmo non consisteva in un esercizio di equidistanza ma nel richiamare tutti al nucleo essenziale di un cristianesimo non litigioso, capace di appianare i conflitti piuttosto che di suscitargli. E tuttavia, la realtà andava in direzione diversa condannando chi seguiva quei principi a spostarsi sempre più al di fuori dell'ortodossia ufficiale. La verifica è facile. La proposta del dialogo *Inquisitio de fide* fu rilanciata da almeno due autori di un certo spicco nel panorama cinquecentesco: lo spagnolo Juan de Valdés ne riprese lo spirito e ne riprodusse testualmente le parti più significative nel suo *Dialogo de doctrina cristiana* pubblicato in Spagna nel 1529. Intorno al 1535, Margherita di Navarra compose e mise in scena la commedia *L'Inquisiteur*, dove lo spirito evangelico rappresentato da un coro di bambini trionfa della scienza teologica dell'inquisitore e finisce per convertirlo. Ma nella realtà gli inquisitori ebbero la meglio: Juan de Valdés dovette fuggire dalla Spagna a Napoli per salvarsi. In Francia il personaggio messo in ridicolo nella farsa di Margherita - Noël Béda sindaco della Facoltà di teologia di Parigi - fu il vero vincitore della lunga lotta della Sorbona contro Erasmo. Invece tanto Juan de Valdés quanto Margherita di Navarra, se ottennero credito nel circolo italiano di Vittoria Colonna e Gaspare Contarini, si sono rivelati difficilmente classificabili nello scenario religioso di un'Europa ormai divisa e hanno svelato all'analisi degli storici dei tratti ben poco ortodossi in senso cattolico. Se ne ricava che essere erasmiani divenne rapidamente impossibile.

Questo fu il risultato di un complessivo mutare del volto del cristianesimo europeo a cui la battaglia antierasmiana di parte cattolica dette un contributo decisivo. Le tappe sono note. I teologi

<sup>61</sup> È l'*Ordinazione del matrimonio de christiani... opera veramente utile non solo alli maritati, ma a tutti quelli che desiderano vivere secondo la Christiana dottrina*, per Francesco Rocca e fratelli, Venezia 1550. Cfr. *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvii secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zari, Roma 1996, p. 529.

di mestiere, chiusi nella roccaforte parigina della Scolastica, misero agli atti documenti durissimi contro l'opera di Erasmo e in particolare modo contro i *Colloquia*. Nel giudizio approvato il 16 maggio 1526 venivano condannati uno per uno gli errori in materie come i digiuni e le astinenze, il culto dei santi e della Madonna, i voti monastici; ma soprattutto si protestava per il fatto che questioni così gravi venissero proposte a studentelli di grammatica («grammaticulis») in evidente dispregio della potente corporazione universitaria a cui spettava occuparsi di simili questioni. Da qui l'appello al Parlamento perché l'opera venisse vietata e i giovani fossero salvati dalla minaccia di corruzione: e non si trovò di meglio che rubare ai *Colloquia* stessi la citazione paolina cara a Erasmo: «Corrumpunt mores colloquia prava»<sup>62</sup>. Lo stesso argomento figurò negli atti della conferenza organizzata dall'Inquisizione spagnola a Valladolid nel 1527 per dar voce all'odio dei frati, vittime predilette delle frecciate ironiche e satiriche dell'umanista. Il colloquio *Inquisitio de fide* offrì loro materia per una inquisizione vera e propria: da lì trassero infatti proposizioni da incriminare<sup>63</sup>. È un fatto comunque che la Spagna conobbe proprio allora una grande fiammata d'interesse per l'umanista olandese e segnatamente per i *Colloquia*. Una traduzione in spagnolo, opera del benedettino Alonso Ruiz de Virués, circolava di mano in mano a Burgos già intorno al 1526 e venne stampata nel 1529. Il successo di lettori fu straordinario: secondo Ruiz de Virués, Erasmo era come san Paolo, capace di farsi «tutto a tutti» per amore di Cristo e dunque capace di parlare a ogni condizione di persone per guadagnarle tutte a Cristo<sup>64</sup>. Inoltre, l'anno della conferenza di Valladolid fu anche l'anno del sacco di Roma e della lotta dell'imperatore contro il papa. Erasmo era amato e protetto dai consiglieri più accreditati di Carlo V: il gran cancelliere Mercurino da Gattinara gli chiese di pubblicare il *De monarchia* di Dante in funzione antipapale e i fratelli Valdés dettero vita a una campagna di stampa per sostenere la politica religiosa di Carlo V nella quale il modello lucianesco ed erasmiano fu sfruttato sapientemente per un'aggressiva propaganda anticuriale. La mano del sovrano si stese protettiva su di lui. Anche se

<sup>62</sup> L.-C. Du Plessis D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus...*, tomo II, Lutetiae Parisiorum 1728, pp. 47-52.

<sup>63</sup> Cfr. M. Avilés Fernández, *Erasmo y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid 1980, pp. 58 e 89-92.

<sup>64</sup> Secondo Ruiz de Virués, nei «Colloqui» Erasmo «se transforma en diversas personas, en diversos estados, condiciones e maneras de vivir, para poder hablar con todos e hacerse, con Sant Pablo, todas las cosas, para ganar, si sér pudiere, a todos» (M. Bataillon, *Erasmo y España*, México 1966, p. 296).



i confessori si vendicavano delle sue ironie rifiutando l'assoluzione ai lettori dei *Colloquia*<sup>65</sup>, ragioni politiche e legami profondi di simpatia da parte della cancelleria imperiale impedirono all'attacco degli avversari di diventare pericoloso, almeno per il momento.

L'Università di Parigi e i conventi spagnoli poco potevano senza il consenso dei sovrani e senza l'avallo del papato e della Curia romana. A Roma e nella cultura italiana del tempo non mancavano simpatie per le idee di Erasmo. Il pontificato di Clemente VII viene considerato in genere come favorevole a lui e pronto a frenare le intemperanze dei frati: ma in realtà l'atteggiamento della Curia fu cauto e sospettoso, stretto fra la volontà di non spingerlo tra le braccia dei nemici e l'irritazione per la sua critica dell'ipocrisia e della rapacità ecclesiastica. Erasmo rappresentava una forza reale, quella della «respublica litteraria», con la quale non si voleva rompere. Anche perché l'uomo continuava a scrivere: i suoi libri e le sue lettere erano un potente veicolo di opinione e facevano di lui un interlocutore ascoltato e rispettato dai potenti di tutta Europa. Ma lo si incalzava sempre più da vicino, con blandizie e con minacce, per spingerlo a compiere una scelta netta e a prendere posizione contro Lutero; quando, tra mille dubbi e infiniti timori, si arrivò finalmente a quell'appuntamento, la rottura con Lutero fu spiata, stimolata e celebrata alla fine con entusiasmo. Ma la vera svolta ci fu con la comparsa del suo attacco contro i ciceroniani. Il colloquio *Ciceronianus* (1528) colpì duramente una tendenza significativa della cultura romana e del nazionalismo retorico italiano: nel canone ciceroniano del latino si celebrava la continuità tra Roma imperiale e Roma papale. Quell'ideologia della latinità si era sviluppata all'ombra di un papato uscito dalla crisi conciliarista e in forte ripresa politica. Nelle eleganti lettere della cancelleria pontificia sembrò allora che risorgesse a Roma la lingua dell'impero romano, quella che aveva comandato al mondo intero. Il potere spirituale dei papi faceva sua l'eredità dell'antico. L'immobile perfezione formale dello stile ciceroniano, cancellando le differenze storiche e le concrete fattezze delle cose quotidiane, si prestava a completare l'inganno. Erasmo invece richiamava l'attenzione proprio sul significato delle parole. E nei circoli romani, a prescindere da ogni altra considerazione, era difficile ammettere che uno scrittore batavo, un «barbaro» germano, potesse assumere il ruolo di maestro dell'eleganza latina e si servisse di quella lingua per criticare proprio cardinali e frati in nome di un modello evangelico. Per contro, i letterati

<sup>65</sup> Lettera di Erasmo del 21 gennaio 1525 (*Ep.*, 1537, ll. 25-30).

italiani furono accusati da Erasmo di pedanteria e di paganesimo. Era una convinzione che nutriva da tempo. L'aveva espressa in varie occasioni. Era stato particolarmente colpito dal caso di un suo conterraneo, il «brabantino» Cristoforo Longolio che aveva preso tremendamente sul serio una cittadinanza onoraria di Roma e in difesa di quella patria ideale era sceso in battaglia contro Lutero<sup>66</sup>: sognava – scrisse Erasmo – la rinascita di una Roma signora del mondo che più non esisteva, allo stesso modo degli ebrei che sognavano il tempio di Gerusalemme. Contro quella romanità retorica, strumento di conservazione non solo linguistica ma religiosa e sociale, Erasmo faceva valere un'idea della lingua che era quella a cui aveva dedicato i *Colloquia*: strumento di comunicazione viva e concreta, capace di aderire a sentimenti e idee di una cultura europea fatta di sapienza antica e di pietà cristiana. Ma il risultato del *Ciceronianus* fu che, all'offensiva già in atto contro di lui da parte di teologi come Ambrogio Catarino Politi, di prelati ambiziosi come l'Aleandro, di un principe spodestato, intollerante e devoto come Alberto Pio da Carpi, si aggiunse l'ostilità diffusa degli uomini di lettere italiani in nome di un nazionalismo retorico a cui Pietro Corsi doveva dare voce<sup>67</sup>.

Eppure questo fu il periodo di massima diffusione della lettura di Erasmo in una specie di ceto medio colto fatto di maestri di scuola e di notai<sup>68</sup>. Inoltre, tra i suoi corrispondenti e amici italiani c'erano figure allora di grande peso nel governo della Chiesa romana. Quando, col pontificato di Paolo III Farnese, si profilò la possibilità della convocazione di un concilio per sanare il conflitto con Lutero, il nome di Erasmo conobbe un momento di favore. Si parlò di lui per un cardinalato. Poco dopo la sua morte un dotto benedettino, Isidoro Cucchi da Chiari, rilanciò formalmente l'idea già esposta dall'umanista nel trattato sul libero arbitrio di individuare i pochi punti fondamentali su cui i cristiani dovevano essere concordi lasciando tutto il resto alla libera discussione. In preparazione del concilio, fu convocata una commissione di prelati per elaborare proposte per la riforma della Chiesa. Tra di loro c'erano uomini che veneravano il nome di Erasmo, avevano avuto rapporti con lui, venivano considerati erasmiani: i cardinali Jacopo Sadoletto, Gaspare Contarini, Federico Fregoso, Gregorio

<sup>66</sup> Cfr. l'acuto profilo di A. Biondi, *Il ciceroniano e l'eversore*, in *Lutero in Italia, studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato 1983, pp. 29-46.

<sup>67</sup> Fondamentale su questi aspetti è il già citato studio di Luca D'Ascia, *Erasmo e l'Umanesimo romano*. Si deve a Erika Rummel una diligente rassegna dei polemisti italiani che attaccarono Erasmo (*Erasmus and his Catholic Critics*, Nieuwkoop 1989, vol. II, pp. 107-46).

<sup>68</sup> L'osservazione è di L. D'Ascia, *Erasmo e l'Umanesimo romano* cit., p. 29.

Cortese e Reginald Pole, il vescovo Gian Matteo Giberti. Dai lavori della loro commissione uscì un documento che fece scalpore per la severità delle misure proposte in materia di riforma. Dure critiche vi colpivano organi e funzionamento della Curia, ordini religiosi, benefici ecclesiastici, clero ignorante o assente: sembra quasi di leggere le ironie erasmiane in registro serio. Qualcuno finalmente metteva mano a rendere la Chiesa piú vicina agli ideali dell'umanista olandese? non ci stupiremo, dunque, di incontrare il suo nome in questo documento. Ma il contesto non è quello che ci attenderemmo. Nel paragrafo del documento dove si affronta la questione della responsabilità dei vescovi in materia di educazione e di cultura viene registrato un fatto evidente: a scuola, i giovani sono soliti leggere i *Colloquia*. Ora, scrivono i prelati, in questa opera di Erasmo «ci sono molte cose capaci di far inclinare alla empietà le menti dei semplici». Perciò è necessario proibirne la lettura<sup>69</sup>. La parola era proprio questa: empietà. E la si applicava non ai *Ragionamenti* dell'Aretino, ma all'opera che piú di tutte le altre di Erasmo aveva tentato di realizzare il progetto di unire la *pietas* religiosa con le buone lettere. La proibizione partiva da coloro che erano conosciuti allora negli ambienti cattolici come gli amici di Erasmo. La cosa era cosí stupefacente che il teologo cattolico tedesco, Johannes Dobneck (Cochlaeus), cercò di giustificarla: ricordò che Lutero era stato anche piú duro e che in fondo quegli amici di Erasmo si limitavano a vietare il libro ai giovani perché vi si parlava con poco rispetto («minus religiose») di materie come la venerazione dei santi, i voti monastici, le cerimonie<sup>70</sup>. Dunque, erano proprio cerimonie, riti e valori monastici che stavano a cuore a quei riformatori cattolici. In quegli anni, ormai, nel mondo cattolico si stava arrivando a una generale resa dei conti nei confronti del vecchio umanista. Anche in Spagna nel 1536 il Consiglio dell'Inquisizione vietò i *Colloquia* tanto in latino quanto in volgare<sup>71</sup>. Eppure il *Consilium* romano dei prelati erasmiani spicca in questo contesto per due ragioni almeno: la finalità pastorale del provvedimento, la collocazione culturale e religiosa dei proponenti. Sul terreno non del conflitto di idee ma del governo delle anime e dell'educazione dei giovani, un gruppo di uomini

<sup>69</sup> «Et quoniam pueris in ludis solent nunc legi colloquia Erasmi, in quibus multa sunt quae rudes animos informant ad impietatem, ideo eorum lectio in ludis literariis prohibenda esset» (I. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. anast. Graz 1961, vol. 35 col. 353).

<sup>70</sup> Johannes Cochlaeus, *Aequitatis discussio super Consilio delectorum cardinalium* (1538), a cura di P. Hilarius Walter OS. B., Münster i. W. 1931, p. 18.

<sup>71</sup> L'osservazione è di Bataillon, *Erasmo y España* cit., p. 501.

legato da affinità e rapporti personali con Erasmo affermava a chiare lettere l'empietà dei *Colloquia*: si vietava di scherzare sui santi, di colpire il mondo ecclesiastico con l'arma dell'ironia. Da questo momento era sancita l'estraneità dell'opera rispetto al cattolicesimo moderno: non quello tragicomico, disordinato e grottesco dell'età precedente ma quello serio e tridentino dell'età che si apriva. Un'ultima versione in volgare italiano dei *Colloquia* fu dedicata dal traduttore a Renata di Francia, la duchessa francese di Ferrara amica di Calvino e protettrice dell'estrema isola italiana di dissenzienti. Gli Indici dei libri proibiti ebbero facilmente ragione delle fragili difese che quel nome poteva offrire. C'è un piccolo episodio che è emblematico della svolta che si consumò allora in un breve giro di anni. Una traduzione italiana stampata a Brescia nel 1542 sotto falso nome del testo in cui Erasmo aveva esaltato la grandezza della misericordia divina fu ritradotta in latino e pubblicata (sempre sotto falso nome) a Basilea nel 1550 per opera di quel Celio Secondo Curione che era anch'egli un maestro di latino e che era dovuto fuggire in Svizzera davanti agli sbirri dell'Inquisizione<sup>72</sup>.

Il caso della corte ferrarese di Renata mostra che la condanna ecclesiastica, in Italia, non incontrò nessun freno o filtro politico in grado di condizionarla o bloccarla. Gli Indici papali emanati da Roma ebbero esecuzione dovunque. Condannato nella forma piú dura tra gli autori della prima classe dell'Indice di Paolo IV del 1559<sup>73</sup>, Erasmo scomparve dalle letture degli italiani in un modo che non trova riscontro altrove; drastico, frettoloso, ben piú radicale nella sua durezza delle proibizioni contro altri e piú decisi avversari del papato romano e della Chiesa cattolica. Le forme della censura mostrano anche la fretta e l'ignoranza dei censori. Si pensi che nell'Indice del 1564 detto anche Tridentino, Erasmo figurò due volte, una sotto la lettera E (Erasmus) come autore vietato di prima classe, l'altra sotto la D del secondo nome che Erasmo amò aggiungere al primo (Desiderius). Come Erasmo era un autore da cancellare radicalmente dalla memoria culturale, come Desiderio apparteneva invece alla seconda classe, quella di autori solo occasionalmente caduti in errore, che potevano essere recuperati alla lettura, insomma, l'umanista si trovò sospeso tra l'Inferno e il Pur-

<sup>72</sup> Cfr. S. Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere e Filosofia, serie II, vol. IX, 1979, pp. 573-601.

<sup>73</sup> Se ne veda l'edizione nella fondamentale serie di volumi curati da J. M. De Bujanda sugli Indici dei libri proibiti (*Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, par J. M. de Bujanda, Sherbrooke-Genève 1990).

gatorio<sup>74</sup>. L'ombra di Erasmo non cessò di tormentare i suoi censori, combattuti e divisi davanti a un così grande patrimonio ma concordi nella determinazione a non lasciare libero l'accesso alla corrosiva ironia delle sue pagine. La storia delle confuse vicende di quel divieto è stata ricostruita di recente grazie al fatto che l'archivio dell'Inquisizione romana è stato aperto agli studiosi nel 1998. Ne è emersa una storia di reiterate, inconcludenti discussioni, di decisioni contraddittorie, espressione di un mondo ecclesiastico che subiva il fascino della cultura ma non tollerava le critiche. Una volta creata la congregazione dell'Indice, i dibattiti interni tra i suoi consultori videro affacciarsi timide opinioni favorevoli. Qualcuno ricordò che in fondo Erasmo era morto da cattolico. Si volle distinguere, insomma, tra l'uomo e l'opera. L'opera stessa poteva essere espurgata e purificata, magari non col fuoco – scherzò blandamente il cardinal Roberto Bellarmino (si scherzava volentieri col fuoco devoto tra chi poteva accenderlo). Proprio Bellarmino fu il sostenitore della tesi che l'opera poteva essere rimessa in circolazione espurgata, ricordando che Erasmo aveva ricevuto l'approvazione di Leone X per la sua versione del Nuovo Testamento e che mai aveva abbandonato la Chiesa per unirsi agli eretici. E poi, era morto prima del Concilio di Trento e dunque, se aveva sbagliato, lo aveva fatto senza conoscere bene la verità; e non si poteva dire che fosse stato «pertinace» nei suoi errori, avendo mostrato sempre rispetto per l'autorità ecclesiastica<sup>75</sup>. Ma nelle forme di quelle discussioni affiorano già i frutti del rifiuto di Erasmo e della paura che prendeva i lettori davanti alle sue opere. Uno dei consultori intervenuti nella discussione, cioè uno degli uomini dal cui voto dipese il giudizio sull'ereticità o meno degli scritti di Erasmo, dichiarò candidamente di non averne letto che poche cose e di basare il suo giudizio sul parere di un cardinale che gli aveva detto che Erasmo era morto in odore di ortodossia. Più coraggioso di lui, un consultore spagnolo, González Ponce de León osservò che tutti i cattolici europei con la sola eccezione di italiani e spagnoli avevano in grande stima l'opera di Erasmo. Aggiunse che molti scritti suoi erano dotti e pii e che perfino l'Inquisizione spagnola era stata più moderata di quella romana imponendo semplicemente una espurgazione delle opere. Infine, chiese che si riflettessero su di una questione strategica: era opportuno abbandonare Erasmo

<sup>74</sup> L'immagine è di P. Godman, *Weltliteratur auf dem Index. Die geheimen Gutachten des Vatikans*, Berlin-München 2001, p. 26.

<sup>75</sup> Il documento è riprodotto e commentato da P. Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden 2000, pp. 108 sgg.

agli eretici e farli trionfare con un sí grande alleato («triumphant illi tanto socio») <sup>76</sup>?

Domanda lucida e grave, che mostra la consapevolezza della posta in gioco. La risposta fu di una nettezza pari alla domanda: Sisto V impose nel suo Indice la rinnovata proibizione totale e senza eccezioni dell'opera di Erasmo. Sisto V era stato frate e inquisitore e aveva fatto carriera combattendo coi librai veneziani per imporre l'esecuzione dell'Indice del 1559. Come Paolo IV, Sisto V era l'incarnazione stessa dell'Inquisizione. Erasmo non poteva sperare di trovare tolleranza da parte di quegli uomini, che chiudevano la porta all'Europa – anche a quella cattolica – senza batter ciglio. In compenso, a quanto pare, nella pratica successiva il Sant'Uffizio consentí spesso in via di favore a singoli richiedenti quel permesso di tenere e di leggere scritti dell'umanista che rimasero ufficialmente vietati<sup>77</sup>. Ma le eccezioni servivano appunto a confermare la regola. E l'ipocrisia consentiva saltuari omaggi alla virtù.

Intanto, Erasmo si confermava un grande autore europeo e in Europa i *Colloquia* continuavano a dominare tra le letture scolastiche. Il successo fu particolarmente profondo e durevole nei paesi protestanti. Qui, l'avversione di Lutero rimase confinata a un episodio marginale. Del resto, che Lutero non avesse vinto del tutto la sua battaglia contro l'umanista lo mostra un indizio piccolo ma significativo: i discorsi di tavola del riformatore, devotamente ascoltati e trascritti dagli ascoltatori, quando presero forma di libro si chiamarono proprio *Colloquia*<sup>78</sup>. Eppure, proprio in quelle conversazioni Lutero aveva espresso tutta la sua avversione per i *Colloquia* e aveva detto di voler lasciare ai figli come ultima volontà il divieto di leggere quell'opera empia, capace di minare la fede dei cristiani e la solidità della Chiesa. Le cose andarono diversamente: nelle scuole protestanti, la fedeltà alla lettura dei *Colloquia* fu assoluta. Le attestazioni dell'uso scolastico del libro tracciano una mappa d'Europa che copre tutta la Germania luterana. Più di Lutero, pesò in questo Melantone, il vero pedagogo della Germania. D'altra parte, chi voleva imparare un buon latino non poteva seguire l'esempio del dottor Lutero, che si esprimeva familiar-

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 433-34.

<sup>77</sup> Cfr. S. Seidel Menchi, *Whether to Remove Erasmus from the Index of Prohibited Books: Debates in the Roman Curia, 1570-1610*, in «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook twenty (2000)», pp. 19-33.

<sup>78</sup> Come segnala Leandro Perini, in questa raccolta il segretario di Lutero Aurifaber scelse l'espressione latina «*Colloquia*» per una «*reminiscenza erasmiana*» o forse per contrapporre «i velenosi colloqui dell'umanista cosmopolita ed i pii e cristiani discorsi, in lingua tedesca, del dottore e riformatore» (introduzione a Lutero, *Discorsi a tavola*, p. LXXXIV).



mente mescolando poche espressioni latine a un tedesco violento e colorito (salvo ricorrere al latino se c'erano ospiti stranieri). E il problema di imparare il latino era allora il problema per eccellenza delle scuole europee. Per questo, nonostante le riserve davanti ai rischi di «papismo» degli scritti di Erasmo, i protestanti vi fecero ricorso; e altrettanto fecero i gesuiti che tenevano molto al buon nome delle loro scuole e non videro di buon occhio la messa all'Indice di Erasmo. Per questo cercarono di porvi rimedio preparando per le loro scuole delle edizioni espurgate<sup>79</sup>.

Il caso dei gesuiti mostra che il successo della lettura di Erasmo andava al di là delle barriere confessionali. In Francia, in Baviera, nei Paesi Bassi, in Inghilterra, i *Colloquia* sono attestati largamente nelle letture scolastiche durante il '500 e oltre. Perfino in Portogallo, nel 1545, se ne ebbe un'edizione espurgata «ad mentem Sanctae Inquisitionis» per uso scolastico<sup>80</sup>.

In Italia, invece, i maestri di latino furono sospettati di celare nel loro lessico umanistico opinioni ereticali e accusati di fomentare dubbi di fede. Una sistematica operazione di controllo dei loro libri e della loro preparazione venne messa in atto dai più zelanti ecclesiastici di età tridentina. Alcuni finirono sul patibolo per eresia. Il più noto fra tutti è Aonio Paleario, scomunicato e mandato a morte dal Sant'Uffizio romano nel 1570. Una delle sue opere, stampata poco prima della condanna, fu un dialogo di stampo erasmiano dove affrontava la questione di come si dovesse studiare il latino e, polemizzando contro l'imitazione esclusiva di Cicerone, invitava a una pratica capace di unire «le lingue e le cose»<sup>81</sup>.

Era una voce ormai isolata e condannata quella che ricordava il principio intorno a cui erano nati gli esercizi di latino dei *Colloquia*: un libro nato, come un fiore straordinario, dalla palude senza tempo dei libri scolastici. Questo è il luogo dove affondano da sempre le buone intenzioni degli educatori di mestiere, chiamate a mascherare e addolcire la violenza e la costrizione dei processi educativi. Dell'inganno pedagogico Erasmo fu pienamente consapevole. Non c'era altra via per formare la puerizia, l'età scolastica per definizione: bisognava mascherare con un sapore di miele l'amarezza della medicina. Era un precetto antico, trasmesso alla cultura del '500 da tradizioni diverse. Erasmo lo riprese esplicita-

<sup>79</sup> Cfr. Bieclaire, *Les Colloques* cit., pp. 127-47.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 141-42.

<sup>81</sup> Si tratta del *Dialogo intitolato il Grammatico ovvero delle false esercitazioni delle scuole*, Venezia 1567. Cfr. S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino 1979, p. 96.

mente dall'autore più grande e più impresentabile, quello che affascinò e mise a disagio tutta la cultura cristiana del suo tempo, Lucrezio<sup>82</sup>. Il nome di Lucrezio ci avverte subito della speciale natura dell'atteggiamento erasmiano nei confronti dell'educazione: l'inganno è teorizzato ma non se ne è prigionieri, la dolcezza dei modi e dei mezzi non degenera nel dolcistiro, il mondo non è visto come un verde paradiso di illusioni infantili. Del resto, la crosta pedagogica e catechistica in cui legioni di interpreti lo hanno imprigionato non esprime certo la reale natura del suo modo di lavorare. Erasmo non fu un maestro di scuola o di università. La sua opera di educatore si svolse col veicolo della parola scritta e della stampa, in funzione di una lingua europea di comunicazione delle classi colte che di fatto funzionò almeno fino al '700 anche in assenza dell'unità politica o religiosa del continente. Con quei mezzi affrontò i problemi più gravi del suo tempo, cercando di influire sulle scelte di chi aveva il potere di risolverli. Lo fece con forme e con finalità così segnate dall'impronta della sua personalità che ancor oggi l'aggettivo «erasmiano» basta a definirle. L'eleganza dello stile e la capacità di attrarre e divertire il lettore furono poste al servizio della persuasione, veicoli di un ideale di umanità e di convivenza nutrito di moralità antica e di religiosità cristiana. Il suo esercizio della persuasione consistette nel lavorare con le parole per definire e comunicare le cose. I *Colloquia*, per la loro genesi e per la lunghissima gestazione che coincise quasi con la vita di Erasmo, sono il testo che può aiutarci meglio di ogni altro a capire come quel legame tra parole e cose si costruisse di volta in volta. E proprio questo, come abbiamo visto, fu il punto del conflitto tra Erasmo e i cultori italiani del latino ciceroniano, fautori di un'eleganza formale costruita al prezzo dell'ossequio puristico al modello antico. L'esito fu l'espulsione dalla cultura italiana. Ci fu chi invocò il «divino Aretino» contro «Erasmo, Lutero, et li seguaci troppo presuntuosi» che corrompevano «la catolica fede»<sup>83</sup>. E anche i suoi eredi gli rimproverarono la mancanza di decisione e di combattività, il non aver preso francamente partito per l'uno o l'altro dei combattenti nella battaglia intorno alla Riforma. Le

<sup>82</sup> «... Formandae pueritiae artifex, quantum potest, probos et amicos medicos studebit imitari, qui absinthiatum pharmacum porrecturi, ut inquit Lucretius, apocolorum oras melle praelinunt» (Erasmo, *Pueros ad virtutem ac literas instituendos, idque protinus a natalitate declamatio contracti thematis exemplum per D. Erasmus Roterodanum*, a cura di J.-C. Margolin, in ASD, I-2, pp. 72-73). Debbo l'indicazione alla Tesi di dottorato di V. Prosperi, *Lucrezio, Tasso e l'idea di poesia. Fortuna di un «topos» tra antichità e Rinascimento*, Università di Pisa, a.a. 2000-2001, a cui rinvio per la storia del disagio dei lettori cristiani davanti a Lucrezio.

<sup>83</sup> Jacopo Nardi a Pietro Aretino, Arezzo 8 ottobre 1538, in *Libro secondo delle lettere scritte al signor Pietro Aretino*, Marcolini, Venezia 1552, p. 42.

ragioni della forza ebbero la meglio. Eppure, gli insegnamenti di Erasmo non rimasero nel limbo delle buone intenzioni. Prima di ogni liquidazione sbrigativa bisognerà chiedersi, ad esempio, se e quanto Carlo d'Asburgo quinto imperatore del Sacro Romano Impero assomigli al principe di Machiavelli o al principe cristiano di Erasmo. Sul suo tavolo arrivarono quasi negli stessi anni sia l'*Institutio Principis Christiani* di Erasmo sia i consigli del *Principe* di Machiavelli (sia pure nella forma modificata del *De regnandi peritia* di Agostino Nifo). Ebbene, non c'è dubbio possibile sul fatto che Carlo V fece suo il modello di principe cristiano di Erasmo e che questo ebbe un certo peso nella storia d'Europa.

Educatore attraverso la stampa, raggiunse col modernissimo mezzo del libro il già vasto pubblico di chi leggeva latino. Lavorò per farne una duttile ed elegante lingua internazionale di comunicazione. Ai volgari nazionali in espansione propose invece di riserbare la lettura della Scrittura sacra. Da una parte, l'aratore che canta i Salmi lavorando, dall'altra l'uomo di cultura che discute in latino di dottrine e comportamenti sulla base di una conoscenza filologica delle fonti antiche: ecco il modello di bilinguismo proposto da Erasmo. Su di esso dobbiamo misurare quel che accadde nei diversi paesi attraverso i movimenti reali della società europea e di quella italiana in particolare. In Italia, la proposta vincente fu un'altra e la troviamo in altri dialoghi, coevi di quelli erasmiani ma di segno diverso: quelli di Pietro Bembo sulla «volgar lingua». Come ha osservato Roland Bainton, se è vero che «la storia fu dalla parte di Bembo» è anche vero che «il latino ai suoi tempi non era morto» e doveva resistere a lungo come lingua colta europea<sup>84</sup>. Ma in Italia il latino divenne la lingua della Chiesa, strumento non di comunicazione comprensibile ma di sacrale superstiziosa incomprendibilità e come tale fissata in un canone scolastico immutabile. Gli ingredienti della proposta erasmiana li ritroviamo divisi e non comunicanti nella cultura italiana. Le buone maniere a cui il formulario dei *Colloquia* educa i giovani furono proposte come strumento di distinzione e separazione sociale nel *Galateo* di monsignor Della Casa, nome nel senso della dolciastra e muffita pedagogia da aula scolastica alle cui dimensioni lo si è talvolta voluto ridurre, ma nel senso di chi apre i libri, insegna a leggere i testi, ricava dalla ricerca sulle fonti antiche una somma di conoscenze, insegnamenti, idee, da immettere nel vivo scambio coi lettori del proprio tempo.

<sup>84</sup> Bainton, *Erasmus della Cristianità* cit., p. 203.

8.

Introduzione a Erasmo da Rotterdam,  
*Scritti religiosi e morali*

Questo volume raccoglie alcune tracce, scelte con inevitabile arbitrio tra le più significative, di un'opera intellettuale che ha segnato profondamente il suo tempo e ha lasciato una ricca e controversa eredità. Ma non è facile rispondere all'ipotetico lettore italiano che voglia sapere subito per quali ragioni si è pensato di fargli questa offerta. Come spesso accade, è più facile dire quali non sono le ragioni di questa traduzione italiana degli scritti di Erasmo. Non c'è qui l'Erasmo che normalmente si è offerto e si offre agli italiani: non l'uomo buono per tutte le stagioni, il moralista, il pacifista, il sereno letterato immerso nei suoi libri che si lamenta per i fragori della guerra; non l'educatore che i pedagogisti possono mettere tra i loro antenati; non il cristiano di larghe vedute ma sempre fedele all'autorità ecclesiastica; non l'amabile e svagato conversatore dall'inesauribile repertorio. Ciascuna di queste definizioni – a cui altre se ne possono aggiungere – può contare su buoni argomenti e su adeguata letteratura. Ma qui, scegliendo e traducendo alcuni suoi scritti, si è voluto mettere il lettore italiano a diretto contatto con le fonti per invitarlo a farsi un'idea personale degli argomenti con i quali l'umanista olandese si guadagnò un posto di tutto rilievo nel panorama del Cinquecento europeo.

Fu in quel secolo che con i suoi libri il batavo Geert Geertz divenne per tutti i lettori europei una figura familiare dal solenne e riverito nome latino: Desiderius Erasmus Roterodamus. Il volto pensoso e le mani curate ritratti dai grandi pittori tedeschi del suo tempo – Albrecht Dürer, Hans Holbein – ci introducono idealmente ai silenzi di un luogo di studio, arredato con cura, protetto dai rumori dell'esterno da grandi scaffali ricolmi di libri, mentre sul tavolo il calamaio, la carta, la penna d'oca e il libro a stampa aperto sul leggio parlano dell'officina scrittoria grazie alla quale le riflessioni di quell'uomo diventarono pensieri capaci di parlare a tutti.

A quegli scritti ci si rivolge ancora per trarne moralità dal valore generale: sul valore degli studi, sull'importanza della pace, sulla morale cristiana. Ma qui non ci chiederemo in qual misura

Erasmus abbia contribuito al nostro presente o sia ancora attuale. La Chiesa che lo condannò durante la sua vita e che ne perseguì le opere con accanimento inesausto oggi tende a riconoscere in lui un precursore del Concilio Vaticano II. È un piccolo esempio di come il passato fornisca mattoni alla fabbrica del presente. O, per usare un'altra espressione, di come la tradizione sia qualcosa da inventare di continuo. E chi può vantare una storia più lunga ha naturalmente più mattoni da riutilizzare: quelli gettati via dai costruttori possono sempre diventare pietre angolari nel restauro dell'edificio. Lontani da queste preoccupazioni, cercheremo di entrare in quello studio per capire come lavorasse Erasmo, filtrando con i libri le sollecitazioni che il tempo gli fornì.

Il tema che comprende e unifica questa selezione di scritti di Erasmo è quello della religione e della morale. Il nesso tra i due termini è essenziale per definire il posto occupato da Erasmo nella storia del cristianesimo moderno. Ma intenderne la natura non è facile. Non per intrinseca difficoltà e mancanza di chiarezza del suo stile o per speciali strategie dell'autore volte a nascondere il suo vero pensiero o a renderlo comprensibile solo a patto di disporre di particolari e riservatissimi codici. Lo stile di Erasmo trionfò nel suo tempo e fu considerato anche in seguito esemplare per chiarezza ed eleganza. Per questo in molte parti d'Europa i suoi testi servirono da modello ai giovani nelle scuole. Né la comunicazione dei suoi pensieri seguì percorsi sotterranei, nascosti o artificiosamente alterati: Erasmo fu l'uomo del libro a stampa, frequentatore di tipografie, abituato a pensare in pubblico nel vivo scambio con interlocutori d'ogni parte a mezzo di parole rapidamente fissate sulla pagina e subito messe in circolazione. E tuttavia la definizione della religione di Erasmo è stata e continua ad essere controversa, per lo più illuminata di luce riflessa dal confronto e dal conflitto con protagonisti del nuovo assetto religioso europeo, Lutero in primo luogo. Il fatto è che la sua religione non divenne una chiesa: rimase ostinatamente quella dell'uomo Erasmo, che non fu nemmeno un ribelle nei confronti della Chiesa dei suoi tempi, anzi espresse in più occasioni il suo dolore per la fine della concordia tra i cristiani. In vita, subì attacchi violenti e fu oggetto di molte accuse; gli si chiese con lusinghe e con minacce di prendere posizione nel conflitto tra Lutero e la Chiesa di Roma; e soffrì divieti e anatemi dall'una parte e dall'altra. Dopo morto, lo dipinsero come un pericoloso persuasore di eresie estreme oppure come un ridicolo equilibrista che si destreggia vanamente con i piedi su due staffe. La virulenza delle guerre di religione si scatenò sulla sua eredità intellettuale: opere proibite, immagini deturpate, nome cancellato

dai frontespizi. Nel corso del Seicento, la scena cambia e anzi si rovescia in modo paradossale: si torna ai tentativi di accaparrarselo dai lati opposti degli schieramenti confessionali. Jean Richard, un prete di tendenza giansenista, cercò di dimostrare che il modo di pensare d'Erasmo era conforme a quello della Chiesa cattolica: il filosofo inglese John Locke ribatté prontamente: no, Erasmo era un criptoprottestante. Fu in un contesto di questo genere che Jean Leclerc, nato a Ginevra da ugonotti francesi e professore di storia ecclesiastica ad Amsterdam nel seminario dei «rimostranti», maturò il progetto che condusse alla grande e per ora non superata impresa dell'edizione completa di tutti gli scritti di Erasmo. Consapevole del rischio di urtare nell'uno o nell'altro dei partiti in cui era diviso il cristianesimo, Leclerc rispose alla domanda su quale fosse la parte di Erasmo nella maniera più ad Erasmo congeniale, producendo una accurata e completa edizione delle sue opere<sup>1</sup>. Oggi la controversia non è finita ma ha assunto tratti tipici di un'età di ecumenismo delle chiese, di rinnovati rumori di guerre, di incertezza e di smarrimento nei confronti del patrimonio culturale elaborato nei secoli del mondo moderno. È in questo contesto che tornare a leggere Erasmo può offrire materia di riflessione, non per la soluzione dei nostri problemi ma per comprendere meglio le incertezze e i conflitti da cui nacque la sua opera.

Quello della religione non è un filo sottile né tanto meno originale. Autore dalla vena prodigiosamente abbondante, Erasmo da Rotterdam ricondusse quasi tutto quello che scrisse a un intento di riflessione e di persuasione sui grandi temi della morale e della religione cristiana. Offrirne una selezione significativa al lettore italiano non è facile; e ancor meno facile è cercar di capire che cosa fosse la religione per Erasmo. Come quando si studia una lingua straniera, si tratta di vincere non solo e non tanto l'ostacolo della estraneità ma anche e soprattutto quello della falsa familiarità. I lettori italiani vi sono esposti in modo speciale sia per quanto riguarda l'estraneità (nella plurisecolare ignoranza italiana al riguardo pesa ancora la frattura cinquecentesca che vide l'espulsione violenta di Erasmo dal canone dei libri consentiti) sia per l'apparente aria di famiglia che unisce il cattolicesimo del Concilio Vaticano II alla religiosità erasmiana. Sempre più evocato nella cultura cattolica, il nome di Erasmo sembra passato in secondo piano nei bilanci storici e storiografici di ambito protestante. E rischia di venire omissa

<sup>1</sup> Cfr. Cornelis Reedijk, *The Leiden Edition of Erasmus' «Opera omnia» in a European Context*, in *Erasmus und Europa, Vorträge*, a cura di August Buck e Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1988, pp. 163-82.



dall'elenco degli uomini importanti (o dei «significant males», come ha scritto Diarmaid MacCulloch) che guidarono i movimenti di riforma<sup>2</sup>. Rispetto ai tempi delle grandi opere di Marcel Bataillon, di Johan Huizinga, di Roland H. Bainton, quando Erasmo era un tema obbligato per uno storico della moderna storia e civiltà europea che prendesse sul serio il suo compito, oggi l'ambito degli studi erasmiani è quello di un settore specialistico ben delimitato, assorbito dalle cure filologiche del vasto progetto di edizione critica completa degli scritti che si sta realizzando ad Amsterdam. Nella galleria degli uomini illustri noti al grande pubblico figura da tempo un suo profilo di mite editore di testi e inascoltato predicatore di pace, profeta disarmato di un cristianesimo dagli incerti confini dottrinali. Di recente, con l'emergere del nuovo rapporto tra intellettuali e mezzi di comunicazione di massa, è venuto alla ribalta un altro Erasmo, l'uomo che per primo ha saputo costruire a mezzo stampa una propria immagine: l'uso congiunto della propaganda epistolare e della diffusione di immagini di sé e del proprio stile di lavoro grazie alla collaborazione dei massimi pittori del tempo ne ha fatto l'antenato e il modello da imitare per ogni letterato moderno<sup>3</sup>. Si è venuto allontanando e sbiadendo invece il modello di vita e di pensiero della migliore cultura europea del Cinquecento, il critico delle degenerazioni del cristianesimo, il maestro del dubbio e del dissenso, l'eretico o l'ispiratore di eretici perseguitato accanitamente dal potere ecclesiastico, l'inquietante «seduttore» di cui parlava Giovan Battista Marino. Al centro di quello che Lucien Febvre chiamava «il cuore religioso del XVI secolo», la terribile forza del conflitto di religione con i suoi esiti di necessaria intolleranza e di assoluta inconciliabilità tra le diverse scelte sembra averlo lasciato ai margini, riluttante nel prendere posizione, preoccupato e dubbioso davanti alla forza che spingeva degli uomini a immolarsi eroicamente sul patibolo per motivi che gli restavano estranei<sup>4</sup>. Nella ricerca degli antenati della nostra incerta modernità lo spazio è – forse inevitabilmente – occupato

<sup>2</sup> L'elenco comprende Lutero, Zwingli, Calvino, Loyola, Cranmer, Enrico VIII «and a number of popes», ed è formulato per indicare una storiografia dei grandi uomini da cui l'autore intende prendere le distanze: ciò non toglie che sia indicativo (Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, London 2003, p. XXII).

<sup>3</sup> Cfr. Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters*, Princeton University Press (N.J.) 1993.

<sup>4</sup> «Quorum mortem an deplorare debeam nescio», scriveva il 31 agosto 1523 a H. Zwingli a proposito dell'esecuzione di Hendrik Vos e Johann van den Esschen a Bruxelles; *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen e H. M. Allen, vol. V, Oxford 1924, n. 1384, p. 327. L'atteggiamento di Erasmo in materia di martirio è esaminato di scorcio nell'importante studio di Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) - London 1999, p. 321.

dalle grandi macchine di consenso e cioè dalle chiese, le quali non ebbero allora simpatia per lui e oggi sono disposte a riammetterlo solo a determinate condizioni. Solo grazie ad uno scritto minore, quello sulle regole delle buone maniere o «civilitates» da insegnare ai giovani, ha ottenuto una speciale considerazione nel disegno del «processo della civilizzazione» descritto da Norbert Elias: un processo che occuperebbe l'intera età moderna dominato soprattutto da quel grande specchio della moda che fu la corte francese dell'età dell'assolutismo. Ma è una concessione limitata e tutto sommato paradossale per un maestro dell'interiorità. Ritorna ogni tanto di attualità la vecchia questione del conflitto tra Erasmo e Lutero presentata talvolta con eccesso di drammatizzazione come la rottura fatale che avrebbe segnato gli sviluppi della Riforma. Ma la religione di Erasmo, quanto più sembra avvicinarsi alle idee guida della moderna cultura europea per i valori della tolleranza, della interiorizzazione della fede e dell'importanza della morale, tanto più appare difficile da ricondurre al contesto delle lotte di un secolo feroce.

Erasmo da Rotterdam si sarebbe stupito vedendo questi suoi scritti raccolti sotto il tema unificante della religione. La scelta e l'ordinamento per materia sí, quello l'avrebbe accettato: anche lui era ben consapevole che bisognava tracciare dei sentieri per orientarsi nella foresta dei suoi scritti. Nello schema di sistemazione che propose in una lettera a Hector Boethius del 15 marzo 1530 prevede una suddivisione in nove sezioni, una delle quali destinata agli scritti «spirituali». È lì che troviamo alcuni dei testi che qui si propongono in traduzione. Scritti spirituali, dunque, non di religione, il che non vuol dire che si trattasse di opere di «spiritualità». «Spirituali» si opponevano a «carnali» secondo una linea divisoria segnata da san Paolo, dunque sempre presente nella storia della Chiesa cristiana ma di speciale attualità ai tempi di Erasmo e alla cui definizione Erasmo stesso contribuì molto. In quegli anni durava ancora la memoria della tradizione francescana di tipo ereticale e ribelle degli «spirituali» e dei «fraticelli». In epoca successiva è nata la categoria unificante di «spiritualità» come minimo denominatore comune di meditazioni, visioni, insegnamenti e regole di vita, una accezione del termine che non ci avvicina al linguaggio di Erasmo. Nel quale comunque anche il termine «religione» aveva un valore completamente diverso dal nostro. Intanto, si ricorderà che per i suoi contemporanei religione era sinonimo di ordine religioso. Il linguaggio rivelava l'avvenuta appropriazione dell'ideale di una perfetta vita cristiana da parte dei monaci e dei frati, coloro che nella società cristiana seguivano il modello della

perfezione lasciando al clero secolare l'immersione nei problemi del mondo e ai laici la macchia della resa al richiamo della carne. La pretesa della perfezione, contrastando con la realtà, suscitava da tempo ironie, scandali, proteste. Il modello di società tripartita – al vertice i monaci, gli uomini della preghiera, sotto di loro i nobili con il compito di proteggere la cristianità e in fondo alla scala i contadini che dovevano procurare il cibo a tutti con il loro lavoro – era entrato in crisi. Ma ne restava una spia residuale nel linguaggio. Con gli ordini religiosi Erasmo aveva un legame personale. Il convento di Steyn era il luogo dove aveva consumato la giovinezza. Ne era uscito pacificamente e senza rotture, conservando vincoli di devozione e di amicizia. Era un'esperienza del tutto normale quella di entrare e uscire dai conventi: il diritto canonico e le larghe maniche degli uffici di Curia consentivano grande libertà di movimenti. L'esistenza errabonda di Erasmo assomiglia da questo punto di vista a quelle di tanti altri suoi contemporanei per i quali le porte dei conventi restavano aperte sul mondo così come le capaci biblioteche monastiche, che offrivano occasioni di avventure intellettuali altrove impossibili. E tuttavia proprio gli Ordini religiosi furono gli obbiettivi scelti da Erasmo per definire per contrasto la sua idea di religione, con una dichiarazione di principio che doveva diventare famosa: «*Monachatus non est pietas*». La religione – diremmo noi – non consiste nel farsi monaco. E l'ovvietà per noi moderni di una simile affermazione, se ratifica il successo di Erasmo, impedisce però di cogliere la situazione di allora e di capire quanto quella negazione fosse risolutiva di nodi intricati e robusti, quelli che legavano all'abito monastico e all'appartenenza fratesca una somma di poteri e di valori non solo simbolici. Quella dichiarazione inaugurava un'età nuova. Da questo punto, tanto celebre quanto elementare, dovremo partire per capire la religione di Erasmo. La sua affermazione piana e persuasiva non assomigliava a nessuna delle infinite lagnanze, critiche e proposte che nei secoli precedenti si erano levate contro la professione monastica: né per il tono né per gli argomenti. Di critiche agli ecclesiastici e in particolare alla gente dei conventi se ne erano sentite di ben più gravi e aggressive prima di lui. Le imprese amatorie dei frati riempivano le novelle di Boccaccio e di Chaucer; dal suo pulpito fiorentino Savonarola aveva lanciato infuocate accuse contro la corruzione dei chierici e minacciato flagelli divini; le malefatte degli ecclesiastici e i disordini morali dei conventi alimentavano nella popolazione la paura dell'ira del cielo. Ma la voce di Erasmo si distinse fin dall'inizio per una sua diversa tonalità. Nel suo periodare elegante e pacato non si trovavano né condanne

apocalittiche né appelli alla riforma della Chiesa. Vi si esponevano i fondamenti di un cristianesimo che si professava spirituale e con questo rovesciava le categorie di riconoscibilità sociale dell'essere cristiano. L'abito e i voti di castità, povertà e obbedienza, lungi dal meritare riconoscimenti particolari, rappresentavano una interpretazione della religione cristiana tutta esteriore e perciò agli antipodi della vera «*pietas*»: la quale trovava il suo fondamento nel ritorno individuale ai documenti fondativi del cristianesimo e nella loro adeguata comprensione.

Era l'inizio di una nuova e diversa epoca del cristianesimo europeo, annunciata programmaticamente dall'uomo che doveva sostenere lunga e assidua battaglia proprio contro la gente dei conventi, in un'età che fu segnata dalla divisione e dal conflitto di religione: divisione di fede, di confessione, di Chiese e di sette. Tanti termini nuovi dietro i quali si rivelava la rinnovata e terribile forza della religione generatrice di istituzioni, di identità collettive, di guerre. Su quel mare tempestoso l'umanista doveva tentare comunque di seguire la sua rotta e di difendere la sua proposta. Ma quale fosse la via di Erasmo è questione ancora aperta, per molte ragioni. Una, più generale, riguarda la continua rielaborazione che le idee e le vicende di quel secolo ricevono dal mutevole presente del cristianesimo moderno. Il rapporto che si è creato allora tra la religione come fatto personale e interiore e i poteri pubblici ha caratterizzato profondamente la cultura europea ed è inevitabile che se ne discuta. Anche perché la voce di Erasmo non solo precedette nel tempo quelle di Lutero, Zwingli, Calvino, per non parlare dei riformatori cattolici e tridentini, ma continuò a farsi sentire per tutto il primo trentennio del Cinquecento, ribattendo le accuse, discutendo, conversando amabilmente, affrontando questioni nuove e rielaborando le cose già dette. I suoi scritti ebbero una fortuna che fu legata agli sviluppi delle discussioni del tempo. E del resto l'autore non cessò mai di prestare orecchio alle opinioni correnti, alle cose che si dicevano di lui, al favore o disfavore di cui godeva; e dette un insuperato esempio di presenza intellettuale con lo strumento della stampa, divenuto nelle sue mani un duttile e pervasivo mezzo di comunicazione.

E tuttavia, proprio reagendo contro ogni tentazione di attualizzarne i tratti, dobbiamo piuttosto capire di quale religione si parlasse nei testi di Erasmo: per farlo bisognerà cercare di intenderli non in rapporto a noi ma in rapporto ai loro tempi.

In primo luogo, ricordiamo i tempi di Erasmo. La sua operosa esistenza (1469-1536) si colloca a cavallo tra il secolo dell'Umanesimo e quello della Riforma. Questo vuol dire che si formò alla

scuola di uomini, libri e modelli letterari del Quattrocento – basti ricordare il nome di Lorenzo Valla – e si stagliò all'orizzonte intellettuale di uomini più giovani che con lui dovettero fare i conti: Martin Lutero (1483-1545) poté servirsi delle edizioni di Erasmo per la sua opera di docente e di studioso della Scrittura sacra; Huldreich Zwingli (1484-1531) ebbe una grande venerazione per il già maturo e celebre Erasmo, si nutrì dei suoi scritti e ne trasse l'ispirazione per la sua opera di leader religioso. Una sua lettera del 1516 a Erasmo è il documento della vera e propria conversione che portò il chierico svizzero dagli studi tradizionali di teologia all'adesione alla proposta erasmiana di studio delle Scritture sacre. E fu verso la fine del 1516 che Giorgio Spalatino, segretario di Federico di Sassonia, scrisse a Erasmo per parlargli di un frate agostiniano che aveva letto con grande ammirazione la sua edizione del Nuovo Testamento. Quell'anonimo monaco doveva diventare ben noto di lì a poco: e intanto Lutero annunciava già i temi della sua predicazione religiosa e i motivi dei futuri, clamorosi dissensi trasmettendo a Erasmo, insieme ai rallegramenti per aver curato la prima traduzione del Nuovo Testamento dopo mille anni dalla precedente, alcune osservazioni critiche sul modo erasmiano di affrontare i problemi della giustificazione e del peccato originale. Niente dà maggiormente l'idea del rapido mutare della scena di un confronto fra il primo contatto tra Lutero ed Erasmo e l'ultimo scambio di scritti fra i due – la celebre controversia su libero o servo arbitrio. Intorno a Zwingli e a Lutero incontriamo uomini di formazione umanistica e spesso impegnati come editori e traduttori di scritti di Erasmo: tra gli altri Leo Jud, Giovanni Ecolampadio. Tra i collaboratori di Lutero troviamo in primo piano Filippo Melantone, che dette alla Riforma luterana un impulso determinante sulla base di una cultura fondamentalmente erasmiana. Infine, mentre Erasmo moriva a Basilea, nella vicina Ginevra giungeva Giovanni Calvino, un giovane piccardo di ventisette anni, che non fu un erasmiano ma per il quale fu decisiva la nuova maniera di accostarsi alle Scritture sacre che l'opera di Erasmo aveva fatto trionfare. L'elenco potrebbe continuare con molti altri nomi di primo piano della storia dell'età delle Riforme che senza gli scritti e l'esempio di Erasmo non sarebbero stati quello che furono: dal cattolico Jacopo Sadoletto all'anabattista Hans Denck. Sono dati indicativi e sommari ma eloquenti: mostrano che lo sviluppo della riflessione di Erasmo precedette di poco e poi accompagnò da vicino il tumultuoso sviluppo delle idee e delle lotte su Chiesa e cristianesimo nel primo, decisivo trentennio del Cinquecento, influenzando sull'andamento del momento più dirompente e creativo

dell'età della Riforma ma venendone anche fortemente influenzato. Avere il suo consenso, conquistare il favore e la forza della sua penna fu l'obbiettivo di monarchi e di capi religiosi, della Curia romana e della cancelleria imperiale. E questo è un tratto che va al di là della persona di Erasmo e riguarda l'intera categoria di cui egli fu il portavoce, il modello e il rappresentante più celebre: gli umanisti, la folla degli insegnanti di grammatica e di retorica diffusa nelle università, nelle corti, nelle scuole cittadine. Maestri di stile, di gusti letterari, di modelli di vita per una élite in crescita, erano coloro che insegnavano a conoscere e ad amare i libri e davano vita a una embrionale opinione pubblica. Che i movimenti di riforma religiosa, le Chiese vecchie e nuove, i poteri politici dovessero tenere conto di interlocutori di quel tipo è un fatto che distingue la nascita della moderna società europea dai tanti episodi di sommovimenti religiosi noti nella storia. È vero, tuttavia, che se dobbiamo giudicare dall'angolo visuale di Erasmo il bilancio di quella stagione non autorizza nessuna anacronistica celebrazione della cultura umanistica. Erasmo morì nella tollerante e libera città di Basilea isolato e amareggiato, dopo anni di incertezza e di migrazioni: i suoi ultimi scritti (*Sull'amabile concordia della Chiesa* e *Sulla preparazione alla morte*, del 1533, lo scritto per istruzione dei predicatori lungamente elaborato – *Ecclesiastes*) comparvero mentre la sua opera veniva condannata da inquisitori e prelati cattolici e incontrava sarcasmi e ludibrio tra i fautori della Riforma. Qui si può cogliere, come ha fatto Huizinga, un aspetto tragico della sua vita: «aver visto meglio di ogni altro il nuovo che stava per venire, e non averlo potuto accettare, pur essendo entrato in conflitto col vecchio»<sup>5</sup>. Ora, si tratta di capire come e in che cosa Erasmo si distaccò dal «vecchio» e su cosa si reggesse l'efficacia del suo magistero intellettuale.

Di quegli sviluppi successivi niente era in vista quando fu scritto e pubblicato il primo e fondamentale testo di questa raccolta: l'*Enchiridion*. Allora Erasmo aveva alle spalle gli anni grigi e severi della scuola, prima a Deventer poi a 's-Hertogenbosch – quella di Hieronymus Bosch – sotto i rigori dei Fratelli della Vita comune e all'insegna della religiosità della «devotio moderna» con i suoi esiti mistici. Erano seguiti: l'ingresso nel convento agostiniano di Steyn nel 1487 e, nella ricca biblioteca del convento, la scoperta e l'amore per gli autori antichi; e poi la reazione alla disciplina conventuale, il bisogno di libertà, la prima decisa elaborazione di una ferma difesa della libertà intellettuale e in specie della libertà

<sup>5</sup> Johan Huizinga, *Erasmo*, trad. di E. Vita, Torino 1941, rist. 2002, pp. 235-36.



di leggere quella grande letteratura antica che gli umanisti italiani avevano messo al centro della cultura dell'età nuova. A vent'anni, Erasmo aveva abbozzato uno scritto, gli *Antibarbari*: lo riprese negli anni successivi, quando era al servizio del vescovo di Cambrai Henri de Bergen e la protezione di Jakob Batt, maestro di scuola e segretario della città di Bergen, gli consentì di lasciare il convento e di andare a studiare a Parigi. Il testo rielaborato in forma di dialogo doveva arrivare alla stampa a distanza di parecchi anni<sup>6</sup>. Qui Erasmo aveva fatto suo l'insegnamento di Lorenzo Valla affermando risolutamente il valore della grande tradizione letteraria e filosofica antica contro i «barbari» che negavano ogni possibile alleanza tra fede e cultura. Al modello di una sapienza dei santi appresa per ispirazione divina, all'ideale di un san Bernardo allievo non dei libri ma di querce e faggi unici testimoni delle sue solitarie meditazioni e preghiere nei boschi, Erasmo oppose la formazione classica e profana dei grandi autori della patristica e in particolare il modello di san Girolamo e di sant'Agostino, veri maestri di cultura e di devozione.

La Sorbona rappresentò per Erasmo l'incontro con la filosofia speculativa e con la teologia scolastica nella sede dove la tradizione medievale parlava attraverso le robuste mura di una istituzione potente e temuta. Agli antipodi di quel mondo si situò invece l'esperienza successivamente fatta durante un soggiorno in Inghilterra grazie all'amicizia con John Colet e la sua cerchia: qui Erasmo poté condividere scambi intellettuali importanti in un ambiente imbevuto di platonismo e caratterizzato da forti tendenze critiche nei confronti della decadenza delle istituzioni ecclesiastiche, dove la volontà di riforma della Chiesa passava attraverso la riforma di se stessi e la scelta di un rigoroso stile di vita.

Ritornato a Parigi Erasmo, che intanto aveva abbracciato il sacerdozio, approfittò di una forzata lontananza dalla città a causa di un'epidemia di peste per redigere l'*Enchiridion militis christiani*.

È il primo testo che si propone qui. E poiché parlando della religione a proposito di Erasmo le prime difficoltà nascono proprio sul significato del termine, ci conviene soffermarci su questo scritto per cercare di decifrarne il messaggio. Era un testo di carattere introduttivo alla conoscenza e alla pratica della religione: un genere antico e continuamente alimentato. Dai tempi di sant'Agostino in poi la pratica delle virtù cristiane e la conoscenza delle dottrine

<sup>6</sup> Ne esiste ora una traduzione italiana con una ampia e importante analisi introduttiva di uno studioso di grande esperienza negli studi erasmiani, Luca D'Ascia, alla quale si rinvia (Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, Torino 2002).

avevano dato vita a innumerevoli trattati, brevi o diffusi, di carattere pratico o di elevato tono speculativo. Negli anni di Erasmo non mancavano scritti dei teologi di mestiere, prediche, meditazioni; e si infittivano grazie alla stampa i manuali per l'esame di coscienza e la confessione che i membri degli ordini religiosi producevano nell'esercizio della loro attività ordinaria. Si trovano anche tracce notevoli dei tentativi che uomini di cultura umanistica andavano facendo per occupare con il loro latino il terreno della educazione e dell'insegnamento religioso. Ricordiamo a titolo d'esempio l'*Institutio christiana* di Raffaele Maffei detto il Volterrano<sup>7</sup>: un uomo legato agli ambienti dell'Umanesimo romano che godette di una certa fama grazie soprattutto ai suoi «Commentarii urbani», una enciclopedia storico-geografica. Il suo scritto tratta degli articoli di fede: l'esistenza di Dio, gli angeli, l'anima umana e il suo destino, il peccato e la grazia, le virtù e i vizi. Platone e Plotino, gli Stoici e gli Epicurei, Esopo e Omero si mescolano nelle sue pagine a san Girolamo e a sant'Agostino, così come l'elogio dei pellegrinaggi e dei riti pubblici vi trova posto accanto a un'idea della preghiera come incontro intimo e spirituale fra l'uomo e Dio. È un documento di come la cultura umanistica potesse dedicarsi all'apologetica e alla predicazione tradizionale senza alterarne il tracciato, sommando semplicemente i pensieri degli autori antichi alle testimonianze devozionali di un san Bernardino o di una santa Caterina da Siena. Più avanti nei catechismi elaborati via via nel corso del secolo si imposero altri criteri e altre forme per indicare con chiarezza le cose da credere e da fare e le autorità a cui obbedire. Il testo di Erasmo non assomiglia a nessuno di questi modelli.

L'*Enchiridion* è un pugnale spirituale, è l'arma maneggevole e di semplice impiego che Erasmo offre al militante cristiano. L'immagine della «militia Christi» richiamava una antica tradizione cristiana<sup>8</sup>. Nell'uso che ne fa Erasmo, la milizia cristiana è un combattimento interiore nel quale l'uomo è chiamato a dominare la sua parte peggiore per ascendere verso Cristo, raggiungendo così uno stato di serenità e uscendo vincitore da un intimo dissidio, dalla guerra civile interna. La composizione del testo si situa agli albori del secolo e agli inizi della produzione a stampa di Erasmo, molto prima del grande incendio della Riforma di Lutero: inoltre, a differenza di altri scritti giovanili pubblicati a distanza di tempo, come

<sup>7</sup> Raphaelis Volaterrani, *De institutione christiana ad Leonem X Pont. Max. libri octo*, Romae, per Iacobum Mazochium 1518.

<sup>8</sup> È ancora fondamentale Adolf Harnack, «Militia Christi». *Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.

gli *Antibarbari*, fu stampato abbastanza presto. Lo fu in posizione subordinata all'interno di una raccolta e in una forma che rivela nella partizione irregolare una gestazione discontinua. Anche la sua efficacia sui lettori fu limitata, almeno all'inizio. Comparso quasi furtivamente nel 1503, solo a partire dal 1518 doveva conoscere una circolazione autonoma e un notevole successo di traduzioni in molte lingue: tra cui, in particolare, l'italiano. Cinque edizioni della traduzione italiana videro la luce tra il 1531 e il 1543; e una volta diventato imprudente esibire il nome di Erasmo, toccò a un autore misterioso e inquietante, Ortensio Lando, riversarne brani ed elaborarne sintesi per un pubblico che continuava a cercare quel vero e proprio «manifesto della pietà cristiana»<sup>9</sup>. Ma quello del successo è un aspetto secondario per chi cerca intanto di capire da questo scritto con quali proposte Erasmo si affacciasse con grande anticipo sullo scenario religioso del secolo. Quello a cui Erasmo raccontò (molti anni dopo) di aver destinato il suo scritto sarebbe stato un soldato in carne e ossa: un uomo conosciuto nel castello di Tournehem, un rifugio scelto per sfuggire alla peste che infuriava a Parigi. Era stato per salvargli l'anima che Erasmo raccontava di avere raccolto per iscritto quei consigli obbedendo alle insistenze della moglie che era invece donna di eccezionale religiosità («singolari pietate praedita»). Quel soldato sembra che disprezzasse tutti i teologi salvo Erasmo (secondo quel che racconta l'umanista)<sup>10</sup>. Vero o inventato che sia (nell'opera, in realtà, il discorso si rivolge a un cortigiano scontento della propria vita) il destinatario di quel testo viene presentato come un uomo consapevole che ciò che gli veniva offerto era altra cosa rispetto alla merce corrente dei teologi. Di questo l'autore era pienamente convinto. La differenza era data dalla esplicita volontà di abbandonare le categorie istituzionalizzate della religione per seguire un percorso tutto interiore e soggettivo, enfatizzando l'importanza della convinzione personale e degli atteggiamenti mentali piuttosto che affidarsi alle pratiche esteriori e alle forme del culto. Al momento della pubblicazione dell'*Enchiridion*, Erasmo scrisse all'amico John Colet che lo scopo dell'opera non era quello di ostentare la propria abilità di scrittore

<sup>9</sup> La definizione è di Silvana Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere e Filosofia, s. III, vol. IX, 1979, pp. 573-601 (cfr. p. 575). Per l'identificazione delle edizioni e delle rielaborazioni, cfr. Id., *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, in «Rivista storica svizzera», XXIV, 1974, pp. 541-62.

<sup>10</sup> Così raccontò nella lettera a Botzheim del 30 gennaio 1523 (Allen, I, Oxford 1906, pp. 19-20). Ma cfr. le osservazioni di André Godin, *Erasmus lecteur d'Origène*, Genève 1982, pp. 27-31.

(«ad ostentationem ingenii aut eloquentiae»). L'aveva scritta al solo scopo di rimediare all'errore di chi poneva la religione nei riti e nel rispetto di pratiche e comportamenti materiali più superstiziosi di quelli giudaici. Per questo aveva messo insieme un «artificium quoddam pietatis» – una costruzione artificiale che rendesse l'idea della «pietas» – e nel farlo aveva seguito il costume di chi pone per iscritto le regole del mestiere («more eorum qui de disciplinis certas rationes conscripserunt»). Pietà e disciplina, dunque, sono le parole che possono esserci di guida.

Prendiamo atto, intanto, che Erasmo preferiva parlare non di religione ma di «pietas»: un termine antico, dalla lunga fortuna. Chi ne ha seguito le vicende ha ricavato il disegno di un passaggio dal pubblico al privato, dal valore di eroico e sacro dovere verso Dio, la patria e gli avi a quelli di compassione per gli altri o di affinamento personale in una devota interiorità. In nome di questa lunga storia il termine è sembrato offrire in tempi recenti il denominatore comune di ogni espressione del rapporto tra l'individuo e il suo Dio: storia della pietà, secondo la proposta fatta da don Giuseppe De Luca, era il termine che doveva prendere il posto delle molte partizioni esistenti in sede storica, superando anche i confini tracciati dalle varie Chiese tra pietà ed empietà, tra «vera» e «falsa» religione. Ma quello a cui pensava De Luca era il senso drammatico e sconvolgente della presenza di Dio: qualcosa di simile alla nozione del «sacro» proposta da Rudolf Otto ma tradotta in una religione dell'amore di Dio, come realtà che si farebbe avvertire da credenti e non credenti. La «pietà» aveva qui un alone apologetico nettamente novecentesco. Diversissimo, come vedremo, il caso di Erasmo e quello dei suoi tempi. Anche dei tempi, perché il termine era allora di uso normale nel linguaggio di chi aveva una educazione umanistica e si esprimeva con il latino elegante degli autori antichi. Che la religione del «pius Aeneas» virgiliano fosse remota e diversa da quella dell'Europa cristiana di allora non era certo ignoto a nessuno. La percezione di quella diversità si stava facendo sempre più netta e dichiarata, prima attraverso le denunce di irreligiosità che da qualche tempo piovevano sugli umanisti da parte degli ambienti più tradizionalisti e poi attraverso l'atto di accusa di Machiavelli al cristianesimo di avere indebolito il rapporto dell'individuo con lo Stato. Tra la «pietas» di cui parlava Virgilio e la religione dei cristiani c'erano già allora soglie da varcare, gradini storici, fratture che pesavano; e altre dovevano aggiungersi. Ma Erasmo non mostra incertezze: per la religione di cui si impegnava a spiegare le regole «pietas» era la parola giusta. Basterebbe la frequenza del termine nell'*En-*

*chiridion*, dove ricorre almeno un centinaio di volte, a provare la centralità della parola e della nozione nel suo pensiero<sup>11</sup>. Non si trattava di una semplice maschera antica imposta a realtà nuove, come accadeva a quegli umanisti che antichizzavano per gioco erudito gli abitanti del Paradiso cristiano con i nomi dell'Olimpo pagano. Erasmo portava nell'uso delle parole una preoccupazione di adesione alle cose che lo conduceva per vie completamente diverse. Non per niente la sua avversione nei confronti dei ciceroniani italiani doveva nascere proprio per quella superficiale maschera antica che alterava i tratti della realtà fissandola secondo le regole di un astorico purismo. Nell'usare il termine antico per parlare della vita religiosa cristiana Erasmo aveva in mente un confronto e una assimilazione di valori. Intanto la sua idea di «pietas», com'è stato osservato, implica un percorso, un viaggio («pietatis via»)¹². Si riaffaccia così un aspetto importante della concezione antica che il cristianesimo aveva ereditato: Enea in tanto è «pius» in quanto affronta la prova dolorosa e pericolosa del lungo viaggio. È l'idea del viaggio che trasforma chi lo compie. Il soldato cristiano a cui è rivolto il testo è un combattente che si impegna nella dantesca «guerra - sí del cammino e sí de la pietate» (Inf. 2, 4-5). Potremmo immaginare quel soldato ricorrendo alla celebre immagine incisa nel 1513 da Albrecht Dürer: un cavaliere armato che si avvia alla guerra insidiato dalla morte e dal diavolo. Per Dürer Erasmo stesso era un «cavaliere di Cristo»; con questo appellativo, memore dell'*Enchiridion*, lo doveva invocare nel 1521 perché accorresse a conquistare «la corona del martire» in soccorso al Lutero scomunicato a Worms¹³. Ma il cupo e determinato guerriero di Dürer non assomiglia al soldato a cui pensava Erasmo, non fosse altro perché niente ricorda in lui l'ariosa cultura di cui l'umanista voleva che il suo «miles» fosse dotato. Al primo posto per il successo in battaglia l'*Enchiridion* mise lo studio e la conoscenza delle Scritture (regola prima). Dunque le armi vere sono le Scritture. Con queste si potranno affrontare i nemici, appunto la carne, il diavolo e il mondo: nemici temibili? no, vani fantasmi come quelli che assalirono Enea nella discesa agli inferi. Il combattimento è tra i vizi e le virtù; ma non c'è niente di più spiacevole dei vizi e «niente

<sup>11</sup> L'osservazione è di John O'Malley (a cura di), *Collected Works of Erasmus*, Toronto 1988, p. LXVI.

<sup>12</sup> James Garrison, *Pietas from Virgil to Dryden*, Pennsylvania State University 1992, pp. 2-3.

<sup>13</sup> Albrecht Dürer, *Viaggio nei Paesi Bassi*, a cura di A. Lugli, Torino 1995, p. 123. Cfr. E. Panofsky, *La vita e le opere di Albrecht Dürer*, Milano 1967, pp. 197-98 (ed. or. Princeton 1943).

di più rilassante e gradevole della virtù». L'obbiettivo deve essere chiaro: «Cristo è l'unico scopo della tua vita» (regola quarta). Ma chi è Cristo? la risposta è semplice: «Cristo non è una parola vuota, ma nient'altro che carità, semplicità, pazienza, purezza, in breve tutto quello che egli ha insegnato». Sembra un invito alla imitazione di Cristo, nel senso che muoveva allora l'ascetismo dell'autore del trattatello omonimo. Ma non lo è, o meglio lo è in un senso molto diverso. Non si affaccia ai nostri occhi il percorso mistico dell'annullamento di se stessi e del rivolgimento di tutti i valori umani che domina la scarnificata meditazione dell'anima innamorata di Cristo. Si tratta di altro: secondo Erasmo se si prova a tradurre in cose pensabili la parola «Cristo» è una schiera di virtù morali che si presenta davanti ai nostri occhi. Nello stesso modo la parola «Diavolo» si traduce in disvalori morali: i vizi. La religione è fatta di parole, che devono essere tradotte per essere comprese personalmente e realizzate in pratica. È una pietà che deve passare attraverso l'intelligenza del libro che raccoglie la volontà del fondatore. Poi, si tratta di attuare i mandati di Cristo. E si apre immediatamente la scena della morale. Sulla strada verso Cristo bisogna riconoscere ed evitare i vizi. Ora, questi possono allignare anche in ciò che apparentemente è bene, come «la salute, la bellezza, la forza, l'eloquenza, la cultura e simili»: che però, se bene indirizzate, sono anch'esse portatrici di virtù. Lo è certamente la cultura, che può apportare il massimo aiuto alla pietà. Dunque, il disegno qui proposto non ci porta davanti alla concentrazione mistica del devoto nel pensiero di Cristo, quale troviamo nel paesaggio senza colori e senza abitanti dell'*Imitazione di Cristo*, ma ci propone piuttosto un contesto sociale affollato di amici con i quali si sfogliano libri e si fanno amabili conversazioni, istruttive e utili alla «pietas». Perché tra le cose che «sono a tal punto oneste, che non possono essere turpi», Erasmo colloca in primo piano il «godere dei discorsi pii». Ma per godere di un discorso bisogna che esso non sia rozzo o male organizzato. Dunque, l'eleganza formale, l'arte della retorica si lega strettamente al progetto della «pietas» e lo connota fin dall'inizio. La strada qui proposta si annuncia fin dall'inizio segnata dal problema che stava all'incrocio della rinascita dell'antico come fenomeno culturale e della riforma della Chiesa come movimento religioso: andare a scuola dagli antichi per impararne l'arte dell'organizzazione del discorso e piegare la retorica antica a esprimere la verità cristiana.

Era ciò che aveva fatto Erasmo quando, incamminandosi per quella via, si era provveduto di un suo «enchiridion», da bravo soldato cristiano che non trascura di armarsi. L'uso del termine



«enchoridion» vale da solo come una citazione: esso rinvia all'opera di sant'Agostino. Tornando dall'Inghilterra Erasmo aveva nei bagagli due opere che gli stavano a cuore, le epistole di san Paolo e l'*Enchoridion* di sant'Agostino. È indubbiamente suggestivo incontrare un testo di sant'Agostino dietro la prima sintesi religiosa del secolo che doveva poi essere segnato dall'agostinismo della Riforma. Di fatto lo scritto di Erasmo riprende da sant'Agostino il progetto di persuadere il lettore all'adozione di una regola religiosa cristiana. Da un lato c'è dunque la persuasione e dall'altro la regola di vita. La proposta delle regole basilari della religione per l'educazione del popolo cristiano non era una novità, anzi per certi aspetti rappresentava il filone centrale della produzione ecclesiastica. Quel che era nuovo era il progetto di indurre il lettore ad accettare la regola proposta non in nome di una autorità riconosciuta (quale poteva essere, ad esempio, quella del vescovo Antonino Pierozzi nel proporre scritti edificanti al clero e al popolo fiorentino), ma per la sola forza di persuasione delle argomentazioni e dell'eleganza dello stile. Il precedente a cui Erasmo dovette rifarsi fu quello, remoto nel tempo ma a lui intellettualmente vicinissimo, di sant'Agostino che nel *De doctrina christiana* si era misurato con la stessa difficoltà e aveva lasciato un modello ripreso consapevolmente dall'umanista di Rotterdam: il quale ne fece sua l'ispirazione e ad esso rinviò esplicitamente il lettore dell'*Enchoridion*<sup>14</sup>. Ora, l'opera di sant'Agostino non era soltanto una esposizione della dottrina cristiana ma, come ha osservato Henri Marrou e sulle sue tracce ha ripetuto Marc Fumaroli, era anche «l'ultimo dei grandi trattati di retorica latina prima della caduta dell'Impero d'Occidente»<sup>15</sup>. Retorica: la parola ha segnato la più recente stagione degli studi storici. Erasmo non poteva sfuggire a un esame rigoroso sull'argomento. E questo per la buona ragione che con il ritorno della retorica antica come arte della persuasione ebbe a che fare spesso nel corso della sua vita. I suoi interventi più importanti sulla materia sono raccolti in testi che vanno dal *De duplici copia verborum et rerum* e dalla *Paraclesis* alla *Ratio seu methodus*, al celebre *Ciceronianus*, lo scritto contro i «ciceroniani» romani del 1528, fino all'*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*,

<sup>14</sup> Come ha dimostrato Charles Béné, *Erasmus et Saint Augustin ou influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasmus*, Genève 1969; cfr. la sua ampia analisi alle pp. 143-86.

<sup>15</sup> Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque moderne*, Genève 1980, pp. 92-110 (trad. it. *L'età dell'eloquenza*, Milano 2002, p. 60; ma la traduzione italiana, in evidente omaggio alla virtù persuasiva dell'eloquenza sganciata dalle prove, ha eliminato l'apparato delle fonti). Fumaroli rinvia a H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958 (trad. it. Genova 1983).

l'ultima sua opera impegnativa in generale e la più specificamente dedicata all'oratoria sacra, scritta a poca distanza dalla morte (1535). Gli è stato riconosciuto il merito di aver tentato di subordinare il «persuadere» al «docere» come aveva fatto già sant'Agostino e di aver ancorato alla verità le tecniche di persuasione prendendo le distanze dalla retorica come abilità pura, risorsa sofistica buona per il vero e per il falso. Ma, messo in questi termini, è evidente che si trattava di un tentativo destinato al fallimento. Perciò allo storico dell'eloquenza, dopo aver reso l'onore delle armi al suo «strenuo tentativo di limitare gli effetti della Rinascita dei retori antichi», non resta che seguire la marcia trionfale della retorica ciceroniana e dei gesuiti<sup>16</sup>. Un disegno generale di questo tipo è fin troppo nitido. La diffidenza dello storico si sveglia quando vede che nel suo tentativo perdente Erasmo viene associato a un uomo da lui «toto coelo» lontano, san Carlo Borromeo: davanti a una alleanza così singolare dal punto di vista storico sostanziale (non della sola retorica) è necessario considerare attentamente il nesso tra Erasmo e sant'Agostino.

Torniamo dunque all'*Enchoridion* e al rapporto con il *De doctrina christiana* di sant'Agostino. Da questo «capolavoro del platonismo cristiano»<sup>17</sup> Erasmo riprese il tema centrale, che può essere sbrigativamente indicato nel principio dell'interiorizzazione e della spiritualizzazione delle norme e nel rifiuto di reificare la «pietas» in oggetti, pratiche, giaculatorie. Ma di quale sant'Agostino si trattava? Come ha dimostrato un ampio studio recente di Gaetano Lettieri, l'imponente «summa» teologica agostiniana aveva avuto una gestazione lunga, interrotta nel 397 e poi ripresa dopo che l'autore, fino ad allora «umanista apologeta del libero arbitrio», era diventato il teologo della predestinazione e della Grazia. Il punto su cui Erasmo aderì più strettamente al suo Agostino fu il principio della «caritas» come amore divino per l'uomo; invece doveva restare lontano dal teologo del rigore antipelagiano sul tema della Grazia a cui avrebbe dato nuova voce Lutero. Nell'alternativa tra lo stile assolutamente persuasivo della Grazia a cui non è possibile resistere e quello relativamente persuasivo della funzione docente e dell'argomentazione umana Erasmo sembra proporre una soluzione intermedia: all'anima umana che tende spontaneamente verso Dio viene incontro l'aiuto di un Dio legato all'uomo da un vincolo di «caritas». È per questo che sono importanti i passi che

<sup>16</sup> Fumaroli, *L'età dell'eloquenza* cit., p. 108.

<sup>17</sup> La definizione è di Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e ricerca della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De Doctrina christiana*, Brescia 2001.

l'uomo, debitamente educato, muove sulla strada giusta. Accanto a sant'Agostino e per suo tramite si affaccia qui Platone. È dalla *Repubblica* di Platone che l'*Enchiridion* riprende molte immagini e soprattutto il tema dell'innalzarsi dell'anima verso Dio, al di là delle ombre della caverna che la imprigiona. Marcel Bataillon nella sua grande opera su *Erasmus e la Spagna*, ha scritto che il cuore dell'*Enchiridion* si trova in quella regola quinta che invita a disprezzare le cose visibili e a innalzarsi verso le invisibili. E ben si comprende come su di un tema del genere sant'Agostino e Platone si dessero la mano. Nell'antropologia erasmiana fissata dall'*Enchiridion*, l'uomo è diviso in corpo, anima e spirito. Tutto ciò che è carnale rende empio l'uomo, lo trascina verso l'Inferno. Invece lo spirito eleva al cielo. Nella guerra tra l'empietà della carne e la perfezione dello spirito si colloca il soldato cristiano. È una guerra interiore che si combatte dentro di lui. L'anima dell'uomo, posta in mezzo al conflitto, può decidere le sorti con la sua scelta. Il dissidio fondamentale da cui dipende il destino eterno si trova dunque all'interno dell'uomo e il risultato della guerra è nelle mani di colui che ne è il campo di battaglia.

Gli avvertimenti dell'*Enchiridion* sono concepiti come istruzioni ed esortazioni: tendono a spiegare all'intelligenza più che a eccitare i sentimenti e a muovere la fantasia. Questo non significa che Erasmo trascuri o ritenga secondaria l'arte del persuadere: al contrario. La *Paraclesis*, ovvero esortazione allo studio della filosofia cristiana invoca un'eloquenza che abbia una natura «assai diversa da quella di Cicerone», che sia piuttosto un incantesimo, una forza delfica, non la levigata eleganza dei retori. E nello scritto su *Il metodo per giungere alla vera teologia* Erasmo tornò a proporre il modello agostiniano del *De doctrina christiana* per precisare le regole con cui si doveva affrontare il «santissimo studio» dei libri sacri e per definire il corso degli studi preparatori: serviva allo scopo, secondo lui, non l'arida scienza dei sillogismi e la passione dialettica della vittoria sull'avversario a ogni costo, ma lo studio di poetica, retorica e «bonae litterae» come mezzi per impadronirsi del mondo di sentimenti che solo può aprire gli affetti degli ascoltatori e penetrare nei significati allegorici della Scrittura.

Si capisce da queste osservazioni elementari che la retorica di Erasmo si sposa strettamente alla comprensione del testo: dunque non è la retorica come arte della persuasione che i sofisti esibivano dimostrando successivamente una tesi e il suo contrario. È piuttosto la retorica che Lorenzo Valla aveva coniugato strettamente con la filologia nello scritto sulla falsa donazione di Costantino. E varrà la pena osservare che Erasmo impiegava l'arte retorica per soste-

nerne la verità della parola di Dio scritta in quel Nuovo Testamento che volle intitolare *Novum Instrumentum*, con scandalo di molti critici: ora l'«instrumentum» come atto e documento ufficiale di un patto è indicato da Quintiliano nel quinto libro della sua *Institutio* tra le prove esterne non dipendenti dall'abilità dell'oratore sulle quali si poteva fondare un dibattito in tribunale<sup>18</sup>. Siamo su tutt'altra strada rispetto all'immagine di una retorica umanistica «nemica della nozione moderna di filologia»<sup>19</sup>.

Era contro l'aridità della filosofia delle scuole e la tecnica sofistica dell'argomentazione che Erasmo opponeva la necessità di una profonda conoscenza dell'animo umano e la consapevolezza dei significati di cui può essere ricco un testo: tanto più quando si tratta della Parola di Dio. E per questo era necessario un allargamento della limitata possibilità di accesso agli autori pagani consentita da sant'Agostino. Non solo, rispetto all'argomento di sant'Agostino che aveva parlato dell'«adattamento divino alla storia del genere umano»<sup>20</sup>, Erasmo va oltre e propone una vera teoria della storia di quell'adattamento progressivo, distinguendo ben cinque epoche: un primo tempo che precede la venuta di Cristo; un secondo tempo quando «la luce del Vangelo non era ancora nata, ma era ormai imminente... come quando il sole non è ancora sorto, ma è vicino alla nascita, e il cielo albeggia»<sup>21</sup>. E questo secondo tempo non è tagliato nettamente dall'improvviso apparire della luce, ma si allunga in un processo che abbraccia la prima predicazione apostolica e include tra le altre cose un'idea del lento divenire dei sacramenti, per cui il battesimo di Cristo e quello degli Apostoli dovettero essere diversi da quello affermatosi in seguito. Nel divenire storico trova giustificazione la differenza di poteri e di funzioni all'interno del mondo cristiano, che però, nello stesso modo, ne viene relativizzata.

Com'è evidente, l'agostinismo di Erasmo è di un tipo speciale. È inevitabile che il pensiero vada subito, anticipando gli sviluppi storici, all'altro agostiniano che doveva qualche anno dopo imprimere una svolta decisiva alla storia religiosa ed ecclesiastica europea: in Erasmo è del tutto assente il nocciolo del duro agosti-

<sup>18</sup> Cfr. Carlo Ginzburg, *Préface* a Lorenzo Valla, *La donation de Constantin*, trad. e comm. di Jean-Baptiste Giard, Paris 1993; cfr. in part. pp. xv-xvi.

<sup>19</sup> La frase di Nancy Struener, *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton 1970, è citata e discussa da Ginzburg, *Préface* cit.

<sup>20</sup> Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, pp. 175-79; cfr. p. 177.

<sup>21</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il metodo per giungere alla vera teologia*, in Id., *Scritti religiosi e morali*, Torino 2004, p. 158.

nismo di Lutero, cioè il contrasto insanabile tra natura e grazia, l'irrimediabile incapacità umana di apparire giusto davanti a Dio. Può dunque essere utile chiederci da quale fonte Erasmo avesse attinto per leggere Agostino in quel modo. Il fondamentale volume di André Godin ha risposto a questa domanda svelando la presenza di un autore che Erasmo conobbe certamente negli anni di elaborazione dell'*Enchiridion* e al quale restò fedele fino alla fine: Origene è colui che ha offerto a Erasmo la chiave per risolvere il problema della salvezza. A lui risale la tripartizione dell'uomo in carne, anima e spirito a cui Erasmo dette grande importanza: e sappiamo peraltro che mentre componeva l'*Enchiridion* Erasmo era impegnato nella esplorazione di una vasta letteratura patristica per un commento all'Epistola di san Paolo ai Romani<sup>22</sup>. Ora, una proposta religiosa fondata sull'antropologia di Origene non era cosa da poco a quella data: aveva buone probabilità di scontrarsi con gli ambienti della teologia delle scuole. Ma quello che non si poteva prevedere all'inizio del secolo era la fortissima presa che doveva esercitare sul nuovo assetto della religione in Europa la concezione luterana della radicale corruzione della natura umana, ripresa dall'Agostino più rigidamente antipelagiano. Con quella idea del cristianesimo la «pietas» di Erasmo non poteva andare d'accordo.

Va detto tuttavia che l'ottimismo antropologico della pietà ispirata da Origene aveva due argomenti a suo favore all'inizio del secolo: quello fondamentale era dato dalla possibilità che offriva all'uomo Erasmo di seguire le sue inclinazioni e di scegliere la via degli studi a cui si sentiva chiamato, conciliando amore delle lettere e desiderio di Dio, ma seguendo le lettere dove ormai si trovavano: nelle tipografie e nelle corti, nel vivo scambio sociale delle città europee, non più nei conventi. L'altro argomento era il favore di un'élite intellettuale maturata alla scuola degli antichi, che aveva elaborato nel corso del Quattrocento nuovi ideali di virtù morali. Una teologia cristiana capace di far propria l'opposizione platonica fra anima e corpo e l'idea dell'ascesa umana verso il divino era quella che attirava allora non solo Erasmo ma buona parte della cultura umanistica.

Ora, ciò che rende l'*Enchiridion* un documento importante non solo per capire la religione di Erasmo ma anche per cogliere il segno del più generale cambiamento di clima all'inizio del nuovo secolo è il fatto che la proposta che vi si legge servì all'autore per passare da una giovinezza di lettore appassionato della letteratura antica a una maturità dedicata esclusivamente alle lettere sacre. Di quella

<sup>22</sup> Godin, *Erasmus lecteur d'Origène* cit., pp. 34-43. Ma tutto il libro è importante.

giovinanza rimasero gli *Antibarbari*, una appassionata difesa della cultura antica contro i «barbari», mentre l'*Enchiridion* fu il primo frutto di una conversione religiosa e il documento programmatico per sé e per gli altri di come dovesse intendersi l'essere «pius» per un cristiano<sup>23</sup>. Forse sembrerà eccessivo parlare di «conversione» per un uomo di lettere che non cambiò apparentemente in nulla la sua vita, anzi si dedicò ai viaggi, alle letture e all'attività culturale con una intensità crescente, accantonando del tutto la vita monastica di cui aveva fatto professione nel convento di Steyn. Nel valutare la svolta si è discusso se pesò più l'influsso del rapporto con John Colet in Inghilterra o quello con il francescano Jean Vitrier in Francia. Ma resta il fatto che l'*Enchiridion* fissò una regola di vita per l'autore prima ancora che per l'anonimo soldato francese per cui fu scritto: e al centro della regola si poneva la Scrittura sacra, letta e interpretata in armonia con le lettere umane e con la sapienza antica.

La questione che dovette essere risolta per arrivare a quel risultato fu proprio quella del valore da assegnare alla cultura antica. Il termine antico «pietas» portava con sé, come si è visto, una gamma di temi appartenenti all'etica pagana. Come si poteva proporre una conciliazione con la morale cristiana? nell'aiutare Erasmo a rispondere a questo problema ben più di sant'Agostino ebbe efficacia il modello di san Girolamo, l'autore certamente a lui più vicino e più caro. Per valutare quanto fosse presente il suo modello alla mente di Erasmo basterà considerare la quantità e la qualità dei riferimenti al suo nome che si trovano in due scritti erasmiani particolarmente vicini all'*Enchiridion*: gli *Antibarbari* e gli *Adagia*, (i primi allora inediti, i secondi cominciati a pubblicare dal 1500): in ambedue le opere abbondano le citazioni da san Girolamo, il modello assoluto di eleganza e di cultura proposto al giovane allievo inglese William Blount lord Mountjoy nella dedica degli *Adagia*.

La sintonia di Erasmo con san Girolamo è particolarmente forte, nel senso che da san Girolamo Erasmo trae gli argomenti per proporre il proprio modello di integrazione della cultura antica nel patrimonio del cristiano. Si poteva amare la sapienza profana degli antichi, la loro grande letteratura e poesia, l'elaborato sapere filosofico, l'eleganza retorica? o non si doveva piuttosto rigettare tutto ciò che era pagano e aderire puramente e semplicemente alle Sacre Scritture? la domanda era stata urgente e angosciata nell'età dei Padri della Chiesa. Riaffiorava ora resa di nuovo attuale dalla stagione dell'Umanesimo. San Girolamo aveva risposto con

<sup>23</sup> Questa è la conclusione di Béné, *Erasmus et Saint Augustin* cit., p. 185.



un'immagine tratta dal Deuteronomio (21.10-13), quella relativa al modo di trattare la donna di diversa religione fatta prigioniera. La si poteva mettere nel proprio letto e avere rapporti con lei ma solo dopo un rito di purificazione che consisteva nel rasarle il corpo e tagliarle le unghie<sup>24</sup>. L'immagine era piaciuta a Erasmo che l'aveva sottolineata negli *Antibarbari*. Ma fu nell'*Enchiridion* che la questione del posto spettante agli scritti dei poeti e dei filosofi antichi assunse una importanza fondamentale. Pesava sui poeti antichi il duro giudizio dato da sant'Agostino nelle *Confessioni* a proposito del pur amato Terenzio: le loro parole gli sembravano vasi preziosi, ma pieni del vino dell'errore. La cultura umanistica aveva rivalutato le favole poetiche fino a rovesciare quel giudizio: in fondo, aveva osservato un umanista che fu anche papa, era la teologia che aveva prodotto eresie, non la poesia<sup>25</sup>. Proiettando nei consigli la sua esperienza personale, Erasmo sostenne che era importante avere letto Omero e Virgilio almeno da giovani e prepararsi con Platone ad affrontare le Scritture sacre. Arredare la mente con l'esercizio della lettura degli antichi era come tenersi in casa le ottanta concubine di Salomone: lo si poteva fare liberamente purché l'unica donna a regnare fosse la sapienza divina. Non solo: la poesia degli antichi offriva l'occasione per esercitarsi nella penetrazione del significato, andando al di là della lettera. Gli scritti dei poeti nascondevano il loro significato profondo sotto un senso superficiale; e questo è ciò che avviene anche nella Scrittura sacra. La favola di Circe che trasforma gli uomini in bestie insegna che i piaceri fanno impazzire; ma anche nella Scrittura sacra ci sono racconti favolosi che bisogna saper interpretare: così la storia di Adamo modellato con l'argilla, così quella di Dio che passeggia al fresco dell'Eden. Il senso che si deve ricavare è quello spirituale, nascosto da un involucro rozzo come i famosi Sileni di Alcibiade. L'opposizione tra carne e spirito domina la vita umana, è costitutiva di ogni individuo. Nessuna meraviglia che si riproduca anche nella Scrittura. Leggendo il cristiano deve saperne scoprire il segreto nocciolo spirituale. Altrimenti niente varrà per lui o sarà al massimo come chi si mette al collo una croce pensando che lo protegga dai mali; o chi ripete le parole delle preghiere ignorandone il significato ma cantando sul loro potere magico; o chi pensa che un po' d'acqua santa spruzzata nel Battesimo basti a rendere cristiani.

<sup>24</sup> Benedetto Clausi, *Ridar voce all'antico padre. L'edizione erasmiana delle lettere di San Girolamo*, Soveria Mannelli 2000, pp. 27-29, richiama l'attenzione sull'importanza di questa immagine in san Girolamo e in Erasmo.

<sup>25</sup> Enea Silvio Piccolomini *Opera*, Basileae 1551, pp. 597-98 (Epistola CIIII).

Come si vede da questi esempi, la religione che Erasmo propone nel suo rifiuto del formalismo non risparmia nemmeno i sacramenti. E tuttavia il suo richiamo al carattere spirituale della legge evangelica non si traduce in una dissoluzione mistica delle istituzioni e delle pratiche, per almeno due ragioni: da un lato, Erasmo afferma chiaramente che non vuole cancellare «le cerimonie materiali dei cristiani e le pratiche cui i semplici sono attaccati, soprattutto quelle che sono approvate dall'autorità ecclesiastica». Sono come il latte per i bambini: alimenti per chi non è ancora adulto e forte nella fede. Dall'altro, ciò che lo tiene lontano da una proposta di esperienza mistica, da uno spiritualismo circoscritto all'esperienza individuale è la forte accentuazione della carità come vincolo tra Dio e gli uomini e di conseguenza tra gli uomini stessi. «Vedi che un fratello subisce delle ingiustizie, e il tuo animo non si commuove: perché la tua anima non sente niente? Perché è morta. E perché è morta? Perché in essa non c'è la sua vita, cioè Dio. Perché dove c'è Dio c'è carità. Dio infatti è carità»<sup>26</sup>.

Il richiamo di Erasmo al valore della cultura antica era sostenuto dalla volontà di ricavare dagli autori antichi una morale capace di offrire un modello agli stessi cristiani. Per dare un'idea dell'elevatezza dei valori morali nella cultura pagana Erasmo ricordava che lo stesso sant'Agostino prima della conversione aveva fatto sua una morale ascetica: disprezzo del danaro e degli onori, rigorosa limitazione dei piaceri dei sensi. E per spiegare al lettore cristiano con quanta fermezza dovesse tenere in cuore le regole della vera pietà e seguirle senza timore gli propose l'esempio di fermezza e di disprezzo dei valori mondani offerto dai Bramini, dai Cinici e dagli Stoici<sup>27</sup>. L'esempio dei Bramini come maestri di forza d'animo gli giungeva dai suoi amati Padri della Chiesa, da sant'Ambrogio e da Palladio in particolare<sup>28</sup>. Quello della moralità stoica ci porta nei paraggi di un altro *Enchiridion*: quello di Epitteto.

In realtà, se sant'Agostino fu letto assiduamente e spesso citato da Erasmo, su Epitteto a questa data abbiamo solo il silenzio. Eppure il lettore avverte una affinità maggiore con questo che con quello. Lo si può anche addebitare al duraturo fascino della moralità stoica sulla cultura cristiana e a quanto di quella moralità era stato assorbito fin dalle origini entrando in circolazione in modo tanto diffuso quanto indistinto. Niente ci autorizza ad affermare

<sup>26</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il pugnale del soldato cristiano*, in Id., *Scritti religiosi e morali* cit., p. 10.

<sup>27</sup> Erasmus, *Ausgewählte Werke*, a cura di H. e A. Holborn, München 1933, p. 99, r. 9.

<sup>28</sup> Come segnala Béné, *Erasme et Saint Augustin* cit., p. 177 nota.

che Erasmo avesse allora conoscenza diretta della celebre opera di Epitteto che, alla data dell'*Enchiridion* erasmiano, era stata oggetto di due versioni latine. Quella di Niccolò Perotti era rimasta inedita<sup>29</sup>. L'altra di Poliziano, dedicata a Lorenzo de' Medici e data alle stampe dal Beroaldo, aveva conosciuto un immediato successo nei circoli dotti di tutta Europa<sup>30</sup>. In seguito i segni dell'interesse di Erasmo per Epitteto si infittiscono. Fra tutti, spicca l'elogio che ne scrisse nell'*Adagio Sileni Alcibiades*: il più straordinario Sileno era naturalmente Cristo, ma subito dopo c'era Epitteto che insieme a Socrate, Antistene e Diogene entrava nella categoria dei modelli di una divina ricchezza interiore mascherata da un'apparenza grottesca. Era un vero Sileno, secondo Erasmo, perché «per quanto "schiavo, povero, zoppo, - come ci dice il suo epitaffio, - egli era tuttavia caro agli dèi" ... uno stato che è garantito solo dalla dirittura morale unita al culto della saggezza»<sup>31</sup>. Altra prova di quanto Erasmo fosse attento al modello di stile e di vita che Epitteto poteva offrire lo si ritrova quando, in un momento delicatissimo, spinto al confronto e alla rottura con Lutero sulla questione della libertà dell'arbitrio umano, prese in prestito dal filosofo antico il termine che figura nel sottotitolo del suo scritto e che ne definisce il carattere di confronto sereno e aperto: «diatriba»<sup>32</sup>. Nel bilancio di quanto Epitteto abbia pesato sul testo di Erasmo si dovrà includere anche il giudizio dei lettori e degli editori: come dimostra la storia della ricezione, la fortuna editoriale di Erasmo incrociò e si sovrappose prestissimo a quella di Epitteto<sup>33</sup>. La proposta erasmiana di un percorso alla educazione cristiana come ascesa a un superiore dominio di se stessi evocava naturalmente il modello antico. L'educazione alla religione come moralità superiore significava che

<sup>29</sup> Cfr. Revilo Pendleton Oliver, *Niccolo Perotti's Version of The Enchiridion of Epictetus*, Urbana Ill., 1954.

<sup>30</sup> Uscito per la prima volta nel 1497 a cura di F. Beroaldo (*Index librorum qui in hoc volumine continentur. Censorinus de die Natali, Tabula Cebetis, Dialogus Luciani, Enchiridion Epicteti*. Basilus. *Plutarchus de Invidia et odio*, Per Benedictum Hectoris, Bononiae, quarto idus Maii 1497, fol.) poi edito a Venezia da Manuzio nel 1498 nella raccolta di *Omnia opera Angelii Politiani*, conobbe una larga fortuna. Cfr. William A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, Urbana Ill., 1952, pp. 74-82.

<sup>31</sup> Citiamo dalla trad. di S. Seidel Menchi (Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Torino 1980, p. 65).

<sup>32</sup> Su questa chiave dell'abito retorico di tipo stoico adottato da Erasmo ha richiamato l'attenzione Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform. Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge (Mass.) - London 1983, p. 27 e *passim*.

<sup>33</sup> Le edizioni di Strasburgo (1516 e 1518, apud Matthiam Schurerium, 1520 per Martinum Dorspium) e di Selestadt, apud Lazarum Schurerium 1520, si aprivano con i *Catonis praecepta moralia* tradotti da Erasmo, e con l'*Institutio hominis christiani* in esametri e si chiudevano con la traduzione del Poliziano. Cfr. Oldfather, *Contributions* cit., nn. 628, 630, 632, 655, 636, pp. 78-79.

si dovesse anteporre l'essere all'apparire, l'interiore all'esteriore, l'essenziale al secondario. Quelle regole proposte nell'*Enchiridion* di Epitteto erano state discusse nell'ambiente degli umanisti italiani ben prima che Erasmo si accingesse alla stesura del suo. Bartolomeo Scala, ad esempio, le aveva trovate troppo dure: alle sue critiche («che è oscuro, che insegna cose che soverchiano le umane capacità, che insegna il falso»<sup>34</sup>) Poliziano aveva risposto con una lettera «pro Epicteto stoico» che accompagnò da allora l'edizione della sua traduzione e che dunque Erasmo poté leggere. Bartolomeo Scala ricordava polemicamente «che in noi c'è anche il corpo» e Poliziano ribatteva opponendogli Platone: «l'uomo non è altro che l'anima partecipe di ragione», l'uomo si serve del corpo così come il calzolaio della lesina. La filosofia di Platone e la morale stoica avevano stretto così i loro rapporti nell'ambiente della cultura umanistica fiorentina.

Di questo dobbiamo tener conto per collocare le scelte di Erasmo nel panorama del suo tempo. Alla data in cui Erasmo compose il suo *Enchiridion* la circolazione dei modelli antichi aveva disegnato un mondo morale capace di affascinare profondamente la cultura dotta e di mettere in ombra il sapere di monaci e frati relegato nella zona delle cose sorpassate, ineleganti e rozze. D'altra parte, prima ancora che i modelli eroici del tirannicidio ispirassero la congiura dell'Accademia Romana e che la rinascita del paganesimo antico svelasse tutti i suoi aspetti più inquietanti, la *Lucula noctis* del domenicano Giovanni Dominici aveva mostrato la reazione di diffidenza e di ostilità che i nuovi gusti provocavano negli ambienti di cultura ecclesiastica. Tutto questo va tenuto presente per capire l'importanza del modo in cui Erasmo si accostò alla questione del rapporto con l'antico da un punto di vista cristiano. Alla sfida rappresentata dai valori della cultura antica egli rispose provando a tradurli in un modo diverso di concepire e di vivere il cristianesimo.

Modelli stoici erano latenti anche dietro l'altro termine che abbiamo isolato dalla presentazione dell'*Enchiridion* da parte di Erasmo: disciplina. L'*Enchiridion* si offriva ai lettori come un insieme di regole per l'esercizio di una peculiare disciplina. Qui Erasmo giocava sull'ambiguità del termine «disciplina», che da un lato rinvia alle partizioni del sapere e dall'altro alle regole della vita monastica, pur familiari a Erasmo che le aveva sperimentate nel suo convento. Il disegno dell'opera consiste proprio nella definizione

<sup>34</sup> *Angeli Politiani pro Epicteto stoico epistola*, 1° agosto 1479, trad. di E. Garin (*Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, s. a., pp. 912-25; cfr. p. 912).



di regole tali da guidare la vita del cristiano sulla via dell'attuazione del Vangelo, dunque seguendo quella ricerca della perfezione offerta per secoli dalla vita monastica. La questione che così veniva proposta doveva occupare tutta l'età di passaggio dalla Chiesa medievale alla pluralità di confessioni, di chiese e di scelte religiose del mondo moderno. Quale dovesse essere la disciplina del cristiano fu domanda alla quale risposero i protagonisti dei movimenti per la riforma della Chiesa, da Lutero al Concilio di Trento. E la questione fu talmente centrale che secondo alcuni l'intera epoca potrebbe essere definita come l'età del «disciplinamento sociale», intendendosi con questo la funzione di educativa persuasione ma anche di coercizione violenta esercitata dalla religione e dalle Chiese sui singoli e sulle collettività. Ma c'è disciplina e disciplina: quella che uno storico formatosi all'Istituto di storia militare nella Berlino degli anni Trenta ritrovò nelle proposte di Giusto Lipsio della fine del Cinquecento era appunto di tipo militare, al servizio di un potere politico capace di imporre alla società un ordine nuovo<sup>35</sup>. Quella alla quale Erasmo dedicò una parte notevole della sua opera di lettore e di autore era l'effetto di una educazione amabile e paziente. Fu lui che, prolungando e rinnovando nel secolo XVI la letteratura pedagogica del miglior Umanesimo, tradusse il trattato pedagogico dello Pseudo-Plutarco sull'allevamento dei figli (*De liberis educandis*, 1519) prima di diventare a sua volta l'autore di un fortunato prontuario di regole e di consigli per insegnare ai fanciulli le buone maniere. Non la Chiesa, non il principe ma il buon maestro, fornito di cultura e capace di spezzare il pane del sapere per le menti inesperte, era il tipo umano che aveva in mente quando rifletteva sulla possibilità di modificare in meglio e far crescere diritta la pianta umana.

Con un passaggio di importanza fondamentale, dalla regola di vita spontaneamente assunta all'interno della comunità monastica o della confraternita, la disciplina doveva trasferirsi al di fuori delle mura del convento per investire tutta la società: si abbattervano le mura che circondavano lo stato dei perfetti, ma questo significava che quelle mura finivano per includere tutti i cristiani perché tutti erano invitati a seguire liberamente e per convinzione personale la disciplina della perfezione.

<sup>35</sup> Il contributo del neostoicismo all'efficienza e alla potenza militare dello Stato moderno è stato studiato da Gerhard Oestreich: cfr. in part. *Der Römische Stoizismus und die oranische Heeresreform* (1953) raccolto in Id., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, pp. 11-34, trad. it. in Id., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989, pp. 233-67. Sulle origini degli interessi di Oestreich cfr. Peter N. Miller, *Nazis and Neo-Stoics*, in «Past and Present», n. 176, 2002, pp. 144-86.

La pretesa monastica di appartenere allo stato dei perfetti era stata discussa e criticata da uomini come Coluccio Salutati e Lorenzo Valla. Erasmo procedeva su quella strada. Lo faceva però dall'interno del corpo ecclesiastico, in un testo che aveva lo scopo di fornire una descrizione del modo autentico di vivere da cristiano. Il libro era destinato a tutti; aveva un tono amabile e colloquiale, privo di rigidità dottrinali e di disquisizioni teologiche, tutto teso com'era a una persuasione fondata sull'argomentazione chiara e semplice, tale da essere compresa da chiunque. Lo faceva dall'interno di una esposizione delle regole della «pietas» fondate sulle Scritture che si sostituivano così implicitamente ai voti monastici di chi militando sotto regola era considerato perciò un «religioso» e un «regolare». E la proposta aveva una validità generale: richiamava a norma qualunque modo di vivere la religione che si affidasse a riti e pratiche esteriori.

Non si trascurerà il fatto che la religione fondata su osservanze esteriori di riti e cerimonie, distinzioni di tempi e di cose, di cibi puri e impuri, era per lui definibile come «giudaica». Si tratta di una definizione che voleva colpire i cristiani dediti a un culto esteriore e legalistico e guadagnarli a una religione della libertà e dell'interiorità. Ma questo niente toglie al pesante disprezzo che esprimeva nei confronti degli ebrei veri e propri, legittimando così con tutto il prestigio dell'autore la violenza antiebraica che caratterizzava l'Europa del tempo. Erano gli anni in cui si moltiplicavano micidiali esplosioni di fanatismo contro ebrei accusati di infanticidio rituale. Folle di ebrei espulsi dalla Spagna premevano alle frontiere del Portogallo, cercavano la protezione papale o emigravano – quando potevano – verso l'Impero turco. Erasmo, il mite umanista, non ebbe che parole di elogio per i paesi come la Francia da cui gli ebrei erano stati espulsi da tempo. Fu netta la sua avversione nei confronti di tutti gli ebrei, gente empia e blasfema secondo lui, che si poteva tollerare solo perché san Paolo ne aveva predetto la conversione<sup>36</sup>. In questo Erasmo non fu solo

<sup>36</sup> «Quia Paulus praedixit fore ut Judaei tandem aggregentur ad ovile Christi, toleramus impiam ac blasphemam gentem» (*Declarationes ad censuras facultatis theologiae Parisiensis*, in *Opera Omnia*, Leiden 1703-706, vol. IX, col. 909). La discussione sull'antisemitismo in Erasmo è stata aperta da Guido Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen 1969: in termini più sfumati e meno aggressivi ha trattato l'argomento S. Markish, *Erasmus et les Juifs*, Lausanne 1979. È ormai un tema obbligato su cui sono intervenuti i maggiori studiosi di Erasmo, tra gli altri Cornelis Augustijn e Heiko A. Oberman. Di recente, con evidente anacronismo, J.-C. Margolin ha creduto di poter ravvisare in Erasmo la presenza dell'idea di una congiura ebraica internazionale (*Erasmus dans la tourmente luthérienne et sa phobie des complots*, in *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, actes du colloque international organisé par l'Ecole Française de Rome, Rome 1996, pp. 55-80).



in generica sintonia con il suo tempo ma dette un deciso contributo personale all'antigiudaismo cristiano. Opponendo le pratiche «carnali» cioè le forme di culto ebraiche alla vera «pietas» degli «spirituali» introdusse un modo di rapportarsi all'ebraismo che lasciò il segno. Su questo punto anche i più miti sostenitori di una purificazione e interiorizzazione dei precetti religiosi si trovarono dalla stessa parte dei persecutori attivi delle minoranze ebraiche, ne sostennero le ragioni, raramente ne disapprovarono l'operato. Nel caso di Erasmo l'ostilità nei confronti della religione ebraica si alimentò anche di una avversione per la Bibbia ebraica o Vecchio Testamento. E intanto, accusando la religione ebraica di impurità e di superstizione, contribuì a rafforzare il coro di denigrazioni che accompagnava in quegli anni le misure discriminatorie, le espulsioni, i pogrom. Nel rumore di fondo dell'antigiudaismo cristiano tradizionale avvertiamo una nota nuova e diversa: per affermare la purezza disincarnata di un cristianesimo che individuava la sua verità e cercava la sua guida nelle parole di Gesù bisognava allargare il fossato che divideva quella religione dal suo passato prossimo e dai suoi antecedenti remoti: in primo luogo dal cristianesimo rozzo e inconsapevole delle pratiche, dei rituali, delle preghiere recitate meccanicamente, della frequentazione dei santuari, della devozione a questo o a quel santo; ma in prospettiva anche dagli ebrei, i «fratelli maggiori» che avevano lasciato quella eredità e che ancora ne vivevano i precetti a fianco dei cristiani, offrendo loro un esempio che doveva essere debitamente esecrato da chi voleva impiantare nei cuori la nuova pietà.

Si è richiamato questo punto, apparentemente minore, perché aiuta a comprendere un aspetto non secondario dell'opera che Erasmo dedicò allo studio delle Scritture. L'*Enchiridion* rappresenta un momento importante nella carriera intellettuale e religiosa di Erasmo proprio perché l'invito al «soldato cristiano» ad armarsi con lo studio della Scrittura fu l'espressione di un programma che intanto Erasmo stesso aveva maturato e al quale si stava dedicando. Abbiamo visto che negli anni dell'*Enchiridion* si era avviato lo studio dell'Epistola di san Paolo ai Romani, il documento cardine di quel fenomeno culturale e religioso del primo Cinquecento che è stato anche definito «paolinismo». Era il volto risolutamente antiebraico del cristianesimo che attirava chi cercava una religione che parlasse allo spirito. Su di esso era dunque cominciata l'attività di Erasmo come esegeta, nella quale fu messo alla prova in concreto il programma di una comprensione e appropriazione personale del significato del testo sacro. Ora sul modo in cui questo doveva essere fatto l'*Enchiridion* offre indicazioni importanti:

comprendere vuol dire non fermarsi alla superficie della storia raccontata ma scendere in profondità, afferrare il significato riposto. Ed è soprattutto il Vecchio Testamento a fornire a Erasmo argomenti per sostenere la necessità di andare oltre la lettera del testo: «La scrittura sacra serve a poco se ti fermi al significato letterale»; per questo serve il tirocinio sui poeti antichi, perché «la poesia di Omero e di Virgilio... è completamente allegorica». Ancora una volta è Origene che guida, dopo san Paolo, la galleria dei modelli positivi di chi ha saputo interpretare allegoricamente la Scrittura: la lettera uccide, dice Erasmo, mentre «nello spirito c'è la vita, la libertà, la luce». Ed è soprattutto dal Vecchio Testamento che si traggono gli esempi della presenza diffusa di una «carne» che si oppone allo spirito e che bisogna vincere con l'interpretazione allegorica. Bisogna leggere «allegoricamente che Adamo fu modellato con argilla umida» e simili storie, altrimenti sarebbe molto meglio leggere le favole dei poeti. Tito Livio offre insegnamenti morali ben più del Libro dei Re o dei Giudici. Insomma bisogna ignorare «la carne della Scrittura, soprattutto quella del Vecchio Testamento» ed esplorarne il significato spirituale<sup>37</sup>.

Di fatto, Erasmo si dedicò proprio allo studio e all'edizione del Nuovo Testamento. Bisognava capire il significato racchiuso nelle parole del messaggio divino: e per questo la filologia umanistica aveva elaborato regole e fissato procedimenti che avevano permesso di scoprire interpolazioni, eliminare errori, ricondurre termini al loro valore originario. Era stata una grande scuola quella degli umanisti italiani del secolo trascorso: grazie a loro, i testi antichi riportati alla luce erano stati restaurati e la poesia e l'eloquenza erano tornate a risplendere. Ora toccava alla Scrittura. E anche qui la traccia degli umanisti era fondamentale. Erasmo a Parigi pubblicò le *Adnotationes in Latinam Novi Testamenti interpretationem* di Lorenzo Valla<sup>38</sup>. Fu per lui una vera scoperta. La lettura dei Padri della Chiesa e in particolare di san Girolamo e la forte impressione fattagli da Origene si saldavano così a un modello di interpretazione che riconduceva le parole al loro significato originario unendo filologia e storia.

Erasmo portava di suo la scoperta che la parola della Scrittura era l'unico veicolo per conoscere e praticare la pietà e che a poco valevano le tradizioni e le pratiche: una scoperta fondamentale, di quelle che cambiano completamente la prospettiva. Lo ha intuito

<sup>37</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il pugnale del soldato cristiano* cit., rispettivamente, pp. 16, 59, 57 e 58.

<sup>38</sup> Per i tipi dell'editore J. Bade, Parigi 1505.

chi, guardando con nostalgia alla rissosa e animata vita quotidiana della società medievale, ha visto nel processo di astrazione e di spiritualizzazione di una religione affidata tutta alla parola scritta una specie di tradimento della vitalità sanguigna del mondo tradizionale<sup>39</sup>. Se Gesù Cristo stesso per noi altro non è che parole, se «in principio era la parola», la conversazione, il discorso («In principio erat sermo», come Erasmo tradusse il primo versetto del Vangelo secondo Giovanni seguendo fedelmente la lezione di Valla<sup>40</sup>) ecco che nel cristianesimo moderno tutto si trasforma in parole e in controversie sulle parole, mentre si allontana fino a scomparire la vivente sostanza di una religione che dominava ogni atto della vita. Erasmo non poteva immaginare che un giorno gli sarebbero state rivolte simili critiche. In compenso conobbe ben presto altre e più minacciose reazioni alle sue proposte e segnatamente a quella maniera di tradurre il primo versetto del Vangelo di san Giovanni. Ma intanto bisogna pur considerare il momento centrale in cui la proposta erasmiana maturò e si impose a tutti: l'edizione greco-latina del Nuovo Testamento del 1516, a cui fu premessa l'esortazione allo studio delle lettere sacre o – come scrisse Erasmo – della «filosofia cristiana». Le parole hanno il loro fato: parlare di filosofia attira l'idea filosofica di sistema e di coerenza. E così molto di filosoficamente astratto è stato scritto per definire la filosofia cristiana<sup>41</sup>. Erasmo usò il termine in modo amabilmente ironico, per provocare l'attenzione e per smorzare nel sorriso la solennità dell'invito: si spende tanto tempo nell'imparare i principî delle varie filosofie e si vive nell'ignoranza di «quella dottrina che garantisce a tutti una felicità certissima». E subito dopo ecco che la filosofia cristiana si sottrae a ogni confronto con le filosofie umane: «Ma a che serve ingrandire qui polemicamente l'argomento quando è empio e folle il fatto stesso di paragonare Cristo con Zenone o Aristotele, e la sua dottrina con le loro – per parlare educatamente – formulette?»<sup>42</sup>. L'ombra dell'empietà evocata qui con una domanda retorica per abbassare il tono polemico investiva in realtà nientemeno che la teologia delle scuole, detta

<sup>39</sup> John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford 1985 (trad. it. *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990).

<sup>40</sup> Sull'analisi che Lorenzo Valla ha fatto di termini fondamentali come «logos», «sermo», «persona» nel Nuovo Testamento cfr. Franco Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Napoli 1955, pp. 90-100.

<sup>41</sup> In una recente rassegna Fiorella De Michelis Pintacuda propone di non fare di questo concetto «la pietra angolare di una sistematica costruzione teologica» (*La Philosophia Christi di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, a cura di F. Meroi ed E. Scapparone, Firenze 2004, pp. 99-119; cfr. p. 104).

<sup>42</sup> Erasmo da Rotterdam, *Paraclesis*, in *Id., Scritti religiosi e morali* cit., p. 128.

la Scolastica, che aveva operato la riduzione del cristianesimo ad appendice della filosofia di Aristotele. E si parla anche delle mode intellettuali che stavano incrinando il dominio delle filosofie accademiche: Erasmo ironizza sull'ansia di conoscere quel che arrivava dai Caldei o dagli Egizi, anche se spesso si trattava di «fantasie di un pover'uomo, per non dire di un impostore»<sup>43</sup>. L'ironia colpisce una moda allora diffusa: la ricerca di maestri spirituali nel lontano Oriente dei maestri siriaci, caldei ed egizi. Tipica moda delle età di crisi, aveva stimolato la formazione di un mondo di saperi misteriosi e di false rivelazioni, dominato da personaggi fittizi come Ermete Trismegisto e Beroso caldeo, in un susseguirsi di mistificazioni che dettero a lungo fama europea ad un abile falsario, il domenicano Nanni o latinamente Annio da Viterbo. E invece la dottrina dei cristiani non veniva dall'Egitto o dalla Siria ma dal cielo: liberata dall'obbligo di essere una filosofia come le altre, la «pietas» cristiana fu proposta da Erasmo come una forma di sapere che si poteva apprendere direttamente dallo studio delle parole di Cristo, dunque dal Nuovo Testamento, al cui studio esorta appunto la *Paraclesis*. Ma non era uno studio riservato alle cattedre dei sapienti. Erasmo alza qui il tono, dall'ironia passa alla dichiarazione di principio e all'auspicio serio e solenne:

Io dissento infatti totalmente da coloro che non vorrebbero che il popolo leggesse le Sacre Scritture tradotte in volgare, come se Cristo avesse insegnato cose così astruse da poter essere capite solo da un gruppetto di teologi, o come se la massima sicurezza della religione cristiana consistesse nell'essere ignorata. Può darsi che sia opportuno tenere nascosti i segreti dei re: ma Cristo vuole che i suoi siano divulgati il più possibile. Vorrei che qualsiasi donnetta leggesse il Vangelo, leggesse le epistole di Paolo. E magari questi scritti fossero tradotti nelle lingue di tutti i popoli, in modo da essere letti e capiti non solo dagli Scoti e dagli Ibernici, ma anche dai Turchi e dai Saraceni!... Mi piacerebbe che il contadino ne cantasse dei passi mentre guida l'aratro, e il tessitore mentre guida la spola, e che il viandante ingannasse la noia del viaggio con le storie della Scrittura. Tutte le conversazioni di tutti i cristiani dovrebbero basarsi su di essa. Noi siamo infatti quali sono i nostri discorsi quotidiani<sup>44</sup>.

Mentre Erasmo scriveva queste righe, una proposta di tradurre la Bibbia nei volgari nazionali era già arrivata sul tavolo di papa Leone X: gliel'avevano inviata due nobili veneziani, Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani diventati monaci ed eremiti con i nomi rispettivamente di Pietro e Paolo. Era un problema attuale e vivamente sentito e quella proposta aveva la concretezza e la

<sup>43</sup> *Ibid.*, *Paraclesis* cit., p. 129.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 130.

durezza ma anche la lucidità e l'ampiezza di orizzonti di uomini esperti di politica, educati alla grande scuola della Serenissima. Non doveva venire da Roma, tuttavia, la riforma capace di riportare il Vangelo tra le mani dei lettori cristiani. Di lì a pochi anni, nella tempesta di proteste e di proposte religiose, scosse le autorità ecclesiastiche da un'ondata di discredito, per molti la ricerca della verità della fede si indirizzò verso la fonte della Scrittura: e proprio il fatto che nelle conversazioni dei cristiani e nei loro discorsi quotidiani si parlasse sempre più di come interpretare i passi del Nuovo Testamento fece avvertire la necessità di arginare quella marea con divieti e punizioni. Ma prima che insieme a Erasmo la Bibbia stessa diventasse una lettura vietata ai laici cattolici ci fu il tempo per sperimentare il ricorso alle traduzioni in volgare. Quelle parole di Erasmo le troviamo appena modificate sotto la penna del più attivo traduttore ed editore italiano del Nuovo Testamento in volgare, Antonio Bruccioli, che si augurava che «esso aratore, governando lo aratro, alcuna cosa nella sua materna lingua cantasse de psalmi», e così pure «il tessitore stando intento a la tela... con lo evangelio consolasse la sua fatica»; e anche le donne facessero altrettanto, visto che «furno fatte degne d'udirle dalla bocca di esso Christo»; e aggiungeva una reminiscenza dantesca per formulare l'augurio che la donna di casa «più tosto che favellare con la sua famiglia d'i Troiani, di Fiesole e di Roma, recitasse alcuna cosa de lo Evangelio a le piccole nipoti et figliuole»<sup>45</sup>.

La vicenda della lettura diffusa oltre ogni frontiera sociale delle Sacre lettere segnò il momento più alto e innovativo della esplorazione e appropriazione collettiva del significato dell'esser cristiani: qualcosa che Erasmo si era augurato e a cui aveva potentemente contribuito, ma di cui non aveva previsto l'esito. È di fatto, pur ricorrendo agli strumenti approntati da Erasmo e seguendone la proposta fondamentale, il paesaggio che si disegnò fu per Erasmo deludente e impreveduto: al posto del consenso collettivo e del rinnovato spirito di carità fra i cristiani quella lettura e quelle discussioni si diffusero sotto il segno della ricerca inquieta e conflittuale di dottrine diverse e tra loro in contrasto.

Tutto questo era nascosto nelle nebbie del futuro quando la sua edizione del Nuovo Testamento vide la luce. Quale ne fosse la suggestione e l'efficacia risulta ancora oggi percepibile a un semplice sguardo, confrontandola con la «glossa» tradizionale: da un lato

<sup>45</sup> Il Nuovo Testamento di Christo Giesu Signore et Salvatore nostro, di greco tradotto in lingua toscana per Antonio Bruccioli, in Venetia per Augustino Bindoni 1541, dedica ad Anna d'Este, carte non numerate.

abbiamo una pagina occupata da un testo e solo da quello (una pagina da leggere e da meditare); dall'altro una foresta di significati accumulati intorno al testo fino a soffocarlo o a collocarlo lontano da ogni contatto, come una reliquia preziosa e intoccabile. La filologia diventava strumento della pietà. Ma toccare il Libro sacro della religione, mutarne le parole, trattarlo come un testo soggetto alle regole e alle corruzioni di ogni altro testo metteva in moto un processo di cambiamento incontrollabile. Quanto alle interpretazioni suggerite da Erasmo una ferì in modo particolare i lettori che da fronti teologici l'un contro l'altro armati sfogliarono le sue pagine cercandovi la traccia delle scelte dell'autore. Quella scelta netta e inequivocabile non c'era: non solo, c'era la giustificazione dell'atteggiamento di chi si sottraeva al conflitto e dissimulava le sue opinioni. Nella *Ratio verae theologiae* Erasmo aveva fatto diventare un mutevole Proteo lo stesso Cristo sotto il segno di una parola che doveva segnare la storia successiva: «Accomodatio». Cristo si era adattato agli uomini per salvarli diventando uomo; e per salvare gli ebrei si era adattato ai riti di una religione che non condivideva, facendosi circoncidere e osservando il sabato. Albano Biondi, in un saggio di alta qualità intellettuale<sup>46</sup>, ha mostrato per quante vie la proposta erasmiana fosse destinata a sconvolgere l'assetto di battaglia dei fronti ecclesiastici. La difesa di un atteggiamento di tolleranza spinto fino alla simulazione non era, nel suo caso, la proposta di un metodo astuto di conquista religiosa quale doveva essere sviluppato da parte di Ignazio di Loyola, un uomo che certo non amò Erasmo; c'era alla radice l'idea che le questioni teologiche su cui si accapigliavano i contendenti – i sacramenti, ad esempio – rientravano nella sfera degli «adiaphora», cioè di quelle cose che non riguardavano la «pietas» e sulle quali poteva svolgersi liberamente la discussione dei dotti. È un concetto – ha scritto Albano Biondi – che «operò in senso liberatorio su coscienze singole, cenacoli, gruppi di iniziati e di raffinati dello spirito... che ne fecero premessa etica di un disimpegno necessario per creare spazi ad impegni morali ed intellettuali di tipo diverso da quelli richiesti dall'esteriorità delle situazioni»<sup>47</sup>. Ci fu anche un tentativo di usarlo pubblicamente per comporre il dissidio insorto con la Riforma attraverso la riproposta dell'idea erasmiana. Esortando alla concordia i fronti bellicosamente contrapposti dei cattolici e dei luterani, il monaco benedettino Isidoro Cucchi da Chiari in uno

<sup>46</sup> Albano Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, *Miscellanea I*, Firenze-Chicago 1971, pp. 7-68.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 64.



scritto del 1536 sostenne con argomenti erasmiani che bisognava circoscrivere lo spazio ristretto delle cose necessarie da credere, i «fundamentalia fidei» e lasciare tutto il resto tra le questioni di libera e indifferente opinione. Quel tentativo veniva dal mondo intellettualmente ardito e amante della cultura antica e della sacra pagina dei monasteri cassinesi italiani<sup>48</sup>. Non ebbe successo, né poteva averlo. Ben prima e con maggiore potenza si era avviata l'aggressione congiunta delle parti in conflitto all'idea erasmiana di «pietas» e alle sue proposte di lettura del Nuovo Testamento.

Un insieme di empietà e bestemmie: così apparve la «pietas» erasmiana a persone diverse quanto lo potevano essere il riformatore tedesco Martino Lutero, il domenicano francese Noël Béda, il biblista spagnolo Diego López Zúñiga e il principe italiano Alberto Pio da Carpi, che si trovarono a condividere gli argomenti della comune aggressione. «Blasphemus» lo definì Lutero, che nel *De servo arbitrio* innalzò contro di lui lo spettro della figura antica dell'ateo, epicureo e lucianesco, che nel suo cuore dice: Dio non esiste o se c'è non si cura dei mortali. «Impietates ac blasphemiae» fu l'accusa vibrata fin dal titolo del libello con cui Zúñiga replicò da Roma a una *Apologia* indirizzatagli da Erasmo. Su quella strada lo seguì Alberto Pio. Fu così che alla reazione dei poteri accademici dell'antica teologia, feriti dall'aperta sfida erasmiana, si sommarono le accuse di un mondo di uomini di cultura legati alle corti, oppure schierati a difesa della divisione sociale che passava attraverso i diversi livelli della conoscenza della parola di Dio. C'era una rude altezzosità nobiliare nel linguaggio dello spagnolo che gli attirò il favore del principe padano. Non per niente, all'annuncio che Erasmo gli aveva scritto una «Apologia» in tono «piuttosto civile» («satis civiliter») Zúñiga replicò che in castigliano quell'avverbio significava piuttosto «da persona vile e di basso livello»<sup>49</sup>. L'opuscolo di replica di Zúñiga comparve a stampa a Roma con un bello stemma inciso in copertina e con il motto eloquente: «Nobilitas sola est atque unica virtus»<sup>50</sup>. Inutile elencare una per una le empietà di cui Erasmo era accusato e riferire gli argomenti delle sue autodifese. Quello che in toni diversi il teologo francese, l'intellettuale spagnolo e il principe

<sup>48</sup> Sul quale abbiamo finalmente la grande opera d'insieme di Massimo Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Firenze 2003.

<sup>49</sup> Lettera di Zúñiga a Vergara, Roma 9 gennaio 1522; Allen, IV, Oxford 1922, pp. 625-26 (cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España*, México 1966, p. 119 e nota).

<sup>50</sup> *Iacobi Lopidis Stunicae Libellus trium illorum voluminum praecursor quibus Erasmicae impietates ac blasphemiae redarguit*, col.: impressum Romae per Antonium Bladum de Asula, anno D.ni MDXXXII (copia di riferimento: Biblioteca Arcivescovile di Bologna).

italiano trovavano intollerabile in Erasmo era la sua ambiguità, il non schierarsi a favore di una chiesa e di un blocco intoccabile di verità. Era un Proteo, un uomo inafferrabile e mascherato. Non solo: aveva anche teorizzato la simulazione, mettendola al cuore della sua proposta di «pietas». In subordine venivano poi le accuse strumentali, di nascondere dietro la dissimulazione e la simulazione una scelta per il partito avverso. Da parte cattolica si diceva: o Erasmo luterizza o Lutero erasmizza. Le ironie dell'umanista avevano aperto la strada all'aggressione luterana. Bisognava perciò che Erasmo prendesse posizione decisamente contro Lutero se voleva rimediare all'effetto disgregatore delle sue idee. Se Erasmo non faceva questo tutti sarebbero stati autorizzati a crederlo fautore di Lutero; e questa minaccia era sottolineata da Zúñiga segnalando nella chiusa del suo scritto che un'opinione del genere era diffusa precisamente nella Curia romana nella quale egli al presente si trovava. In difesa della Curia romana scese allora Alberto Pio da Carpi: con tono umanisticamente più leggero ed elegante, ma con le stesse accuse. Non aveva forse Erasmo sollevato dei dubbi sull'istituzione della confessione direttamente da Cristo? cosa inopportuna dati i tempi. L'attacco di Lutero alla Chiesa rendeva necessario l'abbandono di quelle ironie e di quella libertà di linguaggio. Il principe padano, che dalla Chiesa di Roma si aspettava l'aiuto necessario per mantenere un potere traballante, trovò il tempo di elaborare le sue risposte polemiche fino a farle diventare un lungo libro. Lo pubblicò un altro spagnolo, Juan Ginés de Sepúlveda, uno dei più conseguenti nel sostenere l'ideologia della differenza di casta e di natura tra i nobili e gli ignobili, come si vide quando di lì a poco impiegò la sua penna per sostenere la liceità dello sfruttamento schiavile degli indios americani, secondo il suo aristotelismo schiavi per natura. Sepúlveda fu tra quegli spagnoli educati a Roma che nel legame con la Chiesa e nella tradizione del cristianesimo bellicoso della «reconquista» come guerra santa videro i fondamenti dell'ambizione imperiale spagnola. Il suo punto di vista ci permette di vedere uniti due uomini che furono tra di loro diversi quanto è possibile esserlo: Niccolò Machiavelli ed Erasmo da Rotterdam. Mentre era ancora impegnato nella battaglia di scritture contro Erasmo, Sepúlveda adocchiò i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* di Machiavelli e ne aggredì violentemente le pagine che alludevano alle responsabilità della Chiesa nell'infaciamento morale e civile degli italiani<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. Alejandro Coroleu, *Il «Democrates primus» di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, in «Il pensiero politico», XXV, 1992, pp. 263-68.

Difendere la Chiesa voleva dire difendere un sistema di potere che chiedeva fedeltà. Anche da parte dei riformatori si chiedeva a Erasmo di dire una parola chiara a loro favore, di schierarsi senza incertezze dalla loro parte. Molti hanno provato a far dire a Erasmo quel che non disse allora: qualcosa che permetta di schierarlo nettamente con questi o con quelli. E nell'immensa opera scritta di Erasmo non è stato difficile trovare argomenti per provarne la nascosta adesione alla Riforma o la sostanziale ortodossia (c'è anche chi ha dimostrato che era un pensatore aristotelico) oppure la incontenibile viltà che gli avrebbe impedito di uscire all'aperto e di affrontare la battaglia.

In realtà in quei messaggi cauti, dietro le parole cortesi, nello stile dimesso e autoironico con cui Erasmo discende dal pulpito di teologo dove lo collocano avversari o amici interessati, c'è qualcosa su cui vale la pena di riflettere. Non c'è dubbio che in quel modo Erasmo restava fedele a una sua idea della «pietas». Con la violenta aggressione scrittoria di Lutero come con le inaudite accuse di Girolamo Aleandro, l'amico diventato (per misteriose ragioni che nessuno è stato capace di spiegare) il più violento degli avversari, si annunciavano tempi di guerra e deperiva fino a morire la speranza erasmiana di insegnare una «pietas» fondata sulla lettura dei Vangeli, produttrice di carità fraterna fra i cristiani e di tolleranza verso i non cristiani. L'appello che gli veniva sempre più pressante da Roma a scendere in battaglia contro Lutero obbediva a una logica amico-nemico che non consentiva posizioni incerte o scelte personali. E anche quando Erasmo provò a discutere con Lutero in nome di un punto per lui irrinunciabile – quello della libertà dell'arbitrio umano – chi lo pungolava a schierarsi non ne fu soddisfatto. Nel momento più aspro della battaglia di fede, mentre si avviava il Concilio di Trento e l'Inquisizione romana arrestava i dissenzienti, l'umanista piemontese Celio Secondo Curione, che aveva imparato molto da Erasmo e che seppe adoperarne la sferza dell'ironia e lo stile lucianesco, lo immaginò sospeso a mezza strada fra il Paradiso divino e il falso cielo dei «papisti», continuamente agitato dal vento che «lo volgeva co' piedi» in su e in giù<sup>32</sup>. A quella data erano già cominciate le misure punitive contro i suoi libri e contro i lettori che nonostante tutto continuava ad averli. Eppure diversi anni più tardi,

<sup>32</sup> Celio Secondo Curione, *Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno, ch'el primo, insieme co'l viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, col. stampato a Roma nella bottega di Pasquino, a l'istanza da papa Paulo Farnese con gratia et privilegio s. a. (ma Basilea, 1546) c. 88rv. Sulle ragioni di questo attacco contro Erasmo da parte di Curione cfr. Biondi, *La giustificazione della simulazione* cit., pp. 34-37.

davanti al vento dell'intolleranza che si levava anche dalla Chiesa riformata di Calvino e che portò al rogo del medico spagnolo Michele Serveto, quell'umanista decise che bisognava riportare Erasmo nelle mani dei lettori e ne ripropose lo scritto sulla misericordia, riprendendo il testo che aveva circolato in Italia sotto il nome di Marsilio Andreasi. Come ha osservato Silvana Seidel Menchi, la *Concio de immensa Dei misericordia* diverge per titolo e contenuto dalla diatriba *De libero arbitrio*: «mentre la *diatriba* si articola nell'atmosfera astratta della disputa teologica, la *Concio* parla il linguaggio della pietà intesa come esperienza personale e comunitaria; e mentre la *diatriba* dà l'impressione di dissentire dall'esperienza luterana, la *Concio* l'accoglie e l'incorpora». Quale sia il vero Erasmo – osserva Silvana Seidel Menchi – è una questione «storicamente insolubile», forse addirittura «una trappola che l'arguto umanista ha teso ai suoi apologeti»<sup>33</sup>. Ma la circolazione di Erasmo nella Spagna e nell'Italia del Cinquecento offre la possibilità di cogliere la ricezione della «pietas» erasmiana e di misurare l'efficacia della sua proposta. Ebbene, non solo nella cultura spagnola indagata da Marcel Bataillon ma anche nella contemporanea Italia dei ciceroniani e della crescente presenza del Papato i lettori di Erasmo furono molti, prima e dopo che la censura si abbattesse su di lui e i suoi libri venissero distrutti e il suo nome accuratamente cancellato da ogni stampa con tagli o col nero inchiostro della censura. E il modo in cui le sue pagine avevano trovato lettori in Italia meriterebbe di essere non raccontato di nuovo (lo ha fatto con una straordinaria opera di scavo archeologico Silvana Seidel Menchi) ma almeno tenuto presente prima di istituire collegamenti a volo d'uccello tra Erasmo e san Carlo Borromeo. Il panorama dei lettori del Cinquecento dà un'idea di quanti e quanto diversi sentimenti fosse capace di suscitare l'opera del grande umanista. Quando il nobile bresciano Emilio Emigli pubblicò la sua traduzione dell'*Enchiridion* (1531) era ancora possibile tentare di mettere l'opera sotto la protezione di un alto esponente della Curia, il vescovo Altobello Averoldi; ma il clima cambiava rapidamente e il vento ostile che da Roma soffiava contro Erasmo spingeva gli uomini di cultura a ripiegare e a cambiare registro. E tuttavia, per Francesco Monosini, il religioso che tradusse la «concio» sulla misericordia divina, Erasmo era ancora nel 1551 un «raro e vivo spirito» che con le sue pagine gli faceva compagnia durante l'inverno del 1550 tra le «caverne

<sup>33</sup> Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia* cit., p. 589.

et alpestri monti dell'alto Apennino»<sup>54</sup>. Invece un altro monaco qualche anno dopo fece arrivare al Sant'Uffizio una denuncia segreta delle eresie di Erasmo contenute nell'*Orlandino* del Folengo: «Egli (Folengo) era tanto a Erasmo affezionato quanto si vanta in detto libro della dottrina del quale mi pare questa di Merlino»<sup>55</sup>.

L'invito erasmiano a tornare alla lettura del Nuovo Testamento e a farlo restaurando un testo filologicamente attendibile e interpretandolo con parafrasi e traduzioni, allo scopo di capire personalmente Cristo, cioè la Parola stessa di Dio, mise a repentaglio le istituzioni ecclesiastiche e le autorità che si reggevano sul controllo esclusivo dell'interpretazione delle Scritture e le costrinse a difendersi. Gli strumenti della filologia e della interpretazione messi a punto dalla cultura umanistica sui testi del mondo antico furono da lui richiamati in uso e difesi in un contesto di grandi conflitti religiosi. Ne rimase una lunga eredità alla cultura occidentale.

Nella sua varia fortuna, Erasmo è stato riportato d'attualità di volta in volta dalla violenza delle guerre o da quella dei pregiudizi e delle intolleranze religiose. Un illustre studioso (Cornelis Augustijn) ha affermato che non si può immaginare un «Rinascimento erasmiano» nel senso di un ritorno a tutto il suo pensiero<sup>56</sup>. In questo Erasmo condivide la sorte di quella categoria di autori della moderna cultura europea che si definisce dei «moralisti». È un genere letterario al quale Erasmo ha certamente dato un importante contributo disegnando la figura del dotto sorridente e appartato. Ma sarebbe sbagliato prenderne sul serio l'apparente distacco. C'è una straordinaria serietà nella sua proposta di «pietas» e nell'invito a fondarla sulla lettura del Nuovo Testamento come lettura critica, cioè con la massima attenzione a evitare che i difetti connessi alle traduzioni da altre lingue e alla trasmissione dei testi facciano prendere per parola di Dio gli errori umani. Erede in questo del percorso intellettuale inaugurato da Lorenzo Valla, Erasmo ricondusse le parole sacralizzate nella lingua quo-

<sup>54</sup> Dall'epistola dedicatoria di Francesco Monosini da Prato Vecchio a don Ippolito da Novara abate di San Michele a Murano, datata «da Camaldoli del sacro Heremo al primo Genajo 1551» (*Trattato della grandezza delle misericordie del Signore di Erasmo Roterodamo*, in Vinegia 1551). Su Emilio Emigli e l'ambiente bresciano, cfr. Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia* cit., pp. 821-22. Sul cambiamento di clima nell'Italia degli anni Trenta del Cinquecento il riferimento è alle fondamentali pagine di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987, in part. cap. II, *Erasmo laterano*, pp. 41-72.

<sup>55</sup> Archivio Romano del Sant'Uffizio, *Indice, Protocolli C*, ff. 481-83: lettera di don Germano monaco di Santa Giustina di Padova, 4 dicembre 1573. Nella lettera il monaco si raccomanda di «fare in modo che non si avedano questi nostri R. di di questo mio avviso».

<sup>56</sup> Cornelis Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung*, München 1986, p. 176 (trad. it. Brescia 1989, p. 269).

tidiana, gettando un ponte sull'abisso che si era aperto tra parole e cose, parole e pensieri. Ora, poiché sulle parole si reggevano le istituzioni della religione, l'operazione non poteva essere indolore. Il risentimento dei difensori dell'istituzione ecclesiastica, dopo la fase violenta dell'età dell'Inquisizione, rimase vivo a lungo. Nemmeno oggi è scomparso: anche ai nostri giorni c'è chi lo accusa di cinismo, di comportamento non lineare e difende la «statura europea» dei suoi nemici di allora impegnati nella ricerca di una «vena di empietà» nel pensiero dell'umanista olandese; e ancora oggi ci si preoccupa di rintuzzare l'effetto dissolvente dell'analisi filologica e storica, per esempio nei confronti del sacramento della confessione, fondamentale nel costruire il legame della disciplina tra clero e laici<sup>57</sup>. Fu per ragioni analoghe ma con la tracotanza dei vincitori che uomini come Cornelio Musso e Antonio Possevino proposero - in nome della loro idea della «pietas» - la totale cancellazione del nome di Erasmo dai libri delle biblioteche e dalla memoria dei viventi<sup>58</sup>.

Ma nel rifiuto erasmiano di schierarsi e di alzare la voce per l'uno o per l'altro schieramento ci fu una indubbia fedeltà alla strada della libertà intellettuale su cui si era incamminato fin dall'inizio. Se la Parola attraverso cui bisognava sforzarsi di comprendere la sostanza vera della religione non permetteva di affermare che la confessione sacramentale era stata istituita da Cristo, nessuna sollecitazione poteva spingere l'umanista a far sua quell'affermazione. Non per questo alzava la voce. Si schermiva, con gentilezza, ritraendosi, piegandosi come una canna al vento: del resto fu proprio questa l'immagine che venne in mente a Pascal per definire la condizione dell'uomo e la dignità del pensiero.

<sup>57</sup> Così Agostino Sottili nella presentazione (p. VII-XI) e Fabio Forner nel commento alla nuova edizione di Alberto Pio da Carpi, *Ad Erasmi Roterodami expositulionem responsio accurata et paraenetica*, Firenze 2002 (cfr. ad es. p. 367, dove si oppone alla critica erasmiana l'argomento della «sufficiente coscienza della sacramentalità» della confessione che si avrebbe «già dai primi secoli del cristianesimo»).

<sup>58</sup> Antonio Possevino, *Apparatus sacer*, Venezia 1606, vol. II, pp. 389-90.



*Indice dei nomi*

Abelardo, Pietro, 328.  
 Aconcio, Giacomo, 52 n.  
 Acosta, José de, 65 n.  
 Adorni-Braccesi, S., 223 n, 227 n, 266 n, 267 n.  
 Adriano VI (Adriano Florensz), papa (1522-1523), 11, 109, 157, 354.  
 Aescoly, A. Z., 324 n.  
 Agostino, Aurelio, santo, 87, 160, 173, 174, 175 n, 287, 293-95, 297, 306, 307 e n, 308 e n, 317, 346, 356, 361, 384, 385, 390-97.  
 Agricola, Rudolf, 342.  
 Agrippa, Cornelio (Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim), 191.  
 Alberi, E., 57 n.  
 Alberigo, Giuseppe, 131 n, 142 n.  
 Alberti, Leandro, 43.  
 Alberto di Brandeburgo, *vedi* Hohenzollern, Alberto di.  
 Alcalá Galve, A., 270 n.  
 Alcibiade, 396.  
 Aleandro, Girolamo, 62 e n, 109 e n, 110, 339, 340, 354 e n, 367, 410.  
 Alessandro II (Anselmo da Baggio), papa (1061-1073), 161 e n.  
 Alessandro III (Rolando Bandinelli), papa (1159-1181), 162 e n.  
 Alessandro V (Pietro Filargis), antipapa (1409-1410), 154.  
 Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa (1492-1503), 155, 156.  
 Alessandro da Bergamo, 206.  
 Alfonso I d'Este, duca di Ferrara, Modena e Reggio (1505-1535), 16.  
 Alfonso V di Trastámara, re di Aragona e di Sicilia (1416-1458), *I come* re di Napoli (1442-1458), 118 n.  
 Alfonso VI di Navarra, *detto* il Valoroso, re di Castiglia (1072-1109) e di León (1065-1109), 163.  
 Allen, H. M., 345 n, 378 n.  
 Allen, P. S., 345 n, 378 n.  
 Altdorfer, Albrecht, 293.  
 Altoviti, Francesco, 19 n.  
 Ambrogio, Aurelio, santo 162 e n, 397.  
 Ambrogio di Vernici, 49 n.  
 Anacleto II (Pietro Pierleoni), antipapa (1130-1138), 161.  
 Andrea, garzone di Alessandro da Bergamo, 206, 207.  
 Andrea Avellino, santo, 64.  
 Andreasi, Marsilio, *vedi* Erasmo da Rotterdam.  
 Andreini, Giovan Battista, 204 n.  
 Andrés Martín, M., 270 n.  
 Aner, K., 246 n, 255 n.  
 Angeluccio, frate, 101.  
 Anhalt-Zerbst, Johann von, 313 e n.  
 Anisio, Giano, 24 e n, 25.  
 Annio da Viterbo (Giovanni Nanni, *detto*), 405.  
 Ansani, M., 119 n, 121 n, 128 n.  
 Antistene, 398.  
 Antonelli, R., 173 n.  
 Antoniano, S., 93 n, 203 e n.  
 Antonino Pierozzi, santo, 87, 102, 103 e n, 390.  
 Antonio da Pinerolo, 88.  
 Appiano, 189.  
 Apuleio, 184.  
 Arcangeli, A., 203 n.  
 Arcuccio, Angiolillo, 231.  
 Ardinghelli, Niccolò, 62 n.  
 Aredia, Fabio, 257.  
 Aretino, Pietro, 40 e n, 48, 54, 183-85, 187, 188, 192, 198 e n, 364, 368, 373 e n.  
 Ario, 84.  
 Ariosto, Ludovico, 20, 129, 172, 179, 196, 207.  
 Aristotele, 173, 188, 404.  
 Arlotti, Bonfrancesco, 124, 125.  
 Arlotto, Piovano (Arlotto Mainardi, *detto*) 191, 192.  
 Arnisäus, Henning, 279.  
 Arrivabene, A., 39 n.  
 Asor Rosa, A., 175 n.  
 Asso, C., 351 n.  
 Astrain, A., 270 n.

- Auerbach, Erich, 174 e n.  
 Augustijn, Cornelis, 361 n, 401 n, 412 e n.  
 Aurifaber, Johannes (Johann Goldschmid), 371 n.  
 Averoldi, Altobello, 411.  
 Avilés Fernández, M., 365 n.  
 Azoulai, M., 277 n.  
 Azpilcueta, Martino de (Martín), *detto* il Navarro, 75.
- Bacchelli, R., 217 n.  
 Bacchini, Giambattista, 41, 55.  
 Badia, Tommaso, 61.  
 Baechem, Nicolaas, 362.  
 Bainton, Roland Herbert, 263 e n, 337 n, 343 n, 357 n, 374 e n, 378.  
 Baker, D., 229 n.  
 Bakhuizen van den Brink, N., 246 n.  
 Balan, P., 36 n.  
 Balbani, Niccolò, 254 n.  
 Baldini, A. E., 280 n.  
 Balduino, A., 173 n.  
 Balucchi, Antonio, 266 n.  
 Barbo, Ludovico, 103.  
 Barocchi, P., 85 n.  
 Baroni, V., 52 n.  
 Barozzi, Giovanni, 110.  
 Barozzi, Pietro, 110.  
 Barraclough, G., 116 n.  
 Bartoli, Daniello, 262, 263 n.  
 Baruffaldi, G., 17 n.  
 Basilio di Cesarea, *detto* il Grande, santo, 206.  
 Bataillon, Marcel, 336, 337, 365 n, 368 n, 378, 392, 408 n, 411.  
 Batt, Jakob, 384.  
 Battista da Crema, 265 e n.  
 Bauer, Otto, 286.  
 Beatrice d'Este, duchessa di Milano, 17 n.  
 Beccadelli, Ludovico, 112, 169, 191, 197, 198.  
 Beccari, Antonio, 110.  
 Becchi, E., 344 n.  
 Béda, Noël, 364, 408.  
 Beer, M., 181 n.  
 Belladonna, R., 34 n.  
 Bellini, E., 200 n.  
 Bembo, Pietro, 40 e n, 61 e n, 79, 169, 196, 197 n, 351, 374.  
 Béné, C., 390 n, 395 n, 397 n.  
 Benedetto, canonico di San Pietro, 148 n.  
 Benedetto XIII (Francesco Orsini), papa (1724-1730), 167 e n.  
 Benedetto da Mantova, 44 n, 266 n.  
 Benigni, Umberto, 289, 299.  
 Ben-Sasson, H. H., 323 n.  
 Bentley, J. H., 350 n.  
 Benz, E., 310 n.
- Berengo, M., 24 n, 223 n.  
 Bergen, Henri de, 384.  
 Berman, H. J., 296 n.  
 Bernand, C., 245 n.  
 Bernardino da Siena, santo, 101, 103, 385.  
 Bernardo di Chiaravalle, santo, 384.  
 Berni, Francesco, 186 e n, 187 e n, 188, 190, 192.  
 Beroaldo, Filippo, 398 e n.  
 Bertano, Pietro, 128 n.  
 Bertari, Giovanni, 249.  
 Bertelli, S., 3 n, 15 n.  
 Bertolotti, M., 20 n.  
 Bertoni, G., 244 n.  
 Besozzi, L., 143 n.  
 Bethencourt, F., 156 n.  
 Betti, Claudio, 74.  
 Bianchi (de' Lancillotti), Tomasino, 249 n.  
 Biandrata, Giovanni Giorgio, 338.  
 Bierlaire, F., 341 n, 344 n, 345 n, 346 n, 362 n, 372 n.  
 Bietneholz, P. G., 202 n.  
 Bing, G., 211 n.  
 Biondi, Albano, 20 n, 21 n, 31 n, 32 n, 222 n, 367 n, 407 e n, 410 n.  
 Bismarck, Otto von, 333 n.  
 Bizzocchi, Roberto, 123 e n, 125 e n.  
 Blanco, Giovanni, 153 n.  
 Bleichröder, Gerson von, 333 n.  
 Bloch, Marc, 287.  
 Blount, William, 395.  
 Blumenkranz, B., 149 n, 163 n.  
 Boccaccio, Giovanni Andrea, 121 n.  
 Boccaccio, Giovanni, 170, 172, 173 e n, 175 e n, 186 n, 187, 191, 192, 196, 198, 199, 201, 205, 380.  
 Boccella, Enrico, 24 e n, 25, 26, 27 e n.  
 Bodoni, Giovanni Battista, 247 n.  
 Boer, W. de, 271 n.  
 Boesch Gajano, S., 160 n.  
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 179.  
 Boethius, Hector (Hector Boece), 379.  
 Boiardo, Matteo Maria, 184, 187.  
 Bömer, A., 341 n.  
 Bondioli, P., 261 n.  
 Bonfadio, Iacopo, 56 n.  
 Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa (1294-1303), 153 e n, 154, 276, 297 n.  
 Bonola, G., 330 n.  
 Borghi, C., 249 n.  
 Borghini, Vincenzo, 170.  
 Borgia, Cesare, *detto* il Valentino, 10.  
 Bori, Pier Cesare, 302 n.  
 Borromeo, famiglia, 115.  
 Bosch, Hieronymus, 383.  
 Boscoli, Pier Paolo, 214-20, 223-27, 233, 236, 237, 240, 258-60.

- Bossy, John, 91 n, 100 e n, 229 n, 233 n, 242 n, 404 n.  
 Botero, Giovanni, 58 e n, 82 e n, 83 e n, 94, 279 e n, 280 e n.  
 Botio, Sigismondo, 275 n, 283 n.  
 Bottai, Giuseppe, 289.  
 Botturnio, Anselmo, 230 n.  
 Botzheim, Johannes von, 386 n.  
 Bourdichon, Jean, 244 n.  
 Boyle, M. O., 398 n.  
 Bracciolini, Poggio, 191.  
 Branca, V., 173 n.  
 Brasavola, Antonio (Antonio Musa, *detto*), 136 n.  
 Bravi, G. O., 344 n.  
 Brecht, M., 279 n.  
 Brega, G. P., 335 n.  
 Brieger, T., 340 n.  
 Brizzi, G. P., 65 n.  
 Brocadelli, Lucia, 16.  
 Brosseder, J., 313 n, 319 n.  
 Brucioli, Antonio, 50, 51 e n, 52, 53 e n, 176, 406 e n.  
 Brugnoli, P., 108 n.  
 Brunetto, Orazio, 39, 56.  
 Brunfels, Otto, 236.  
 Bruto, Marco Giunio, 218, 224, 225.  
 Bucero, Martino, *vedi* Butzer, Martin.  
 Buck, A., 377 n.  
 Bujanda, J. M. de, 171 n, 190 n, 198 n, 199 n, 201 n, 202 n, 369 n.  
 Bünting, Heinrich, 208.  
 Buommino, N., 204 n.  
 Burchi, P., 137 n.  
 Burckhardt, Jacob, 5 e n, 217 e n.  
 Burke, Peter, 6, 68 n, 97 n.  
 Buschbell, G., 256 n.  
 Butzer, Martin, 49, 322.
- Caccamo, D., 129 n.  
 Calcagnini, Celio, 32 e n, 33, 305 e n.  
 Callisto II (Guido di Borgogna), papa (1119-1124), 147, 162 e n.  
 Callisto III (Alonso de Borja), papa (1455-1458), 119, 152.  
 Calvino, Giovanni (Jean Calvin), 48, 49, 52, 77, 79, 87, 235, 254, 255, 266, 280, 322, 369, 378 n, 381, 382, 411.  
 Caminade, *vedi* Vincent, Augustin.  
 Campeggi, dinastia, 107.  
 Campeggi, Annibale, 115 n.  
 Campeggi, Giovanni, 266.  
 Campeggi, Tommaso, 61.  
 Campana, A., 346 n.  
 Campana (o Campanula), Olimpia, 275 e n.  
 Camporesi, P., 97 n.  
 Canani, Giulio, 137 e n, 138.
- Cancellieri, Francesco, 147 n, 148 n, 150 n, 152 n, 153 n, 154 n, 155 n, 158 n, 247 n.  
 Cano, Melchor, 212 e n, 270.  
 Cannadine, D., 147 n.  
 Cantimori, Delio, 15 e n, 39 e n, 46 n, 180 n, 188 n, 213 n, 237 n, 287 n, 337, 338 e n, 344 n.  
 Capilupi, Ippolito, 196.  
 Capitone, Wolfgang, 321, 322.  
 Caponetto, S., 44 n, 260 n, 266 n, 372 n.  
 Capponi, Agostino, 214, 218 n, 236.  
 Capranica, Domenico, 233.  
 Carafa, dinastia, 107.  
 Carafa, Gian Pietro, *vedi* Paolo IV.  
 Carafa, Oliviero, 111.  
 Carbone, Ludovico, 97 e n.  
 Caretti, L., 32 n.  
 Carion, Johannes, 191.  
 Carli Piccolomini, Bartolomeo, 33, 34.  
 Carlo Borromeo, santo, 60, 68, 69, 76, 77, 91, 92, 93 n, 96 e n, 102, 115, 116, 130, 131, 137, 139, 143 e n, 245, 271, 273, 391, 411.  
 Carlo V d'Asburgo, imperatore (1519-1556) e re di Spagna (1516-1559), 27, 128, 238, 312, 337, 348, 365, 374.  
 Carlostadio, Andrea (Andreas Rudolph Bodenstein von Karlstadt), 221, 245.  
 Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda (1625-1649), 278.  
 Carnesecchi, Pietro, 109 n, 193 e n, 193 n, 235.  
 Carrera, M., 179 n.  
 Carta, F., 244 n.  
 Casali, Giovanni Battista, 340 n.  
 Casali, E., 36 n.  
 Castelli, G. B., 86 n.  
 Castellino da Castello, 90.  
 Castiglione, Angelo, 46.  
 Castiglione, Baldassarre, 4, 34, 184, 185, 205.  
 Castiglione, G. B., 90 n.  
 Castiglione, Sabba da, 184, 185, 188 e n, 189.  
 Castiglioni, Giovanni, 128.  
 Catalano, G., 100 n.  
 Catarino, Ambrogio, *vedi* Politi, Lancillotto.  
 Caterina da Siena, santa, 179, 356 e n, 385.  
 Caterina Fieschi Adorno, santa, 231.  
 Catone, Marco Porcio, *detto* l'Uticense, 174.  
 Catullo, Gaio Valerio, 201.  
 Caula, Camillo, 56.  
 Cavazza, Silvano, 222 n, 227 n, 234 n, 252 n.  
 Cavriani, Galeazzo, 104.  
 Cecchi, E., 15 n.  
 Celebrino, Eustachio, 181 n.  
 Celestino II (Guido de Castello), papa (1143-1144), 147.



- Celestino V (Pietro del Morrone), papa (1294-1296) e santo, 105.  
 Cenci, C., 123 n.  
 Cerretani, Bartolomeo, 4 e n, 13 n, 22, 338.  
 Cerrón Puga, M. L., 196 n, 201 n.  
 Cervantes Saavedra, Miguel de, 202 e n, 336.  
 Cervini, Marcello, *vedi* Marcello II.  
 Chabod, F., 40 n, 62 n.  
 Chambers, D. S., 104 n, 107 n.  
 Chartier, R., 222 n, 229 n.  
 Chastel, Jean, 262.  
 Châtellier, L., 264 n, 277 n.  
 Chaucer, Geoffrey, 380.  
 Chiabò, M., 351 n.  
 Chiappini, A., 275 n.  
 Chiorboli, E., 186 n, 187 n.  
 Chittolini, G., 120 n.  
 Cicerone, Marco Tullio, 21, 179, 203, 345, 347, 357, 372, 392.  
 Cioni, Fabio, 284.  
 Cipriano, frate, 219.  
 Civitale, Giuseppe, 223 n, 224 n, 225 n, 226, 227 e n, 233 n, 237 n, 259 n.  
 Clausi, B., 396 n.  
 Clemente IV (Gui Faucoi), papa (1265-1268), 297.  
 Clemente VII (Giulio de' Medici), papa (1523-1534), 22, 23 n, 108, 113, 140 n, 157, 185, 187, 366.  
 Clemente XIII (Carlo della Torre Rezzonico), papa (1758-1769), 71.  
 Clergeac, A., 124 n.  
 Coakley, J., 177 n.  
 Cocai, Merlin, *vedi* Folengo, Teofilo.  
 Cochlaeus, Giovanni, *vedi* Dobneck, Johannes.  
 Codronchi, B., 90 n.  
 Cohen, Jeremy, 295 n, 297 n.  
 Colaiacomo, P., 263 n.  
 Colet, John, 384, 386, 395.  
 Colin, P., 241 n.  
 Colombo, Cristoforo, 183, 184, 332.  
 Colombo, Ferdinando, 179.  
 Colonna, Vittoria, 24, 26, 364.  
 Comenius, Giovanni (Jan Amos Komenský), 239.  
 Commendone, Giovanni Francesco, 129.  
 Contarini, Gaspare, 14 e n, 21, 22 e n, 31, 48, 57, 59, 60 e n, 111-114, 364, 367.  
 Contarini, Pietro, 114 e n.  
 Conti, N., 284 n.  
 Contile, Luca, 54.  
 Contini, Gianfranco, 332 e n.  
 Cordier, Mathurin, 349.  
 Corio, Bernardino, 155 e n.  
 Corion, *vedi* Carion, Johannes.  
 Corner, Marco, 108.  
 Coroleu, Alejandro, 409 n.  
 Corradoni, Matteo, 72, 75.  
 Correggio (Antonio Allegri, *detto*), 86.  
 Corsi, Pietro, 335 e n, 338, 339, 367.  
 Cortese, Gregorio, 30, 61 e n, 368.  
 Cortesi, Paolo, 108 e n, 109 e n, 126, 127 e n.  
 Cortesi, S., 188 n.  
 Cortéz, Hernán, 8.  
 Cosimo I de' Medici, duca di Firenze (1537-1569) poi granduca di Toscana (1569-1574), 37, 38, 195.  
 Costadoni, A., 19 n, 318 n.  
 Costantino I (Flavio Valerio Aurelio Costantino, *detto*), imperatore romano (306-337), 26, 149, 150, 164 n, 392.  
 Coulet, N., 147 n, 148 n, 149 n.  
 Courtney, T., 211 n.  
 Covarrubias y Orozco, Sebastián de, 332 n.  
 Cranmer, Thomas, 378 n.  
 Cremonini, P., 281 n.  
 Crespi, Giuseppe Maria, 68.  
 Crisolora, Manuele, 151 n.  
 Crispoldi, Tullio, 18 e n, 31, 49 n, 136 n, 140 n, 235, 249, 265 e n.  
 Cristo, *vedi* Gesù Cristo.  
 Crivelli, Giacomo Filippo, 128.  
 Croce, B., 41 n, 54 n.  
 Crosina, M. L., 331 n.  
 Cruciani, F., 153 n, 157 n.  
 Cruz, Francisco de la, 272 n.  
 Cucchi, Isidoro (Taddeo), 367, 407.  
 Curione, Celio Secondo, 237, 241, 251, 253 e n, 254-56, 338, 359, 369, 410 e n.  
 Curione, Dorotea, 253.  
 Curione, Violante, 253.  
 Curtius, Ernst Robert, 173.  
 Dal Legname, Francesco, 103 n, 142.  
 Dante Alighieri, 169, 173, 176, 181, 191, 192, 193 e n, 196, 213 n, 214, 340, 365.  
 D'Ascia, Luca, 347 n, 350 n, 367 n, 384 n.  
 Debergh, M., 268 n, 269 n.  
 De Biasio, L., 55 n.  
 De Caprariis, V., 5 n.  
 Dedieu, J.-P., 238 n.  
 Dejob, Charles, 200 n, 207 n.  
 Del Col, A., 35 n, 39 n, 41 n, 52 n.  
 Delfini, Giovanni Antonio, 85, 249 e n.  
 Delicado, Francisco, 184 e n.  
 Della Casa, Giovanni, 170, 192, 374.  
 Della Croce, Bernardino, 128.  
 Della Robbia, Luca, 215, 217 e n, 218 e n, 219, 226 e n, 236, 237 e n, 258.  
 Della Rovere, Bartolomeo, 122.  
 Della Rovere, Giuliano, *vedi* Giulio II.  
 Della Volta, Achille, 187.  
 Della Torre, G., 29 n.  
 De Luca, Giuseppe, 387.  
 Delumeau, Jean, 212 n, 239 n.

- De Michelis Pintacuda, Fiorella, 358 n, 360 n, 404 n.  
 Denck, Hans, 382.  
 De Paz, Domingo, 96 n.  
 De Vio, Tommaso, *detto* il cardinal Gaetano, 61.  
 Diodati, Michele, 227.  
 Diogene di Sinope, 398.  
 Dionisotti, Carlo, 4, 6, 24 n, 40 n, 41 n, 129 e n, 175 e n, 200 n, 339.  
 Di Simplicio, Oscar, 117 n, 284 n.  
 Dobneck, Johannes, 62, 368 e n.  
 Doglio, F., 351 n.  
 Domenico da Imola, 275 n.  
 Dominici, Giovanni (Giovanni Banchini, *detto*), 173, 182, 399.  
 Domenico di Guzmán, santo, 13.  
 Donne, J., 263 n.  
 Donnelly, J. P., 313 n.  
 Duchesne, L., 146 n, 152 n.  
 Dudon P., 266 n.  
 Duns Scotto, Giovanni, 40.  
 Du Plessis D'Argentré, L.-C., 365 n.  
 Dupré Theseider, E., 143 n.  
 Dürer, Albrecht, 292 e n, 353, 354 n, 375, 388 e n.  
 Ebeling, Gerhard, 307 n.  
 Eccard, G., 156 n.  
 Eck, Johannes (Johann Maier), 43, 62, 210, 300, 301, 302 e n, 303, 328.  
 Ecolampadio, Giovanni (Johann Husschin), 241 n, 382.  
 Edelstein, M. M., 117 n.  
 Edoardo VI Tudor, re d'Inghilterra (1547-1553), 229.  
 Egidio da Viterbo, 61, 111.  
 Ehrlich, E. L., 315 n.  
 Eymerich, Nicolau, 199 e n.  
 Eisenstein, E. L., 8 n.  
 Eleonora di Trastámara, duchessa di Ferrara, Modena e Reggio, 156 n.  
 Elias, Norbert, 379.  
 Eliav-Feldon, Miriam, 324 n.  
 Emigli, Emilio, 412 e n.  
 Enrico IV, imperatore (1084-1105), 147.  
 Enrico IV di Borbone, re di Francia (1589-1610), III *come* re di Navarra (1572-1610), 262.  
 Enrico VII di Lussemburgo, imperatore (1312-1313), 148, 154.  
 Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra (1509-1547), 378 n.  
 Epicuro, 360.  
 Epitteto, 398-400.  
 Equicola, Mario, 13 e n.  
 Erasmo da Rotterdam (Geert Geertsz), 5, 27, 30, 51, 53 n, 176, 185 e n, 186 n, 191, 200, 212, 222 n, 223, 229 e n, 236, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 271 e n, 278 e n, 304, 305 e n, 326, 329, 334, 335 e n, 336, 337, 338 e n, 339-43, 344 e n, 345 e n, 346-49, 350 e n, 351-53, 354 e n, 355, 356, 357 e n, 358 e n, 359, 360 e n, 361-365, 366 e n, 367 e n, 368-72, 373 e n, 374-77, 378 e n, 379-83, 384 e n, 385-392, 393 e n, 394, 395, 396 e n, 397 e n, 398 e n, 399, 400, 401 e n, 402, 403 e n, 404 e n, 405-9, 410 e n, 411, 412.  
 Erba, A., 132 n.  
 Erbe, M., 252 n.  
 Ercole I d'Este, duca di Ferrara, Modena e Reggio (1471-1505), 16, 156 n.  
 Ermete Trismegisto, 405.  
 Erodoto, 189.  
 Esschen, Johann van den, 378 n.  
 Esopo, 354, 385.  
 Espina, Alfonso, 301.  
 Esposito, A., 159 n.  
 Este, dinastia, 121, 125, 137.  
 Este, Anna d', 50 n, 52 n, 177 n, 406 n.  
 Este, Niccolò d', 101.  
 Estouteville, Guillaume d', 128.  
 Eugenio III (Bernardo dei Paganelli), papa (1145-1153), 148, 162 e n.  
 Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa (1431-1447), 101-3.  
 Fabre, P., 146 n.  
 Fabre-Vassas, C., 333 n.  
 Fabri, Matteo, 62.  
 Faentini, Luca, 121.  
 Fanti, Giovanni Agostino, 191, 192.  
 Fanti, M., 216 n.  
 Fantini, Maria Pia, 177 n, 195 n.  
 Fantucci, Francesco, 267 e n.  
 Faralli, C., 64 n.  
 Farnese, Alessandro, *vedi* Paolo III.  
 Fatinelli, Pietro, 223 e n, 224-27, 233, 237, 241, 243, 259, 260.  
 Febvre, Lucien, 100, 213 e n, 220 e n, 246 n, 259 n, 378.  
 Fedeli, Vincenzo, 37.  
 Federico III di Wettin, elettore di Sassonia, 382.  
 Federico II Gonzaga, duca di Mantova, 178.  
 Ferdinando I d'Asburgo, imperatore (1556-1564), 312.  
 Ferdinando II di Trastámara, *detto* Ferdinando il Cattolico, re di Aragona (1479-1516), 15, 293, 294, 331.  
 Ferrai, L. A., 49 n.  
 Ferraresi, G., 75 n, 102 n.  
 Ferrari, G., 249 n.  
 Ferretti, Giovanni Pietro, 183.  
 Fiamma, Galvano, 53.

- Ficino, Marsilio, 12.  
 Filheul, A., 66 n.  
 Filippo II d'Asburgo, re di Spagna (1556-1598), 143, 191.  
 Filippo IV, detto il Bello, re di Francia (1286-1314), 154.  
 Fiore, T., 344 n.  
 Firenzuola, Agnolo, 184.  
 Firpo, Luigi, 58 n, 279 n, 280 n.  
 Firpo, Massimo, 131 n, 193 n, 249 n, 251 n, 256 n.  
 Fischer, Ernst, 286.  
 Flaminio, Marco Antonio, 31, 48, 56 e n, 61, 132, 169, 192, 198, 235.  
 Florimonte, Galeazzo, 112, 113, 198, 234.  
 Foa, Vittorio, 290 e n.  
 Folengo, Teofilo, 172, 344, 412.  
 Fontana, B., 62 n, 251 n.  
 Fontana, Giovanni, 75 n, 76.  
 Forcinski, H., 124 n, 126 n.  
 Foreiro, Francisco, 198 n.  
 Forner, Fabio, 413 n.  
 Fournier, Jacques, 333 n.  
 Fragnito, G., 112 n, 191 n, 194 n, 198 n.  
 Frajese, V., 203 n.  
 Francesco Borgia, santo, 158.  
 Francesco d'Assisi, santo, 13, 72.  
 Francesco I di Valois, re di Francia (1515-1547), 362.  
 Francesco I Sforza, duca di Milano (1450-1466), 118, 119 e n, 120, 128.  
 Franchi, Caterina, 230.  
 Franchi, Girolamo, 230.  
 Fregoso, Federico, 26, 249, 251 n, 367.  
 Friedberg, E., 298 n.  
 Friedensburg, W., 128 n.  
 Friedländer, Saul, 290 e n.  
 Friedman, J., 323 n.  
 Froben, Johann, 346, 348, 349, 356.  
 Fubini, R., 106 n.  
 Fumaroli, Marc, 351 n, 390 e n, 391 n.  
 Fumi, L., 119 n, 120 n, 122 n.  
 Funkenstein, Amos, 174, 175 n, 295 e n.  
 Fusco, Angelotto, 109.  
 Gabler, U., 241 n.  
 Gaeta, F., 109 n, 110 n, 218 n, 225 n, 404 n.  
 Galante, A., 120 n.  
 Galilei, Galileo, 260 e n.  
 Galluzzi, P., 170 n.  
 Gammaro, Pietro Andrea, 113, 140 n.  
 Garin, E., 217 n, 399 n.  
 Garrison, J. D., 355 n, 388 n.  
 Garrod, H. W., 345 n.  
 Garrone, Daniele, 288 n.  
 Garzoni, Tommaso, 96 n.  
 Gattinara, Mercurino Arborio marchese di, 365.  
 Gattino, Girolamo, 262 n.  
 Gaudemet, J., 117 n.  
 Geertz, Geert, vedi Erasmo da Rotterdam.  
 Gehl, Paul F., 177 n.  
 Geiger, L., 302 n.  
 Gelli, Giovan Battista, 190, 198.  
 Gemelli, Agostino (Edoardo), 289.  
 Gentilcore, D., 259 n.  
 Gentile, Jacobetto, 257.  
 Gentile, Minutella, 257.  
 Germain, E., 241 n.  
 Germano, monaco, 412 n.  
 Gernet, J., 268 n, 269 n.  
 Gerson, Jean, 95 e n, 96 e n, 179, 221, 232.  
 Gesù Cristo, 3, 13, 19, 24, 39, 52, 55, 56, 65, 83 n, 135, 146 e n, 148 n, 151, 153, 154 n, 156, 161, 164, 167, 174, 185, 186, 194, 207, 208, 216-20, 222 e n, 223, 225-228, 232, 233, 234 e n, 235-37, 240, 249, 252, 255, 257, 258, 261, 264-66, 289 n, 292-94, 296 e n, 297 e n, 300 n, 303 e n, 307, 308 e n, 309, 311-13, 314, 318, 327, 331 n, 337, 352-54, 356, 358 n, 365, 385, 388, 389, 393, 398, 401, 402, 404, 405, 407, 409, 412, 413.  
 Ghislieri, Michele (Antonio), vedi Pio V.  
 Giacomelli, Tommaso, 28.  
 Giacomo I Stuart, re di Inghilterra e Irlanda (1603-1625), VI come re di Scozia (1567-1625), 280.  
 Giard, J.-B., 393 n.  
 Giberti, Gian Matteo, 28 e n, 60, 66, 73, 81, 89 e n, 96 e n, 113-15, 131 n, 183, 186, 187, 190, 271, 368.  
 Gilbert, F., 180 n.  
 Gill, K., 177 n.  
 Ginzburg, C., 18 n, 88 n, 97 n, 151 n, 154 n, 174 n, 177 n, 180 n, 236 n, 245 n, 393 n.  
 Ginzburg, Natalia, 290 n.  
 Giovanna d'Arco, santa, 15.  
 Giovanni XXII (Jacques Duèse), papa (1316-1334), 154.  
 Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli), papa (1958-1963), 289.  
 Giovanni da Fano, 42, 43, 45.  
 Giovanni da Mantova, 172.  
 Giovanni da Modena (Giovanni Faloppi, detto), 55.  
 Giovanni Evangelista, apostolo e santo, 237, 350, 404.  
 Giovanni Federico I di Wettin, duca di Sassonia (1547-1554), 322.  
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), papa (1978-2005), 289.  
 Giovan Pietro da Lucca, 213 e n.  
 Giovenale, Decimo Giunio, 184.  
 Gipher, Jakob, 315.  
 Girgensohn, D., 130 n.

- Girolamo, Sofronio Eusebio, santo, 338 n, 355, 356, 361, 384, 385, 395, 396 n, 403.  
 Girolamo da Pistoia, 47.  
 Girolamo Emiliani (detto anche Miani), santo, 53, 90, 251.  
 Giudici, B. de', 159 n.  
 Giulio II (Giuliano della Rovere), papa (1503-1513), 10-12, 108, 156, 336.  
 Giulio Romano (Giulio Pippi, detto), 184.  
 Giunti, Lucantonio, 182.  
 Giustiniani, Lorenzo, 103.  
 Giustiniani, Tommaso, 19, 21, 22, 31, 32, 50, 111, 168 e n, 317, 318 e n, 319, 405.  
 Giustino, santo, 189.  
 Godin, Jean-Baptiste-André, 386 n, 394 e n.  
 Godman, Peter, 169 n, 193 n, 196 n, 205 n, 370 n.  
 Gómez de Castro, Alvar, 201.  
 Gonzaga, dinastia, 131.  
 Gonzaga, Ercole, 40, 51 n, 60, 131 e n, 234 e n.  
 Gonzaga, Francesco, 104-6, 107 e n, 108, 109, 113, 124.  
 Gonzaga, Giulia, 193 n.  
 González Ponce de León, Juan, 370.  
 Grayzel, S., 296 n.  
 Greco, A., 103 n.  
 Gregorio I, detto Magno, papa (590-604), 159, 160 e n, 163.  
 Gregorio VII (Ildebrando da Sovana), papa (1073-1085), 163, 316.  
 Gregorio IX (Ugolino dei conti di Segni), papa (1227-1241), 148, 297 n.  
 Gregorio XII (Angelo Correr), papa (1406-1415), 151 e n.  
 Gregorio XIV (Niccolò Sfondrati), papa (1590-1591), 137, 158.  
 Gregory, B. S., 378 n.  
 Grendler, P. F., 39 n, 202 n, 344 n.  
 Grillenzoni, Giovanni, 21.  
 Grimaldi, Pellegro de', 29.  
 Grisante e Daria, santi, 17.  
 Grosso, M., 132 n.  
 Grote, Geert, 342.  
 Gruzinski, S., 245 n.  
 Guazzo, S., 89 n.  
 Guerrero, Pedro, 271.  
 Guerrini, P., 80 n.  
 Guicciardini, Francesco, 4, 5 e n, 23 e n.  
 Guidiccioni, G., 24 n.  
 Gumilev, L. N., 240 n.  
 Guthmüller, B., 182 n.  
 Hagen, K., 287 n, 325 n.  
 Halkin, L.-E., 345 n.  
 Harnack, Adolf von, 385 n.  
 Harrassowitz, O., 377 n.  
 Hay, Dennis, 15 n, 117 e n.  
 Herder, Johann Gottfried, 255.  
 Higman, F. M., 241 n.  
 Hilarius Walter, P., 368 n.  
 Hinderbach, Johannes, 299.  
 Hitler, Adolf, 287, 288, 292 n.  
 Hobbes, Thomas, 229.  
 Hochstraten, Jakob von, 304.  
 Hohenzollern, Alberto di, 110.  
 Holbein, Hans, 221, 222 e n, 375.  
 Holborn, A., 397 n.  
 Holborn, H., 397 n.  
 Holonius, Lambert, 348.  
 Honselmann, K., 208 n.  
 Horne, P. R., 136 n.  
 Household, W. D., 234 n.  
 Hoven, R., 345 n.  
 Huizinga, Johan, 378, 383 e n.  
 Hutten, Ulrich von, 304, 350 e n.  
 Ibn Kaspi, Joseph ben Abba Mari, 149 n.  
 Ibn Megas, Abraham, 323 n.  
 Ignazio di Loyola, santo, 259, 261, 266, 269, 270, 378 n, 407.  
 Imbruglia, G., 332 n.  
 Infessura, S., 159 n.  
 Innocenzo II (Gregorio Papareschi), papa (1130-1143), 148.  
 Innocenzo III (Lotario dei conti di Segni), papa (1198-1216), 148 e n, 163 e n, 164, 165 e n, 166, 168, 296, 352.  
 Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), papa (1243-1254), 165, 166, 167 n, 296.  
 Ippolito da Novara, 412 n.  
 Isabella d'Este, marchesa di Mantova, 178, 184, 185 n.  
 Iseppo da Carpenedolo, 243 e n.  
 Iserloh, E., 208 n.  
 Isidoro Clario, 30 e n.  
 Isolani, Isidoro, 10 n, 11-13, 14 e n, 20 e n.  
 Israel, Giorgio, 289 n.  
 Jacobson Schutte, A., 55 n.  
 Jacopo Angeli da Scarperia, 151 n.  
 Jacopo da Varazze, 194, 206, 225.  
 Jardine, L., 378 n.  
 Jedin, Hubert, 31 n, 62 n, 99 e n, 126 n.  
 Jankovics, J., 182 n, 194 n, 202 n.  
 Janssen, J., 299 n.  
 Joncheray, J., 241 n.  
 Josel da Rosheim, 321, 322.  
 Jud, Leo, 241, 382.  
 Julia, D., 344 n.  
 Jungmann, J. A., 244 n.  
 Jürgensmeier, F., 231 n.  
 Kaennel, Lucie, 288 n, 291 n, 330 n.  
 Kantorowicz, E. H., 147 n.  
 Katalin Németh, S., 182 n, 194 n, 202 n.

- Katz, J., 291 n.  
 Kelley, D. R., 228 n.  
 Kisch, G., 300 n, 304 n, 305 n, 401 n.  
 Klein, R., 219 n.  
 Knox, D., 276 n.  
 Koselleck, Reinhart, 209 n.  
 Kreider, A., 230 n.  
 Kremers, Heinz, 286 n.  
 Kristeller, P. O., 61 n.  
 Kutter, M., 253 n.
- Ladner, G. B., 160 n, 162 n, 228 n.  
 Landi, Giulio, 39 n.  
 Lando, Ortensio, 38, 224, 386.  
 Langmuir, G. I., 296 n.  
 Lapide, P. E., 323 n.  
 Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, 25, 26 n.  
 Lauchert, F., 30 n, 61 e n, 210 n.  
 Laud, William, 278.  
 Lauro, P., 335 n.  
 Lazzerini, L., 213 n.  
 Lea, Henry Charles, 271 n, 281 e n.  
 Le Bras, G., 143 n.  
 Leclerc, Jean, 185 n, 377.  
 Lee, Edward, 352.  
 Leites, E., 233 n.  
 Lenz, R., 231 n.  
 León, Martín de, 277 n.  
 Leonardi, Giovanni, 267 e n.  
 Leonardi, M. F., 223 n.  
 Leone X (Giovanni de' Medici), papa (1513-1521), 10, 19, 23, 106, 111, 126, 129, 156, 157, 168, 317, 351, 370, 405.  
 Leone di Leone (Yehuda Leon), 158.  
 Leoni, Paolo, 136 e n, 267, 268.  
 Le Roy Ladurie, E., 74 n.  
 Lettieri, Gaetano, 391 e n.  
 Lewin, R., 303 n, 315 n, 330 n.  
 Lichtenberger, Johannes, 211.  
 Lienhard, M., 236 n.  
 Lippomano, Luigi, 44, 45 e n, 250 e n, 256 n.  
 Lipsio, Giusto (Joost Lips), 400.  
 Livio, Tito, 189, 403.  
 Loarte, Gaspare, 85 e n, 86 e n.  
 Locke, John, 377.  
 Lodi, L., 249 n.  
 Lombardo, Giovan Maria, 258.  
 Lombardo, Monica, 258.  
 Longo, N., 200 n.  
 Longolio, Cristoforo, 367.  
 Lope, H. J., 202 n.  
 López, Luis, 75, 272 n.  
 Lorio, Lorenzo, 248 n.  
 Lucantonio da Montelupo, 211 n.  
 Luciano di Samosata, 171, 172, 198 e n, 199 n, 347, 360 e n.  
 Lucio III (Ubaldo Allucingoli), papa (1181-1185), 162 n.  
 Lucrezia, matrona romana, 182.  
 Lucrezio Caro, Tito, 14, 171, 172, 180, 186, 204, 373 e n.  
 Ludovico I di Savoia, duca di Savoia (1440-1465), 118 n.  
 Ludovico IV di Wittelsbach, detto il Balvoro, imperatore (1328-1347), 148 n, 154.  
 Ludovico III Gonzaga, marchese di Mantova, 104, 107 n.  
 Luigi XII di Valois-Orléans, re di Francia (1498-1515), 244 n.  
 Lugli, A., 354 n, 388 n.  
 Lutero, Martino (Martin Luther), 11, 12, 23, 28 n, 34, 36, 38, 42, 43, 48, 49, 52, 56, 62, 63, 68, 77, 87 e n, 88 e n, 98, 100, 135 e n, 136, 140 e n, 176, 188, 208 e n, 209 e n, 211, 212 e n, 214, 215, 216 e n, 224, 230 e n, 232, 235, 236, 238, 239, 240 e n, 241, 242, 246, 247, 254, 263, 280, 286 e n, 287, 288, 291 e n, 293, 298, 301, 303, 304, 306, 307 e n, 308-12, 313 n, 314, 315 e n, 319 e n, 320, 321, 322 e n, 323-29, 330 e n, 331-33, 340, 350-57, 358 e n, 359, 360 e n, 361, 363, 366, 367, 368, 371 e n, 373, 376, 378 n, 379, 381, 382, 388, 391, 394, 398, 400, 408, 410.  
 Luzio, A., 178 n, 185 n.  
 Luzzati, M., 333 n.
- Maccarrone, M., 163 n.  
 MacCulloch, Diarmaid, 378 e n.  
 Machiavelli, Niccolò, 3 e n, 4, 5, 9, 10 e n, 11, 12, 13 e n, 14, 15 e n, 17, 18 e n, 19, 26, 33, 35, 38, 50, 188, 191, 192, 196, 200, 214, 218 e n, 225 n, 279, 321, 343, 351, 352, 374, 387, 409.  
 Madriagnani, A., 206 n.  
 Madruzzo, Cristoforo, 250.  
 Maffei, Raffaele, detto il Volterrano, 385 e n.  
 Magi, Carlo, 267 n.  
 Mai, A., 129 n.  
 Maimonide, Mosè (Mōsheh ben Maymōn), 297.  
 Malermi, Niccolò, 50, 51, 52 n.  
 Malvezzi, Annibale, 96 e n.  
 Manacorda, M., 67 n.  
 Manfredi di Hohenstaufen, re di Sicilia (1258-1266), 213 e n, 214, 217.  
 Mann, Thomas, 288 e n.  
 Manselli, R., 154 n.  
 Mansi, J. D., 112 n, 368 n.  
 Mantegna, Andrea, 108.  
 Manuzio, Aldo, 180, 336, 337, 340, 348, 398 n.  
 Maometto (Muhammad), profeta, 24, 34.  
 Marcatto, D., 249 n, 251 n, 256 n.  
 Marcello II (Marcello Cervini), papa (9 aprile - 1° maggio 1555), 169, 256 n.  
 Marchetti, V., 29 n, 32 n.  
 Marchi, G., 137 n.

- Margherita di Valois, regina di Navarra, 362, 364.  
 Margolin, J.-C., 373 n, 401 n.  
 Mariana, Juan de, 201.  
 Maria Vergine, 167, 186, 194, 214, 230, 232, 235, 245, 247-49, 302, 356 e n, 365.  
 Marini, Leonardo, 89, 131 n.  
 Marino, Giovan Battista, 378.  
 Marinoni, Giovanni Giacomo, 204 n.  
 Mario, Gaio, 224, 225.  
 Markish, S., 401 n.  
 Marmochini, Santi, 52.  
 Márquez, A., 201 n.  
 Marrou, Henri-Irénée, 390 e n.  
 Martens, Thierry, 348.  
 Martin, F., 100 n.  
 Martín de Valencia, 315, 317, 319.  
 Martinelli, Biagio, 157.  
 Martínez Millán, J., 201 n.  
 Martini, Raimondo, 297 n.  
 Martino V (Oddone Colonna), papa (1417-1431), 167 e n.  
 Marullo Tarcaniota, Michele, 186.  
 Marziale, Marco Valerio, 198 e n, 201.  
 Marzola, M., 136 n.  
 Masi, Massimo Teofilo, 41, 42, 49.  
 Massimiliano I d'Asburgo, imperatore (1493-1519), 304, 341.  
 Massimo Teofilo, vedi Masi, Massimo Teofilo.  
 Mateos, F., 65 n.  
 Mathorez, J., 138 n.  
 Matter, E. A., 177 n.  
 Mattioli, E., 347 n.  
 May, G., 100 n.  
 Mayer, A., 214 n.  
 Mazzolini, Silvestro, 210 e n, 304.  
 Mazzone, U., 131 n.  
 McClung Hallman, B., 40 n, 108 n.  
 McNair, P., 24 n.  
 Medici, dinastia, 16, 107, 124, 214.  
 Medici, Giovanni de', vedi Leone X.  
 Medici, Giuliano de', 106.  
 Medici, Giuliano di Lorenzo de', 218.  
 Medici, Giulio de', vedi Clemente VII.  
 Medici, Lorenzo de', detto il Magnifico, 106 e n, 107, 398.  
 Medina, B., 78 n.  
 Medina, J. T., 272 n.  
 Melantone, Filippo (Philipp Schwarzerd), 40 e n, 62, 188, 208, 235, 327, 359, 371, 382.  
 Mellano, M. F., 132 n.  
 Menandro, 211.  
 Mengozzi, N., 142 n.  
 Mercati, Angelo, 118 n, 125 n, 275 n.  
 Merli, Domenico, 75 e n, 76.  
 Meroi, F., 404 n.  
 Merzario, R., 133 n.
- Messi, Girolamo, 277 n.  
 Michelangelo Buonarroti, 188.  
 Miccoli, Giovanni, 289 n.  
 Miele, M., 138 n.  
 Milani, M., 207 n.  
 Milano, Attilio, 148 n, 152 n, 154 n, 155 n, 166 n, 167 n.  
 Miller, P. N., 400 n.  
 Minois, G., 279 n.  
 Minturno, Antonio (Antonio Sebastiani), 41, 55, 56, 197.  
 Mitterauer, M., 323 n.  
 Mittarelli, J. B., 19 n, 318 n.  
 Modrone, Domenico, 249 n.  
 Moltedo, Tomaso, 207.  
 Monosini, Francesco, 412 e n.  
 Montecenari, Andrea, 115 n.  
 Moore, R. I., 214 n.  
 Moos, P. von, 328 n.  
 Morata, Olimpia Fulvia, 32 e n.  
 Morato, Fulvio Pellegrino, 32, 247.  
 Morcay, R., 103 n.  
 Morisi Guerra, A., 155 n.  
 Morone, Giovanni Gerolamo, 85, 131 e n, 137, 249 n, 251, 265, 276 n.  
 Morrill, J., 278 n.  
 Mortimer, R. C., 211 n.  
 Mousnier, R., 262 n.  
 Müller, G., 36 n.  
 Murray, A., 214 n.  
 Mussato, Albertino, 172.  
 Musso, Cornelio, 413.  
 Muzio, Girolamo, 54, 192, 195.  
 Muzzarelli, Girolamo, 266.
- Nannini, Remigio, 85 e n, 267 n.  
 Nardi, Jacopo, 373 n.  
 Nausea (Grau), Friedrich, 62.  
 Nastasi, Pietro, 289 n.  
 Navagero, Bernardo, 191.  
 Negri, Girolamo, 28 n.  
 Negri, Virginia (Paola Antonia), 49.  
 Nelson, Janet L., 147 n.  
 Neuvialle, Jean-Sylvain, 269 n.  
 Niccolini, Giovanni Battista, 217 n.  
 Niccolò III (Giovanni Gaetano Orsini), papa (1277-1280), 167 n.  
 Niccolò V (Tommaso Parentucelli), papa (1447-1455), 118 e n, 119, 120, 155.  
 Nicola di Lira, 298.  
 Niero, A., 182 n.  
 Nifo, Agostino, 374.  
 Nock, Arthur Darby, 224 e n.  
 Nolhac, Pierre de, 336 e n.
- Oberman, Heiko Augustinus, 278 n, 286 n, 287 n, 288 n, 290 n, 291 n, 300 n, 305 n, 306 e n, 309, 322 n, 355 n, 401 n.



- Ochino (Tommasini), Bernardino, 62, 79, 234 e n, 235.  
 Odoni, Giovanni Angelo, 5, 338.  
 Oestreich, Gerhard, 400 n.  
 Oldfather, W. A., 398 n.  
 Oliver, R. P., 398 n.  
 O'Malley, J. W., 270 n, 361 n, 388 n.  
 Omero, 385, 396, 403.  
 Omodeo, A., 292 n.  
 Onorio di Autun, 51, 87.  
 Orazio Flacco, Quinto, 357.  
 Origene, 46, 394, 403.  
 Origo, I., 101 n.  
 Orlandini Traverso, E., 358 n.  
 Ormaneto, Nicola, 271.  
 Ortega-Costa, M., 250 n.  
 Osiandro, Andrea (Andreas Osiander), 299, 322.  
 Osorio, Girolamo (Jerónimo Osório), 64.  
 Otto, Rudolf, 387.  
 Ötvös, P., 194 n.  
 Overfield, J. H., 304 n.  
 Ovidio Nasone, Publio, 56, 179, 182, 198 e n, 201, 211.  
 Ozment, S. E., 212 n, 245 n, 312 n.
- Pagolo, *vedi* Paolo.  
 Paleario, Aonio (Antonio Della Paglia, *detto*), 90, 260, 339, 372.  
 Paleotti, Gabriele, 60, 70, 76, 77, 81, 82 e n, 84, 85, 90, 91 e n, 92, 96 e n, 130, 131, 137, 238.  
 Palladio, 397.  
 Palmio, Benedetto, 136.  
 Panciroli, G., 17 n.  
 Panebianco, Santo, 257.  
 Panella, A., 36 n.  
 Panormitano, Girolamo, 75.  
 Panofsky, E., 86 n, 186 n, 388 n.  
 Panzieri, G., 358 n.  
 Paolo, apostolo e santo, 4, 19, 33, 41, 49, 173, 287, 295, 307, 311, 317, 329, 349, 355, 356 n, 357, 360, 365 e n, 379, 390, 394, 401 e n, 402, 403.  
 Paolo Uccello (Paolo di Dono, *detto*), 155 n.  
 Paolo II (Pietro Barbo), papa (1464-1471), 104, 120.  
 Paolo III (Alessandro Farnese), papa (1534-1549), 51 n, 108, 112, 128 n, 157, 277 n, 339, 367, 410 n.  
 Paolo IV (Gian Pietro Carafa), papa (1555-1559), 62, 110, 111, 114, 115, 157, 168, 171, 190-92, 193 n, 271, 282, 283, 369, 371.  
 Paravicini Bagliani, A., 146 n.  
 Parente, Fausto, 297 n.  
 Paruta, Paolo, 57, 58, 202.
- Paschini, P., 89 n, 109 n, 171 n, 195 n, 198 n, 216 n, 234 n, 250 n.  
 Pasquali, R., 190 n.  
 Pastor, Ludwig von, 6, 153 n, 171 n, 191 n.  
 Pastore, A., 56 n.  
 Pattina, Livia, 275 e n.  
 Pavignani, P., 136 n.  
 Peyronel Rambaldi, S., 131 n.  
 Pellegrini, C., 53 n.  
 Pellegrino da Sambuca, 133.  
 Pelliccia, G., 65 n.  
 Peña, Francisco, 199.  
 Peña Diaz, M., 178 n.  
 Penni, Giovanni Giacomo, 157 e n.  
 Peretti, Felice, *vedi* Sisto V.  
 Pérez Villanueva, J., 201 n.  
 Perini, Leandro, 41 n, 216 n, 360 n, 371 n.  
 Peronnet, M. C., 117 n.  
 Perosa, A., 3 n.  
 Perotti, Niccolò, 398.  
 Perrone, L., 367 n.  
 Pesce, L., 103 n.  
 Pétain, Henri-Philippe-Omer, 259 n.  
 Petrarca, Francesco, 55, 169, 175, 179, 192, 193 e n, 196, e n, 201.  
 Petrucci, F., 249 n.  
 Peverada, E., 142 n.  
 Peyer, H. C., 16 n.  
 Pfefferkorn, Josef, 298-300, 303, 304.  
 Piana, C., 123 n.  
 Piazza, Adeodato Giovanni, 289 n.  
 Piccolomini, Ascanio, 142.  
 Piccolomini, Bartolomeo Carli, *vedi* Carli Piccolomini, Bartolomeo.  
 Piccolomini, Enea Silvio, *vedi* Pio II.  
 Pico, R., 37 n.  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 241, 302 e n.  
 Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, 21, 180 e n.  
 Pierleoni, famiglia, 161.  
 Pierleoni, Baruch (*poi* Benedetto), 161.  
 Pierleoni, Pietro, *vedi* Anacleto II.  
 Pierre de Corbeil, 164 n.  
 Pietro, apostolo e santo, 4, 19, 220, 356.  
 Pietro Antonio, giovane, 29.  
 Pietro II de Courtenay, imperatore latino di Costantinopoli (1217-1219), 164 n.  
 Pietro il Venerabile (Pierre de Montbois-ser), 295 n.  
 Pio, Alberto, 362, 367, 408, 409, 413 n.  
 Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa (1458-1464), 120, 155, 192, 356, 396 n.  
 Pio IV (Giovanni Angelo Medici di Mari-gnano), papa (1559-1565), 271.  
 Pio V (Antonio Ghislieri), papa (1566-1572) e santo, 115, 158, 171 e n, 172, 173, 191, 194, 196, 200, 204, 206, 283 e n, 384.

- Pio VII (Barnaba Chiaramonti), papa (1800-1823), 158.  
 Pio XII (Eugenio Pacelli), papa (1939-1958), 289.  
 Pizarro, Francisco, 8.  
 Platter, Thomas, 344 e n.  
 Platone, 179, 189, 199 e n, 385, 392, 396, 399.  
 Plauto, Tito Maccio, 347.  
 Plongeron, B., 117 n.  
 Plotino, 385.  
 Plutarco, 189, 226.  
 Po-chia Hsia, R., 209 n, 250 n, 299 n.  
 Pogliani, L., 203 n.  
 Polanco, Juan Alonso de, 260 e n.  
 Pole, Reginald, 66, 86, 368.  
 Polidori, Filippo Luigi, 217 n.  
 Politi, Lancillotto, *detto* Ambrogio Catarino, 35, 43, 44 e n, 45, 135, 367.  
 Poliziano (Angelo Ambrogini, *detto* il), 398 e n, 399.  
 Polizzotto, L., 219 n.  
 Pomponazzi, Pietro, 14, 21, 50.  
 Porcacchi, T., 46 n.  
 Porcelli, Giovanni Battista, 194 n.  
 Porschmann, B., 211 n.  
 Possevino, Antonio, 8 e n, 203 e n, 313, 413 e n.  
 Possevino, G. B. B., 84 n.  
 Postel, Guillaume, 269 n.  
 Pozzi, G., 242 n.  
 Price, S., 147 n.  
 Prodi, P., 70 n, 81 n, 85 n, 91 n, 92 n, 96 n, 119 n, 122 n, 130 n, 136 n, 139 n, 143 n, 238 n, 276 n, 280 n.  
 Prosdocimi, L., 118 n.  
 Prosperi, A., 18 n, 19 n, 60 n, 64 n, 88 n, 170 n, 205 n, 222 n, 302 n, 317 n.  
 Prosperi, V., 373 n.  
 Pseudo-Plutarco, 400.  
 Pulci, Luigi, 190, 192.
- Quaglioni, D., 159 n.  
 Querini, Vincenzo, 19, 21, 22, 31, 32, 50, 111, 168 e n, 317, 318 e n, 319, 405.  
 Quiñones, Francisco de los Angeles, 50, 51 n, 248, 315.  
 Quintiliano, Marco Fabio, 345, 346, 393.  
 Quiroga y Vela, Gaspar de, 201.
- Radetti, G., 52 n.  
 Raggi, B., 290 n.  
 Raggio, O., 207 n.  
 Rainaldi, Girolamo, 29 e n.  
 Ramusio, Giovanni Battista, 8.  
 Ranke, Leopold von, 216.  
 Rasmussen, Tarald, 307 n, 308 n, 309 n.  
 Ravitch, N., 117 n.
- Rebaudengo, M., 204 n.  
 Redi, Francesco, 170.  
 Reedijk, C., 377 n.  
 Regino, Girolamo, 241.  
 Regio, Urbano, 221, 222 e n.  
 Reinhard, W., 130 n, 321 n.  
 Renata di Valois, duchessa di Ferrara, 244, 369.  
 Renato, Camillo, 183 n.  
 Renaudet, Augustin, 337 e n.  
 Renier, Rodolfo, 178 n, 234 n.  
 Requesens y Zúñiga, Luis de, 143.  
 Reubeni, David, 324 e n.  
 Reuchlin, Johannes, 298, 302-4, 306, 326, 356, 362.  
 Reynolds, Anne, 186 n.  
 Rhenanus, Beatus (Beat Bild), 348.  
 Riario, famiglia, 106.  
 Riario, Pietro, 106, 108.  
 Ricasoli, Giambattista, 260.  
 Ricci, B., 137 n, 138 n.  
 Ricci, Matteo, 268.  
 Ricci, P. G., 173 n.  
 Richard, Jean, 377.  
 Rieger, P., 165 n.  
 Ripa, Cesare, 228.  
 Roberti, Giambattista, 206.  
 Roberto Bellarmino, santo, 169 e n, 205, 370.  
 Rocca, Angelo, 247.  
 Romeo, Antonino, 290 n.  
 Romeo, G., 282 n, 283 n, 285 n.  
 Rosa, M., 64 n, 91 n, 138 n.  
 Rosello, Lucio Paolo, 34, 35 e n.  
 Rosenzweig, Franz, 330 n.  
 Rossi, Agostino, 120.  
 Rossi, L., 119 n.  
 Rotondo, A., 29 n, 183 n, 200 n.  
 Rowan, S., 301 n.  
 Rozzo, U., 88 n, 202 n, 234 n.  
 Rubin, M., 264 n.  
 Rucellai, Giovanni, 3.  
 Ruether, R. R., 292 n.  
 Ruiz de Virués, Alonso, 365 e n.  
 Rummel, Erika, 338 n, 367 n.  
 Rusconi, R., 72 n.  
 Ruspagliari, Alfonso, 59 e n.  
 Russell, P. E., 201 n.
- Sa', Sebastiano, 75.  
 Saba, A., 203 n.  
 Sabatina da Sambuca, *detta* la Bruna, 133.  
 Sabatino da Sambuca, 133.  
 Sabeau, D. W., 238 n.  
 Sadoletto, Jacopo, 30 e n, 86, 367, 382.  
 Saenger, P., 181 n.  
 Saggiorno, A., 351 n.  
 Saladin, J.-C., 344 n.  
 Sallustio Crispo, Gaio, 189.

- Salutati, Coluccio, 41, 401.  
 Salviati, Francesco, 106, 136.  
 Samaritani, A., 53 n, 137 n.  
 Samuels, R. S., 54 n.  
 Sanga, Giovan Battista, 40 n, 354 n.  
 Sansovino (Jacopo Tatti, detto il), 197 n.  
 Santangelo, P., 268 n.  
 Santori, Giulio Antonio, 207 n.  
 Santoro, D., 13 n.  
 Sapegno, N., 15 n.  
 Saraceni, Giovanni Carlo, 284 n.  
 Sarfati, Samuele, 156.  
 Sarfatti, M., 290 n.  
 Sarpi, Paolo, 132.  
 Sarrion Mora, Adelina, 271 n.  
 Sasse, Martin, 288.  
 Sauli, Filippo, 239 n.  
 Savoia, dinastia, 131.  
 Savonarola, Girolamo 15, 19, 34, 182, 192,  
 217, 219, 236, 241, 243, 256, 380.  
 Sbriccoli, M., 285 n.  
 Sbrozi, M., 358 n.  
 Scaduto, M., 65 n.  
 Scala, Bartolomeo, 399.  
 Scalabrino, L., 205 n.  
 Scapparone, E., 404 n.  
 Scaramella, P., 231 n, 257 n, 282 n.  
 Scarampo, Ludovico (Ludovico Trevisan),  
 109.  
 Scarpati, C., 200 n.  
 Scatena, G. U., 248 n.  
 Schätti, K., 354 n.  
 Schiera, P., 400 n.  
 Schilling, H., 239 n, 273 n.  
 Schnitzer, J., 4 n, 13 n, 19 n, 22 n.  
 Schongauer, Martin, 292 e n.  
 Schreiner, K., 279 n.  
 Schwarz, R., 279 n.  
 Scoto, vedi Duns Scoto, Giovanni.  
 Scotti, A. A., 36 n.  
 Segneri, Paolo, 65, 67 e n.  
 Sehling, E., 240 n.  
 Seidel Menchi, Silvana, 28 n, 38 n, 53 n, 87  
 n, 240 n, 337 n, 338 n, 339 n, 340 e n, 369  
 n, 371 n, 386 n, 398 n, 411 e n, 412 n.  
 Seitz, Lienhart, 238, 243.  
 Seneca, Lucio Anneo, 179, 211.  
 Sepúlveda, Juan Ginés de, 409.  
 Seripando, Girolamo, 61, 62.  
 Serveto, Michele (Miguel Servet), 323, 411.  
 Sforza, dinastia, 107.  
 Sforza, Ascanio Maria, 120.  
 Sforza, Gabriele, 128.  
 Sforza, Giovanni, 238 n, 243 n.  
 Shachar, I., 293 n.  
 Shirer, William Lawrence, 291 e n.  
 Sigibaldi, Giovanni Domenico, 249 n.  
 Silingardi, Gaspare, 137, 138.  
 Silla, Lucio Cornelio, 224, 225.  
 Silvino da Nadro, 138 n.  
 Simoncelli, P., 55 n, 56 n, 192 n, 197 n.  
 Simone, bambino scomparso, 299.  
 Simonsohn, Shlomo, 159 n, 160 n, 161 n,  
 162 n, 163 n, 164 n, 165 n, 166 n, 167  
 n, 296 n.  
 Sirleto, Guglielmo, 169, 200.  
 Sisto IV (Francesco della Rovere), papa (1471-  
 1484), 72, 107, 121, 124, 152, 153, 156.  
 Sisto V (Felice Peretti), papa (1585-1590),  
 158, 202, 275, 276, 283, 371.  
 Slack, P., 278 n.  
 Smith, P., 356 n.  
 Smith, W. C., 13 n, 18 n, 21 n.  
 Socrate, 357, 398.  
 Solfaroli Camillocci, D., 216 n.  
 Solmi, E., 40 n.  
 Sorrentino, A., 205 n.  
 Sorrento, L., 179 n, 183 n.  
 Sotomayor, Antonio de, 202.  
 Sottili, Agostino, 413 n.  
 Sozzini, Fausto, 338.  
 Spalatino, Giorgio (Georg Burckhardt), 313  
 n, 359, 360, 382.  
 Speroni, Sperone, 40 e n, 50 e n.  
 Spiera, Francesco, 234, 247.  
 Spina, Bartolomeo, 20 e n.  
 Spini, G., 50 n.  
 Spinola, Giambattista, 54 n.  
 Spitzer, Leo, 332 n.  
 Stancaro, Francesco, 251, 252, 256 e n, 324.  
 Stefaneschi, Giacomo Gaetano, 153 e  
 n, 154 n.  
 Stern, Fritz Richard, 333 n.  
 Stirm, M., 85 n.  
 Stöhr, Martin, 286 n.  
 Stow, K. R., 161 n, 163 n, 166 n, 168 n.  
 Struever, N., 393 n.  
 Suppa, S., 280 n.  
 Tamani, G., 331 n.  
 Taradel, R., 290 n.  
 Tasso, Bernardo, 260.  
 Tasso, Ercole, 260 n.  
 Tasso, Torquato, 200, 205 e n.  
 Tassoni, G., 213 n.  
 Tavelli, Giovanni, 75 e n, 101, 103.  
 Tavuzzi, Michael M., 304 n.  
 Telle, E. V. 341 n.  
 Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 46,  
 294.  
 Tenenti, A., 233 n.  
 Tentler, T. N., 278 n.  
 Terenzio Afro, Publio, 347, 396.  
 Theiner, A., 126 n.  
 Thomas, K., 278 n.  
 Thomasius, M., 66 n, 83 n.

- Thomas More, santo, 229, 241.  
 Thomassin, L., 116 n.  
 Thomson, J. A. F., 117 n.  
 Togna da Sambuca, 133, 134.  
 Tommaseo, Niccolò, 217 n.  
 Tommaso, apostolo e santo, 40, 174 e n, 278.  
 Torelli, Lelio, 198 n.  
 Torquemada, Tomás de, 12, 294.  
 Toscani, X., 119 n.  
 Toubert, H., 163 n.  
 Träger, J., 150 n.  
 Trexler, R. C., 16 n, 18 n.  
 Trinkaus, C. E., 278 n.  
 Trusen, Winfried, 212 n, 272 n.  
 Turchini, A., 131 n.  
 Turrini, M., 278 n.  
 Vaccari, A., 52 n.  
 Valadés, Diego, 84 e n, 86.  
 Valdés, fratelli (Juan e Alfonso), 365.  
 Valdés, Juan de, 25, 34, 35, 235, 364.  
 Valentini, R., 335 n.  
 Valentino, vedi Borgia, Cesare.  
 Valerio, A., 93 n.  
 Valgrisi (o Vaugris), Vincenzo, 222 e n.  
 Valier, Agostino, 77, 81, 82 e n, 83, 92,  
 93 n, 97.  
 Valla, Lorenzo, 150, 191, 192, 249, 338 e n,  
 339, 344 e n, 350, 382, 384, 392, 393 n,  
 401, 403, 404 e n, 412.  
 Van Heck, A., 229 n.  
 Varese, C., 182 n.  
 Varrone, Marco Terenzio, 173, 174, 175  
 n, 356.  
 Venard, M., 241 n.  
 Ventura, A., 37 n.  
 Venturino da Bergamo, 215.  
 Vergara, Juan de, 408 n.  
 Vergerio, Pier Paolo, detto il Giovane, 49  
 n, 188, 192, 227, 234 e n, 246, 250, 327.  
 Vermigli, Pietro Martire, 61, 62.  
 Vernazza, Battista, 248.  
 Vernazza, Ettore, 216 e n, 231, 248.  
 Verrato, Giovanni Maria, 79 n.  
 Vespasiano da Bisticci, 102, 103 e n.  
 Vettori, Francesco, 225 n.  
 Vettori, Piero, 200.  
 Vico, Giambattista, 175 n.  
 Vida, Marco Girolamo, 131, 132 n, 197.  
 Viereck, Peter, 287 n.  
 Vignai, P. F., 89 n.  
 Vilela, Gaspar, 268.  
 Villon, François, 177.  
 Vinay, V., 135 n.  
 Vincent, Augustin, detto Caminade, 346,  
 348.  
 Violante, C., 143 n.  
 Virgili, Polidoro, 247.  
 Virgilio Marone, Publio, 175, 343, 357, 387,  
 396, 403.  
 Visconti, dinastia, 107.  
 Visdomini, Sisto, 137.  
 Vita, E., 383 n.  
 Vitelleschi, Muzio, 262.  
 Vitrier, Jean, 395.  
 Vittorino, Gaio Mario, 46.  
 Vivaldo, operaio fiammingo, 284 e n.  
 Vivanti, C., 5 n, 296 n.  
 Vives, Juan Luis, 178 e n, 179, 180 n, 225,  
 349.  
 Vogel, C., 152 n, 211 n.  
 Vogelstein, H., 165 n.  
 Voes, Hendrik, 378 n.  
 Wagner, K., 179 n.  
 Walker Bynum, C., 264 n.  
 Waquet, F., 343 n.  
 Warburg, A., 211 n.  
 Wentford, Roger, 348 n.  
 Werdermann, Hermann, 287 e n, 288.  
 Wodka, J., 109 n, 126 n.  
 Woolf, D., 278 n.  
 Yerushalmi, Yosef Hayim, 331 n, 332 n,  
 333 n.  
 Zaccaria, papa (741-752), 52.  
 Zaggia, M., 408 n, 412 n.  
 Zanchi, Basilio, 24, 25.  
 Zarri, G., 16 n, 177 n, 195 n, 226 n, 230 n,  
 266 n, 364 n.  
 Zasio, Ulrico (Ulrich Zasius), 301, 302 e n.  
 Zatti, Sergio, 205 n.  
 Zemon Davis, Natalie, 222 n, 230 n, 231  
 n, 259 n.  
 Zenone, 404.  
 Zita di Lucca, santa, 227.  
 Zucchelli, N., 107 n.  
 Zúñiga, Diego López de, 408 e n, 409.  
 Zurita y Castro, Jerónimo, 201.  
 Zwingli, Huldreich, 241, 321, 327, 329, 350,  
 378 n, 381, 382.



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi  
presso ELCOGRAF S.p.A. - Stabilimento di Cles (Tn)  
nel mese di aprile 2022*

C.L. 25018

Ristampa

0 1 2 3 4 5

Anno

2022 2023 2024 2025



Adriano Prosperi (1939) è professore emerito di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Tra le sue opere, nel catalogo Einaudi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (1996 e 2009), *Storia moderna e contemporanea* (con P. Viola, 2000); *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (2001); *Dare l'anima. Storia di un infanticidio* (2005 e nuova edizione 2015); *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine* (2008); *Cause perse. Un diario civile* (2010); *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana* (2013 e nuova edizione 2016); *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento* (2016); *Un volgo disperso. Contadini d'Italia nell'Ottocento* (2019 e 2021) e *Un tempo senza storia. La distruzione del passato* (2021).