COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

31

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 31

GIOVANNI CALVINO E LA RIFORMA IN ITALIA

Influenze e conflitti

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

CLAUDIANA - TORINO

Susanna Peyronel Rambaldi

è professore ordinario di Storia moderna all'Università Statale di Milano. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura»*, Olschki, 1997; *Donne di potere nel Rinascimento*, Viella, 2008.

Volume pubblicato con il contributo della Evangelische Kirche in Rheinland.

Scheda bibliografica CIP

Giovanni Calvino e la Riforma in Italia : influenze e conflitti / a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
Torino : Claudiana, 2011
461 p. ; 24 cm. - (Collana della Società di studi valdesi ; 31)
ISBN 978-88-7016-876-1

1. Calvino, Giovanni - Rapporti [con l'] Italia 2. Riforma - Italia

(ed. 22.) 270.6 Storia della chiesa. Riforma e Controriforma, 1517-1648
284.2 Chiese calviniste e riformate di origine europea

I S B N 978-88-7016-876-1

© Claudiana srl, 2011
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:
17 16 15 14 13 12 11 1 2 3 4 5

Copertina: progetto grafico di Umberto Stagnaro

Stampa: Ideanet srl, Torino

PREMESSA

Susanna Peyronel Rambaldi

Il protestantesimo ha avuto una leggenda nera, e questa leggenda è stata, per secoli, quella di Calvino come dittatore tirannico e senza scrupoli di Ginevra, immagine codificata dalla famosa biografia di Stefan Zweig negli anni trenta del Novecento. Una lettura che è resistita nei secoli, prima nella controversistica e poi soprattutto nella stampa cattolica, alimentata, tra l'altro, da biografie contemporanee come quella pubblicata nel 1577 da Jerôme Bolsec, acerrimo nemico – e con molte ragioni – del riformatore ginevrino, in cui lo si descriveva come «homme, entre tous autres qui furent oncques au monde, ambitieux, outrecuidé, arrogant, cruel, malin, vindicatif, et sourtout ignorant», accreditando contro di lui ogni tipo di accusa, anche quella di sodomia[1]. Questa acrimonia e diffidenza nei confronti del riformatore hanno lasciato molte tracce ancor oggi, soprattutto in coloro che studiano i rapporti tra Calvino e gli italiani. La biografia di Bolsec – pur con tutti i suoi aspetti inattendibili e denigratori – è rimasta, d'altra parte, ancor oggi una fonte per chi voglia contestare a Calvino il «volto cupo» della sua religione, «senza canali della grazia e senza argomenti teologico-giuridici da opporre all'inesorabile giudice divino», a causa di una dottrina della predestinazione che rappresentava un «Dio vendicativo e terribile»[2]. La questione dell'esecuzione di Serveto, d'altra parte, ha per secoli inasprito gli animi, sia dei detrattori, sia dei sostenitori, dramma perenne nell'affrontare la figura del riformatore.

Questo volume – *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, frutto di un Convegno tenutosi a Torre Pellice dal 4 al 6 settembre 2009 – da un lato rientra nelle celebrazioni dei 500 anni della nascita di Giovanni Calvino, che hanno mostrato la grande vitalità degli studi e delle ricerche sul riformatore ginevrino in tutto il mondo, dall'altro vuole essere uno speciale momento di riflessione sui complessi rapporti

[1] Citato in B. Cottret, *Calvin*, Paris, J. C. Lattes, 1995, p. 19.

[2] A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 110, 119, 127. L'uso di Bolsec come fonte alle pp. 216, 435.

tra Calvino e l'Italia, Calvino e gli italiani. Riflessione che coinvolge lo stesso Calvino, non più soltanto eroe solitario o tiranno di Ginevra, ma dialogante, a volte *malgré soi*, con molti altri intellettuali o riformatori; un Calvino più complesso, forse più vicino all'immagine che William Bouwsma ne ha dato, di un uomo del suo tempo, tra l'abisso e il labirinto, in un'età di ansietà, uomo ansioso e turbato piuttosto che sistematizzatore autoritario e senza dubbi[3].

Sono ben noti alcuni dei giudizi che Calvino espresse, nei suoi duri commenti sul caso di Francesco Spiera, sull'Italia e sugli italiani: l'Italia «summo et illustrissimo theatro» di tutta Europa; gli italiani, gente ricca d'ingegno ma anche «plusquam stupida», perché affetta da orrenda cecità, ammorbata dall'Anticristo, soltanto capaci di «cum Deo ludere»[4]. E molti intellettuali italiani del tempo hanno drammaticamente rotto con il riformatore ginevrino. Questi numerosi contributi vogliono non solo ridiscutere letture troppo semplificatrici, ma anche mostrare la complessità delle influenze reciproche tra Calvino e gli italiani, in un rapporto ancor più problematico di quanto lo stesso Cantimori avesse colto quando sottolineava come gli ideali degli esuli italiani fossero «"astratti" come ogni posizione radicale, di fronte alla concreta responsabilità politica dei capi della Riforma», ma anche portatori della speranza «di maggiore "libertà"» e «maggiore serietà morale»[5] per un rinnovamento ancor più ampio e generale.

La realtà italiana, dunque, con i suoi numerosi sperimentalismi, con un sincretismo assai ben esemplificato dalla corte di Renata di Francia, paradigma delle comunità eterodosse italiane, arricchisce il quadro del nicodemismo, non solo prassi o ideologia, ma anche proposta politica e apertura alla tolleranza. Figure di "intellettuali di frontiera", come Gaudenzio Merula o Girolamo Massari, non rappresentano tanto una proposta radicale quanto d'opposizione alla tirannide papale e, al contempo, un'utopia di società più armoniche e tolleranti. Calvinisti "ortodossi" come Girolamo Zanchi, invece, mostrano la loro complessa formazione in terra italiana, che viene a patti non solo con un forzoso nicodemismo, ma anche con una riflessione, ad esempio, sulla giustificazione e la giustizia di Dio, che dialoga con opzioni più "ecumeniche" e contariniane.

[3] W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992; R.A. Muller, *The Unaccomodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2000, in particolare pp. 79-97.

[4] *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio, cognitam Evangelii veritatem, in miseram incidit desperationem. Quod exemplum, quam sit his temporibus utile omnibus, et necessarium, neminem cordatum latere potest*, Basileae, apud Joannem Herwagen, 1550, pp. 57-59.

[5] D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992, p. 161.

Questi contributi pongono il problema di approfondire le ricerche, andando oltre tranquillizzanti certezze, come già mostrano, ad esempio, precedenti studi di Luca d'Ascia su Curione e sull'influenza che su di lui ebbe Zwingli[6], e che invitano a privilegiare maggiormente l'indagine dei rapporti reciproci, fatti soprattutto di letture non troppo selettive, tra ambienti italiani ed europei, in particolare quelli svizzeri, soprattutto nei primi decenni del XVI secolo.

Lo stesso calvinismo si può rivelare assai meno monolitico e risoluto, se si guarda agli scambi, per lo meno iniziali, di Calvino con italiani come Ochino e Curione e all'influenza che essi esercitarono sul riformatore ginevrino; all'uso che egli, ad esempio, seppe fare della loro ironia e del loro graffiante sarcasmo nella sua polemica contro l'Anticristo romano. Anche le ricerche su Calvino e i suoi rapporti con la popolazione valdese in Piemonte mostrano non soltanto che Calvino voleva fare di queste popolazioni valligiane un avamposto della Riforma in Italia in una sorta di operazione "missionaria", ma che furono soprattutto le stesse comunità "valdesi" a volersi organizzare pubblicamente, fino a giungere, contro il parere dello stesso Calvino e di altri riformatori, allo scontro armato con il sovrano.

Anche l'invito ad «una considerazione più flessibile del rapporto fra riforma "magisteriale" e "riforma radicale"»[7], sembra essere stato raccolto e, in questo volume, si riprendono i rapporti tra Calvino e la Riforma radicale, con un richiamo a riconsiderare la complessità di un movimento riformatore, nelle sue intenzioni iniziali, forse, unitario, ma che ebbe manifestazioni e forme molteplici e contraddittorie e rapporti drammatici, di cui si trovano influenze, ad esempio, nella stessa *Institutio*, come aveva mostrato, sono già molti anni, Antonio Rotondò. Nella redazione del 1559, infatti, chiaramente risultano «i riflessi che vent'anni di controversia antitrinitaria ebbero nello sviluppo e nella sistemazione definitiva del pensiero teologico da Calvino»[8], con un vero e proprio capovolgimento della trattazione del dogma trinitario, che non viene più difeso da Calvino in rapporto alle eresie antiche, ma soprattutto all'antitrinitarismo contemporaneo, confutato in maniera sistematica. Si tratta anche di riconsiderare casi complessi e ancor oggi dolorosi, come quello di Serveto, o quello dello Spiera, che affondano le radici nel dramma delle coscienze del tempo e che turbano ancora oggi.

[6] L. D'Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendagron, 2003.

[7] Ivi, p. 118.

[8] A. Rotondò, *Calvino e gli antitrinitari italiani*, in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 308-311.

Sono operazioni difficili e che rischiano sovente di avvitarsi su se stesse in una ricerca sottile di teologie ormai troppo lontane. Sembra quindi molto stimolante il tentativo fatto in questo volume, in più di un contributo, di comprendere, al di là di quei lontani serrati dibattiti, sovente violenti e insultanti, a volte con esiti crudeli, le ragioni ultime, le ragioni storiche infine, che mossero quegli uomini a combattersi tanto aspramente, pur partecipando di una medesima speranza riformatrice. Sembra essere quindi importante uscire dal semplice confronto e contrapposizione testuale per cogliere, invece, le occasioni, i momenti storici in cui divamparono quelle polemiche. Come, ad esempio, nella violenta demonizzazione compiuta da Calvino di Valentino Gentile, riconoscere sapientemente sia a chi indirettamente questa polemica venisse indirizzata, sia l'interesse politico di Calvino, in quegli anni preoccupato per l'"église dressé" di Lione, a rischio di essere travolta dalle discussioni antitrinitarie e duramente repressa con una generale accusa di seminare il disordine. Calvino era difensore di una chiesa («ecclesiae aedificationis studeo») e, come osservava già Rotondò, la sua violenta polemica antitrinitaria guardava soprattutto alle «dimensioni e carattere popolari» che stava assumendo la propaganda degli antitrinitari, demolitrice di ogni chiesa costituita, a Lione, come a Basilea, Zurigo, in Polonia o nella stessa Ginevra[9].

Emergono, dunque, in queste pagine, forse per la prima volta in una pubblicazione italiana, più chiaramente declinate di quanto fossero nelle pagine di Cantimori, le motivazioni politiche, oltre che ideologiche, di queste feroci contrapposizioni dottrinarie. Sullo sfondo di un periodo convulso in cui si scontrarono fisicamente eserciti, furono perpetrati massacri, vendette, repressioni, oltre che roghi, e furono, tra mille difficoltà, organizzate chiese che avevano inizialmente modeste possibilità di sopravvivere, l'unità dottrinale divenne per i riformatori un imperativo non procrastinabile: le confessioni di fede, ad esempio, sovente interpretate soltanto come atto autoritario delle nuove chiese, sospettose di rinnovate tentazioni "papistiche" o di impulsi anarchici e sovvertitori, assumono anche un'indiscutibile rilevanza politica. Se Calvino resta, anche in queste pagine, un arduo oppositore di coloro che volevano «cum Deo ludere», si arricchisce, si sfuma, si umanizza e insieme si storicizza la storia dei suoi rapporti con l'Italia e con gli italiani.

[9] Ivi, p. 310.

GIOVANNI CALVINO
PROBLEMI E PROSPETTIVE DEGLI STUDI ODIERNI

EMIDIO CAMPI

Il quinto centenario della nascita di Giovanni Calvino (1509-1564) ha increspato non soltanto le tranquille acque della storiografia della Riforma, ma ha suscitato un notevole interesse negli ambienti culturali, politici ed anche nell'opinione pubblica. Numerosi congressi, cicli di lezioni e atti accademici hanno avuto luogo in tutti i continenti. L'anniversario ha favorito la pubblicazione di una quantità impressionante di studi sul Riformatore, nonché l'allestimento di mostre di alto valore storico, come quella del Deutsches Museum di Berlin o del Musée international de la Réforme di Ginevra. Per dovere di completezza occorre ricordare il culto di Pentecoste 2009 trasmesso in mondovisione dalla cattedrale di Ginevra e i francobolli commemorativi emessi dalle Poste della laica Francia, della luterana Germania, dell'Ungheria e della Svizzera.

Questi pochi dati, oltre a farci intuire come la figura di *maître Calvin* sia sorprendentemente viva e attuale, sono sufficienti a indicare che la ricerca calviniana odierna è vasta ed è condotta davvero su scala internazionale. Ad essa sono congiunti i nomi di maestri prestigiosi di ieri come André Bieler e Heiko A. Oberman, Wilhelm Neuser e Bob Kingdon. Attorno ad essa lavorano tuttora studiose e studiosi egregi dei più diversi paesi come – tanto per fare qualche nome soltanto – Richard Muller e Irena Backus, Olivier Millet e Elsie McKee, Jean François Gilmont e Herman J. Selderhuis. Il loro impegno è così attivo che non passa un anno senza che qualche contributo nuovo e importante venga ad aggiungersi alla bibliografia imponente che già esiste sulla materia.

L'obiettivo di questo saggio è di tracciare un panorama riassuntivo dei risultati cui è giunta la ricerca negli ultimi dieci anni, di carattere tale da rendere possibile anche ai non specialisti un primo approccio sull'argomento[1]. Quando si deve raccogliere e presentare il materiale su un argo-

[1] Per una valutazione accurata dello stato degli studi negli anni 1980-2000 si veda: R.C. GAMBLE, *Current trends in Calvin research 1982-1990*, in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, a cura di W.H. Neuser, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, pp. 91-112; W.H. NEUSER, *Future tasks of the interna-*

mento così sterminato, è quasi inevitabile che ci si dimentichi di questo o di quell'aspetto. La presente rassegna, per quanto ampia, non ha quindi alcuna pretesa di esaustività, anzi chiedo subito scusa alle studiose e agli studiosi che non saranno menzionati. Ho preso in esame soprattutto i contributi monografici, siano questi volumi, saggi comparsi in periodici specializzati, oppure relazioni e comunicazioni a convegni. Non figurano, salvo poche eccezioni, saggi contenuti in trattazioni generali o voci di enciclopedie. Laddove era possibile, ho tenuto conto degli studi che sono stati presentati nei diversi congressi che si sono svolti nel corso dell'anno 2009, ma ho dovuto tralasciarne molti altri, non ancora pubblicati, pur nella consapevolezza che in essi è contenuta una parte rilevante della ricerca odierna[2].

Per selezionare e presentare un materiale tanto vasto, ho seguito una partizione che cerca di riflettere, spero senza eccesiva arbitrarietà, gli ambiti principali entro cui si sono mosse la ricerca storica e la divulgazione erudita durante il periodo in esame: 1. testi – edizioni e traduzioni; 2. biografie; 3. studi storico-filosofico-letterari; 4. studi teologici. Va precisato che si tratta di una classificazione necessariamente "aperta", trattandosi di lavori che per loro natura non si collocano entro rigide coordinate, ma interessano più settori. Da ultimo, mi preme segnalare che il mio compito è stato facilitato da due recenti manuali che compendiano bene lo stato degli studi: il *Cambridge Companion to John Calvin* e il *Calvin Handbuch.* A questi due eccellenti strumenti di lavoro si affiancano i tre ponderosi volumi della *Bibliotheca Calviniana* e l'altrettanto utile introduzione ragionata agli scritti del riformatore*: The writings of John Calvin. An introductory guide*[3].

tional Calvin research, in "Hervormde teologiese studies", 54, 1998, pp. 153-160; R.A. Muller, *Directions in current Calvin research*, in *Calvin Studies IX: Papers presented at the Ninth Colloquium on Calvin Studies*, Davidson, NC: Davidson College, 1998, pp. 70-88; Id., *Directions in current Calvin research*, in "Religious Studies Review", 27, 2001, pp. 131-138; E. Busch, *Chi era e chi è Calvino? Una domanda sempre aperta*, in "Protestantesimo" 62, 2007, pp. 179-193. La bibliografia completa delle opere di e su Calvino viene aggiornata e pubblicata annualmente da Paul Field nel *Calvin Theological Journal* ed è consultabile (per le annate 1997-2008) al sito: www.calvin.edu/meeter/bibliography.

[2] Per una prima valutazione si veda "The Sixteenth Century Journal" 41, 2010, pp. 113-130.

[3] *The Cambridge Companion to John Calvin*, a cura di D.K. McKim, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; *Calvin Handbuch*, a cura di H.J. Selderhuis, Tübingen, Mohr, 2009; *Bibliotheca calviniana: les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle*, a cura di R. Peter, J.-F. Gilmont, voll. 1-3, Ginevra, Droz, 1991-2000; W. de Greef, *The writings of John Calvin : an introductory guide*, translated by L.D. Bierma, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.

1. *Testi. Edizioni e traduzioni*

Fra le edizioni degli scritti comparse negli ultimi dieci anni giova ricordare innanzitutto il database della *Calvini Opera*[4] che mette a disposizione a un prezzo modico tutti i testi di Calvino contenuti nei 59 volumi dell'edizione del *Corpus Reformatorum* e offre una vasta gamma di possibilità per effettuare interrogazioni intertestuali. Questa edizione digitale dovrebbe costituire un'ottima piattaforma per le ulteriori ricerche. Ma va detto subito che la base di partenza, l'edizione cartacea ottocentesca della *Calvini Opera*, mostra sempre più i suoi limiti[5]. Pur senza cedere alla saccenteria del senno di poi, non si può ignorare che non soltanto non soddisfa più i criteri scientifici delle moderne edizioni di testi, ma contiene delle notevoli lacune. Per esempio, si calcola che vi siano circa 600 sermoni inediti non compresi nella *Calvini Opera.* Per sopperire a questa palese mancanza, dal 1961 è in corso di pubblicazione la benemerita collana *Supplementa calviniana*[6]. Nel decennio preso in considerazione, sono stati pubblicati i *Sermoni sulla Genesi*[7], magistralmente curati da Max Engammare, e i *Sermoni sul libro del profeta Ezechiele*[8], a cura di Eric A. de Boer e Barbara Nagy. A Max Engammare si deve anche l'edizione critica dei *Sermoni su Isaia*, che erano considerati perduti, ma che fortunatamente sono stati da lui ritrovati a Londra[9].

La *Calvini Opera* è insoddisfacente da altri punti di vista. Oltre a contenere parecchi e talora incomprensibili errori di lettura e trascrizione, la mancanza di un apparato critico rende i testi di un grigiore uniforme. Grandi erano dunque le attese, quando nel 1992, sotto l'egida dell'International Calvin Congress, si dette inizio ad una nuova e ben più

[4] *Calvini opera database: the complete works of John Calvin, in the edition of the Corpus Reformatorum, text fully searchable, combination of original image and text*, a cura di H.J. Selderhuis, Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005.

[5] *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, voll. 59, Braunschweig, C.A. Schwetschke, 1863-1900 (Corpus Reformatorum, vol. 29-87). Limiti, soprattutto nell'apparato critico, mostra anche la benemerita *Ioannis Calvini opera selecta*, a cura di P. Barth e W. Niesel, voll. 5, München, Christian Kaiser, 1926-1936.

[6] *Supplementa Calviniana*, a cura di H. Rückert *et al.*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961-ss. Sulla loro importanza per la ricerca calviniana si veda DE GREEF, *The wiritings of John Calvin*, 98-100 (riferimento incompleto).

[7] JEAN CALVIN, *Sermons sur la Genèse*, a cura di M. Engammare, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000.

[8] JEAN CALVIN, *Sermons sur le Livre des Revelations du prophete Ezechiel*, a cura di E.A. de Boer e B. Nagy, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.

[9] JEAN CALVIN, *La Famine spirituelle. Sermon inédit sur Esaïe 55, 1-2. Eglise Française de Londres, Ms. VIII. F. 2.*, a cura di M. Engammare, Genève, Droz, 2000.

degna edizione: *Calvini Opera Omnia*[10]. Dopo una prima fase dedicata alla programmazione, con un lavoro alacre e silenzioso, capace di riunire studiosi e studiose di varie culture scientifiche in un'opera comune, sono apparsi finora sedici volumi che si distinguono per il rigore filologico e la qualità dell'apparato critico.

Di recente ha visto la luce, a cura di Olivier Millet, noto per il suo magistrale studio sulla retorica di Calvino[11], l'edizione critica dell'*Istituzione cristiana* del 1541 nella versione francese di Calvino stesso, uno dei testi classici della lingua francese[12].

Non è da trascurare inoltre la pubblicazione dei *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*[13], ossia i verbali delle sedute settimanali del Concistoro, che procede con lentezza e attraverso difficoltà soprattutto di natura economica. Dal 1996 al 2007 sono apparsi quattro volumi che coprono il periodo 1542-1550. Si tratta di una fonte importantissima, perché fornisce informazioni sull'applicazione della disciplina ecclesiastica nella vita quotidiana di Ginevra e sul funzionamento del *Consistoire*, l'istituzione più ammirata e più controversa del protestantesimo riformato. Ad essa si affianca l'altrettanto meritoria pubblicazione dei *Registres du Conseil de Genève à l'epoque de Calvin*[14], una vera e propria miniera di dati riguardanti la vita economica, giudiziaria, politica e istituzionale.

Sul fronte delle traduzioni si segnalano soprattutto quelle in lingua inglese, che sono davvero numerosissime e nella stragrande maggioranza anche accessibili in forma digitale nella *Christian Classics Ethereal Library*[15]. È interessante notare la crescita quasi esponenziale di traduzioni in portoghese, spagnolo e coreano di opere del Riformatore. Ad esse si aggiungono antologie di scritti in arabo, indonesiano, cinese[16]. Tralasciando volutamente le numerose traduzioni tedesche di singoli scritti, non si può dimenticare la benemerita edizione bilingue *Calvin-Studie-*

[10] *Calvini Opera Omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Genève, Droz, 1992-ss.

[11] O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole: étude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992.

[12] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, edizione critica a cura di O. Millet, 2 voll., Genève, Droz, 2008.

[13] *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, a cura di I.M. Watt e Th.A. Lamber, sotto la direzione di R.M. Kingdom, voll. 1-4 (1542-1550), Genève, Droz, 1996-2007.

[14] *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, a cura dell'Archives d'Etat de Genève, voll. 1-4 (1536-1539), Genève, Droz, 2003-2009.

[15] http://www.ccel.org/c/calvin/?show=worksBy

[16] Si veda Ch. Stückelberger, *Why the Interest in Max Weber's „The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism" in South East Asia today?*, in http://www.christophstueckelberger.ch/dokumente e/calvinweberchina.pdf

nausgabe[17], con testo latino o francese e traduzione tedesca a fronte, che integra l'*Opera selecta*[18] e si sta rivelando assai utile per una preliminare conoscenza degli scritti del Riformatore. L'edizione italiana – *Calvino opere scelte*[19] – segue le tracce della *Calvin-Studienausgabe.* Degna di nota è infine la ristampa, in occasione del centenario, dell'edizione italiana moderna dell'*Istituzione* a cura di Giorgio Tourn, che era esaurita da lungo tempo[20].

Si può affermare, senza tema di smentita, che mai, dalla morte di Calvino, vi è stata una così ampia circolazione dei suoi testi e in così tante lingue.

2. *Studi biografici*

Abbiamo tutti presente la solida e ricca biografia di Bernhard Cottret del 1995, divenuta un classico del suo genere[21]. In quest'opera la personalità del riformatore usciva incisivamente raffigurata, non solo come teologo, ma altresì come letterato e giurista imbevuto di una profonda cultura umanistica. Al tempo stesso Cottret riconosceva, con notazioni ispirate a una consapevolezza critica moderna, taluni limiti della dottrina di Calvino, senza tuttavia svalutarne il senso.

Chi abbia la pazienza di instaurare un confronto tra la scintillante prosa storica di Cottret e le sette nuove biografie comparse nel 2009 potrà cogliere interessanti sfumature[22]. È indubbio che tutte offrono materia di

[17] *Calvin-Studienausgabe*, a cura di E. Busch *et al.*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1994-ss. Finora sono comparsi sette volumi.

[18] *Opera selecta*, a cura di P. Barth *et al.*, München, Kaiser, 1926-1936.

[19] Finora sono stati pubblicati tre volumi: *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2004; *Contro nicodemiti, anabattisti libertini*, a cura di L. Ronchi e De Michelis, Torino, Claudiana 2006; *La divina predestinazione*, a cura di G. Tourn e F. Ronchi, Torino, Claudiana, 2011.

[20] Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Torino, UTET, 1971, 1983[2] (rist. Milano, Mondadori, 2009).

[21] B. Cottret, *Calvin. Une biographie*, Paris, Jean Claude Lattès, 1995. Sebbene di diversa provenienza storiografica, tornano utili per avere un quadro d'insieme le biografie di W. Bouswsma, *John Calvin: A sixteenth century portrait*, New York, Oxford, University Press, 1988 e di A.E. Mc Grath, *A life of John Calvin: a study in the shaping of western culture*, Oxford, Basil Bleckwell, 1990.

[22] M. Carbonnier-Burkhard, *Jean Calvin. Une vie*, Paris, Desclée de Brower, 2009; Peter Optiz, *Leben und Werk Johannes Calvins*, Göttingen, Vandenhoeck, 2009; V. Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München, Beck, 2009; H.J. Selderhuis, *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biographie*, Gütersloh, Gütersloher, 2009; Ch. Strohm, *Johannes Calvin. Leben und Werk eines Reformators*, München, Beck, 2009; G. Tourn, *Giovanni Calvino. Il riformatore di Ginevra*, Torino, Claudiana, 2009. Un avviamento a Calvino un po' più divulgativo

meditazione e spunti per ulteriori ricerche. Tuttavia, a mio giudizio, sei di esse, sebbene si segnalino per il loro acume e l'utilizzo di una mole notevole di dati storici, sono legate a esigenze apologetiche di vario ordine. Poco importa se si volgono con ammirazione verso il teologo (Carbonnier-Burkhard, Opitz, Selderhuis, Tourn), o evidenziano con entusiasmo il contributo di Calvino alla modernità (Strohm), oppure esprimono non poche riserve nei riguardi del "tiranno della virtù" (Reinhardt); a tanta cura di enucleare un possibile modello interpretativo non corrisponde sempre un giudizio d'insieme e neppure di valutazione comparativa con altri protagonisti della Riforma.

Questo squilibrio non appare nella lucida e sapida biografia di Bruce Gordon, lo storico della chiesa di Yale[23]. Attraverso un sapiente utilizzo delle fonti, egli illustra con perspicuità la figura del Riformatore, i suoi contatti con le scienze, le lettere, con la vita politica ginevrina, le sue tragedie personali e i suoi errori; espone con chiarezza i dati essenziali del suo pensiero scandagliandone gli scritti; riprende le sue discussioni epistolari con Melantone e Bullinger, Bucero e a Lasko, Vermigli e Farel; descrive con efficacia i successi, i contrasti, i fallimenti del moto riformatore degli anni Quaranta e Cinquanta. Certo, sono motivi non nuovi della biografia calviniana, ma ciò che colpisce il lettore è il modo in cui tutti questi aspetti s'incontrano e talvolta quasi si confondono fino a fornire un quadro d'insieme convincente. Insomma la biografia di Gordon, aiuta il lettore a intendere non solo Calvino, ma è storia, ossia sforzo di comprensione di una società e di un tempo. Di quest'opera, su cui non sarà inopportuno ritornare per aprire un confronto serrato con l'interpretazione di Cottret, sarebbe auspicabile una rapida traduzione in italiano.

3. *Studi storico-filosofico-letterari*

Negli ultimi dieci anni la ricerca ha fatto passi notevoli in questo campo. Ho già accennato alla pubblicazione dei *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* e alla loro importanza per lo studio dell'applicazione della disciplina ecclesiastica nella vita quotidiana di Ginevra. Ad essi si affianca una lunga serie di studi di storia sociale iniziati dall'ormai classico lavoro di William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*[24]. Si comincia finalmente a conoscere l'organiz-

è offerto dal volume di Ch. Elwood, *Calvin for armchair theologians*, Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 2002 (trad. ital. *Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2009).

[23] B. Gordon, *Calvin*, New Haven-London, Yale University Press, 2009.

[24] W.G. Naphy, *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester, Manchester, University Press, 1994; Id., *Church and State in Calvin's Geneva*, in *Calvin*

zazione parrocchiale[25], la legislazione matrimoniale[26], il funzionamento delle istituzioni, come ad esempio il Concistoro, la *Congrégation*[27], la cosiddetta "borsa dei poveri" e l'*hospital*[28], la scuola[29], le quali non hanno soltanto un significato ecclesiastico, ma anche civile ed etico politico.

Non mancano, nel decennio che ci interessa, le indagini sulla concezione dei rapporti sociali e sull'attività economica nella Ginevra del tempo[30]. Certamente bisognerà attendere la pubblicazione degli atti dei vari congressi prima di formulare un giudizio più fondato, ma su questo piano sembra che lo spostamento di prospettiva sia singolare. Calcando un po' la mano, si direbbe che i più recenti interpreti di Calvino alla celebre tesi di Weber sulla connessione tra capitalismo e protestantesimo preferiscano quella del Troelsch sul "socialismo ginevrino" per descrivere i rapporti sociali e l'attività economica dei tempi di Calvino.

and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24-26, 2001, a cura di D. Foxgrover, Grand Rapids, Christian Reformed Church, 2002, pp. 13-28.

[25] Si veda E.A. McKee, *Calvin and his colleagues as pastors: some new insights into the collegial ministry of word and sacraments*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, pp. 9-42.

[26] J. Witte Jr., *Between sacrament and contract: marriage as a covenant in John Calvin's Geneva*, in "Calvin Theological Journal", 32, 1998, pp. 9-75; S.H. Hendrix, *The reform of marriage in Calvin's Geneva*, in *Caritas et Reformatio*, a cura di D.M. Whitford, St. Louis, Concordia Publishing House, 2002, pp. 113-31; J. Witte Jr., R.M. Kingdon, *Sex, marriage, and family in John Calvin's Geneva*, vol. 1, Grand Rapids, Eerfmans, 2005.

[27] E.A de Boer, *Calvin and colleagues. Propositions and disputations in the context of the Congrégations in Geneva*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 331-342.

[28] J.E. Olson, *Calvin and social-ethical issues*, in *The Cambridge Companion to John Calvin*, a cura di D.K. McKim, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 153-172.

[29] Sulla scuola, si veda K.Maag, *Calvin's academic and educational legacy*, in *The Legacy of John Calvin. 12th Colloquium of the Calvin Studies Society*, a cura di D. Foxgrover, Grand Rapids, CRC Product Services, 2000, pp. 11-26.

[30] A. Thiel, *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999; *John Calvin rediscovered: The impact of his social and economic thought*, a cura di E. Dommen, J.D. Bratt, Louisville, Westminster/John Knox, 2007; E. Fuchs, *L'éthique de Calvin*, in *Calvin et le calvinisme: cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, a cura di M.E. Hirzel, M. Sallmann, Genève, Labor et fides, 2008, pp. 223-243; D. Muller, *Actualité et limites d'une éthique calvinienne*, in "Etudes théologiques et religieuses", 84, 2009, pp. 401-409; L. Vischer, *Reich, bevor wir geboren wurden: zu Calvins Verständnis der Schöpfung*, in "Evangelische Theologie", 69, 2009, pp. 142-160; *Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus*, a cura di E. Campi *et al.*, Zürich, Vdf Hochschulverlag, 2011; *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, a cura di M. Hofheinz *et al.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

È impossibile presentare una rassegna degli odierni studi calviniani prescindendo da un tema che è spesso presente, anche se a volte sottinteso e non dichiarato, in molte ricerche su Calvino, quello che con espressione un po' consunta, si suole chiamare il "pensiero politico" del Riformatore[31]. Se vedo bene, la ricerca è divenuta alquanto più cauta e possibilmente più umile di quella di altri tempi nell'affermare che le moderne istituzioni liberali e parlamentari siano figlie della Riforma e in modo tutto particolare della Riforma calvinista. Se i toni senza dubbio sono meno trionfalistici, resta però il richiamo al motivo che lo Stato moderno è quello in cui l'ufficio dei governanti non è concepito in termini di ragion di stato o di ubbidienza alla chiesa, bensì in termini di ministero e sacerdozio intramondano. Per esempio, secondo l'interpretazione di Bob Kingdon, e con lui una fitta schiera di suoi allievi, soprattutto di area nordamericana (cominciano però a spuntare anche ricercatrici e ricercatori

[31] E. Busch, *Calvin und die Demokratie*, in *Bibliothek und Reformation: Miszellen aus der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, a cura di Ch. Strohm, Wuppertal, Foedus, 2001, pp. 117-149; S. Bildheim, *Calvinistische Staatstheorien Historische Fallstudien zur Präsenz Monarchomachischer Denkstrukturen im Mitteleuropa der Frühen Neuzeit*, New York, Peter Lang, 2001; D. Müller, *Jean Calvin: puissance de la loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001; T. Masanaru, *Holy Spirit, Order, and 'Market': A Re-examination of Calvin's Political Thought*, in *Calvin in Asian Churches*, vol. 1, a cura di S.-Young Lee, Seoul, Korea Calvin Society, 2002, pp. 309-323; Gon-taik Park, *L'Humanisme Politique de Calvin d'après son Commentaire du de Clementia de Sénèque*, in "Chongshin Theological Journal", 7, 2002, pp. 101-123; H. Scholl, *Der Geist der Gesetze. Die politische Dimension der Theologie Calvins dargestellt besonders an seiner Auseinandersetzung mit den Täufern*, in *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation*, a cura di P. Opitz, Zürich, Theologischer Verlag, 2003, pp. 93-126; M. Wykes, *Devaluing the Scholastics: Calvin's ethics of usury*, in "Calvin Theological Journal", 38, 2003, pp. 27-51; W.R Stevenson Jr., *Calvin and political issues*, in *The Cambridge Companion to John Calvin*, a cura di D.K. McKim, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 173-187; W.N. Nijenhuis, *The limits of civil disobedience in Calvin's latest known sermons: The development of his ideas of the right of civil resistance*, in *The Reformation: critical concepts in historical studies*, a cura di A. Pettegree, vol. 3, London, Routledge, 2004, pp. 71-91; J.I. Hesselink, *Calvin on the nature and limits of political resistance*, in *Christian Faith and Violenc*e, a cura di D. van Keulen e M. Brinkman, Zoetermeer, Meinema, vol. 2, 2005, pp. 57-74; R.M. Kingdon, *Calvin and the Calvinists on resistance to government*, in *Calvinus Evangelii Propugnator*. *Calvin, champion of the Gospel: papers presented at the International Congress on Calvin Research, Seoul, 1998*, a cura di D.F. Wright, A.N.S. Lane, J. Balserak, Grand Rapids, Calvin Studies Society, CRC Product Services, 2006, pp. 54-65; J. Witte Jr., *Moderate (religious) liberty in the theology of John Calvin: The original Genevan experiment*, in *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 39-80; F. Dermange, *Calvin, aux origines de la démocratie?*, in "Etudes théologiques et religieuses", 83, 2008, pp. 351-366; D.W Hall, *Calvin in the public square: liberal democracies, rights, and civil liberties*, Phillipsburg, N.J., P & R Pub., 2009.

asiatici), lo Stato nella visione della Riforma calvinista non sorge da una investitura esteriore ecclesiastica, ma fonda la propria autonoma dignità sulla coscienza della propria missione: è cioè lo Stato in cui i governanti sono al servizio dei governati e non viceversa. Da qui deriva la riflessione sulla grave questione del diritto alla resistenza civile, che viene affrontata in numerosi contributi.

È sicuramente vero che ogni epoca ha il suo modo di interrogare il passato. La ricerca calviniana è stata piuttosto restia ad affrontare lo studio degli avversari di Calvino. Tuttavia si deve riconoscere che nell'ultimo decennio ci si è sforzati di ascoltare più scrupolosamente tali voci[32]. Grazie a ciò sono stati pubblicati dei pregevoli lavori sulla *cause célèbre* contro Serveto[33], sugli antitrinitari italiani Giorgio Biandrata[34] e Giorgio Siculo[35], sulla controversia tra Calvino e Pighius[36], il grande controversista cattolico olandese autore di una serrata critica della dottrina calviniana della predestinazione, oppure sulla controversia tra Calvino e

[32] I. Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik gegen Calvin*, in Ead., *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt, Peter Lang, 2003, pp. 380-395. Analogie e differenze tra Calvino e gli anabattisti sull'uso delle armi sono state individuate da M. Hofheinz, *Analogie und Differenz. Calvin Auseinandersetzung mit den Täufern zur Frage des Waffengebrauchs*, in *Calvin und seine Wirkungen. Vorträge der 7. Emder Tagung zur Gerschichte des reformierten Protestantismus*, a cura di M. Freudenberg, M.J. Lange van Ravenswaay, Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag, Foedus-Verlag, 2009, pp. 129-145.

[33] M. Hillar, *The case of Michael Servetus (1511-1553): the turning point in the struggle for freedom of conscience*, Lewiston E. Mellen Press, 1997; M. Hillar, C.S. Allen, *Michael Servetus: Intellectual Giant, Humanist, and Martyr*, Lanham, University Press of America, 2002; L. Frieder, *Kirchengeschichte als Ketzergeschichte: Die Hinrichtung Michael Servets in Genf vor 450 Jahren und die Anfänge der neueren kirchlichen Historiographie im 18. Jahrhundert*, in "Theologische Zeitschrift", 59, 2003, pp. 112-136; A. Batlajery, *Calvin and Servetus: A Case of Violence and Calvin's Involvement*, in *Christian Faith and Violence*, vol. 2, a cura di D. van Keulen, M. Brinkman, Zoetermeer, Meinema, 2005, pp. 104-114; F. Amsler, *L'affaire Servet et la naissance de unanimisme protestant genevois*, Genève, Publications du Centre Protestant d'Etudes, 2006; P. Domeyne, *Au risque de se perdre: Michel Servet, 1511-1553*, Paris, L'Harmattan, 2008. È da segnalare anche la ristampa della classica opera di R.H. Bainton, *Hunted heretic: the life and death of Michael Servetus, 1511-1553*, a cura di Peter Hughes con l'introduzione di A. Alcalá, Providence, R.I., Blackstone, 2005.

[34] S. Carletto, G. Lingua, *La trinità e l'anticristo: Giorgio Biandrata tra eresia e diplomazia*, Cuneo, L'Arciere, 2001.

[35] A. Prosperi, *L'eresia del Libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000; M. Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, vol. 3: *Tra Polirone e la Sicilia: Benedetto Fontanini, Giorgio Siculo, Teofilo Folengo*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 705-1205.

[36] A.N.S. Lane, *The influence upon Calvin of his debate with Pighius*, in *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und16. Jahrhundert*, a cura di A. Schindler *et al.*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1998, pp. 125-39.

Castellione[37]. Segnalo che l'opera forse più completa al riguardo è della filosofa italiana Stefania Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza*, in cui l'autrice stabilisce un confronto serrato tra Calvino e Castellione sugli strumenti e i limiti della comprensione umana[38]. Non privo d'interesse per la storiografia italiana è il richiamo alla presenza di numerosi studi sui rapporti tra il Riformatore di Ginevra e gli esuli "ortodossi" italiani. Da qualche anno, si sentono rammentare con insolita frequenza nomi sino ad ieri affatto trascurati, come quelli di Vergerio[39], Tremellio[40], Zanchi[41], e soprattutto Pier Martire Vermigli, il quale oggi sta vivendo una vera e propria rinascita[42]. Viceversa, l'odierna ricerca su Cal-

[37] Gon-taik Park, *Calvin and Castellio on liberty of conscience*, in "Presbyterian Theological Quarterly", 66,1999, pp. 66-97; B. Sher Tinsley, *Sebastian Castellio (1515-1563), Defender of toleration*, in *Pierre Bayle's Reformation: conscience and criticism on the eve of the Enlightenment*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2001, pp. 252-270, 430-434; A. Demura, *Calvin versus Castellio on the problem of religious toleration*, in *Calvin in Asian Churches*, vol. 1, a cura di Sou-Young Lee, Seoul, Korea Calvin Society, 2002, pp. 29-58; H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist and defender of religious toleration in a confessional age*, Burlington, Ashgate, 2002; V. Schmid, *Éloge du doute chez Sébastien Castellion*, Genève, Publications du Centre Protestant d'Etudes, 2003.

[38] S. Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

[39] *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000; A.R. Pierce, *Pier Paolo Vergerio. The propagandist*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

[40] K. Austin, *From Judaism to Calvinism: the life and writings of Immanuel Tremellius (c. 1510-1580)*, Aldershot, UK, Ashgate, 2007.

[41] E. Fiume, *Decretum Dei, solatium ineffabile: il contributo di Girolamo Zanchi (1516-1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 181, 1997, pp. 67-78; J. Farthing, *Patristics, exegesis, and the Eucharist in the theology of Girolamo Zanchi*, in *Protestant scholasticism: essays in reassessment*, a cura di C.R. Trueman and R. Scott Clark, Baker/Paternoster, Grand Rapids/Carlisle, Cumbria 1999, pp. 79-95; P.J., O'Banion, *Jerome Zanchi, the application of theology, and the rise of the English practical divinity tradition*, in "Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme", 29, 2005, pp. 97-120; G. Zanchi, *De religione Christiana fides*, a cura di L. Baschera, Ch. Moser, Leiden, Brill, 2007; Id., *La fede cristiana*, a cura di E. Fiume, Chieti-Roma, Edizioni GBU, 2011.

[42] *Peter Martyr Vermigli: Humanism, Republicanism, Reformation*, a cura di E. Campi, Genève, Droz, 2002; *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*, a cura di F.A. James, Leiden-Boston, Brill, 2004; *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, Riformatore, Pastore*, a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003; T. Kirby, *The Zurich connection and Tudor political theology*, Leiden-Boston, Brill, 2007; F.A. James, *The Bullinger/Vermigli axis. Collaborators in toleration and reformation*, in *Heinrich Bullinger. Life, thought, influence*, Zürich, August 25-29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504-1575), a cura di E. Campi, P. Opitz, vol. 1, Zürich, Theologischer Verlag, 2007, pp. 165-175; J. MacLelland, *Vermigli. on penance. A third sacrament?*, in "Zwingliana", 34, 2007, pp. 29-36; L. Baschera, *Peter Martyr Vermigli*

vino sembra essere poco interessata al rapporto tra teologia e filosofia nel Riformatore, un tema piuttosto usuale, almeno nel nostro paese, alcuni decenni or sono [43]. Il saggio di Pierre-François Moreau sull'influenza dello stoicismo su Calvino ha lasciato solo una tenue traccia nella ricerca[44]. Né pare che l'opera di Paul Helm sulle idee filosofiche di Calvino abbia trovato un'ampia eco[45]. Una maggiore attenzione, ma pur sempre limitata nell'ambito della sterminata bibliografia calviniana, è stata riservata alla questione del rapporto tra legge naturale e legge divina[46]. Mi sembra che questi studi confermino la tesi già formulata da Troeltsch, secondo cui sussisterebbe una chiara opposizione tra la concezione riformata della

on free will. The Aristotelian heritage of Reformed theology, in "Calvin Theological Journal", 42, 2007, pp. 325-340; Id., *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermiglis Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*, Zürich, Theologischer Verlag, 2008; J. Zuidema, *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the outward instruments of divine grace*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008; *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, a cura di T. Kirby, E. Campi, F. James, Leiden-Boston, Brill, 2009; F. James III, *Valdés and Vermigli. Crossing the theological Rubicon*, in *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650. Festschrift für Emidio Campi*, a cura di Ch. Moser, P. Opitz, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 117-133; T. Kirby, *From Florence to Zurich via Strasbourg and Oxford. The international career of Peter Marty Vermigli (1499-1562)*, ivi, pp. 135-145. Ricordo inoltre i recentissimi contributi di E. Campi, *Giovanni Calvino e Pier Martire Vermigli nel giudizio dei loro contemporanei, nel loro epistolario e nelle loro opere*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 2010, pp. 69-87; L. Baschera, *Independent yet harmonious: some remarks on the relationship between the theology of Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and John Calvin*, in "Church History and Religious Culture" 91, 2011, pp. 43-57.

[43] Si veda, ad esempio, A. Omodeo, *Giovanni Calvino e la riforma a Ginevra*, opera postuma a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1947; C. Gallicet Calvetti, *La filosofia di Giovanni Calvino*, in *Grande antologia filosofica*, vol. 8, Milano, Marzorati, 1964, pp. 1235-1338; F. Lombardi, *Calvino e il suo contributo alla formazione del mondo moderno*, in "De Homine", 19/20, 1966, pp. 101-142.

[44] P.-F. Moreau, *Calvin: Fascination et critique du Stoicisme* in *Le Stoicisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le Retour des philosophies antiques à l'age classique*, a cura di Id., Paris, Albin Michel, 1999, pp. 51-64; Id., *Calvin et la tolérance*, in *Tolérance et réforme: Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, a cura di N. Pique and G. Waterlot, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 31-43; K. Fedler, *Calvin's burning heart: "Calvin and the Stoics on the emotions"*, in "Journal of the Society of Christian Ethics", 22, 2002, pp. 133-162; T. Kirby, *Stoic and Epicurean? Calvin's dialectical account of providence in the Institutes*, in "International Journal of Systematic Theology", 5, 2003, pp. 309-322.

[45] P. Helm, *John Calvin's ideas*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[46] R.S. Clark, *Calvin on the Lex Naturalis*, in "Stulos", 6, 1998, pp. 1-22; I. Backus, *Calvin's concept of natural and roman law*, in "Calvin Theological Journal", 38, 2002, pp. 7-26; D. Van Drunen, *The context of natural law: John Calvin's doctrine of the two kingdoms*, in "Journal of Church and State", 46, 2004, pp. 503-25; L.S. Koetsier, *Natural law and calvinist political theory*, Victoria, B.C., Trafford Publishing, 2003; D. A. Young, *John Calvin and the natural world*, Lanham, University Press of America, 2007.

Grazia e la concezione della legge naturale. Vale a dire che la società migliore non è quella che rispecchia le naturali differenze fra gli uomini, né quella che tempera tali differenze con l'elemosina o la compassione, bensì quella che meglio consente l'ascesa degli eletti e il libero sviluppo della vocazione che Dio ha affidato a ciascuno. Sotto tale profilo, molto rilevanti appaiono le ampie e documentate ricerche di Christoph Strohm, che offrono una ricca messe di elementi per ricostruire la vita culturale e religiosa dei giuristi riformati nella prima età moderna, e permettono quindi di misurare in modo molto più preciso di quanto sia stato fatto fin'ora il contributo culturale e giuridico di Calvino alla modernità[47].

È senza dubbio degna di nota, infine, la presenza d'importanti studi che presentano Calvino come maestro di retorica, sulla scia delle perspicaci intuizioni di Heiko A. Oberman[48] e del fondamentale lavoro di Olivier Millet su *Calvin et la dynamique de la Parole*[49].

4. *Studi teologici*

È opportuna una prima suddivisione in trattazioni generali della teologia di Calvino e monografie o brevi saggi su argomenti specifici. Sebbene non rientri nei limiti cronologici che ci siamo posti, va menzionata innanzitutto l'agevole e pregevole introduzione di Thomas Henry Louis Parker al pensiero di Calvino del 1995, divenuta ormai un classico[50]. For-

[47] Ch. Strohm, *Recht und Jurisprudenz im reformierten Protestantismus 1550-1650*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 92, 123, 2006, pp. 453-493; Id., *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008; Id., *Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 99, 2008, pp. 6-35; Id., *Wirkungen der Reformation Johannes Calvins*, Beiheft zur Weihnachtsgabe des Fördervereins der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, Heidelberg: s.n.t., 2009.

[48] H.A. Oberman, *The Pursuit of Happiness: Calvin between Humanism and Reformation*, in *Calvin as Exeget*, a cura di P. de Klerke, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 1995, pp. 19-57.

[49] O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole: étude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992; D.F. Wright, *Was John Calvin a 'retorical theologian'?*, in *Calvin Studies IX: Papers presented at the ninth colloquium on Calvin studies*, a cura di J.H. Leith, Decatur, GA, Columbia Theological Seminary, 2000, pp. 46-69; D.F du Plessis, *Calvin in word and deed: A communicological appreciation*, in *Calvin as a minister of the Word. Proceedings of the sixth S. A. Congress for Calvin Research*, 2000; A. Kume, *On the rhetoric of Calvin*, in "Theology and Pastoralia", 2, 2005, pp. 1-10; R.A. Blacketer, *The school of God : pedagogy and rhetoric in Calvin's interpretation of Deuteronomy*, Dordrecht, Springer, 2006.

[50] Th.H.L. Parker, *Calvin: an introduction to his thought*, 1st American edition Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1995.

se l'unica critica da rivolgere a quest'opera è che l'eccessiva concentrazione sull'*Istituzione* produce l'effetto di presentare un Calvino irrigidito in un'arcigna dogmatica, donde esulano, in complesso, la sua attività esegetica e omiletica, i suoi momenti più umani e irenici. Analoghe considerazioni si possono fare sulla recente opera di Charles Partee[51]. L'opera dello storico della chiesa presso il Pittsburgh Theological Seminary è essenzialmente uno studio sistematico dell'*Istituzione*, in cui egli ritiene di scorgere come leitmotiv l' "unione con Cristo" che gli serve come filo conduttore per l'esposizione del pensiero del Riformatore.

Quasi da contrappunto ai lavori di Parker e Partee si può leggere il volume di Richard Muller, uno dei massimi studiosi odierni di Calvino e del protestantesimo riformato: *The unaccomodated Calvin*[52]. Questo raffinatissimo studioso rompe continuamente le immagini convenzionali del Riformatore, presenta un "Calvino scomodo", la cui teologia è ecclesiale e al tempo stesso solidale con gli *studia humanitatis.* Merito di Muller, oltre a quello di raffrontare la teologia di Calvino con l'interpretazione che di essa dette la successiva ortodossia calviniana, è stato di aver problematizzato il concetto stesso di calvinismo per denotare l'insieme della tradizione riformata, composta in realtà da orientamenti teologici diversi e impostazioni ecclesiologiche diverse. Un'altra introduzione generale alla teologia di Calvino è stata pubblicata da Eberhard Busch sotto il titolo programmatico "Conoscenza di Dio e umanità nella teologia di Giovanni Calvino", un'opera che si raccomanda per la sua lucidità e essenzialità[53]. Nella sua profonda e meditata presentazione Busch riesce a cogliere quasi parlante la figura del Riformatore tra insegnamento e attività di commentatore biblico, nella predicazione e nella polemica in maniera tale che la sua teologia viene illuminata, per così dire, con diversi raggi di luce. Di scopo chiaramente divulgativo sono le brevi introduzioni alla teologia di Calvino di Georg Plasger[54] e di Reiner Rohloff[55].

Non è il caso di indicare la lunga lista di tutte le monografie e dei saggi che si rivolgono ai singoli aspetti del pensiero teologico di Calvino. Quello che mi preme evidenziare sono piuttosto le tematiche che la

[51] Ch. Partee, *The theology of John Calvin*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.

[52] R.A. Muller, *The unaccomodated Calvin: studies in the foundation of a theological tradition*, New York, Oxford University Press, 2000.

[53] E. Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit in die Theologie Johannes Calv*ins, Zürich, Theologischer Verlag, 2005 (l'opera è apparsa in traduzione italiana con il titolo: *La teologia di Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2008).

[54] G. Plasger, *Johannes Calvins Theologie: eine Einführung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

[55] R. Rohloff, *Calvin kennen lernen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

ricerca ha privilegiato durante il decennio in questione. Indubbiamente, uno dei tratti che colpisce di più chi si avvicini agli studi calviniani odierni è la crescita quasi esponenziale dei contributi dedicati all'ermeneutica biblica[56] e all'omiletica[57] del Riformatore. Su questo piano lo spostamento di prospettiva è davvero singolare: si direbbe che sia in corso un recupero del Calvino "esegeta" e "predicatore", dopo decenni d'insistenza sul Calvino "dogmatico". Un motivo non nuovo della ricerca calviniana, ma su cui non si batte mai abbastanza l'accento, è

[56] Un fondamentale contributo alla comprensione dell'esegesi biblica di Calvino è venuto dal saggio programmatico di E.A. McKee, *Exegesis, theology, and development in Calvin's* Institutio, in *Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey Jr.*, a cura di E.A. McKee, B.G. Armstrong, Louisville, John Knox Press, 1989, pp. 154-172. Si veda inoltre H J. Selderhuis, *Calvin zwischen Gott und Teufel: Gott, Glaube und Satan in Calvins Psalmenkommentar*, in *Historische Horizonte*, a cura di S. Lekebusch and H.-G. Ulrichs, Wuppertal, Foedus, 2002, pp. 134-46; O. Millet, *Calvin témoin de lui-même dans la préface de son commentaire sur les psaumes*, in *Émergence du Sujet: De l'Amant vert au Misanthrope*, a cura di O. Pot, Genève, Droz, 2005, pp. 113-32; H. Schützeichel, *Der Herr mein Hirt: Calvin und der Psalter*, Memmingen, Paulinus, 2005; J. Balserak, *Divinity compromised. A Study of divine accomodation in the thought of John Calvin*, Dordrecht, Springer, 2006; R.A. Blacketer, *The moribund moralist: ethical lessons in Calvin's commentary on Joshua*, in *The Formation of Clerical and confessional identities in early modern Europe*, a cura di W. Janse and B. Pitkin, Leiden, Brill, 2006, v149-168; R. Ward Holder, *John Calvin and the grounding of interpretation: Calvin's first commentaries*, Leiden, Brill, 2006; R.C. Zachman, *John Calvin as teacher, pastor, and theologian: the shape of his writings and thought*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006; D.K. McKim, *Calvin and the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; M. Freudenberg, *Von Gott reden: Johannes Calvins Gottesgedächtnis in seiner Psalmenauslegung*, in "Kontexte", 2008, pp. 81-96; W. de Greef, *Calvins Bibelverständnis und seine Bibelauslegung*, in *1509 – Johannes Calvin -2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag*, a cura di M. E. Hirzel, M. Sallmann, Zürich, Theologischer Verlag, 2008, pp. 95-118; J. Balserak, *Establishing the Remnant Church in France. Calvin's lectures on the Minor Prophets 1556-1559*, Leiden, Boston, Brill, 2011.

[57] W.H.Th. Moehn, *God calls us to His service: the relation between God and his audience in Calvin's "Sermons on Acts"*, Ginevra, Droz, 2001; E.A. De Boer, *John Calvin on the visions of Ezekiel: historical and hermeneutical studies in John Calvin's 'sermons inédits', especially on Ezekiel 36-48*, Leiden, Brill, 2004; M. Engammare, *D'une forme l'autre: Commentaires et sermons de Calvin sur la Genèse*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 107-138; R. Faber, *The Influence of Erasmus' Annotationes on Calvin's Galatians Commentary*, in "Dutch Review of Church History", 84, 2004, pp. 268-83; L.A. Gilpin, *An analysis of Calvin's sermons on the fourth commandment*, in "Presbyterion", 30, 2004, pp. 90-105; M. Engammare, *Calvin lecteur de la Bible en chaire*, in *Calvinus Evangelii Propugnator* cit., pp. 147-60; W.H.Th. Moehn, *Abraham – 'père de l'église de Dieu.' A comparison of Calvin's commentary and sermons on Acts 7:1-6*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 287-302; R.C. Zachman, *John Calvin as teacher, pastor and theologian* cit.; Ch. Strohm, *Predigt bei Calvin*, in *Bewegung und Beharrung* cit., pp. 395-412.

quello dell'antropologia[58]. Pur non disponendo ancora di tutti i contributi presentati ai vari congressi calviniani del 2009 è possibile affermare fin da ora che la dottrina della giustificazione[59], la dottrina della predestinazione[60] e la pneumatologia[61] continuano ad essere campi di ricerca

[58] A. Heron, *Homo peccator and the imago Dei according to John Calvin*, in *Incarnational ministry: the presence of Christ in church, society, and family. Essays in honor of Ray S. Anderson*, a cura di Ch.D. Kettler e T. Speidell, Colorado Springs, Helmers & Howard, 1990, pp. 32-57; L. Anderson, *The Imago Dei Theme in John Calvin and Bernard of Clairvaux*, in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* cit., pp. 177-198; L. Schümmer, *L'Homme, Image de Dieu: Le corps, temple du Saint-Esprit dans la synthèse biblique de Calvin*, in "La Revue Reformée", 47, 1996, pp. 63-82; Ch. Link, *Die Finalität des Menschen. Zur Perspektive der Anthropologie Calvins*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 159-178; B. Pitkin, *The Protestant Zeno: Calvin and the development of Melanchthon's anthropology*, in "The Journal of Religion", 84, 2004, pp. 345-78; S.R. Coxhead, *John Calvin's subordinate doctrine of justification by works*, in "Westminster theological Journal", 71, 2009, pp. 1-19; J. Van Vliet, *Children of God. The imago Dei in John Calvin and his context*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

[59] E.M. Faber, *Symphonie von Gott und Mensch: Die Responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1999; C.B. Carpenter, *A question of union with Christ? Calvin and Trent on justification*, in "Westminster Theological Journal", 64, 2002, pp. 363-386; G. Hunsinger, *A Tale of two simultaneities: justification and sanctification in Calvin and Barth*, in "Zeitschrift für Dialektische Theologie", 18, 2002, pp. 316-338; K. Wübbenhorst, *Calvin's doctrine of justification: variations on a Lutheran theme*, in *Justification in perspective: historical developments and contemporary challenges*, a cura di B.L. McCormack, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, pp. 99-118; P. Marcel, *La Justification et la sanctification dans la pensée de Calvin*, in "La Revue Réformée", 57, 2006, pp. 57-72; C.P. Venema, *Accepted and renewed in Christ. The »twofold grace of God« and the interpretation of Calvin's Theology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

[60] E.M. Faber, *Immer schon überholt? Zur Frage der Prädestination in der Theologie Johannes Calvins*, in "Theologische Zeitschrift", 56, 2000, pp. 50-68; Ch. Link, *Calvins Erwählungslehre zwischen Providenz und Christologie*, in *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation*, a cura di P. Opitz, Zürich, Theologischer Verlag, 2003, pp. 169-193; W.H. Neuser, *Calvin als Prediger. Seine Erklärung der Prädestination in der Predigt von 1551 und in der Institutio von 1559*, in *Gottes freie Gnade. Studien zur Lehre von der Erwählung*, a cura di M. Beintker, Wuppertal, Foedus, 2003, pp. 69-91; C. P. Venema, *Heinrich Bullinger and the doctrine of predestination*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002; R.C. Zachman, *Crying to God on the brink of despair: the assurance of faith revisited*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 351-358; F. Ferrario, *Calvin et la providence: actualité provocatrice d'un thème embarrassant*, in "Etudes théologiques et religieuses", 84, 2009, pp. 359-372.

[61] E. Evans, *John Calvin: theologian of the Holy Spirit*, in "Reformation & Revival", 10, 2001, pp. 83-104; J.I. Hesselink, *Calvin, the theologian of the Holy Spirit: The Holy Spirit and the Christian life*, in *Calvin in Asian Churches*, vol. 1, a cura di Sou-Young Lee, Seoul Calvin Society, 2002, pp. 113-127; Nomura Shin, *Efficacia Spiritus and Calvin's doctrine of the Holy Spirit*, ivi, pp. 129-157; J.I. Hesselink, *The Spirit of God the Creator in Calvin's theology*, in *Sola Gratia: Bron voor de Reformatie en uitdaging voor nu*, a cura di A. van de Beek, W.M. van Laar, Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 2004,

privilegiati dall'odierna ricerca. Il tema dell'ecclesiologia e dei sacramenti, che era stato dominante negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, quando l'unità e l'idea del rinnovamento della chiesa costituivano un argomento centrale delle preoccupazioni ecumeniche, sembra essersi affievolito, probabilmente a causa del disinteresse crescente per il movimento ecumenico[62]. Come fiori nel deserto spuntano tuttavia alcuni lavori sulla concezione della Cena[63]. I temi dell'escatologia[64] e della spiritualità[65] sono pure presenti, sebbene spesso in forma non decantata.

pp. 53-69; B. Rordorf, *Etiam extra ecclesiam: l'action de l'Esprit Saint selon Calvin*, in "Études Théologiques et Religieuses", 84, 2009, pp. 345-357.

[62] La raccolta di saggi *John Calvin and Roman Catholicism: critique and engagement, then and now*, a cura di R.C. Zachman, Grand Rapids, Baker Academic, 2008 soddisfa solo in parte tale esigenza. In assenza di un'ampia monografia, si segnalano i seguenti contributi: Kil-sung Kim, *John Calvin's ecclesiology*, in "Chongshin Theological Journal", 7, 2002, pp. 3-19; A. Heron, *The relevance of the early Reformed tradition, particularly of Calvin, for a ecumenical ecclesiology today*, in *The Church in Reformed Perspective: A European Reflection*, a cura di L. Vischer, Geneva, Centre John Knox, 2002, pp. 47-74; H.J. Selderhuis, *Kirche im Theater: Die Dynamik der Ekklesiologie Calvins*, in *Calvin im Kontext der schweizerischen Reformation*, a cura di P. Opitz, Zürich, Theologischer Verlag, 2003, pp. 195-214; P. Coertzen, *John Calvin and church law and church government in churches Reformed confession*, in Id., *Decently and in oder: a theological reflection on the order for, and the order in, the Church*, Leuven, Peeters, 2004, pp. 234-274; M. Jinkins, *Unintended consequences: schism and Calvin's ecclesiology*, in "Theology today", 66, 2009, pp. 217-233; M. Freudenberg, *Calvin und die Entwicklung des reformierten Verständnisses der Kirche*, in *Calvin und seine Wirkungen* cit., pp. 59-79; F.A.V. Harms, *In God's custody: The church, a history of divine protection. A study of John Calvin's ecclesiology based on his commentary on the Minor Prophets*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; E. Campi, *Calvin et l'unité dell'eglise*, in "Études Théologiques et Religieuses", 84, 2009, pp. 329-344.

[63] K.A. Mathison, *Given for you: reclaiming Calvin's doctrine of the Lord's Supper*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 2002; F.D. Tosto, *Calvino punto di convergenza: simbolismo e presenza reale nella santa cena*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2003; W. Janse, *Calvin's Eucharistic theology: three dogma-historical observations*, in *Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research*, a cura di H.J. Selderhuis, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 2008, pp. 37-69; Th.J. Davis, *This is my body. The presence of Christ in Reformation thought*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008. Per una bibliografia completa su questo tema rinvio a *Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl*, a cura di E. Campi, R. Reich, Zürich, Theologischer Verlag, 2009.

[64] R. Lülsdorff, *Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht*, Paderborn, Bonifatius, 1996; W. Balke, *Some Characteristics of Calvin's Eschatology*, in *Christian hope in context*, vol. 1, a cura di A. van Egmond and D. van Keulen, Zoetermeer, Uitgeverij Meinema, 2001, pp. 30-64; G. Plasger, *Calvins lebensbejahende Eschatologie*, in *Calvin und seine Wirkungen* cit., pp. 81-96.

[65] B.C. Lane, *Spirituality as the performance of desire: Calvin on the world as a theatre of God's glory*, in "Spiritus", 1, 2001, pp. 1-30; C.A. Keller, *Calvin Mystique: Au coeur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2001; D. Monda, *I travagli dell'imperfezione. Impegno etico-spirituale in Giovanni Calvino*, Bologna, Pendragon,

Sono queste, essenzialmente, le tematiche che emergono dall'esame del materiale bibliografico del decennio in oggetto anche se, nella descrizione certo incompleta che ho tracciato, qualcuna è rimasta in ombra (per esempio, Calvino e i Padri della chiesa[66], Calvino e il Salterio ginevrino[67], Calvino e gli ebrei)[68] e non per tutte è stato possibile presentare le diverse visioni degli argomenti trattati[69]. Dato l'enorme numero di studi e sovente la diversità delle loro impostazioni, sarebbe quantomeno azzardato volere trarre un bilancio conclusivo, ammesso che nel campo delle discipline storiche si possa mai parlare di risultati definitivi. Piuttosto che continuare ad affastellare letteratura, resta senza dubbio degno di nota il richiamo a due linee di tendenza della ricerca, da cui non si potrà più prescindere quando si voglia trattare adeguatamente il Riformatore. Si tratta di due indirizzi metodologici in parte nuovi, o almeno non sperimentati fino ad oggi con chiara consapevolezza critica

La prima linea di tendenza, spesso presente, anche se sottintesa e non dichiarata, è connessa al recupero degli scritti esegetici e omiletici di Calvino. Grazie alla crescente attenzione rivolta a questo aspetto dell'opera del Riformatore, l'approccio alla sua teologia e addirittura alla sua stessa personalità comincia a cambiare. Detto in parole semplici, mentre in precedenza Calvino veniva considerato soprattutto a partire dalla sua *Istituzione* ed essa era compresa in relazione ai suoi scritti controversistici, attualmente si privilegia lo studio dei suoi commentari biblici e dei

2001; P. Chung, *Calvin and the Holy Spirit: a reconsideration in light of spirituality and social ethics*, in "Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies", 24, 2002, pp. 40-55. H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004 (trad. ingl.: *Calvin's theology of the Psalms*, Grand Rapids, Baker Academic 2007).

[66] Si veda l'ormai classico lavoro di A.N.S. Lane, *John Calvin: student of the church fathers*, Grand Rapids, Mich., Baker Books, 1999 e I. Backus*: Calvin und die Kirchenväter*, in *Calvin Handbuch* cit., pp. 126-137.

[67] Si veda per la più recenta letteratura sull'argomento *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden:16.-18. Jahrhundert*, a cura di E. Grunewald *et al.*, Tübingen, M. Niemeyer, 2004; *Der Genfer Psalter: eine Entdeckungsreise*, a cura di Peter Ernst Bernoulli *et al.*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005[2]; B. Föllmi, *Calvin und das Psalmensingen*, in "Zwingliana", 36, 2009, pp. 59-84.

[68] Si veda A. Detmers, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, Stuttgart, 2001, spec. pp. 379 ss.; D. Shute, *And all Israel shall be saved. Peter Martyr Vermigli and John Calvin on the Jews according to Romans, Chapter 9, 10 and 11*, in *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations* cit., pp. 159-176.

[69] Poiché all'interno delle singole rubriche menzionate v'è una considerevole diversità di posizioni sarebbe necessario metterle a confronto, così da avere sott'occhio le varie interpretazioni del Riformatore. Ciò esula interamente dai limiti di tempo e spazio del presente studio.

suoi sermoni[70]. La conseguenza di questo spostamento d'enfasi è che oggi, non è più tanto l'arcigno dogmatico o l'agguerrito polemista, quanto piuttosto il raffinato esegeta ad accostarsi a noi. L'esegesi biblica, sia sotto forma d'insegnamento accademico da cui sono scaturiti i commentari, sia sotto forma di predicazione, confluita poi nelle raccolte di sermoni, costituisce la chiave di volta per intendere Calvino. Sicché il suo pensiero appare in una luce forse non completamente diversa da quella dell'*Istituzione*, ma sicuramente nuova, in un perfetto gioco d'insieme, in cui si saldano, da un lato le minuziose osservazioni filologiche dell'umanista che si china sul testo in questione, dall'altro lo sforzo concreto del pastore che con la sua flebile voce mira a comunicare ai suoi ascoltatori il messaggio dell'evangelo.

La seconda linea di tendenza, che sta pian piano emergendo, riguarda il ruolo di Calvino all'interno della confessione riformata. Abbiamo tutti presente il monumento che Ginevra ha elevato alla Riforma calvinista, in cui Calvino predomina sugli altri. È lecito domandarsi se quel monumento sia rispettoso del Riformatore e del suo autentico significato storico all'interno della tradizione riformata. La storiografia positivistica ottocentesca e non meno la successiva storiografia idealistica, di cui quel monumento è la perfetta espressione, avevano fatto dell'esule francese che finì la sua vita a Ginevra un uomo dalla grandezza quasi tragica, il geniale fondatore del protestantesimo riformato. Dal punto di vista storiografico, la tendenza forse più significativa dell'odierna ricerca calviniana appare la riscoperta dell'effetivo ruolo storico di Calvino. Egli fu sicuramente *primus inter pares* nella seconda generazione di Riformatori. Ma l'epistolario, l'eccezionale recupero di tante testimonianze e fonti coeve, ci fanno intravedere una creativa circolazione delle idee, una feconda collaborazione tra colleghi, soprattutto il convergere di strategie, che caratterizzano singolarmente la Riforma riformata. A ben guardare, il divorzio di Calvino dal suo tempo si rivela come pura fantasticheria di storici imbevuti dell'idea scheiermacheriana dell'eroe solitario. Il quadro che viene fuori dalla ricerca odierna è molto più vivace: Calvino è in dialogo fittissimo con Guillaune Farel, Pierre Viret e Théodore de Bèze. Consulta e discute fruttuosamente con Melantone e Pier Martire Vermigli. Si sfoga, litiga e si scusa con l'amico fraterno di Zurigo, Heinrich Bullinger, che non gli farà mai mancare il suo sostegno. Non esaspera la propria persona di fronte agli altri, ma con ritegno singolare, e una grande umiltà, collabora insieme con gli altri, in un lavoro comune. Così l'equazione "calvinismo" = "protestantesimo riformato", che nel passato era considerata ovvia – è stata problematizzata negli studi più recenti, an-

[70] Strohm, *Predigt bei Calvin* cit., pp. 398-402.

che se ciò non esclude che tale termine possa essere propriamente usato per alcune realtà specifiche[71].

5. *Conclusione*

Qual è, in conclusione, l'immagine del Riformatore che emerge dalla ricerca al termine della prima decade del nuovo millennio? Innanzitutto, Calvino non è stato sicuramente un personaggio simpatico da tutti i punti di vista. Certo, è la più risibile delle sciocchezze travestirlo da tiranno implacabile di Ginevra, come ha fatto negli anni Trenta del secolo scorso in maniera un po' rozza ma efficace Stefan Zweig[72] e con lui, di recente, sebbene con una consapevolezza storica più avvertita, Volker Reinhardt[73], ma è stato davvero tutt'altro che un carattere docile. Calvino stesso era consapevole delle sue durezze ed era il primo a sentirsene imbarazzato[74].

Dovrebbe essere oramai chiaro inoltre che Calvino non fu né il "papa dei protestanti", né il "padre della modernità", e neppure il paladino del nascente capitalismo. Quanto meno va detto che non ebbe alcuna intenzione del genere. Egli fu soprattutto un testimone e un banditore di un messaggio religioso, che non considerò come un messaggio qualsiasi,

[71] Ch. Strohm, *Methodology in Discussion of «Calvin and Calvinism»*, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* cit., pp. 65-105; E. Campi, *Johannes Calvin und die reformierte Konfession*, in *Saint or Sinner? The Reformation of John Calvin (1509-1564)*, a cura di H.J. Selderhuis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, pp. 257-272; Id., *Calvin, the Swiss Reformed Churches, and the European Reformation*, in *John Calvin and his influence, 1509-2009*, a cura di I. Backus, Ph. Benedict, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 119-143.

[72] Cfr. S. Zweig, *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*, Wien, Reichner, 1936 (rist. Berlin, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1954). Sui lavori storici dello scrittore Zweig si veda l'interessante contributo di J. Ulrich, *Gestalten des reformierten Protestantismus in den Biographien Stefan Zwiegs: Zusammenhänge und Voraussetzungen*, in *Historiche Horizonte*, a cura di S. Lekebusch e H.-G. Ulrichs, Wuppertal, Foedus, 2000, pp. 171-82.

[73] Cfr. *supra*, nota 21. Reinhard, *Die Tyrannei der Tugend* cit., si limita a riprendere nel suo lavoro ciò che le ricerche precedenti già avevano messo in luce (cfr., ad esempio, O. Pfister, *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart*, Zürich, Artemis, 1947 e Naphy, *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation* cit.), senza apportare realmente nuovi elementi per una valutazione di Calvino.

[74] Nel suo discorso di commiato dai pastori di Ginevra confesserà: «Mi hanno sempre più temuto che amato», aggiungendo: «ho avuto molte debolezze, che voi avete dovuto sopportare […]. Tuttavia posso affermare che ho cercato e voluto il bene, che ho sempre disapprovato i miei errori e che il timore di Dio ha messo radici nel mio cuore», in *Calvin Studienausgabe*, vol. 2: *Gestalt und Ordnung der Kirche*, a cura di E. Busch *et. al.*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, p. 299.

bensì come la buona novella per l'uomo del suo tempo. Consapevole di vivere in un'epoca in cui l'umanità imboccava strade nuove, sulle quali egli stesso si avventurò lasciando l'impronta della sua fede, sentì l'urgenza di invitare i propri contemporanei a dubitare di una coscienza eccessivamente elevata della "dignità dell'uomo", che costituiva la caratteristica nel secolo XVI. Sebbene imbevuto di cultura umanistica, non condivise l'immagine dell'uomo figlio della propria opera, caratteristica dell'umanesimo, ma affermò che l'essere umano separato dal suo Creatore diventa un'astrazione arida e disperante, e che le relazioni interumane non possono esaurirsi sul piano dell'esistenza economico- biologica, ma devono tendere al di là, aspirare più in alto. In breve, con efficacia retorica impareggiabile e con accenti originali in un tema pur così diffuso, additò all'uomo del suo tempo la giusta conoscenza di sé. Sostenne con vigore che un'esistenza limitata da Dio è tutt'altro che una minaccia per l'uomo. Al contrario, in quell'atto di grazia è la libertà radicale dell'uomo.

Storici futuri dovranno indagare, oltre che sui particolari della sterminata produzione scientifica, sulle ragioni del larghissimo quanto inatteso successo delle manifestazioni svoltesi in occasione del quinto centenario della nascita del Riformatore in luoghi e circostanze diversissime, in culture tanto dissimili tra loro. Troveranno forse un nesso tra le profonde motivazioni religiose che indussero Calvino a sostenere che il destino dell'uomo è di sottomettersi alla volontà di Dio e l'esigenza etico-spirituale, sorta dalla grave crisi dell'economia mondiale nell'*annus horribilis* 2008-2009, di ripensare il progetto della modernità?

PER L'IMMAGINE DI CALVINO NELLA CONTROVERSISTICA CATTOLICA PRIMI APPUNTI

MICHAELA VALENTE

Nel 1984, in occasione di un viaggio in Svizzera, Giovanni Paolo II riconosceva il valore di "testimonianza" cristiana nella dottrina di Zwingli e di Calvino. «Nessuno può negare – disse allora il Papa – che elementi della teologia e della spiritualità di ciascuno di loro mantengano legami profondi tra di noi». Preferiva poi riguardo ai rapporti interconfessionali del passato affidarsi «alla misericordia di Dio»[1]. Questa importante affermazione seguiva l'elogio di Lutero espresso nel 1983 per il quinto centenario della nascita del riformatore; attendiamo ora le riflessioni dell'attuale Pontefice su Calvino, dopo le aspre considerazioni di Roberto Spataro e quelle decisamente più dialoganti apparse sull'«Osservatore romano» e su «Civiltà cattolica»[2]. Dunque, solo a distanza di più di cinque secoli dalla loro morte, la Chiesa di Roma si è riconciliata con i riformatori, dopo i numerosi tentativi di apertura del dialogo interconfessionale[3]. Proprio da qui si può partire per analizzare l'immagine di Calvino nella controversistica cattolica, nella sua evoluzione storica, dallo scoppio della Riforma

[1] D. DEL RIO, *Papa Wojtyla perdona Zwinglio e Calvino*, in "Repubblica", 15 giugno 1984, p. 10.

[2] R. SPATARO, *Un quinto centenario da non celebrare: la nascita di Giovanni Calvino (1509-2009)*, in "Cristianità", 351, e J.-B. FELLAY, *Calvino. Il dramma della potenza divina*, in "Civiltà cattolica", 3807 (7 febbraio 2009), pp. 257-263; A. BESANÇON, in "Osservatore Romano", 3 luglio 2009.

[3] Si prenda in considerazione anche la dichiarazione dell'allora Cardinale Ratzinger, *Dominus Iesus* (6 agosto 2000), prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ratzinger sosteneva che nelle Chiese ortodosse «è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del primato che, secondo il volere di Dio, il vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa. Invece le Comunità ecclesiali [della Riforma] che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, *non sono Chiese in senso proprio*», (corsivo mio), http://www.vatican.va/roman curia/congregations/cfaith/documents/rc con cfaith doc 20000806 dominus-iesus it.html.

fino a Settecento inoltrato, anche se solo per sondaggi e limitandomi agli autori italiani. Da questo quadro si osserva come l'immagine di Calvino sia forgiata dall'apologetica e dalla propaganda antiprotestante, benché nel corso dei secoli alcuni autori abbiano provato ad adottare la prospettiva storica[4].

Vorrei proporre una distinzione in tre fasi per seguire meglio l'analisi che ho condotto su una serie di trattati: nella prima fase, quella coeva, l'immagine del Riformatore è scolpita facendo ricorso quasi esclusivamente alla dottrina, mentre la seconda, quella della reazione, concomitante alla diffusione delle idee e delle loro conseguenze politiche, è caratterizzata dalla mitologia antiprotestante (per recuperare una felice definizione di Giorgio Spini) e infine, nella terza fase, l'immagine di Calvino riflette l'insieme dell'esame dottrinale e politico del riformatore caricato da un rinverdito spirito propagandistico cattolico[5]. In ciascuna fase, gli aspetti centrali, i capi di imputazione contro il Riformatore (i principali sono presunta omosessualità, dottrina confusa e contraddittoria e intolleranza) sono coniugati via via con l'accusa di ateismo, libertinismo, e poi giansenismo, elementi volti comunque alla demonizzazione dell'avversario, giungendo però a darne una rappresentazione quasi caricaturale[6]. Allo stesso modo, credo che la genealogia delle eresie coeve come recupero di quelle antiche, genealogia peraltro comune a tutti, si possa spiegare con la mancanza di senso storico, come pure con la volontà di rinsaldare, in questo caso specifico, le schiere 'romane' contro dottrine già sconfitte precedentemente. La rilevanza di questa trattatistica è, a mio avviso, da rintracciare non certo nei temi trattati, quanto piuttosto nella lunga durata di un'immagine che diventa paradigma, incurante e impermeabile ai progressi della conoscenza storica. Non è certo un caso che Pierre Bayle recuperi e individui per confutare, mostrandone l'inattendibilità, gran parte di questa controversistica[7]. Inoltre, la durata del canone si spiega

[4] Si veda il saggio di I. Backus, *L'enracinement et la remise en question de l'image bicéphale de Calvin, 1564-2000*, presentato nell'ambito del convegno ginevrino del maggio 2009. Ringrazio l'autrice per avermi consentito di leggere il testo prima della sua pubblicazione. Cfr. *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and Engagement, then and now*, ed. by R.C. Zachman, Grand Rapids, Baker Academic, 2008. Rimando inoltre a F. Motta, *La voce dell'errore. Eresia e controversia di fede nell'età del conflitto religioso europeo*, in "Storicamente", 2003.

[5] G. Spini, *Barocco e puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England*, Firenze, Vallecchi, 1991, p. 404.

[6] Vedi A. Rotondò, *Premessa* a *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. VI-XII.

[7] Si veda la voce *Calvin* nel *Dictionnaire* di Bayle e B. Sher Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*, Selinsgrove, PA and Cranbury, NJ, Susquehanna University Press, 2001, pp. 182 e ss.

con l'intento degli autori di accreditarsi presso le alte sfere romane come validi soldati da impiegare nella battaglia apologetica.

Nella prima fase, quella controversistica classica di difesa della fede e soprattutto del primato romano, si trovano pertanto risposte alle teorie o alle polemiche di Calvino: tra queste, quelle di Johann Cochlaeus, che, nell'ambito della replica alle insinuazioni accusatorie dei riformati sulla legittimità delle riunioni conciliari, rileva la loro mala fede[8]: in particolare di Calvino, ricorda il destino di esule francese, a sottolinearne la scarsa attendibilità[9]. Per questo, Cochlaeus giudica empie le critiche di Calvino e del tutto inaccettabili perché pronunciate da un eretico a cui danno credito solo i suoi sodali[10]. Le affermazioni del riformatore sono quindi stigmatizzate e liquidate come frutto di impudentissima temerarietà e di audacia illimitata. Inoltre, nella genealogia degli eretici tracciata dal teologo, Calvino è considerato certamente il peggiore a causa della sua interpretazione del dogma eucaristico, uno dei rari momenti in cui la polemica si appunta su un punto dottrinale preciso[11], mentre in un altro pamphlet Cochlaeus quasi deride il Riformatore per la non invidiata capacita di abbondare nel multiloquio, nella verbosità confusa e confusionaria…[12]. Dunque, l'immagine di Calvino è tratteggiata ancora seguendo un modulo controversistico classico.

A questo profilo, si affianca, negli stessi anni, in Francia, in seguito allo scoppio delle guerre civili, la questione politica, poiché si soffrono le conseguenze della diffusione del calvinismo e la pamphlettistica è quindi incendiata dalla propaganda e dalla demonizzazione, per cui non è più sufficiente porre in luce e in ridicolo le contraddizioni della dottrina riformata, ma si vuole distruggere la credibilità dei riformatori, denunciandone, sulla base di sommarie ricostruzioni biografiche, l'aspetto morale in risposta alle accuse che da loro provenivano contro la corruzione ed empietà della chiesa cattolica. In questa direzione, l'immagine di Calvi-

[8] «… male sentire & inique iudicare tam de actis quam de personis», J. Cochlaeus, *Ioannis Caluini in acta synodi Tridentinae censura, & eiusdem breuis confutatio, circa duas praecipue calumnias*, Apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem typographi, 1548, f. A3 r. Su Cochlaeus, si vedano C. Dittrich, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer: Cochlaeus, Eck, Fabri*, Frankfurt a. M., P. Lang, 1991, e M. Samuel-Scheyder, *Johannes Cochlaeus: humaniste et adversaire de Luther*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993.

[9] «… qui propter haereticam labem (qua supra omnem leprosorum foeditatem, abominabilis & contaminatus est) profugus & proscriptus, ex Christianissimo Franciae regno», Cochlaeus, *Ioannis Caluini in acta synodi Tridentinae censura*, f. A3 r.

[10] Ivi, f. A5+1 r.

[11] Ivi, f. C5+1r.

[12] *De sacris reliquijs Christi et sanctorum eius, breuis contra Ioannis Caluini calumnias & blasphemias responsio*, Moguntiae, apud S. Victorem, per Franciscum Behem typographum, 1549, f. aii v.

no suscita viva attenzione visto il gran successo riscosso dalle opere di Wilhelm Lindanus[13] e di Claude de Sainctes[14]: alle loro ricostruzioni si deve, già prima della biografia di Bolsec, l'accusa infamante di sodomia rivolta a Calvino, benché ancora priva di quei caratteri particolari e morbosi che si sarebbero sedimentati in seguito e avrebbero resistito a ogni smentita più o meno documentata.

Indiscutibilmente la pubblicazione dell'opera di Bolsec nel 1577 rappresenta uno spartiacque per la costruzione dell'immagine di Calvino, viste le vicende personali dell'autore[15]. Con acrimonia e spirito vendicativo, Bolsec incrinava il modello delle biografie che, in ossequio al modulo antico, imponevano di non parlar mai male dei morti[16]. Strali e denunce della dottrina calvinistica accompagnano l'obiettivo perseguito attentamente di distruggere la fama del Riformatore moralizzatore, diffondendo l'accusa di sodomia, accusa che rientra perfettamente nella strategia cattolica di delegittimazione e demonizzazione dell'avversario[17]. A Bolsec replica lo schieramento calvinista insinuando sospetti neanche troppo larvati sui veri motivi (personali) che avrebbero spinto l'autore a comporre l'opera e soprattutto notando l'assenza di documenti certi a sostenere ogni accusa: la strategia difensiva era incentrata sul fatto che l'esistenza di documentazione in grado di mettere in crisi il Riformatore sarebbe saltata fuori molto prima, mentre Bolsec aveva atteso tredici anni dopo la morte per muovere tali accuse. Inoltre, ogni ombra era fugata dalla scoperta di un caso di omonimia. Tuttavia, l'immagine che Bolsec delinea di Calvino resiste a ogni smentita, accreditandosi come canone solido e immarcescibile tanto da rimanere ancora tra le fonti di

[13] *Recueil d'aucunes mensonges de Caluin, Melancthon, Bucere, & autres nouueaux euangelistes de ce temps ... recueilly et faict francois des oeuures de Guillaume Lindan ... par Gentian Heruet d'Orleans*, a Paris, chez Nicolas Chesneau, au mont S. Hylaire, a l'enseigne de l'escu de Froben, et du chesne verd, 1561.

[14] C. de Sainctes, *Examen doctrinae caluinianae et bezanae de coena Domini, ex scriptis auctorum eiusdem collectum*, Parisiis, apud Claudium Fremy, via Iacobaea, ad insigne S. Martini, 1566.

[15] Su Bolsec, si veda P. Holtrop, *The Bolsec controversy on predestination from 1551 to 1555: the statements of Jerome Bolsec and the responses of John Calvin, Theodore Beza and the other reformed theologians*, Lewinston, Lampeter, 1993.

[16] *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Iean Calvin, iadis ministre de Geneue*, a Lyon, par Iean Patrasson, devant sainct Antoine, 1577. Si veda inoltre F. Pfeilschifter, *Das Calvinbild bei Bolsec und sein Fortwirken im französischen Katholizismus bis ins 20. Jahrhundert*, Augsburg, 1983.

[17] Bolsec, *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Iean Calvin*, c. 12. Sull'influenza della biografia di Bolsec, vedi anche A. Mc Grath, *Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2000, pp. 31 e ss. Si veda inoltre E. Doumergue, *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 7 voll., Lausanne, Bridel, 1899-1927, vol. I. *La jeunesse de Calvin*, 1899, pp. 424-440.

diverse opere controversistiche del Settecento. Come'è stato messo in evidenza anche da alcuni studiosi di Calvino, la *Vie de Calvin* di Bolsec ebbe successo anche perché scritta in maniera decisamente più accattivante rispetto alla biografia che al Riformatore aveva dedicato Beza nel 1564[18].

Superata questa fase, più maturi sono i contributi che provengono da uno dei più famosi predicatori del XVI secolo, Francesco Panigarola, che raccolse l'invito a confutare le dottrine di Calvino, mentre queste andavano diffondendosi nelle valli piemontesi, con le *Lettioni sopra i dogmi* edite nel 1582[19]. Non sembra affatto privo di fondamento il mettere in stretto rapporto di causa ed effetto con la stesura delle *Lettioni* l'ossessione di Carlo Emanuele I di riconquistare Ginevra[20]. La scelta di scrivere in volgare scaturisce dalla volontà di rivolgersi anche ai semplici e agli idioti, come afferma lo stesso predicatore, con l'intento di disingannarli dalle dottrine eretiche. E sarebbe stata proprio questa scelta a determinare un intervento romano di proibizione delle *Lettioni* perché considerate canale di diffusione del calvinismo[21].

Vera chiesa, autorità pontificia, culto dei santi, predestinazione, purgatorio, tutti i punti divergenti sono esaminati con attenzione da Panigarola e mentre si muove in questo labirinto ostentando sicurezza e senza tradire incertezze, delinea il profilo del suo avversario. Intanto, rimanda spesso alle *Istituzioni* e poi seguendo il tradizionale metodo controversistico, cerca di cogliere in fallo l'avversario ed evidenziarne le contraddizioni. Ad esempio, riguardo alla vera Chiesa, ribatte che essa non può essere invisibile come vorrebbe Calvino, il quale «si rinselva e si caccia negli

[18] I. Backus, *Life writing in Reformation Europe. Lives of reformers by friends, disciples and foes*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 125 e ss.

[19] Francesco Panigarola, *Lettioni sopra dogmi fatte da f. Francesco Panigarola minore osserv. alla presenza, e per comandamento del serenissimo Carlo Emanuele duca di Savoia. L'anno 1582. in Turino. Nelle quali da lui dette Caluiniche; come si confonda la maggior parte della dottrina di Gio. Calvino, e con che ordine si faccia, doppo la lettera si dimostrerà*, in Milano, appresso Paolo Gottardo Pontio, 1582. Si vedano A. Borromeo, *San Carlo Borromeo arcivescovo di Milano e la Curia Romana*, in *San Carlo e il suo tempo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986, pp. 237-301: 251-252, e C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di San Carlo*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi e A. Turchini, Milano, Vita e Pensiero, 1992, pp. 39-96: 84. Su Panigarola anche per la bibliografia lì citata, si veda F. Panigarola, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di C. Giunta, Bologna, il Mulino, 2008.

[20] D. Carpanetto, *Divisi dalla fede. Frontiere religiose, modelli politici, identità storiche nelle relazioni tra Torino e Ginevra (XVII-XVIII)*, Torino, Utet, 2009, pp. 71 e ss.

[21] C. Marcora, *I funebri per il card. Carlo Borromeo nel IV centenario della morte*, Milano, 1984. Si veda inoltre G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 180-181.

intricatissimi boschi della menzogna»[22], per intessere poi la confutazione polemica del calvinismo evidenziando la frammentazione degli eretici in sette e conventicole e spiegando le ragioni della diffusione dell'eresia in Francia (i dotti per ambizione e gli aristocratici per interesse). Inoltre, Panigarola affonda un colpo, ponendo un interrogativo retorico e toccando uno dei punti cardine della polemica:

> Non eri già tu Calvino d'una stessa Chiesa con Ochino, poiché tu stesso lo scomunicasti; non eri già tu Calvino d'una stessa chiesa con Michel Serveto, poiché tu stesso per inimicitie private allhora lo condannasti come heretico al fuoco, quando contra la Inquisitione di Roma scrivevi satiricamente che non possono, ne devono condannarsi gli heretici al fuoco. E pure tutti doi questi dicevano d'havere la vera Dottrina[23].

Dunque, nel caso di Ochino e a maggior ragione di Serveto, Panigarola coglie la contraddizione di Calvino, che rivendica la libertà contro le pratiche dell'inquisizione, ed è poi al contempo fautore della scomunica contro Ochino e del rogo di Serveto. Soprattutto pone in luce come, a suo avviso, la contesa con il medico nascesse da fatti privati, elemento di futilità che sarebbe stato ripreso poi anche da altri controversisti come aggravante. Insomma, contro la Chiesa di Roma e l'inquisizione, Calvino veste i panni dell'avvocato degli eretici, mentre in casa propria sposa la medesima scelta d'intransigenza rimproverata a Roma.

Naturalmente, anche per Panigarola, Calvino non aveva inventato nulla di nuovo, ma si era limitato a riprendere errori dottrinali antichi già confutati dalla Chiesa; allo stesso modo, le divisioni nel mondo ereticale, che poteva essere rappresentato come una torre di Babele, sembrano preludere alla loro sconfitta rilevandone la debolezza anche per il confronto tra la durata della chiesa di Roma e quella delle eresie[24]. Interessante la descrizione di Calvino:

> fu huomo di vivace ingegno, d'intelletto lucido, di stile puro, di facondia grande, versato nella lettura di molte cose (se bene non molto profondo in qual si voglia di loro) & in somma dottato grandemente da Natura. Cose, come sentite, che dovevano senza dubio farlo tanto ardito nella Dottrina sua, quanto si va sforzando di far pare ch'ei sia[25].

[22] Cito dall'edizione veneziana (*In Venetia, appresso Pietro Dusinelli, 1584*), Panigarola, *Lettioni* cit., f. 8r.

[23] Ivi, f. 14v.

[24] Ivi, f. 22v.

[25] Ivi, f. 17v.

Eppure malgrado queste doti eccezionali, i suoi scritti restano impenetrabili: «Si vede che in tutte le opre sue è pieno di paura, che teme sempre…»[26]. E proprio questo tratto di oscurità e di incomprensibilità, che spesso era rinfacciato al Riformatore, afferma Panigarola, scatena delle reazioni violente: di fronte alle sue manifeste contraddizioni, Calvino «si accende di tanta rabbia, che in vece di ragioni, vomita fuori un torrente d'ingiurie, contra di noi altri», tanto da essere «il più fetido, & il più pestilente che sentire si potesse giamai»[27]. Con mestiere il predicatore paragona Calvino e le sue contraddizioni a una fiera presa nella rete che più si agita e più rimane impigliata[28]. Del tutto consueto e tradizionale secondo il modulo controversistico è l'insistenza del predicatore circa la volontà di Calvino di avere una dottrina confusa e carica di contraddizioni perché soltanto nella confusione avrebbe potuto prosperare. Corollario a questa affermazione è la confutazione del libero esame, i cui effetti tra i riformati sono ben visibili a tutti: «Calvino dice che ha il vero spirito: et il medesimo dice Luthero; Et eglino fra se stessi in mille cose discordano…»[29]. Dunque, il rifiuto dell'ordinato governo della fede prelude all'anarchia politica, come lascia intendere Panigarola[30]: «Se si parla del Vangelo, vuole che sia proposto per insegnarci quello che dobbiamo credere, non quello che dobbiamo fare»[31].

Infine, dopo aver confutato tutti i punti della dottrina calvinista per ristabilire e riaffermare quella cattolica, Panigarola elogia ed esalta la situazione italiana («O te felice, e piu volte beata, Italia mia: e tu credi che goderesti questa pace? Che viveresti in questa sicurezza? Che rattenereste questa tranquillità? Se per le colpe tue piacesse a Dio (ahi fugga tanto male!) di lasciarti infettare di così cruda peste»)[32] preservata dalla *infezione* grazie all'azione del tribunale inquisitoriale[33]. Appare così chiaro che le *Lettioni* rappresentino uno dei presupposti politici per l'azione di Carlo Emanuele I, con l'obiettivo di rendere palesi le conseguenze drammatiche della diffusione del calvinismo.

[26] *Ibid*.
[27] Ivi, f. 40v.
[28] Ivi, f. 41v.
[29] Ivi, f. 72v-73r.
[30] Ivi, f. 76r.
[31] Ivi, f. 109r.
[32] Ivi, f. 310v.
[33] «Che dite? Che volete la libertà. Ecco la libertà, che havete trovata, d'essere sempre a ferro a foco a sangue; di havere sempre in pericolo e facoltà, in compromesso le vite, & in ruina l'anime: In libertà siamo noi; che sotto la paterna cura de sacri inquisitori dormiamo sicuri, viviamo quieti, godiamo le nostre facoltà, non sentiamo strepiti d'armi, e conserviamo intatto il fondamento istesso della salute nostra, che è la fede: Carissimi padri, fidelissimi custodi, fortissime guardie delle saluti nostre…», ivi, f. 325v.

Così, secondo Panigarola, Calvino sarebbe stato più simile a un pagano che a un cristiano, un cane rabbioso, un mentitore senza memoria, un infingardo manipolatore delle fonti cui allude senza citarle esattamente[34]. Ancor peggio: avrebbe avuto l'abitudine arrogante di offendere e insultare i padri della chiesa e i pontefici[35]. Allo stesso modo, Panigarola individua un elemento costante di Calvino: «Calvino sempre toglie alla volontà e dona allo intelletto: e sempre fa che la salute nostra penda da intendere, e non da operare. Se si parla delle chiavi Ecclesiastiche, non vuole che siano date per rimettere i peccati della volontà, ma per insegnare la dottrina agli intelletti. Se si ragiona della possibilità della legge, vuol che sia possibile da intendere».

E mentre Panigarola contribuisce a costruire un'immagine venata dal fanatismo di Calvino, si va affermando l'equiparazione delle dottrine riformate all'ateismo, equiparazione che raccoglie consensi da parte di diversi autori che, nel giro di pochi anni, dedicano con esiti diversi riflessioni al tema[36]. Dietro questa stigmatizzazione delle dottrine riformate, va comunque tenuto ben presente che, nell'età moderna e soprattutto nel XVI secolo, si definisce ateismo ogni concezione religiosa diversa da quella diffusa e largamente accettata; il termine non implica quindi necessariamente la negazione di un creatore o l'incredulità[37].

Inaugura questo filone il gesuita Antonio Possevino, che, nell'*Atheismi Lutheri, Calvini*…, si concentra sulle divergenze dottrinali rispetto alla fede di Roma[38]. Seguendo il modello tradizionale, anche Possevino, esaminando le *Istituzioni cristiane* di Calvino, fa discendere l'eresia mo-

[34] Ivi, f. 231r, 233v

[35] Ivi, f. 149v

[36] G. Spini, De atheismis et phalarismis evangelicorum *di Stanislaw Reszka e* Atheismus triumphatus *di Tommaso Campanella*, ora in Id., *Barocco e puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England*, Firenze, Vallecchi, 1991, pp. 349-374.

[37] Esiste una vasta bibliografia sulla storia dell'ateismo: si rimanda a *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, ed. by M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon Press, 1992, *Scepticism and irreligion in the Seventeenth and Eighteenth centuries*, ed. by R.H. Popkin and A. Vanderjagt, Leiden, Brill, 1993, e a G. Minois, *Storia dell'ateismo*, Roma, Editori Riuniti, 2003 (ed. or., 1998).

[38] *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Caluini, Bezae, Vbiquetariorum, Anabaptistarum, Picardorum, Puritanorum, Arianorum, & aliorum nostri temporis haereticorum. Duo item libri pestilentissimi ministrorum Trasyluanicorum, cum thesibus Francisci Dauidis, aduersus sanctissimam Trinitatem. Refutati ab Antonio Posseuino Societatis Iesu*, Vilnae in Lituania, apud Ioannem Velicensem, 1586. Su Possevino, si veda il recente L. Balsamo, *Antonio Possevino bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze, Olschki, 2006, e la bibliografia lì citata. Si veda inoltre G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 35-40.

derna da quella antica: mette così in discussione la concezione trinitaria ed eucaristica di Calvino, disquisendo delle essenze delle tre figure e attingendo ampiamente all'opera di Tertulliano. Inoltre, il gesuita presta attenzione anche alle vicende di Serveto e di Valentino Gentile, oltre ad analizzare le polemiche di Biandrata e David in Transilvania[39]. Di diverso spessore, ma con titolo analogo, e di quegli stessi anni, è l'opera del polacco Stanislao Rezka, opera dedicata al re di Polonia e Svezia, Sigismondo, con l'auspicio che riuscisse a ricondurre al cattolicesimo quelle popolazioni ormai contagiate[40]. Nel catalogo delle varie eresie, Rezka propone una distinzione tra diverse fattispecie di calvinisti, calvinomastigi, calvinisti pacifici, calvinisti caussari o concistoriali, calvinisti liberi, calvinopapisti (puritani inglesi, zwingliani,…)[41]. Nella polemica, riprendendo i taglienti giudizi espressi da Castellione, afferma anche che i calvinisti non sarebbero altro che infedeli battezzati e in particolar modo ebrei e musulmani[42]. La conclusione cui giunge Rezka non differisce affatto da quella degli altri controversisti, per cui la babele delle dottrine riformate genera confusione e quindi ateismo. In questa cornice, per l'immagine di Calvino ancora una volta si attinge a piene mani da Bolsec e quindi insieme agli interrogativi sulla moralità, Rezka mette in evidenza i danni provocati allo Stato dal diffondersi di quelle dottrine, elemento che va conquistando sempre più spazio. L'opera di Reszka non è affatto paragonabile a quella di Possevino, ben più ricca, ma qui va messa in luce la vicinanza cronologica e tematica, oltre al fatto che i due autori si conoscevano. La trilogia ateistica è completata da Tommaso Campanella che, dopo il *Dialogo politico contra luterani, calvinisti e altri eretici*, ai Riformatori, tra l'altro, rimprovera di aver posto «la religione in burla»[43].

Dunque, la fonte biografica di Bolsec è largamente utilizzata ed è un banco di prova straordinario per mettere a frutto la pugnacità dell'intellettuale cattolico, rotto alla disputa accademica, investito di una missione divina per delegittimare il Riformatore, quasi fosse una crociata.

[39] Si vedano D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le Lettere, 1999² e M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500; nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Iacopo Paleologo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

[40] *De atheismis et phalarismis evangelicorum libri duo*, Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, & Antonium Pacem, 1596.

[41] Ivi, pp. 315-317.

[42] Ivi, p. 229.

[43] T. Campanella, *L'ateismo trionfato, overo Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesmo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa, Scuola normale superiore, 2004, 2 voll., vol. I, p. 181. Si veda G. Ernst, *Tommaso Campanella: il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, *passim*.

Tuttavia, la controversistica non si limita ad additare le presunte colpe morali di Calvino; infatti, per distruggere l'avversario, come si è visto, non si trascura di mettere in evidenza il tratto contraddittorio e l'uso errato e manipolatore dei testi dei padri della Chiesa, terreno su cui si cimentano tutti i controversisti impegnati nella costruzione polemica dell'immagine di Calvino[44]. L'oratoriano Tommaso Bozio, nella sua opera, non si esime dal contribuire pur senza innovazioni a consolidare l'immagine negativa di Calvino, aggiungendo alle solite accuse di immoralità e contraddittorietà anche quella di *stoliditas* e soprattutto introduce un'analisi più attenta delle conseguenze politiche della diffusione del calvinismo in Francia[45]. Questa riflessione sui risvolti politici del calvinismo era certamente preparata e favorita da Giovanni Botero che, nella *Ragion di Stato*, a più riprese denunciava «zizanie e revoluzioni di Stati e rovine di Regni» come effetti della semina dei riformatori[46].

Molto brevemente, rimandando al pregevole lavoro di Irena Backus, segnalo che nel Seicento, con la nascita della «Calvinografia»[47], la controversistica cattolica ripropone sostanzialmente i moduli cinquecenteschi per l'immagine di Calvino: unico tratto originale è l'equiparazione dell'eretico al libertino.

Come ha brillantemente notato Daniele Menozzi per quanto riguarda la figura di Lutero, anche per Calvino, ovviamente, risulta centrale «lo sforzo di delegittimazione della riforma attraverso la denigrazione morale del suo promotore»[48]. E su questa strada si muove anche il gesuita Paolo Segneri, nel mare magnum dell'*Incredulo senza scusa*, pubblicato nel 1690, dove si ripercorrono le pagine della controversistica cattolica senza aggiungere novità alcuna[49]. Così si susseguono gli argomenti cen-

[44] P. Stella, *Editoria e lettura dei Padri dall'umanesimo alla crisi modernista*, ora in Id., *Il libro religioso in Italia*, a cura di M. Lupi, Roma, Viella, 2008, pp. 26-69.

[45] T. Bozio, *De signis ecclesiae Dei*, Lugduni, sumptibus Petri Landry,1595, f. 537. Su Bozio, si vedano S. Mastellone, *L'antimachiavellismo dell'"intransigente" Tommaso Bozio*, in "Il pensiero politico", I, 1969, pp. 488-490, G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995², e G. Borrelli, *Il modello conservativo della Monarchia Cattolica: la costruzione dell'obbedienza in Botero, Bozio e Charron*, in *Repubblica e virtù: pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 497-509.

[46] Botero, *Ragion di Stato*, a cura di C. Continisio, Roma, Donzelli, 1997, p. 76. Si veda H. Höpfl, *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, *passim*.

[47] Termine usato da Le Vasseur e ripreso da Drelincourt nel 1666, Backus, *Life writing* cit., pp. 187 e ss.

[48] D. Menozzi, *La figura di Lutero nella cultura italiana del Settecento*, in *Lutero in Italia: studi storici nel quinto centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp.141-166: 144.

[49] Spini, *Ricerca dei libertini* cit., p. 350.

trali e ripetuti della polemica tra vizi e difetti posti in luce ed enfatizzati. Di Lutero e di Calvino il gesuita deride i tentativi di assurgere a persona investita da potere divino, mostrandone invece la presunzione e superbia. Riguardo a Calvino, racconta: «si era maliziosamente accordato l'Ingannatore con una vil femminuccia, in questo concerto: che il Marito di lei si fingesse morto, e che ella tutta lagrime corresse a trovar Calvino, con supplicarlo, che, in confermazion della sua dottrina celeste, venisse a risuscitarglielo»[50]. L'inganno non riuscì a causa della morte dell'uomo e la donna sconvolta denunciò il fatto «rimproverandolo al bugiardo Profeta, con quella libertà che concede a qualsisia piu meschino, il dolore giusto». Riprendendo aneddoti simili da Bolsec, Segneri scolpisce il profilo calviniano di spregiudicato e meschino uso della credulità altrui, ponendo in rilievo anche l'invidia e la rivalità nei confronti di Lutero: «Calvino poi, come non cedette a Lutero nell'impietà, così ne anche nel fasto, in cui piu tosto egli aspirò ad avanzarlo, quasi invidioso allo strepito, che quegli in tanti lati havea fatto con l'innovare»[51]. Guidato dalla superbia e dall'ambizione sfrenata, Calvino sarebbe giunto persino a «stampare per lui de'libri in lode di sé, ma sotto altrui nome, per renderli piu creduti», a «esclamare a volta a volta dal Pergamo: Io son Profeta, Io ho lo spirito di Dio, se io erro, tu sei Dio, che m'inganni»[52].

Di pari passo con questa boria va però, e il gesuita lo nota con indignazione, l'insolenza intollerabile di Calvino, che non si arrestava neanche di fronte all'autorità dei Padri della Chiesa, poiché osava addirittura «disprezzare gli antichi Dottori sacri, tacciando, a cagion di esempio, Santo Agostino di rimbambito, San Girolamo di maligno, San Gregorio di materiale, San Cipriano di stupido, e somiglianti», sebbene dietro queste autorità si schermissero – osserva Segneri – anche gli altri eretici, ma sua caratteristica «fu il riprovare in più luoghi e riprendere le parole di Cristo nel suo Vangelo, or come improprie, or come Intruse, or come non convincenti…»[53]. Dunque, arroganza, superbia, protervia nei confronti dei padri della Chiesa…, come risulta evidente, si tratta di temi e accuse già sviluppati da Panigarola e ricorrenti nell'immagine cattolica di Calvino. Allo stesso modo, nel distinguo tra il riformatore e gli altri, assolve al medesimo compito il racconto della morte atroce tra dolori insopportabili «perché, dopo i dolori micranici, artetici, asmatici, nefritici, colici ed altri più, che quattro anni lo afflissero in modi strani, morì alla

[50] P. Segneri, *L'incredulo senza scusa, opera di Paolo Segneri della Compagnia di Giesu doue si dimostra che non puo non conoscere quale sia la vera religione, chi vuol conoscerla*, In Firenze, nella stamperia 1690, pp. 249-250.

[51] Ivi, p. 313.

[52] *Ibid*.

[53] Ivi, pp. 313-314.

fine mangiato vivo da'Vermi, come un Antioco»[54]. Il gesuita avvalora, pur non arricchendo in alcun modo le fonti, l'interpretazione della morte atroce del riformatore di Ginevra come segno inequivocabile del castigo divino per la sua ribellione non solo alla Chiesa di Roma, ma persino alla natura[55]. Riguardo al caso di Serveto, in linea con gli altri controversisti, Segneri pone in luce l'indifferenza e intransigenza di Calvino di fronte alla disperazione del medico spagnolo prossimo al rogo[56].

Come testimonia il contributo di Segneri, la Compagnia di Gesù giocò un ruolo da protagonista nella 'crociata' cattolica contro Calvino anche se i risultati non furono sempre all'altezza delle intenzioni: ne è un esempio l'opera controversistica di Martin Becanus, che incorse nei provvedimenti della Congregazione del Sant'Uffizio perché, come era già successo a Panigarola e ad altri peraltro, si riteneva che in quel modo si corresse il rischio di diffondere l'eresia[57].

La centralità delle opere di Panigarola e di Segneri nella strategia demonizzante cattolica fu colta da Giacomo Picenino che nel 1706 pubblica l'*Apologia per i Reformatori* volta a smentire le invettive dei due[58]: insieme alle questioni dottrinali, il pastore riserva spazio allo spinoso caso di Serveto per obiettare che «Michele Serveto fu condannato al fuoco dal Magistrato di Geneva, e no da Calvino. Che pensano mai questi Monachi? Che i Ministri di Geneva siano come gli Inquisitori d'Italia?»[59]. In questo modo, il pastore difende Calvino dall'accusa di aver condannato Serveto al rogo, ma non si limita a ridefinire le responsabilità nella condotta del processo, poiché intende porre in luce il consenso unanime dei teologi svizzeri dal momento che Serveto fu «Seduttore, ribelle al Magistrato, bestemmiatore. Serveto errava non sol nella teorica, ma anco nella prattica»[60]. Per questo carattere di ribellione politica, caratteristica del caso Serveto, secondo Picenino, la condanna ginevrina non può essere

[54] *Ibid*.

[55] Ivi, p. 453.

[56] «Michele Serveto, innovatore dell'Arrianismo, sentenziato in Ginevra al Fuoco da chi non lo meritava meno di lui, cioè da Calvino; posto in quel tormento sì orribile, disperò: e muggendo a guisa di Toro, chiese a' Giudici un coltello in prestito, da uccidersi prontamente; ma non l'ottenne. Onde altro non restò che morire arrabbiato, prima che arso. Ecco pertanto la pazienza ammirabile de'Settari, ecco la lor possanza…», ivi, p. 299.

[57] Si veda lettera di Pompeo Arrigoni al vicario arcivescovile di Napoli, da Roma il 7 agosto 1608, in *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, a cura di P. Scaramella, Trieste, Università di Trieste, 2002, p. 413-414.

[58] *Apologia per i Reformatori e per la religione riformata contro le invettive di F. Panigarola e P. Segneri*, Coira, Smid, 1706.

[59] Ivi, p. 52.

[60] Ivi, p. 53.

confrontata con la sentenza capitale come viene emessa dai cattolici per «chi dubita d'un miracolo, o chi non vuole venerare un ritratto, o chi dice spuria una Reliquia»[61]. Le affermazioni difensive di Picenino riguardo al caso di Serveto ben introducono l'evoluzione dell'immagine di Calvino che si ebbe nel corso del XVIII secolo: intanto, a rinverdire il tradizionale modulo controversistico spunta il giansenismo, che viene letto come frutto delle eresie cinquecentesche[62].

Nell'analisi degli effetti della Riforma (1714), il teologo Costantino Roncaglia (1677-1737) della Congregazione dei servi di Maria[63], seguendo la consueta genealogia che dalla Riforma avrebbe condotto al giansenismo, riconosce però a Calvino un minor numero di contraddizioni rispetto a Lutero e il merito di aver difeso il dogma trinitario; dopo il doveroso onore delle armi, Roncaglia infila comunque una lunga serie di accuse e sgomitola una sfilza di eresie[64]. Soprattutto esaminando il sesto effetto della Riforma, ossia la depravazione dei costumi, dopo aver sinteticamente presentato Lutero, con maggior dovizia di particolari si dedica a Calvino, concentrandosi sulla vita di Bolsec e riportando quindi non solo l'episodio di Noyon, ma anche sospettando e alludendo ai reali motivi del discepolato di Beza, che in buona sostanza sarebbe stato l'amante del Riformatore, riprendendo così la lettura del teologo luterano Heshusius[65]. Inoltre, Roncaglia respinge le spiegazioni del gesuita Maimbourg, che, nella sua *Histoire du Calvinisme* (1682), aveva sì attribuito a Beza quella che considerava un'impudicizia, ma aveva anche

[61] Sulla questione della morte tra atroci dolori di Calvino, Picenino smentisce Bolsec e gli altri apologeti, richiamando Beza, Rivet e Drelincourt, ivi, pp. 78-79.

[62] A. Prandi, *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, il Mulino, 1966 e Id., *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, il Mulino, 1975.

[63] *Effetti della pretesa riforma di Lutero, e Calvino, e del Giansenismo,* in Lucca, per Pellegrino Frediani, 1714. Su Roncaglia, appartenente alla Congregazione della Madre di Dio, voce di E. Degano, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953, coll. 1331-1332.

[64] *Effetti della pretesa riforma* cit., pp. 51-53.

[65] «Non meno deformi furono i costumi di Calvino; né poteva altrimenti succedere, mentre in lui erano le medesime cause per le quali fu così perverso Lutero. Dirò brevemente, che egli avendo già ottenuto in Noyon un Beneficio curato a causa dell'impurità, per cui con fuoco venuto dal Cielo restò Sodoma incenerita, fu contrasegnato con marca d'infamia nelle sue spalle con fuoco arroventato. Ne cio bastò perche in lui si smorsasser le fiamme della disonestà, onde poscia non lasciò di tentare e di sedurre l'altrui pudicizia in quella istessa Ginevra, dove risiedeva in qualità di Riformatore, e di nuovo Evangelista. L'istesso affetto, che mostrava al suo Teodoro di Beza, fa conoscere la grande inclinazione che avea per l'impurità. Averebbe mai amato questo Discepolo, che come dice Tilmanno Heshusio, non contento quasi immondo animale di ravvolgersi nel fango di ogni disonestà, pubblicò con sacrileghi versi la sua smodata libidine, se egli ancora non fosse stato di questa sporca pece imbrattato?», ivi, pp. 143-144.

accolto le spiegazioni dei protestanti sulle accuse mosse da Bolsec per spirito di vendetta: secondo Roncaglia, quelle su Calvino non erano soltanto voci anche perché il clima instaurato a Ginevra avrebbe dissuaso chiunque dal tentare una verifica[66]. Naturalmente, anche il Calvino di Roncaglia spesso è preda della superbia e della collera tanto da sembrare ancora una volta un cane rabbioso[67].

L'equiparazione di Riforma e giansenismo proposta da Roncaglia sarebbe stata adottata e ripresentata ancora a lungo, sebbene queste demonizzazioni propagandistiche provocassero delle reazioni, come testimonia un'opera dell'abate Mesnier, pubblicata in Francia nel 1757 e destinata poi a essere tradotta in italiano e a finire all'Indice. Mesnier, sin dal titolo, si chiede provocatoriamente cosa abbia più nuociuto alla chiesa di Roma se Lutero, Calvino o i gesuiti[68]. Dell'opera gli inquisitori esaminarono il contenuto, che considerarono eretico e sedizioso, tuttavia, dalle carte, emerge anche la preoccupazione sugli effetti della proibizione che avrebbe potuto incuriosire i lettori[69].

D'altra parte, il fervore censorio inquisitoriale rese meno incisivo e meno affidabile l'intervento dell'allora inquisitore di Milano, il domenicano Vincenzo Ludovico Gotti, la cui opera la *Vera Chiesa*, in risposta al protestante Giacomo Picenino, fu colorata da tratti propagandistici che appunto ne indebolirono la forza, secondo lo stesso autore[70]. Come avverte nella premessa, Gotti si limita ad analizzare il pensiero dei Riformatori e di Calvino in particolare, mostrando di conoscere le *Istituzioni* che cita per confutare i diversi punti. Certamente l'opera di Gotti, scritta in italiano per raggiungere quegli stessi che avrebbero potuto leggere Picenino, aveva prioritariamente intenti apologetici e di riaffermazione dell'unicità della Chiesa cattolica: si inseriva così nella tradizione apologetica e legittimista che riprendeva acriticamente i precedenti e molto raramente si confrontava *ex novo* con le opere dei riformatori.

[66] Ivi, pp. 145-146.

[67] Ivi, p. 149.

[68] *Probleme historique: qui, des Jesuites ou de Luther et Calvin, ont le plus nui a l'Eglise chretienne*, Avignon, 1757. Su cui si veda A. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda meta del secolo XVIII*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945.

[69] Città del Vaticano, Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede, (d'ora in poi ACDF), SO, Censurae librorum, 1759, ff. 259 e ss.

[70] *La vera Chiesa di Cristo dimostrata da' segni, e da' dogmi contra i due libri di Giacomo Picenino intitolati Apologia per i riformatori, e per la religione riformata, e Trionfo della vera religione*, in Bologna, per Costantino Pisarri, 1719. Su Gotti, si veda D. Busolini, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), 58, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2002, pp. 155-157. Si veda inoltre G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, t. IV, in Bologna, nella stamperia di San Tommaso d'Aquino, 1784, p. 203.

Passando dalla prospettiva teologica a quella storica, nella sempre presente tradizione di storia degli eresiarchi, Domenico Bernini introduce la presentazione di Calvino parallelamente all'esame dell'origine dell'anglicanesimo per mostrare gli effetti politici della diffusione ereticale[71]. Avvalendosi anche delle opere di Calvino per tracciarne il profilo, riconosce all'avversario un ingegno elevato[72], ma ne sottolinea l'albagia nel firmarsi Alcuino come il maestro di Carlo Magno, quando «con più ragione poteva con l'istesse lettere dirsi Luciano, giacché di questo fu imitatore nell'empietà, e nel deridere le cose sancte»[73].

Allargando il discorso oltre a Bolsec, Bernini trae anche alcune osservazioni di Bossuet[74]: ad esempio, si occupa delle conseguenze del riconoscimento del diritto al libero esame, che avrebbe provocato estrema confusione, sebbene questo esito fosse già stato messo in evidenza da Panigarola, tra gli altri. Inoltre, Bernini presenta la dottrina calviniana, soprattutto quella della predestinazione, così come la questione dell'intercessione dei santi e del purgatorio. Rispetto ai precedenti, pur se basandosi su fonti secondarie, si nota una maggior attenzione all'aspetto dottrinale, attenzione che pare confermata dal fatto che per quanto concerne la biografia di Calvino, Bernini attinge largamente alle opere di Bolsec e di Masson, ma non fa cenno alla presunta omosessualità di Calvino[75]. Questo silenzio potrebbe essere significativo: il peggior peccato di Calvino, agli occhi di Bernini, è diventato ormai quello dottrinale per il suo carico di conseguenze politiche.

Pur non presentando interpretazioni particolari e originali, emerge quindi una maggior attenzione all'aspetto politico del calvinismo, attraverso la lettura che Bernini offre della dedica delle *Istituzioni* di Calvino a Francesco I: «E quantunque l'Eresiarca fosse inteso essere il medesimo Re acerrimo persecutore degli Eretici, ardì di dedicargli la sua istituzione, per adescare con tal speciosità li Francesi». Analogamente agli altri controversisti e apologeti, Bernini presta attenzione alla morte del riformatore come culmine della parabola calviniana e manifesto castigo divino[76].

[71] Domenico Bernini, *Istoria di tutte l'eresie descritta da Domenico Bernino. Tomo quarto sin all'anno 1700. Alla Santità di N.S. Clemente XI*, Venetia, nella stamperia Baglioni, 1725(I ed. 1705).

[72] Ivi, p. 203.

[73] Su Bernini, si veda A. Rotondò, *sub vocem*, in DBI, 9, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1967, pp. 364-365.

[74] J.B. Bossuet, *Histoire des variations des eglises protestantes*, a Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, imprimeur du Roy, 1688. L'opera fu poi tradotta in italiano da Selvaggio Canturani (in Padova, nella Stamperia del Seminario) nel 1721.

[75] La biografia di Masson si basa sulla testimonianza di Baudouin e si avvicina al modello storico, per verifica delle fonti. Si veda Backus, *Life writing* cit., pp. 170-186.

[76] «… egli finisse oppresso da gravissimi doloro di micrania, di stomaco, e di ventre nel vigesimo sesto di Maggio dell'anno 1564 d'anni cinquantacinqui non compiuti», Bernini, *Istoria di tutte l'eresie* cit., p. 509.

A Bernini avrebbe fatto eco la storia delle eresie (Napoli, presso Gianfranco Paci, 1772) di Alfonso Maria de' Liguori, che si inserisce a pieno nella corrente apologetica cattolica: anche in quest'opera storica, Liguori sviluppa temi e questioni dottrinali circa la grazia e il libero arbitrio che si ritrovano nel suo intero corpus[77].

Dopo essersi diffuso sulle conseguenze della diffusione del calvinismo, si concentra sulle «qualità personali e i pravi costumi di Calvino» e si lascia però sfuggire quasi ammirazione per la gran capacità di studiare, predicare, insegnare e scrivere, senza lesinare osservazioni sul carattere iracondo: «Era pronto ne'consigli e nel rispondere, ma superbo e temerario; e nel trattare era così feroce ed intrattabile, che facilmente rompeasi con ognuno con cui praticava»[78]. Decisamente meno interessato è poi Liguori alla questione del cosiddetto 'vizio impudico'[79].

Dunque, la controversistica cattolica delinea l'immagine di Calvino con il continuo richiamo alla questione della omosessualità, dell'umoralità e della contraddittorietà dottrinale: caratteri ricorrenti a cui i protestanti progressivamente danno meno peso nelle repliche, spesso ritenendo di aver già confutato ampiamente i temi, ma a fianco resta però un altro elemento che gioca un ruolo fondamentale nella strategia delegittimante del Riformatore ed è il caso di Serveto. Alla vicenda del rogo del medico spagnolo, abbiamo visto, accennano diversi autori, con un interesse crescente nel corso del Settecento, dato lo svolgersi dei dibattiti sulla tolleranza e sulla separazione tra Stato e Chiesa[80]. Ancora una volta è doveroso ricordare che fu Bolsec a insinuare il sospetto dell'intervento di Calvino contro Serveto presso l'inquisizione francese[81]. Naturalmente

[77] Lissa, *Tra innovazione e tradizione: S. Alfonso nel dibattito sull'utilizzazione dei testi biblici*, in *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, a cura di P. Giannantonio, Firenze, Olschki, 1990, pp. 161-204: 179 e ss. Su Liguori, si vedano inoltre G. Cacciatore, *S. Alfonso De' Liguori e il giansenismo: le ultime fortune del moto giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1942; Id., *sub voce*, in DBI, 2, 1960, pp. 342-350 e *Alfonso M. de Liguori e la civiltà letteraria del Settecento*, a cura di P. Giannantonio, Firenze, Olschki, 1999.

[78] Sulla *Storia delle eresie*, si veda inoltre G. De Rosa, *Sant'Alfonso e Bernardo Tanucci*, in Id., *Tempo religioso e tempo storico*: *saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986-1998: II, 1987, pp. 205 e ss.

[79] Cito dalla seconda edizione: A.M. de' Liguori, *Istoria dell'eresie colle loro confutazioni*, 3 voll., in Bassano, a spese Remondini di Venezia, 1773, p. 80.

[80] Rimando al mio *Per una storia del cristianesimo liberale. In margine al monumento di Serveto*, in "Rivista storica italiana", CXVI, 2004, pp. 5-40. Si veda inoltre V. Zuber, *Les conflits de la tolérance: Michel Servet entre mémoire et histoire*, Paris, Champion, 2004.

[81] Bolsec, *Histoire de la vie* cit., p. 20.

tutti gli apologeti si affrettano a mettere in risalto il paradosso della polemica calviniana contro gli inquisitori sull'illegittimità della punizione degli eretici e la decisione ginevrina del 1553. Inoltre, Bernini non si limita a sottolineare la contraddizione, insistendo piuttosto sul dibattito che si apre in favore di Serveto come prova della confusione e mancanza di unità di intenti del fronte riformato. Diversamente, Liguori, attingendo a Varillas, ricorda la famosa esclamazione di Serveto in punto di morte, quando si appella a Gesù, Figlio di Dio eterno e non già Figlio eterno di Dio, affermazione che sembra quasi legittimare il rogo, salvo poi, però, denunciare la crudeltà di lasciare a soffrire sul rogo «il misero condannato», a causa del vento che rallentava e spezzava le fiamme, aumentando così i tormenti. A causa di questo evento, secondo Liguori, Calvino poi, per difendersi dalla «taccia di Diocleziano», avrebbe sostenuto la liceità della pena capitale per gli eretici[82].

Il rilievo che va assumendo, nel corso del Settecento, il caso di Serveto e l'uso politico che se ne può fare nella costruzione dell'immagine di Calvino risulta ancor più evidente analizzando la storia ecclesiastica del domenicano, vescovo di Città della Pieve, Filippo Becchetti (1742-1800): definito il riformatore come «il più pericoloso a cagione della seducente maniera, colla quale presentava l'errore, così ancora il più risentito, ed insieme il più vendicativo», accusato «di essersi preso la libertà di separarsi dalla Chiesa e di rendersi singolare coi suoi vaneggiamenti, pretendeva una cieca sommissione», Becchetti si soffermava sull'azione capillare ed efficace di Calvino «architetto di tutte le macchine, che si alzavano attualmente contro la Chiesa, e che dall'angolo oscuro di Ginevra, ora per lettere, ed ora col mezzo di emissari combatteva la religione…»[83]. Tracciate le premesse che avrebbero condotto al caso («esercitava un rigore infinitamanete maggiore di quello che rinfacciava ai cattolici»), raccontava anche con dovizia di particolari il drammatico rogo di Serveto, attingendo alla fonte certo non imparziale della *Bibliotheca antitrinitariorum* di Sand. Nonostante il rogo, però, il domenicano osservava con sorpresa la proliferazione della setta dei sociniani, che deriverebbe, a suo avviso, dallo spagnolo. Sotto la loro egida i sociniani erano riusciti a raccogliere tutti gli «spiriti forti, e di filosofi che sono realmente increduli e deisti» e soprattutto avevano raggiunto un risultato inimmaginabile e paradossale: la loro dottrina era stata poi accolta persino dai ministri ginevrini, eredi di coloro che avevano mandato al rogo il progenitore della setta[84].

[82] Liguori, *Istoria dell'eresie* cit., p. 77.

[83] F. A. Becchetti, *Istoria degli ultimi quattro secoli della Chiesa*, in Roma, presso Antonio Fulgoni, 1796, libro X, pp. 284-285.

[84] «Quanto all'errore del Serveto, col quale si rinovavano gli antichi errori di Cerinto e di Ebione, e si volevano gettare a terra gli stessi fondamenti della Chiesa, non restò

Come risulta evidente, il caso di Serveto rappresenta uno dei punti cardine della controversistica cattolica contro Calvino e a fine Settecento l'apologetica cattolica, alla prova dei colpi inferti dall'illuminismo e dalla Rivoluzione, usa quest'arma con maggior violenza e sistematicità: lo fa con spregiudicatezza il maestro del Sacro Palazzo, Tommaso Vincenzo Pani, respingendo l'accusa di intolleranza rivolta da parte dei riformati alla Chiesa di Roma («e con una incoerenza propria solo di chi ad occhi aperti si mette a combattere la verità conosciuta hanno preteso di giustificare la tolleranza più scandalosa, nel tempo stesso che accendevano roghi per abbruciare i Serveti ed i Monceri, alzavano patiboli per decapitare i Barnevalli, bandivano i Carlostadj, imprigionavano i Grozj, e nella Germania, nella Francia, nell'Inghilterra, nell'Olanda e altrove menavano quelle orribili stragi che narrano le storie»)[85] e sottolineando per di più il carattere aggressivo e violento delle dottrine riformate, foriere di ribellioni e rivolte[86].

In conclusione, nell'arco dei secoli presi in esame, la perdurante resistenza di questa leggenda nera nei confronti di Calvino è alimentata incessantemente dalle apologie che si susseguono e a poco valgono gli sforzi di recuperare la verità se ancora in una *Guida del catecumeno valdese* di André Charvez del 1857, questi aneddoti vengono riportati e attestati come veritieri e presentati come rivelazione della malvagità e della menzogna in cui si era vissuti prima della salvifica conversione e se, nel 1912, nella monumentale biografia di Calvino, Doumergue ancora avverte la necessità di dedicare pagine a smentire quelle accuse[87].

estinto nel sangue dell'empio Novatore. Dovremo a suo luogo parlare degli Antitrinitari di Polonia, e dei nuovi Sociniani, e ciò che reca più stupore, non solamente è divenuta questa la setta propria di tutti coloro, che a giorni nostri hanno adottato il nome di spiriti forti, e di filosofi, che sono realmente increduli, e deisti, ma è divenuta caratteristica dei ministri di quella stessa città di Ginevra, nella quale fu condannato alle fiamme il primo suo gonfalone», ivi, p. 131.

[85] T.V. Pani, *Della punizione degli eretici e del Tribunale della S. Inquisizione. Lettere apologetiche in questa 2. ed. aumentate notabilmente e corrette dall'autore*, s.l., s.n., 1795, p. 5.

[86] «… se Calvino aggiugne nuovi errori al suo Catechismo, confuta le lettere del Sadoleto, ed ha l'ardire di chiamare la venerabile assemblea della Sorbona una greggia di porci; lascio a voi il decidere chi sia l'aggressore, chi l'assalito, chi abbia incominciata la funesta tragedia, chi è stato costretto a soffrirla, e chi in somma sia da riputarsi colpevole di quelle stragi, che sono venute in appresso. Io non rinfaccierò mai alla Chiesa l'abbondante sua moderazione e clemenza», ivi, p. 63.

[87] A. Charvaz, *Guida del catecumeno valdese ossia difesa del cattolicismo contro gli errori dei protestanti*, Torino, Speirani e Tortone, 1857, *passim*, e Doumergue, *Jean Calvin* cit., vol. III, *La ville, la maison et la rue de Calvin*, 1905, pp. 500 e ss. Inoltre, in particolare «Qu'un tel homme ait écrit œuvre, on peut le comprendre: il y a toujours eu des méchants, des pervers. Il est plus difficile de comprendre que cet homme ait été loué, que cette œuvre ait été accueillie avec joie…», ivi, vol. VI, pp. 130 e ss. Sull'uso

Nel corso dei secoli, dunque i tratti caricaturali proposti da Bolsec perdono il valore di risposta alle prime biografie quasi agiografiche di Calvino, ma resistono e si accreditano in certa stampa cattolica. L'immagine di Calvino data dagli apologeti e controversisti cattolici risente fortemente della volontà di delegittimare l'avversario per cui non ci si limita alla dottrina, ma si ricorre alla questione morale e, progressivamente, in misura crescente, all'analisi delle conseguenze politiche della diffusione ereticale: soprattutto il richiamo al caso di Serveto è strumentale e ha una duplice valenza politica. Attraverso la vicenda di Serveto e in particolare il processo e il rogo, si attacca e condanna il Calvino organizzatore o almeno ispiratore del provvedimento coercitivo, senza tralasciare gli elementi pittoreschi e macabri del rogo, al fine di evidenziare la spietatezza del riformatore: in questo modo, i controversisti condannano il nemico che si macchia di crimini e di efferatezze, da cui è invece esente la chiesa di Roma, riuscendo quindi al contempo a respingere al mittente le accuse d'intolleranza che travolgevano soprattutto il tribunale dell'inquisizione[88].

ancor più recente della biografia di Bolsec, cfr. Spini, *Barocco e puritani* cit., pp. 397-398, n. 11.

[88] Rimando al mio *Contro l'inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII secolo)*, Torino, Claudiana, 2009, *passim*.

CALVINO IN ITALIA, TRA BÈZE E MURATORI

Chiara Franceschini

1. *Il viaggio di Calvino in Italia tra biografia, tracce documentarie e leggenda*

Tra la metà del Cinquecento e il Settecento alcune biografie e narrazioni storiche resero famoso un episodio della vita di Giovanni Calvino: il suo viaggio a Ferrara presso la corte della duchessa Renata di Francia, probabilmente avvenuto tra il marzo e l'aprile 1536[1]. Il viaggio a Ferrara era stato canonizzato come episodio biografico quasi trent'anni dopo i fatti, nella prima redazione della vita di Calvino scritta da Théodore de Bèze a ridosso della morte del riformatore nel 1564. Del soggiorno ferrarese restano tracce in alcune lettere scritte a Calvino, tra il 1539 e il 1553, dal tedesco Johannes Senf (Giovanni Sinapio), *conseiller et medecin* della duchessa Renata fino al 1548; nel 1538, grazie proprio all'intercessione dello stesso Calvino, Sinapio aveva sposato una dama della corte della duchessa, Françoise de Bouciron[2]. Episodio memorabile più

[1] Una lacuna documentaria esistente nella sua biografia tra il 23 agosto del 1535 (data della lettera dedicatoria della prima edizione della *Christianae religionis institutio*, indirizzata a Francesco I) e il 12 giugno 1536 (atto di procura con cui Giovanni Calvino «licencié ès lois, demourant à Paris» autorizzava suo fratello Antoine a sistemare gli affari di famiglia a Noyon, per cui cfr. A. Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, Paris, Librairie Fischbacher, 1888, pp. 204-208) incoraggia a pensare che il viaggio in Italia sia comunque avvenuto tra questi due estremi cronologici. Il viaggio è datato intorno al marzo 1536 da A. Ganoczy, *The young Calvin*, Philadelphia, The Westminster Press, 1987 [ed. or. *Le jeune Calvin : genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, F. Steiner, 1966], p. 104 e, da ultimo, da B. Gordon, *Calvin*, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 63.

[2] Si vedano in particolare le lettere di Johannes Senf a Calvino in J. Calvinus, *Opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900 [d'ora in poi CO], X, n. 181, col. 363, settembre 1539: «Quando sane illo quo adfuisti tempore superioribus annis, revera me sicuti Alcibiades quis piam latuisti» e CO, XI, n. 522, col. 655. Per il matrimonio di Sinapio, il legame tra Françoise Bouciron e Calvino e il ruolo di quest'ultimo come consigliere spirituale della coppia cfr. J.L. Flood, D.J. Shaw, *Johannes Sinapius (1505-1560): Hellenist and physician in Germany and Italy*, Genève, Droz, 1997, pp. 92-95.

per i suoi amici ferraresi che per il giovane Calvino – il quale pur restando in contatto epistolare con loro, non si sofferma sul soggiorno ferrarese nelle sue lettere[3] – il viaggio italiano assunse contorni progressivamente sempre più leggendari nelle biografie calviniane, anche in quelle redatte in italiano e in alcuni casi restate allo stato manoscritto, che trattarono sia della vita di Calvino, sia delle vicende della duchessa Renata. Alla tappa ferrarese menzionata da Bèze se ne aggiunsero altre: Roma, Venezia, Padova (secondo la vita di Jacques Desmay)[4] e infine la Val d'Aosta. Molte energie furono spese nell'Ottocento dal protestante Jules Bonnet e dal cattolico Bartolomeo Fontana rispettivamente per provare e per confutare l'episodio leggendario della fuga attraverso la Val d'Aosta: il dibattito, di cui non ci occuperemo, fu ripercorso da Emilio Comba, tra il 1885 e il 1904, dalla pagine della «Rivista Cristiana». Qui seguiremo piuttosto, attraverso le biografie del riformatore e la storiografia su Renata, il progressivo aggiungersi di particolari all'originario nucleo narrativo relativo alla visita a Ferrara. Il contributo si chiuderà con un breve esame dei rapporti non tanto tra Calvino e Renata di Francia, bensì tra quest'ultima e Théodore de Bèze – rapporti nei quali va ricercata l'origine della tradizione storiografica relativa al viaggio di Calvino. Lo scopo di questo contributo non sarà dunque quello di ricostruire l'episodio ferrarese, la cui conoscenza dettagliata resta al momento inattingibile; sarà piuttosto quello di studiare la genesi e la fortuna di un segmento della biografia

[3] La prima delle lettere superstiti inviate da Calvino alla duchessa Renata – missiva la cui data è stata discussa (il novembre 1541 proposto dagli editori degli *Opera* è stato anticipato al 1537 in Giovanni Calvino, Renata di Francia, *Lealtà in tensione. Un carteggio protestante tra Ferrara e l'Europa (1537-1564)*, a cura di L. de Chirico e D. Walker, Caltanissetta, Alfa & Omega, 2009, p. 97) – contiene una frase che forse allude a un precedente incontro, ma è di per sé troppo generica per essere considerata una sicura prova («dadvantaige iay congneu en vous une telle crainte de Dieu et fidele affection a luy obeyr...», cfr. CO, XI, n. 374, col. 339). Al contrario, le allusioni di Sinapio all'incontro ferrarese con Calvino non sono discutibili (un ulteriore esempio in una lettera inviata da Sinapio al riformatore nel 1553: «A primo die quo nos olim Ferrariae vidimus et salutavimus, inter nos, ea semper erga me tua fuisse benevolentia visa est», CO, XIV, p. 688).

[4] «Par autres divers moyens et plusieurs conférences que j'ay recherché avec gens notables, et spécialement avec personnes d'aage, tant ecclésiastiques que laïques, j'ai apprins que Jean Calvin estoit d'un esprit qui aimoit le change et nouveauté. Il ne pouvoit s'arrester en place ny attacher à une vacation. Il fut pourtant huict ans entiers et continuels chappellain d'une des portions de la Gesine, puis la résigna, puis derechef la reprit [...]. Il courut les Universitez de Paris, d'Orléans, de Tholose, de Padoue. Il fit les voyages de Rome, de Venise, de Beart et autres. Il ne s'arresta pas beaucoup ny à Rome ny à Venise. Il fut plus long-temps à Padoue. Il fit encor les voyages de Genève, Lauzane, Strasbourg et de Basle: enfin il s'arresta à Genève, où il mourout» (J. Desmay, *Remarques sur la vie de Jean Calvin tirées des registres de Noyon ville de sa naissance*, in *Archives curieuses de l'Histoire de France*, I série, tome V, 1835, p. 391).

calviniana, attraverso fonti a stampa e manoscritte di diverso orientamento confessionale[5].

Una vita di Giovanni Calvino, databile forse a metà Seicento, e di cui esiste una redazione manoscritta nella British Library, offre un ottimo esempio dei contorni leggendari che il viaggio in Italia del riformatore era venuto assumendo nel corso di più di un secolo. Nel brano qui sotto riportato, la visita a Ferrara è narrata con dovizia di dettagli, ma senza alcuna attendibilità:

> Intanto, havendo inteso Calvino che Renata di Angiù[6], duchessa di Ferrara, cominciava a sviarsi dal sentiere della Chiesa riformata, si incamminò subito alla volta di Italia per vedere di rassodare quella provincia[7], che stava sul punto mediante le persuasioni di alcuni religiosi di riabbracciare di nuovo i primi sentimenti, ne' quali era nata, e tanto fece, e disse che stabilì nel cuore di questa prencipessa una gran fermezza di animo, promettendo di vivere e morire nella religione protestante. Quivi fermossi alcune settimane, passandoli hore del giorno in continui essercitii spirituali nella camera segreta della duchessa con il solo intervento di due damigelle, che vivevano nella stessa credenza, alle quali diede pure grandissime instruttioni, et essortationi salutari; giaché pure havevano dati segni di andar titubando per opera del cappellano del duca: e di cui una delle dette damigelle ne viveva innamorata.
> Publicatosi in questo mentre l'arrivo di Calvino in Ferrara, e venuto alla notitia di Roma, il cardinale Borromeo, nipote del Papa[8], ne scrisse subito a quel vescovo, acciò che ogni maggior diligenza si assicurasse della sua persona in stretta prigione e senza dubio ne sarebbe seguito l'effetto, perché, oltre che quella città era feudo della Sede Apostolica, Calvino come prete viveva sotto la giurisdizione ecclesiastica, o pure se egli non pretendeva di vivere tale, almeno tale lo stimava il vescovo, il quale al primo ordine di Roma diede le temute commissioni al vicario, e questo al barigello, ma avvisata la duchessa lo fece uscire travestito dalla città regalandolo prima di cento doppie per il suo viaggio, con che restò deluso il vescovo, e non meno il Pontefice, che già credeva di havere questo buon pesce alla rete[9].

[5] Alcune delle biografie qui utilizzate, in particolare quelle appartenenti alla tradizione italiana e che rimasero allo stato manoscritto, non sono incluse nell'importante studio complessivo delle biografie calviniane condotto da Irena Backus nel suo più ampio lavoro sulle biografie dei riformatori (I. Backus, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 125-228).

[6] *Sic*.

[7] *Sic*, forse un errore di copiatura per «Principessa».

[8] Nota a margine: «Pio IV».

[9] British Library, ms. Add., 10.233, cc. 32-41v, alle cc. 36r-37r.

Nel manoscritto londinese la *Vita* di Calvino è copiata di seguito a una *Relazione del modo con cui si governano gli Ugonotti in Francia*. Quest'ultima altro non è che una copia, *grosso modo* fedele, della *Breve relatione de gli Ugonotti di Francia*, inviata a Roma dal nunzio apostolico Guido Bentivoglio nel 1619 e pubblicata già nel 1629 ad Anversa[10]. La *Vita* di Calvino che la segue nel manoscritto si presenta invece come una compilazione ripresa da più fonti, tra le quali anche Bèze, citato alla fine. L'anonimo autore conosceva senz'altro la *Relatione di Ginevra* del convertito al cattolicesimo Andrea Cardoini, che narrava i fatti avvenuti a Ginevra fino al 1621-1622 offrendo anche una vita di Calvino. La relazione di Cardoini non fu mai pubblicata, ma circolò ampiamente in forma manoscritta (e anche in una versione abbreviata)[11]. Dalla versione più lunga della *Relatione di Ginevra* di Cardoini, l'anonima vita riprende la prima parte del racconto, compresa la confusione tra Valois e Angiò (presente anche nei ms. con la relazione di Cardoini che ho potuto consultare). La cambia tuttavia di segno: Cardoini scriveva che Calvino «s'incaminò subito alla volta d'Italia per vedere di rassodare quell'anima già caduta dalla fede cattolica nel suo errore»[12]; la vita anonima riscrive che egli «s'incamminò subito alla volta di Italia per vedere di rassodare quella principessa, che stava sul punto mediante le persuasioni di alcuni religiosi di riabbracciare di nuovo i primi sentimenti, ne' quali era nata». Cardoini scriveva che Calvino «rassodò» la duchessa «con simulate esortationi, diaboliche prediche etc.»[13], mentre secondo la vita anonima egli «tanto fece, e disse che stabilì nel cuore di questa prencipessa una gran fermezza di animo». Riprendendo dal testo di Cardoini il termine di «alcune settimane» per definire la durata del soggiorno ferrarese, la vita anonima se ne distacca poi per aggiungere

[10] Come risulta da un confronto tra il testo ms. della *Relazione del modo con cui si governano gli Ugonotti in Francia con la vita di Gio. Calvino* (secondo il titolo scritto da mano a quanto sembra antica, su foglio di carta incollato a c. 1 del ms. Add. 10.233; nella pagina successiva il titolo è così modificato da mano più tarda: "Breve Relatione del modo col quale si governano in Francia gli Ugonotti nelle cose della Religione, e dello Stato con la vita di Gio. Calvino Eresiarca Francese", forse dalla mano che ha copiato il testo) con la *Breve relatione de gli Ugonotti di Francia inviata a Roma dal Cardinal Bentivoglio in tempo della sua Nuntiatura* etc., edita già nel 1629 ad Anversa. Il ms. 10.233 è rilegato insieme al ms. 10.232 (entrambi «purchased feb. 1836. Hebeis sale, lot 1602») che contiene, copiata dalla stessa mano, una *Relatione della Coronatione e della solennità del maritaggio del Re Enrico 3° fatta in Reims nell'anno 1575*.

[11] Su Andrea Cardoini cfr. la relativa voce di V. Marchetti in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 789-792.

[12] Cito dalla copia ms., non elencata da Marchetti, in British Library, Add. 16485, f. 76 e ss.: *Relatione di Ginevra di Andrea Carduino Gentiluomo Napoletano*, f. 84r-v.

[13] *Ibid*.

particolari del tutto nuovi[14]. Viene anzitutto aggiunto il racconto della fuga da Ferrara aiutata dalla duchessa: assente nella vita di Cardoini, l'episodio compare nell'*Historia ginevrina* di Gregorio Leti (pubblicata nel 1686)[15], ma le parole usate non suggeriscono un rapporto diretto tra i due testi[16]. Al soggiorno ferrarese di Calvino (anacronisticamente collocato all'altezza del pontificato di Pio IV) vengono, inoltre, sovrapposti dettagli che sembrano restituire una qualche memoria di fatti successivi, e in special modo degli eventi che coinvolsero la duchessa di Ferrara nel 1554. La presenza di «due sole damigelle» sembra un'eco di questi fatti, quando Renata di Francia fu tenuta in isolamento per causa di religione con soltanto due donne fino a quando, dopo diversi giorni di prigionia e dietro minaccia di rigori maggiori, non accettò di tornare alle pratiche cattoliche. Anche l'accenno alle «persuasioni di alcuni religiosi» che avrebbero spinto Renata a riabbracciare la fede cattolica, richiama gli eventi del 1554, quando il padre gesuita Jean Pelletier riuscì finalmente a ottenere da lei che si confessasse e si comunicasse.

Diffondendosi alla fine anche sull'aspetto fisico del riformatore[17], l'anonimo autore attinge insomma alle precedenti vite, sia quelle pro-cal-

[14] Quindi il testo della *Vita* anonima riprende il filo biografico, sulla falsariga del modello ma cambiandone ancora la connotazione («partito dunque Calvino da Ferrara, stracco forse di più vagare per il mondo deliberò di cercare un luogo di riposo, dove potesse con assoluta libertà mettere in essecutione i suoi pensiere circa la Riforma della Chiesa» etc.).

[15] Cfr. G. Leti, *Historia genevrina o sia Historia della città, e republica di Geneva*, Amsterdam, van Someren, 1686, parte III, p. 152: «Calvino obligato ad uscir d'Angolema per non aver sossistenza, benché con molti partigiani, amici e discepoli, se ne passò in Italia dalla duchessa di Ferrara, figliuola di Luigi XII che sentiva assai bene della nuova dottrina di questi riformatori, a segno che da se stessa aveva ricercato Calvino, e che da molti si scrive che fosse stato mosso da un gran zelo di convertire l'Italia. Comunque sia non vi restò lungo tempo, poiché scopertosi dal nuntio del Papa, benché mutato avesse di nome, il suo disegno, procurò d'averlo nelle mani, avendo a questo fine ordite alcune insidie per tirarlo nelle sue mani, ma l'accorta duchessa trovò mezzo di farlo salvar per una finestra, onde per strade oblique, et indirette, fuggito, se ne passò in Geneva, dove gli arrivarono tutti quei evvenimenti che si sono già annotati nell'Istoria sino alla sua morte, [che seguì alli 22 di maggio dell'anno 1565], con diversi altri, che si vanno descrivendo sinistramente da' Catolici, che se discessero meno sarebbero meglio creduti».

[16] Al contrario di ciò che avviene in British Library, ms. Add. 8572, "Istoria di Geneva cioè sua denominatione, erezione e Religione. Serie de Vescovi cattolici, governo e caduta nell'Eresia nuovamente rescritta dal sig. D. G. M. V. Ven(et)o", un testo redatto forse da un patrizio veneziano nel 1744 e composto attingendo letteralmente dai testi di Gregorio Leti, Théodore di Bèze e Andrea Cardoini.

[17] «Fu Calvino di aspetto e di corpo più tosto deforme, che mediocre, di bassa statura, macilente nel volto, secco e distinuato nelle membra, di color olivastro, di pelo negro, di barba lunga, detta altramente caprina, di spalle quadre e curve, di naso aquilino, di poca gratia nel gesto, ma di spirito forte, di ingegno acuto, e vivace, pronto alle risposte audace nelle proposte, veloce ne' partiti, sottile ne' concetti, et arguto ne' motti» (British Library,

viniane, sia quelle anti-calviniane, per offrire una nuova biografia certo non storicamente attendibile ma – cosa inusuale per una biografia redatta in italiano – non sfavorevole al riformatore. Autore e data di questo testo, dove i fatti si confondono e si sovrappongono, restano un problema aperto; cercare di individuarne l'origine potrebbe rischiare di diventare un esercizio inutile, o addirittura capzioso. Più fruttuoso è vedere invece se, e come, testi italiani più vicini ai fatti, tanto cronologicamente quanto geograficamente, abbiano registrato le vicende ferraresi che coinvolsero la duchessa di Ferrara e il suo rapporto con Calvino.

2. *Renata di Francia e Calvino nelle fonti coeve e nella storiografia estense*

Non desta sorpresa che il viaggio a Ferrara di un Calvino giovane e sconosciuto nel 1536 passasse del tutto inosservato. Al contrario, la drammatica 'conversione' della duchessa Renata nel 1554 ebbe un'eco immediata, non solo nei dispacci diplomatici specialmente diretti a Roma e negli epistolari dei riformatori che commentarono tristemente la notizia della sua 'caduta', ma anche nelle cronache cittadine. La notizia del suo isolamento per causa di religione (per «esser contra la volontà della Giesia romana del presente») e dello smantellamento della sua corte ad opera del marito Ercole II d'Este giunse a Modena dove fu subito registrata (in data 17 settembre) come notizia di pubblico dominio nella cronaca di Tommasino de' Bianchi[18]. Non sorprende, tuttavia, la reticenza con la quale fatti tanto clamorosi, e immediatamente noti ai sudditi estensi, furono trattati nelle storie di tipo dinastico e cortigiano, un ge-

ms. Add. 10.233, f. 40r). La terza versione della vita di Calvino di Bèze, 1575, fu la prima biografia protestante a pubblicare una descrizione fisica del suo soggetto («statura fuit mediocri, colore subpallido et nigricante, oculis ad mortem usque limpidis»), cfr. Backus, *Life Writing in Reformation Europe*, p. 137.

[18] «Nova in Modena che li Illustrissimo Duca nostro ha fatto uno bando per el magnifico potestà de Ferrara che tutta la corte della Illustrissima madama sua consorte se debia partire de Ferrara fra termino de doe hore alla pena della vita e che madama che habitava in Castelnovo andasse in Castello vechio con doe done e non altro e che lei ge dise: signore vui seti signore del corpo mio, ma non del anima, et ge ha fatto consegnare tre belle stantie verso el zardino e uno home in compagnia che le serva; la sua famia era de 84 persone et faceva grandissima spexa. Sapiate che ogni anno le faceva comprare in modeneso delle castellate 400 de uva et non ge faceva a pascere dette boche francexe. La causa predetta se dice esser contra la volontà della Giesia romana del presente e questo per esserge gionto uno inquisitore francexo con uno home della Santità del papa. Cossì se dice publicamente in Modena» (*Cronaca Modenese di Tomasino de' Bianchi detto de' Lancellotti*, in "Monumenti di storia patria delle provincie Modenesi. Serie delle cronache", Parma, Fiaccadori, 1862-1884, XII, p. 198-199).

nere al quale gli estensi diedero impulso proprio a partire dalla metà del Cinquecento[19]. Nel quadro di una notevole produzione storiografica, solo due autori pubblicarono opere che arrivavano a trattare il periodo di Ercole II. Nella prima di queste, un *Commentariolum* sulla storia di Ferrara e degli Estensi pubblicato da Giovan Battista Giraldi Cinzio sulla base di appunti del defunto zio Lilio Gregorio Giraldi[20] (illustre letterato legato all'*entourage* della duchessa)[21], le vicende riguardanti Renata vennero del tutto omesse. Si noti che non solo l'originaria opera latina, ma anche la sua immediata traduzione in italiano a cura di Lodovico Domenichi[22] (il traduttore della *Nicomediana* di Calvino scampato quattro anni prima al carcere perpetuo, anche grazie all'intercessione di Renata di Francia, e appena divenuto storiografo di corte di Cosimo I)[23], uscirono entrambe nel 1556, ovvero appena due anni dopo l'imbarazzante imprigionamento della duchessa. Nelle pagine di Giraldi Cinzio tradotte da Domenichi, Renata «donna eccellentissima, et per costumi, et per virtù dignissima dello splendore reale» viene nominata solo a proposito del matrimonio di Ercole e della nascita dei cinque figli[24], mentre non si accenna a lei o

[19] Cfr. E. Cochrane, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 264.

[20] *Cynthii Ioannis Baptistae Gyraldi nobilis ferrariensis illustrissimi ac excellentissimi Herculis Atestini .II. ducis ferrariensium .IIII. ab epistolis de Ferraria et Atestinis principibus commentariolum ex Lilii Gregorii Gyraldi epitome deductum*, Ferrariae, per Franciscum Rubeum, 1556, mense febrario. Nell'epistola al duca preposta a questa «non integra sane historia, sed brevi hoc commentariolo» Giraldi Cinzio spiega come lo zio Lilio Gregorio, nel 1544, gli avesse lasciato un compendio storico dell'origine di Ferrara e della famiglia d'Este da completare e ampliare, cosa che lui aveva fatto dopo sette anni per istanza del giureconsulto Prospero Pasetti.

[21] Si veda il *De poetarum historia dialogus* in *L. G. Gyraldii Ferrariensis operum quae extant omnium ... tomi duo*, Basilea 1580, vol II, pp. 1 e segg. e *Lilii Gregorii Gyraldi Ferrariensis Dialogi duo de Poetis nostrorum temporum. Ad ill. Diam Renatam Ferrariae et Carnuti principem*, Florentiae, [Lorenzo Torrentino], 1551.

[22] *Commentario delle cose di Ferrara, et de' Principi da Este di m. Giovambattista Giraldi Gentilhuomo Ferrarese, segretario del'Illustrissimo et Eccellentissimo Signore, il s. Hercole II da Este, duca IIII di Ferrara, tratto dall'epitome di m. Gregorio Giraldi. Tradotto per m. Ludovico Domenichi*, in Venetia appresso Giovanni de' Rossi [1556]. Invece che ad Ercole II, questa traduzione è dedicata da Domenichi, con epistola datata 8 ottobre 1556, al cardinale Ippolito d'Este.

[23] Cfr. F. Bonaini, *Dell'imprigionamento per opinioni religiose di Renata d'Este e di Lodovico Domenichi e degli uffici da essa fatti per la liberazione di lui secondo i documenti dell'archivio centrale di stato*, in "Giornale Storico degli Archivi Toscani", III, 1859, pp. 268-281. Per una messa a punto sui *Nicodemiana* e sul coinvolgimento di Domenichi nella traduzione (con edizione dell'esemplare posseduto dalla biblioteca di Erlangen) si veda E. Garavelli, *Lodovico Domenichi e i 'Nicodemiana' di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, con una presentazione di J.-F. Gilmont, Manziana, Vecchiarelli Editore, 2004.

[24] *Commentario delle cose di Ferrara, et de' Principi da Este*, pp. 162, 186.

al suo *entourage* nella parte dedicata alla religione, che il duca, principe «prudentissimo» e «desiderosissimo della publica quiete», avrebbe fatto risplendere «incorrotta et inviolata» dopo aver spazzato via, come discretamente si dice, «ogni nebbia d'impietà»[25].

Solo qualche anno prima del 1554, erano stati dati alle stampe, in opere di diverso genere letterario (quello del catalogo di donne illustri)[26], elogi molto più eloquenti della scienza e della pietà della duchessa di Ferrara. Non solo l'aveva lodata Ortensio Lando[27], ma lo stesso Domenichi aveva parlato di lei nel 1549, nella sua operetta sulla *Nobiltà delle donne*, come «christianissima, amatrice dei poveri, et idea delle principesse, quali esser devrebbono»[28]. Entrambi i letterati in questione erano

[25] Secondo Giraldi, nella fedele traduzione di Domenichi, la «prudentia» del duca non solo ha fatto sì che «i cittadini stiano in riposo» e «che tutte le sue città siano sicure da' pericoli» ma è anche riuscita a far nascere tra il re di Francia e Carlo V «la pace bramata da ogniuno» cioè una tregua di cinque anni, tanto che c'è da sperare che «quelle armi, le quali sono hora bagnate del nostro sangue, con un medesimo animo di tutti si rivolgano, per honore del nome christiano, contra i capitalissimi nimici della nostra religione [...] acciocché quella religione, che l'ottimo et grandissimo Dio ha mandato di cielo in terra, si mantenga, s'accresca, et spenti i suoi nimici, o convertiti a migliore openione, ritorni all'ornamento, et culto di prima. Et sì come il nostro Duca, appresso il quale il delitto della violata religione non ha scusa alcuna per la sua divotione verso l'immortale Iddio, et con diligentia grande la mantiene, et conserva in tutto 'l suo stato incorrotta e inviolata, così anchora con l'aiuto suo, et de' grandissimi Principi, levata ogni nebbia d'impietà [omni impietatis caligine abstersa], splendidissima riluca in tutto il mondo» (*Commentario delle cose di Ferrara*, pp. 182-83 e *Cynthii Ioannis Baptistae Gyraldi [...] commentariolum*, cc. 78v-79).

[26] Su questo genere letterario si veda C. Fahy, *Three early Renaissance Treatises on Women*, in "Italian Studies", XI, 1956, pp. 30-55, in particolare pp. 31-32 e B. Collina, *L'esemplarità delle donne illustri fra umanesimo e controriforma*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarri, Roma 1996, pp. 104-119.

[27] Lando inserì in un *Dialogo contra gli uomini letterati*, rimasto manoscritto e databile al 1542, un catalogo di donne distintesi nel favorire gli studi; fra queste Margherita di Navarra, Eleonora Gonzaga e appunto Renata d'Este con Anna di Pons, sua dama d'onore e Maria di Cardona, moglie di Francesco d'Este (A. Corsaro, *Il dialogo di Ortensio Lando "Contra gli uomini letterati" (una tarda restituzione)*, in "Studi e problemi di critica testuale", 39, 1989, pp. 91-131: 109-111); un elenco simile, in forma abbreviata, è ripetuto in un successivo discorso sulla questione della superiorità delle donne (cfr. C. Fahy, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", 138, 1961, pp. 254-272: 270). Oltre a queste menzioni, Lando ricorda Renata nella raccolta da lui redatta di lettere di donne illustri.

[28] *La nobiltà delle donne di m. Lodovico Domenichi corretta, e di nuovo stampata*, In Vinetia appresso Gabriel Giolito di Ferrarii e Fratelli 1551 [prima edizione 1549], p. 260: «Movemi la vicinità del luogo a far parola di Ferrara, dove più valorose, et belle donne sono, che non ha stelle sereno cielo: le quali per havere io conosciuto di vista, posso affermare, che così sono, come io vi dico. Anchora che la fedele formatione, che

amici del ferrarese Alberto Lollio, fondatore dell'Accademia degli Elevati di Ferrara (egli è uno dei tre interlocutori del dialogo di Ortensio Lando, di ambientazione ferrarese), e proprio su una sua lettera Domenichi aveva basato il suo catalogo delle donne ferraresi[29]. Ma l'elogio più esteso ed eloquente della propensione evangelica della duchessa di Ferrara si leggeva nelle aggiunte al *De claris mulieribus* di Boccaccio che furono pubblicate nel 1547 da Giuseppe Betussi[30], a sua volta amico di Domenichi (nel dialogo *Raverta* di Betussi, Domenichi ne riflette le idee, leggendo ad esempio una lettera di lui ad Anton Francesco Doni contro i costumi della corte di Roma)[31]. Renata di Francia vi compariva insieme a Giulia Gonzaga, Vittoria Colonna, Margherita di Navarra[32].

oltra di cio ne ho per lettere del nobilissimo et molto virtuoso m. Alberto Lollio, ne potesse assecurare ogniuno, il quale ne stesse in dubbio. Ecci principalmente Madama illustrissima la Signora Duchessa Renata di Francia, il cui minor pregio è l'esser stata figliola di Lodovico Duodecimo Re di Francia, et l'esser hora moglie del clementissimo et ottimo Duca Hercole secondo. Percio che l'altre sue glorie maggiori sono l'esser christianissima, amatrice dei poveri, et idea delle principesse, quali esser devrebbono, per non perder tempo in parole di lode volgari [...]». Nel prosieguo Domenichi ricorda Ginevra Villafuora, Lucrezia Roverella, Laura Eustochia, Ginevra Malatesta, Margherita Pia Sanseverina e Olimpia Morata.

[29] L'interesse di Lollio per la tematica riguardante le donne è dimostrato anche dalla sua traduzione del trattato latino quattrocentesco di Francesco Barbaro *De re uxoria* (F. Barbaro, *La elezion della moglie*, In Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1548 citato e in parte riprodotto in *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, a cura di E. Garin, Firenze 1958, pp. 138-145).

[30] Cfr. G. Verci, *Degli scrittori bassanesi*, Venezia 1775, II, 1-93; G. Zonta, *Note betussiane*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", 52, 1908, pp. 321-366, e C. Mutini, *Betussi, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967, pp. 779-781. Si veda anche C. Di Filippo Bareggi, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma 1988, *ad indicem*.

[31] *Il Raverta di Giuseppe Betussi dialogo nel quale si ragiona d'amore e degli effetti suoi con la vita dell'autore scritta da Giambattista Verci*, Milano 1864, pp. 74-84 (l'operetta fu pubblicata presso Gabriel Giolito de' Ferrari nel 1544, nel 1545 e nel 1562). Gli interlocutori sono Ottaviano della Rovere (il Raverta), Franceschina Baffo e Ludovico Domenichi. Si vedano anche le osservazioni di C. Dionisotti, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento* [1965], in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 228-229. È significativo che Betussi, per l'invettiva contro la Curia, dove «la virtù non è stimata» e «bisognerebbe di sincero diventar simulatore», si appoggi oltre che a tre sonetti antiromani di Petrarca, alla novella di Abraam Giudeo nella quale Boccaccio «in poche parole assai ben vi mostra la malvagità della corte»: proprio in quegli anni, la stessa novella veniva letta e tradotta in latino dalle fanciulle dell'*entourage* di Renata di Francia.

[32] *Libro di m. Giovanni Boccaccio delle donne illustri, tradotto per messer Giuseppe Betussi. Con una additione fatta dal medesimo delle donne famose dal tempo di m. Giovanni fino a i giorni nostri, et alcune altre state per inanzi [...]. All'illustrissima s. Camilla Pallavicina Marchesa di Corte Maggiore*, in Venetia 1547.

All'aspetto religioso è concesso largo spazio in molti di questi ritratti[33], ma esso occupa quasi per intero quello di Renata[34]. In lei si trova «lo spirito di Paolo»; è una «di quelle rare donne, a cui Iddio ha dato gratia di conoscere la verità»; ha avuto «cognitione della parola di Dio» e «s'è sforzata, entrando quella nel cor suo, di conoscere quanto s'appartiene a vero et fedel christiano». Accanto al tema del Vangelo, viene toccato quello del valore delle opere, che Renata osserva «non perché ne speri merito, ma perché ogni vero christiano è tenuto, ne può far meno, che osservarle»: essa sovviene «ogni povero», come conviene fare a «ogni eletto da Iddio»[35]. Sono elogi che sembrano riecheggiare un frasario ri-

[33] Della regina di Navarra si dice che Dio è stato tanto largo che «mai nessuno, sia stato chi si voglia, parlando con questa serenissima Reina vi è andato freddo, et non ammaestrato della scrittura sacra, che si sia partito da lei senza esserne acceso, et infiammato tanto acutamente parla della gratia di Dio, et della forza della parola sua» (c. 190). Su Vittoria Colonna, dopo aver ricordato la sua importanza come poetessa e l'amore per il marito, Betussi aggiunge che «ha levato gli uni e gli altri occhi al vero, et perfetto amore, havendosi di questo primo fatto una scala per salire a quello del cielo, et tutto l'ha accompagnato con gli occhi spirituali alla prima essenza, et abbracciato Christo in spirito donandosi tutta alla sacra scrittura, et spiritualmente scrivendo» (c. 208v.). Di Giulia Gonzaga: «più cose potrei dire di questa bellissima donna, che con tutto lo spirito è intenta et osserva come vera christiana la parola di Christo, le quali taccio per non variar molto dall'ordine incominciato» (c. 203v.).

[34] Il passo, già presente nella prima edizione del 1545, resta invariato, salvo dettagli formali, nell'edizione fiorentina di Giunti del 1596. Cfr. *Libro di m. Giovanni Boccaccio delle Donne Illustri, tradotto di latino in volgare per m. Giuseppe Betussi, con una giunta fatta dal medesimo [...] e un'altra nuova giunta fatta per m. Francesco Serdonati [...]*, in Fiorenza, per Filippo Giunti, 1596, p. 440.

[35] *Libro di m. Giovanni Boccaccio delle donne illustri*, cc. 194v-195v: «Renata figliuola del duodecimo Ludovico Re di Francia, et di Anna di Bretagna, c'habbiamo di sopra ricordata, è moglie di Hercole da Este Duca di Ferrara di questo nome secondo. La quale in tutte le attioni sue per essere stata, et essere una imagine della madre m'è paruto conveniente far memoria di lei. Costei è stata, et è donna molto magnifica e generosa: la quale, sì come dalle fasce ha portato seco il nome, et la origine del sangue Christianissimo, et reale di Francia, così ne gli effetti continuamente ne ha fatto dimostratione [...] è donna di grandissimo ingegno, et di bellissimo spirito, priva di quella persuasione di stimarsi di sapere il tutto, anzi in quanto al cor suo giudica nelle attioni grate a Dio ogni dì più essere nuova, et principiante. Sempre si è dimostrata di grandissimo core, togliendo in pace tutte le cose, che col volere d'Iddio il mondo le ha dato. Ha sempre havuto dinanzi a gli occhi del corpo, et dell'anima, a noi non esser ferma stanza in questo secolo. Con questo si è confortata, et ha drizzato la mente a colui, ch'è stato cagione di darci l'essere, et tutte le cose, che conosciamo per beneficio nostro lui haver fatto. Questa donna reale è piena d'honestà, di pudicizia, et di bontà, piena di buoni et santi costumi in terra, vero essempio del sangue e del ceppo onde è uscita. Non esce cosa da lei che da virtu et bonta natia non sia partorito, aiutrice d'ogniuno in tutte le cose ch'ella non puo oprare, et per mezzo d'altrui honestamente puo essequire: tanto si reputa d'acquistar per sé, quanto si trova giovar altrui. Di tutte le cose benissimo sa render ragione: discerne con una prudenza, che maravigliosa cosa è udirla, et incredibile sarebbe ad altri, et impossibile a me

formato. Anche quando Betussi scrive che Renata non è «di quelli, che sotto apparenza di colombe hanno atti, opre, et costumi di lupi» usa certo una metafora abusata, ma che si ritrova, in forma simile, anche in una delle lettere di Calvino alla duchessa («nostre Seigneur ne veult pas quant nous voyons un lup, soubs apparence et couleur de pasteur...»)[36].

Naturalmente in nessuna di queste opere pubblicate nei tardi anni Quaranta compare il nome di Calvino in relazione con la duchessa di Ferrara. In ambito estense, la figura di Renata e le sue motivazioni religiose – a maggior ragione il suo rapporto con Calvino – continuarono a essere trattate con reticenza ancora nelle *Aggiunte* che Agostino Faustini pubblicò nel 1646 come continuazione delle *Historie* di Gasparo Sardi (che si fermavano al 1515)[37]. In realtà il legame con Calvino era ben

ridirlo. Et perché per piu rispetti sono ritenuto di non ne poter dir quel tutto che devrei, et che potrei essendo ella un lume di sapienza, altri da sé potra considerare l'opre sue homai note al mondo [...] imperoche non solamente tra le donne rare, che amino l'Evangelio, et che osservino la parola di Christo, costei deve essere noverata, ma si può dire, ch'in lei si trovi lo spirito di Paolo, che cerchi drizzar nella strada del Signore quelli, che si sono smarriti. È di quelle rare donne, a cui Iddio ha dato gratia di conoscere la verità, perché non trascuratamente, come per lo più hoggidi fanno gli huomini del mondo, ha seguito il costume della fede senza voler haver cognitione della parola d'Iddio, ma s'è sforzata, entrando quella nel cor suo, di conoscere quanto s'appartiene a vero, et fedel christiano, et non è di quelli, che sotto apparenza di colombe hanno atti, opre, et costumi di lupi. Le opre pie le sono a cuore, et quelle osserva, non perché ne speri merito, ma perché ogni vero christiano è tenuto, ne può far meno, che osservarle. Ogni povero è sovenuto da lei, essendo queste cose, che sa ogni eletto da Iddio convenir oprare: conosce le cose di momento, et quelle che sono istituite più tosto per metterci a partito l'ingegno et l'anima, che per beneficio nostro lascia. Mai non s'ode ragionar d'altro la generosissima Renata, che di cose divine, et spirituali, con fondamenti veri, et santo, et non sophistici, ne scandalosi».

[36] CO, XI, ep. 374, col. 323.

[37] *Libro delle historie ferraresi del sig. Gasparo Sardi con una nuova aggiunta del medesimo Autore. Aggiuntivi di più quattro Libri del sig. dottore Faustini sino alla devolutione del ducato di Ferrara alla Santa Sede. Con le Tavole di tutti gli due Libri*, in Ferrara, per Giuseppe Gironi stamp. episc., 1646. Gli ultimi due libri di Sardi arrivavano al 1515. Agostino Faustini tende ad accentuare gli episodi che possano mettere la duchessa in buona luce, come il soggiorno del papa Paolo III a Ferrara nel 1543 che offre l'occasione per evidenziare tutte le dimostrazioni di amicizia del papa verso la duchessa. (*Libro delle historie ferraresi del sig. Gasparo Sardi*, p. 20-21). Le vicende del 1554 e la partenza della duchessa da Ferrara nel 1560 vengono invece narrate con minor dovizia di dettagli e di spiegazioni: Faustini stabilisce una connessione tra l'arrivo dei gesuiti e il licenziamento della corte di Renata («poco dopo ... fu licentiata...»), ma non parla del rifiuto della duchessa di sottoporsi alle pratiche cattoliche, né del successivo ritorno ad esse. Racconta così i fatti del 1554: «Venne l'anno 1554, nel qual serpendo l'heresia di Lutero anco in qualche luogo dell'Italia, il Duca per mantener la sua città nella purità della fede chiamò a se la Venerabile Compagnia de' Padri Giesuiti, a quali fu consegnata la piccola chiesa, e casa delle povere zitelle di Santa Maria della Rosa, quali furono condotte ove al presente si ritrovano […] ma havendo poi li padri del Giesù fabricato la

noto e si era affacciato già in un testo al quale lo stesso Faustini doveva aver attinto, ma che rimase manoscritto a causa della morte dell'autore: gli *Annali* di Ferrara di Filippo Rodi, compiuti entro il primo ventennio del Seicento[38], dove compariva la menzione della «setta calvinista» di cui Renata – in merito alla quale Rodi non condivideva affatto gli elogi formulati da Betussi – era infetta: «[1560]. Il dì 2 settembre madama Renea madre del duca Alfonso, desiderando di viver con più libertà ne' suoi paesi di Francia di quella con che viveva in Ferrara, perché era opinione che fosse infettata della setta calvinista...»[39].

Fu il «bibliotecario» del duca d'Este Ludovico Antonio Muratori il primo storico estense che, attingendo non solo agli *Annali* di Rodi, ma anche alla storiografia riformata (di cui per primo fece uso), trattò apertamente del viaggio di Calvino e del problema dell'eresia della duchessa Renata nelle *Antichità estensi e italiane* (1740) e più brevemente negli *Annali d'Italia* (1749). Forse memore degli attacchi subiti qualche anno prima, quando aveva cercato di scagionare Ludovico Castelvetro dall'ac-

bella chiesa grande, ch'al presente si vede, fecero della picciola chiesetta, due scuole, nelle quali oltre il far quivi ogni festa divote congregationi di giovanetti con particolari insegnamenti di Pietà christiana, si vagliono anco di esse ad insegnare belle lettere ad essi loro scolari con frutto universale della città. Poco dopo l'haver il Duca introdotti questi Padri in Ferrara, fu licentiata tutta la famiglia di Madama la Duchessa, et rimandata in Francia, et ad essa Madama furono consegnate alcune stanze in Castello, ove stette per alquanti giorni ritirata, ma servita, et corteggiata come duchessa, ch'ella era. Le principesse figliuole di lei furono condotte nel convento delle Monache del Corpo di Christo, ove dimorarono sino a tanto, che la duchessa loro madre venne ad habitare nel palazzo, che è quivi vicino per occasione, che il principe Alfonso suo figliuolo con gran comitiva di personaggi di Francia a Ferrara s'aspettava» (*Libro delle historie ferraresi del sig. Gasparo Sardi* cit., p. 26). Allo stesso modo, Faustini mantiene vaghe le cause della partenza di Renata da Ferrara, accennando solo a contrasti con il nuovo duca Alfonso («ritornato da Venezia il Duca Madama Renea sua madre si partì alla volta della Francia, et per quanto si disse malissimo sodisfatta del Duca suo figliuolo»; piuttosto l'autore sottolinea come «fu pianta la partita di questa principessa dalla città in universale, per esser stata ella grand'elemosiniera»).

[38] Cfr. A. Biondi, *Ferrara: cronache della caduta*, in *Storia di Ferrara*, IV, *Il Rinascimento situazioni e personaggi*, coordinamento scientifico di A. Prosperi, Ferrara, Corbo Editore, 2000, pp. 493-509, pp. 500-501.

[39] Cito dalla copia degli *Annali di Ferrara del dottor Filippo Rodi continenti le cose seguite principalmente in detta città dalla sua fondazione fino a tutto l'anno 1598, divisi in sei libri, et in due tomi*, in British Library, ms. Add. 16522, vol. II, c. 278v (per la presa di distanza dal testo di Betussi, da Rodi citato come "Boccaccio", si veda ivi, c. 260: «Ma dichi pur il Bocaccio quel che vuole che qui tra noi è publica voce e fama che ella fu infetta di questa peste e che perciò fu ristretta dal marito e tutti quelli ferraresi che si sono dillettati in que' tempi di far ricordo delle cose di Ferrara et delli nostri prencipi mettono la cosa tale e noi non vediamo pur uno che s'accordi punto con il Bocaccio onde possiamo ben giustamente dire che quello s'abbagli et habia scritto più per aggradire e per adullare che per scrivere la verità del fatto»).

cusa di eresia, Muratori non provò a fare lo stesso con la controversa figura della duchessa[40]. Negli *Annali d'Italia* (1749) colse anzi l'occasione per rincarare la dose contro gli eretici, in particolare contro Calvino, a proposito del quale si trovò, sorprendentemente, a riportare (forse avendo sott'occhio il testo di Gregorio Leti) l'episodio della rocambolesca fuga dalle mani dell'Inquisizione con un elemento in più. La verità del fatto, scrisse Muratori (la cui autorevolezza influenzò la storiografia ottocentesca che continuò a discutere della verosimiglianza di questo episodio pur nell'assenza di altri riscontri), gli era stata assicurata da «chi aveva visto» i processi del tribunale dell'inquisizione di Ferrara[41]: resta da capire il perché di tanta fiducia, in mancanza di documenti, rispetto a un racconto (la liberazione di Calvino per via, tra Ferrara e Bologna, ad opera di uomini armati mandati dalla duchessa) che tra l'altro, come notò già Emilio Comba, ricordava il falso rapimento di Lutero[42]. In ogni caso, l'episodio non era ancora noto a Muratori al momento della pubblicazione della seconda parte delle *Antichità estensi e italiane* (1740), dove le vicende di Renata e della visita di Calvino erano trattate con più ampiezza. Calvino – scrive Muratori nelle *Antichità estensi e italiane* – venne a Ferrara «avendo inteso gli encomi del nobile ingegno, della munificienza, e dell'inclinazione di Renea». La sua venuta, secondo diversi storici (Muratori cita Jean Papire-Masson, Florimond de Raemond, Henry de Sponde o Spondano, e «altri») è da collocare nel 1535 o nel 1536. E continua: «Venne Calvino travestito, e mutatosi nome, prese quello di Carlo d'Heppeville. Accolto amorevolmente dalla Duchessa ebbe seco de' familiari colloqui, ed agguzzò l'eloquenza sua a fine di persuaderle, che Lutero nella riforma della Chiesa era restato alla metà del cammino, e che bisognava andar più oltre. Prese il veleno gran possesso nel cuore di Renea, né l'abbandonò mai più, finch'ella visse»[43].

[40] Secondo Bertelli le marcate invettive contro i protestanti contenute nelle ultime opere di Muratori – in contrasto con i precedenti appelli all'unione tra le chiese – costituirebbero una sorta di contrappeso agli attacchi che Muratori stesso aveva rivolto contro i papi e il nepotismo (cfr. S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1960, pp. 466-467).

[41] «Vengo assicurato da chi ha veduto gli atti dell'Inquisizion di Ferrara, che sì pestifero mobile fu fatto prigione; ma nel mentre che era condotto da Ferrara a Bologna, da gente armata fu messo in libertà. Onde fosse venuto il colpo, ognun facilmente l'immaginò» (*Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno 1749 compilati dl Lodovico Antonio Muratori bibliotecario del serenissimo duca di Modena*, in Milano, a spese di Giovambatista Pasquali, tomo X, 1749, p. 275).

[42] E. Comba, *Calvino in Italia secondo la leggenda e secondo la critica storica*, in "Rivista Cristiana", 6, 1904, pp. 11-22: 16: «più o meno come Lutero dopo che fu uscito da Worms e prima di venir condotto al castello della Wartburg».

[43] L.A. Muratori, *Delle antichità estensi continuazione o sia parte seconda composta, e dedicata all'Altezza serenissima di Francesco III duca di Modena [...] da Lodovico*

Il racconto di Muratori aderiva, insomma, allo schema di un contagio eretico tutto proveniente dall'esterno. Eppure, il brano si concludeva poi su toni eroici a proposito del ritorno in Francia della duchessa, causato dall'insopprimibile «infezione» del suo cuore:

> Andò, né si sa ch'ella si ravvedesse mai più, né pure alla morte sua, che succedette nel 1575, anzi si sa che ritiratasi nel suo Castello di Montargis, allorché bollivano in Francia le guerre della Religione, essa continuò ad essere il rifugio de gli Ugonotti. Le fece un dì intimare, anche minacciosamente, il duca di Guisa suo genero, che consegnasse alcuni di costoro, che s'erano ricoverati colà. Nulla volle farne Renea, principessa di gran costanza d'animo. La risposta da lei inviata fu, che se si venisse contra alla forza contra il Castello, essa si metterebbe avanti a gli altri sulla breccia, per vedere s'egli avesse l'ardire d'uccidere a figliuola di un Re[44].

Questo aneddoto finale derivava, come vedremo subito, da Théodore de Bèze. È opportuno quindi tornare agli anni Sessanta del Cinquecento per guardare più da vicino ai rapporti tra Bèze e Renée de France: come accennato in apertura è nelle speranze riposte da Bèze nell'appoggio dell'ormai anziana Renée de France alla causa riformata che va cercata l'origine della tradizione storiografica, ripresa anche da Muratori, relativa non solo alla visita di Calvino a Ferrara, ma anche all'eroismo di Renée nella difesa del suo castello di Montargis.

Antonio Muratori suo bibliotecario, in Modena, nella stamperia ducale, 1740, p. 390. Il passo relativo a Lutero sembra derivare da Florimond de Raemond: «Ubi vero accepit, Ferrariae Ducissam, e regio Gallorum sanguine ortam, verae religionis (ita enim loquebantur) aliquem habere gustum, ad eam se contulit, omnibusque modis suasit, ut Romanae Ecclesiae valediceret, non tamen a Luthero praemonstratam quidem, sed nondum perpurgatam seminatam, sed quam ipse a Deo singulariter ad id vocatus, totam iam complanaturus esset, ingrederetur. Hac de re etiam in secretiori Ducissae cubiculo sermones aliquot habuit, Pontis toparcha inter alios praesente: nec exiguae pecuniam summam corrasit, plerisque ad priscae illius scilicet Ecclesiae exemplum bonorum suorum partem ad novi huius Apostoli pedes deponentibus, quae ille deinde inter exsules ac proscriptos Gallos dividebat» (*Floremundi Raemundi […] olim consiliarii regis galliarum ex Calviniano Catholici synopsis omnium huius temporis controversiarum tam inter Lutheranos, Calvinistas quam alios plurimos sive Historia Memorabilis de ortu, progressu, ac ruinis haeresum XVI seculi*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Ioannis Antonii Kinchii, 1655 [prima ed.: Paris 1605], II, p. 272, l. VII, c. XVII, I).

[44] Muratori, *Delle antichità estensi* cit., p. 390.

3. *Théodore de Bèze e Renée*

Rientrata in Francia dopo la morte di Ercole II d'Este (3 ottobre 1559), Renée appoggiò più apertamente la Riforma. Nel 1561, Bèze scriveva a un suo corrispondente che «la duchessa di Ferrara, suocera del Guisa, ha ormai del tutto abiurato il papismo»[45]. Durante le guerre, tuttavia, Renata cercò sempre di mantenersi neutrale, anche perché era legata alla famiglia reale e ai Guisa e dunque costretta a un atteggiamento moderato. Questo la portò a scontrarsi con François Morel, suo predicatore fino al 1564, che capiva le difficoltà della posizione di lei anche se le declinava solo in termini di un cedimento agli affetti. Anche Théodore de Bèze si rese presto conto della situazione difficile della duchessa scrivendone allo stesso Calvino («Ferraria quidem praebet afflictis hospitium et Ecclesiam servat, sed mulier est et quidem summi illius amici nostri socrus»)[46]. All'inizio del 1563, Renée, che aveva offerto riparo a molti ugonotti nel suo castello di Montargis, tenne testa alle minacce del partito cattolico, e la sua fermezza fu in seguito ricordata dallo stesso Calvino (10 maggio 1563)[47]. Si tratta dell'episodio riportato da Muratori. Ma un nuovo evento, in seguito al quale le truppe cattoliche si ritirarono definitivamente e inaspettatamente da Montargis e da Orléans, fece precipitare la situazione: l'attentato di cui era stato vittima il duca di Guise la sera del 18 febbraio 1563. La morte del genero rischiò di far vacillare Renée, esasperando il conflitto che, come aveva visto François Morel già al momento del massacro di Vassy, si svolgeva dentro di lei tra «gli affetti della carne» e lo zelo per la religione di Cristo[48]. A questo punto, Bèze, che seguiva i movimenti di tutti i potenziali alleati della riforma e temeva dunque una defezione di Renée, la chiamò addirittura in causa come testimone, per difendersi dall'accusa, formulata contro di lui dall'esecutore materiale dell'omicidio, di esserne stato il mandante[49].

[45] «Ducissa Ferrariae Guisiani socrus jam et ipsa papismum prorsus abjuravit», cfr. *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par H. Aubert; publiée par F. Aubert (et al.), Genève, Droz, 1960-, VIII, p. 282, n. 180bis (Bèze a [Grataroli?], Genève, 15 luglio 1561).

[46] Ivi, IV, p. 124, n. 261 (Bèze a Calvino, Orléans, 31 gennaio 1563).

[47] CO, XX, coll. 15-18, n. 3951.

[48] Lettera di F. Morel a Calvino, "ad tertium Cal. Aprilis", in CO, XIX, coll. 372-372, n. 3761: «Nam et fratres nostros caritate complectitur, eorumque calamitatem miseratur, et genero propter filiam bene cupit, minoremque culpam esse vellet in ea pugna: exsistit ad extremum regni Christi cupido superatis carnis affectibus».

[49] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., IV, p. 275: *Response à l'interrogatoire nagueres faict à un nommé Jehan de Poltrot, soy disant Seigneur de Mereu, toucant la mort du feu Duc de Guise, par monsieur de Chastillon, Admiral de france, et autres nommez audit interrogatoire, Caen, 12 mars 1563*: «et au surplus, quant au seigneur de Guise, pour ce qu'il l'a tousjours tenu pour le principal autheur et fauteur de ces troubles, il

Dopo l'editto di Amboise, nell'ottobre del 1563 Renata si spostò a Parigi, con l'intenzione di pacificare le due parti dei Guisa e degli Chatillon, e di far desistere la figlia Anna dal perseguire i presunti assassini del marito[50]. Qui Renée fece predicare nei suoi quartieri al modo riformato quasi quotidianamente[51], finché Caterina de' Medici non le fece divieto assoluto di continuare: Renée lasciò la corte prima del 21 gennaio 1564. Il 24 gennaio 1564, Calvino la esortava ancora a scegliere bene e sorvegliare i membri della sua corte e del concistoro di Montargis[52]. Renata rispose il 21 marzo del 1564: pur assicurandogli che «quanto à ceux de ma maison, les premiers et ceuz de qui je me sers le plus son de la religion et font la cene», insisteva ancora sulla sua difficile posizione, continuando a difendere il defunto suo genero e invocando la sospensione di ogni violenza («exorter les simples famelettes dire que de leurs mains elles vouldroient tuer et estrangler ce n'est point la reigle que jesus Christ et ses Apostres nous ont baillée, et je le dis avec tout le grand regret de mon coeur, pour l'affection que je porte à la religion et à ceux qui en portent le nom»; «je ne laisse de prier [...] affin que chacun meine vie paisible et vive en paix»)[53]. Renata confutava soprattutto l'accusa di essere trasportata dall'affetto familiare. Nella sua ultima lettera alla duchessa (4 aprile 1564), scritta poco più di un mese prima di morire in toni che denotano una certa familiarità tra i due corrispondenti, Calvino pregava ancora Renée di non lasciarsi prendere dalle passioni e, soprattutto, la esortava a usare la sua influenza su Margherita di Valois, sposata al duca di Savoia, per spingerla a dichiararsi apertamente in favore della riforma[54]. Il 27 maggio Calvino moriva.

confesse avoir infinies fois desiré et prié Dieu, ou qu'il changeast le cueur dudict seigneur de Guise (ce que toutefois il n'a jamais peu esperer), ou qu'il en delivrast ce Roiaulme. De quoy il apelle à tesmoingts tous ceulx qui ont ouy ses predications et prieres, et nommement Madame de Ferrare sçait ce qu'il luy en a dict de bouche et de cueur, et qu'il luy en a souvent escrit (lettre perdues). Mais il ne se trouvera que jamais il ait nommé ledit seigneur de Guise en public, ne que jamais il ait parlé audit Poltrot en personne ny par autruy, ne qu'il l'ait jamais congneu, ny eu à faire à luy de chose quelconque, tant s'en falut qu'il l'ait induict à ce faire».

[50] Cfr. B. Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara*, Roma, Forzani, 1889-1898, III, p. 96-97.

[51] Ivi, III, p. 7, n. 3, dispaccio di Giulio Alvarotti, 29 dicembre 1563.

[52] CO, XX, coll. 244-249, n. 4074.

[53] Esiste una copia di questa lettera in British Library, ms. Harley 4439, f. 325r, datata erroneamente 1563 nel ms. Alla fine della copia è riportato che «M.r de Guise fut tué le 28 februarii 1563. Calvin morut le 20 may 1564. Et tout apres est encor escript divers escripts et lettres francois [...] de consquence dont la pluspart sont du feu monsieur Calvin, et aucuns imprimées en latin».

[54] CO, XX, coll. 278-279, n. 4090. Nella lettera, Calvino si diffonde sulla propria debolezza fisica causata da diverse malattie: «je vous prieray me pardonner si je vous escris

Immediatamente dopo la sua morte, Théodore de Bèze redasse una prima versione della vita di Calvino, in forma di prefazione al commentario su Giosuè lasciato incompiuto dal defunto, che fece pubblicare nello stesso anno. Già in questa prima versione francese, abbastanza breve e scarna di aneddoti perché concepita soprattutto come un'introduzione alla pietà e alla dottrina del defunto, Bèze inserì l'episodio della visita a Ferrara, all'inizio del breve resoconto biografico posto a metà del testo:

> [Il] fit aussi un voyage en Italie, où il vit madame la Duchesse de Ferrare, encores aujourd'huy vivante, graces a Dieu: laquelle l'ayant veu et ouy, dés lors jugea ce qui en estoit, et tousjours depuis jusques à sa mort, l'a aimé et honoré comme un excellent organe du Seigneur. A son retour d'Italie, laquelle il ne fit que voir, il passa à la bonne heure par ceste ville de Genève[55].

Renée, di cui tra il 1562 e il 1564 Bèze aveva continuato a seguire i movimenti, segnalandone la «constantia» (la stessa parola sarà usata anche da Muratori due secoli dopo) contro il partito dei Guisa già in una lettera a Bullinger (8 dicembre 1563)[56], era chiamata direttamente in causa, nella prima biografia di Calvino scritta dal suo diretto successore, non solo come sostenitrice del defunto, ma anche come testimone superstite degli anni della sua giovinezza. Questa prima vita, che si rivelò un successo editoriale, fu seguita da una seconda versione, pubblicata nel 1565 e redatta in collaborazione con Colladon[57]. La nuova biografia precisava cronologicamente il viaggio (Calvino lo fece dopo «aver fatto stampare» la sua prima *Institutio* a Basilea, dunque nel 1536) e aggiungeva che il riformatore, venuto a Ferrara con un compagno, vi si era fermato per «qualche tempo» («demeurerent quelque temps à Ferrare»)[58].

par la main de mon frere, acause de la foiblesse en laquelle ie suis et des douleurs que ie souffre de diverses maladies, deffault d'alaine, la pirre, la goutte et une ulcere aux vaines esmoiroïques qui memepesche de prendre aucun exercice, auquel seroit toute lesperance dallegement».

[55] Cito dalla ristampa separata della vita, pubblicata lo stesso anno: Théodore de Bèze, *Discours de la vie & trespas de M. Iean Caluin, contenu en la préface des Commentaires du liure de Iosué*, in *Histoire de vies et faicts de Quatre excellens personnages...*, s.l., 1564.

[56] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., IV, ep. n. 300, p. 238.

[57] Cfr. Backus, *Life writing* cit., pp. 127-128. Immediatamente edita come opuscolo separato in almeno quattro stampe, e ristampata almeno otto volte tra il 1564 e il 1565.

[58] «Là Calvin [à Bâle] ayant demeuré quelque temps fit imprimer sa premiere Institution, comme un Apologetique, adressé au Roy François premier de ce nom, pour les povres fideles persecutez, ausquels à tort on imposoit le nom d'Anabaptistes, pour excuser envers les princes Protestans les persecutions qu'on faisoit contre l'Evangile: comme lui-mesme l'a escrit en la Preface de son Commentaire sur les Pseaumes. De Basle

Dieci anni dopo Bèze pubblicò una terza vita in latino come introduzione all'edizione delle lettere di Calvino, ultimata (stando all'epistola di dedica) nel febbraio 1575, ovvero quattro mesi prima della morte di Renée (12 giugno 1575). Quest'ultima versione fu depurata da tutti gli aneddoti che erano stati aggiunti nella seconda versione e che non erano ritenuti adatti alla vita di un uomo di chiesa[59]. La parte su Renata vi risultava, al contrario, ampliata:

> Pubblicato quel libro [...], Calvino fu preso dal desiderio di visitare la duchessa di Ferrara figlia del re di Francia Luigi XII della quale allora si celebrava la pietà, e insieme di salutare l'Italia come da lontano. Vide dunque la duchessa, e insieme, per quanto quel presente stato delle cose lo permetteva, la confermò nel vero amore della pietà, tanto che in seguito lei lo amò in modo unico finché fu vivo, e tanto che, essendogli sopravvissuta, diffonde splendide prove della sua memoria riconoscente verso il defunto («ac nunc quoque superstes gratae in defunctum memoriae specimen edat luculentum»). Quindi dall'Italia, nei quali confini soleva dire che era entrato per uscirne, tornato in Francia...[60]

Insistendo ancora sulla testimonianza vivente rappresentata dalla duchessa, Bèze aggiungeva alcuni particolari che rafforzavano l'immagine del legame tra i due quasi coetanei: Calvino era stato preso dal desiderio di vedere l'Italia e di visitare Renata per la fama di pietà che essa già aveva; una volta in sua presenza, e per quanto la situazione lo permettesse, la confermò «in vero pietatis studio» («confirmavit» diventerà «la rassodò»

Calvin avec sondit compagnon vint en Italie, et demeurerent quelque temps à Ferrare. Là il vit madame la duchesse de Ferrare, qui est encores auiourd'huy vivante, graces à Dieu: laquelle l'ayant veu et ouy, deslors iugea ce qui en estoit, et tousiours depuis tant qu'il a vescu, l'a aimé et honoré comme un excellent organe du Seigneur. D'Italie ils revindrent derechef à Basle» (*Commentaires de M. Iean Calvin sur le livre de Iosué avec une preface de Theodore de Besze, contenant en brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy: augmentee depuis la premiere edition, et deduite selon l'ordre du temps quasi d'an en an*, Geneve, François Perrin, 1565, f. bi-biv).

[59] Cfr. Backus, *Life writing* cit., p. 135.

[60] «Edito hoc libro suaque veluti praestitia patriae fide, Calvinum visendae Ferrariensis Ducissae Ludovici XII. Francorum regis filiae, cuius tum pietas celebrabatur, simulque Italiae veluti procul salutandae desiderium incessit. Illam igitur vidit, simulque quantum id illum facere praesens rerum status sinebat, in vero pietatis studio confirmavit, ut eum postea vivum semper unice dilexerit, ac nunc quoque superstes gratae in defunctum memoriae specimen edat luculentum. Caeterum ex Italia, in cuius fines se ingressum esse dicere solebat ut inde exiret, in Galliam regressus...» (*Iohannis Calvini vita* in *Ioannis Calvini Epistolae et Responsa quibus interiectae sunt insignium in Ecclesia Dei virorum aliquot etiam Epistola*, Geneva, apud Petrum Santandreanum, 1575, f. iiv. La traduzione è mia).

nella vita di Cardoini, mentre la vita anonima riformula «stabilì nel cuore di questa prencipessa una gran fermezza di animo»).

Gli elementi forniti da Bèze sono quelli sulla base dei quali molti dei successivi aspiranti biografi di Calvino (sia favorevoli, sia ostili) costruirono il racconto della visita a Ferrara. Bisogna notare, infatti, che la biografia pubblicata da Jérôme Bolsec nel 1577 – testo che si trova alla base della nutrita tradizione biografica denigratoria nei confronti di Calvino – non dava altrettanti dettagli a proposito del viaggio a Ferrara, benchè Bolsec conoscesse personalmente la corte di Ferrara e la stessa Renata per essere stato al suo servizio come elemosiniere almeno dal 1544 al 1548 dopo aver abbandonato l'abito carmelitano[61]. Allontanato dalla corte di Ferrara, probabilmente – almeno secondo Bèze – per il suo comportamento infido e doppio, Bolsec si trasferì a Ginevra dove più tardi entrò in aperto conflitto con Calvino sul tema della predestinazione. Bolsec fu processato e infine espulso dalla città (23 dicembre 1551). Molti anni dopo, una volta tornato al cattolicesimo, Bolsec pubblicò una biografia di Calvino faziosa, vendicativa e pensata soprattutto per confutare quelle che furono presentate come le menzogne di Bèze: gli aneddoti rivelati da Bolsec avrebbero dovuto distruggere la fama del defunto, e dunque quella dello stesso Bèze[62]. Il viaggio a Ferrara fu menzionato da Bolsec solo ed esclusivamente come un'occasione offertasi al riformatore per ricevere qualche elemosina, dettaglio che comunque non passò inosservato nelle successive scritture anti-calviniste (fu ad esempio ripreso da Florimond de Reaemond): Calvino «s'en alla vers Allemaigne et Italie, cherchant son adventure, et passa par la ville de Ferrare, où il receut quelque aumone de madame la Duchessa». L'unico altro dettaglio fornito da Bolsec, e forse appreso da lui negli anni ferraresi, riguardava il fatto che il riformatore, avendo già cambiato nome una prima volta, si faceva chiamare Charles de Heppeville e così si firmava in tutte le sue lettere (si firmava effettivamente così nelle lettere inviate alla duchessa)[63]. Forse da qui il dettaglio fu ripreso da Muratori, che lo

[61] Come risulta dai libri di conto della corte di Renata a Ferrara (C. Franceschini, *La corte di Renata di Francia (1528-1560)*, in *Storia di Ferrara*, VI, *Il Rinascimento. Situazioni e personaggi*, a cura di A. Prosperi, Ferrara, Corbo, 2000, pp. 185-214: 197, 210, n. 65).

[62] Cfr. Backus, *Life writing* cit., pp. 154-161 (con bibliografia precedente).

[63] J. Bolsec, *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et morte de Jean Calvin*, Paris, G. Chaudiere, 1577, p. 6v-7: «iceluy Calvin confuz de telle vergongne et vitupere, se defit de ses deuz benefices es mains du curé de Noyon, duquel ayant receu quelque somme d'argent s'en alla vers Allemaigne et Italie: cherchant son adventure, et passa par la ville de Ferrare, où il receut quelque aumone de Madame la Duchesse. Mais ie ne vueil pas laisser passer que se partant de Noyon, il changea son surnom de Cauvin en Calvin [...] Il fit aussi un temps qu'il se faisoit appeller Charles de Heppe ou Happe

riporta nei suoi *Annali*. Oltre alle motivazioni economiche, Bolsec – che altrove accusava Calvino di aver strappato innumerevoli anime al cattolicesimo – non menzionava altre motivazioni per il viaggio italiano, né le «simulate esortationi, diaboliche prediche, et astute orationi» di cui avrebbe parlato più tardi Cardoini, rovesciando e amplificando lo scarno racconto fornito da Bèze.

Nel decennio intercorso tra le prime due e la terza versione della vita di Calvino, Bèze colse un'altra occasione per esprimere in pubblico la sua gratitudine e le sue speranze nei confronti di Renata, in nome del defunto predecessore. L'edizione di lusso che riuniva tutti i trattati polemici e pastorali di Calvino tradotti in francese (illustrati con un'incisione di Pierre Woeirot), pubblicata da Bèze nel 1566, fu dedicata a Renée de France. Bèze scrisse privatamente a Renée che il motivo che lo aveva spinto a questo gesto era di proporla come modello non solo al mondo, ma anche a se stessa. Era un'ulteriore mossa per esortarla e sostenerla nel suo appoggio alla Riforma. Si speravano infatti da lei non solo aiuti finanziari agli ugonotti, ma anche un impegno morale come membro della famiglia reale. Due anni dopo, Bèze le chiedeva di nuovo, riprendendo una richiesta di Calvino, di «prendersi la pena di scrivere di cuore» a Margherita di Valois (duchessa della vicina Savoia), di cui era nota la bontà e la carità. Bèze era sicuro che anche Margherita «si sarebbe impegnata» nel dare soccorso ai riformati, se solo «fosse stata avvertita» da Renée («pour ce que la bonté et charité de Madame de Savoye m'est cogneue jusques là que je me persuade que si elle en estoit advertie par vous, elle s'y employroit aussy, je vous seray importun jusques là, s'il vous plaist, de vous supplire aussy de prendre ceste peine de luy en escripre d'affection, et par tels moyens que vostre prudence sçaura bien choisir»)[64]. La consorte del duca di Savoia, pur senza appoggiare apertamente la Riforma, si sarebbe distinta, più tardi, per il suo atteggiamento verso i valdesi e per la presenza nella sua corte di alcuni ugonotti (contro i quali Carlo Borromeo sollecitò più di un volta Emanuele Filiberto a prendere provvedimenti).

Dal punto di vista di Bèze, l'anziana Renata restava un'alleata importante in quanto membro della famiglia reale e nonostante la sua difficile situazione (dovuta proprio ai suoi legami familiari), i suoi contrasti con

ville: et ainsi se soubsignoit en toutes ses lettres»; e p. 14: «Tiercement il estoit gardian de la bource des pauvres en laquelle se mettoient de bonne sommes de deniers. Car outre ce que pour un coup la royne de Navarre defuncte soeur du feu Roy Françoys premier de ce nom, y envoya quatre mille francs: et la duchesse de Ferrare une autre bonne somme, et plusieurs autres seigneurs, et Dames...».

[64] Bèze a Renée de France, in *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., IX, ep. 649, pp. 203-204.

la linea rigida di François Morel e lo spazio da lei dato a calvinisti meno ortodossi come Antonio del Corro. Quest'ultimo passò da Montargis nel 1564/66, dove discusse anche con il ministro Morel che sostituì per qualche tempo come predicatore della duchessa insieme a Juan Perez[65]. La dedica di Bèze degli Opuscoli del 1566 si apriva con un'apologia di Calvino e con una giustificazione della necessità di distinguere tra veri e falsi «zelanti»[66]. Questa distinzione doveva forse funzionare anche come un'implicita critica alla disponibilità di Renata verso chiunque le chiedesse aiuto. La dedicataria, di cui erano noti l'irenismo e la generosità a volte indistinta, veniva quindi messa in guardia contro «coloro che si fingono (contrefont) zelanti senza valutare in giusta misura i doni che hanno ricevuto», cioè senza seguire l'esortazone paolina a non sopravvalutarsi (Rom, 12, 3), «oppure che perseguono le loro querele personali, facendo finta di sostenere la verità di Dio (una specie di uomini di cui confesso esservi una gran quantità, tanto tra quelli che si definiscono cattolici, quanto tra noialtri che ci chiamiamo riformati)»[67]. L'insistenza sulla necessità di distinguere tra coloro che si autodefinivano 'riformati' sembra proprio avere il sapore di un ammonimento rivolto in particolare alla duchessa. Seguivano quindi le ragioni della dedica. In primo luogo Bèze menzionava di nuovo, pubblicamente, la lunga e unica amicizia tra Calvino e Renée, tra il maestro nella dottrina di verità e la testimone: «io

[65] Cfr. C. Jenkins Blaisdell, *Royalty and Reform: the Predicament of Renée de France, 1510-1575*, Ph.D. Thesis, Tufts University, 1969, pp. 492-499 e *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix septième siècles*, édité par A. Ségueny, textes revus par J. Rott, t. VII, Baden-Baden, V. Koerner, 1987, pp. 121 e ss.

[66] Bèze scagionava il suo predecessore dagli attacchi rivoltigli in particolare da parte di «quelli che non approvano la veemenza che egli adoperò in più occasioni». Nel caso di persone scelte da Dio per fare grandi cose bisognava infatti giudicare con un metro diverso da quello comune; inoltre lo «zelo» è necessario, in un secolo in cui regnano ignoranza e superstizione, e bisogna distinguere tra «zelo» e collera. Cfr. Théodore de Bèze, *Recueil des opuscules, c'est a dire, petits traictez de M. Iean Calvin, les unes reveus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de Latin en François*, Genève, Baptiste Pinereul, 1566, epistola di dedica.

[67] La dedica è edita in *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., VII, ep. n. 468, pp. 97-103 (la traduzione italiana nel testo è mia): «Car quant à ceux qui contrefont les zelateurs sans considerer la mesure des dons qu'ils ont receus [Rom. 12, 3 ss], ou bien qui poursuvent leurs querelles particulieres sous ombre de mantenir la verité de Dieu (qui est une espece d'hommes dont je confesse qu'il y a grande foison pour le jourd'huy, tant entre ceux qui se nomment catholiques, qu'entre nous autres qui nous appellons reformez), je n'enten les comprendre en ce nombre, et di que pour les bien cognoistre, à fin que puis après ils soyent bien chastiez par ceux qui en ont la puissance, il faudroit les remarquer par leur fruicts, c'est à dire, par leur doctrine et leur vie, suyvant l'enseignement de notre Seigneur Jesus Christ [Math, 7, 16 e 20]. Cela estant fait, je ne craidray jamais que celuy duquel je parle maintenant soit trouvé de ce nombre».

so – scrive Bèze – qual era la riverenza che il defunto vi ha portato per tutta la sua vita, come a una persona che egli ha in parte istruito, e in parte confermato nella dottrina di verità, da più lungo tempo che qualsiasi dama oggi vivente». Bèze aggiunse qui che, tra le donne ancora viventi, Renata era quella che da più lungo tempo era stata istruita e confermata da Calvino; doveva quindi essere intenzione dello stesso Calvino dedicarle un suo libro, proponendola come esempio (ma Calvino non lo aveva fatto). La seconda ragione era l'obbligazione dovuta a Renata perché, se ella continuava a dare il suo sostegno al nipote di Calvino (e da una lettera di Francesco Porto a Renata, del 12 maggio 1572, risulta che Renata inviava effettivamente una pensione annuale al nipote di Calvino)[68],

[68] La lettera di Francesco Porto è inedita: «Illustrissimama et Eccellentissima Madama. Non ho scritto cosi spesso a Vostra Eccellenza dopo il mio ritorno di Francia, sì per non haver havuto soggetto degno di lei, sì anchora per non haver potuto scriverle di mia mano. Percioché poco dopo il mio ritorno a casa cadei in infirmità longa et fastidiosa, della quale non son anchora libero. Percioché questo è il decimo mese che son infetto dalla quartana hora simplice, hora doppia [...]. Per questi rispetti non posso scriver neancho adesso di mia mano a Vostra Eccellenza per non potermi servir né de la testa, né de la mano, tuttavia gli obblighi miei verso di lei sono tali, che non posso far perfino a l'ultimo sospiro di non le dar qualche segno, in qualunque modo mi è lecito, della memoria immortale che conservo de suoi beneficii, et delle cortesie infinite che m'ha usato, et usa. Dovendo dunque passar per Montargis il figliuolo di Monsieur de Saule, non ho voluto mancar di dettar a Emilio mio [...] per farle humilissimamente riverenza con certificarle della mia gratitudine, et delle preghiere che di continuo faccio al Signor Iddio per lei, co' supplicarla devotissimamente che degni perseverar a conservarmi nella sua buona gratia, et haver in raccomandation la povera mia famiglia in caso che al Signor piacesse chiamarmi a sé, et così la supplico per amor di Jesu Christo a farmi questo favore con la solita sua benignità, et carità christiana. Qui la peste ha cessato per Dio gratia, ma la terra è stata abbandonata, quasi da tutti i forestieri, e la carestia di tutte le cose resta più che mai. Io son senza pensionario alcuno, ho grande famiglia, il stipendio che qui si dà è molto tenue, le speranze che io havea di qualche aiuto dal legato di mio cugnato, et del credito che io haveva sul Re, mi vanno mancando di maniera che Vostra Eccellenza non doverà maravigliarsi se ho detto poco di sopra, che lasso la mia famiglia molto povera. Faccio fine con basciarle humilissimamente la mano, et raccommandarmi alla sua buona gratia, che Dio Eterno longamente la conservi, et prosperi ad honor et gloria sua, et beneficio de gli afflitti membri di Giesù Christo. Emilio che scrive la presente, obligatissimo servo di Vostra Eccellenza (come il padre) le bascia devotissimamente la mano. Il quale mi ha sollevato assai, et consolato in questa mia longa infirmità, sì con altri officii piatosi, come anchora col succeder in luoco mio con buona satisfattione delli ministri, et degli altri auditori, leggendo due lettioni ogni giorno. Ho aggionto questo puoco, perché son certo che Vostra Eccellenza sentirà anchora ella piacere che un mio figliuolo sostentato da lei, faccia honor a chi le dà pensione, et si porti pietosamente verso il padre povero, vecchio et infermo. Mando qui alligata la ricevuta della pensione del nepote di Monsignor Calvin, dell'anno passato. Di certo (piacendo a Dio) manderò l'altra ricevuta dell'anno presente perfin al principio di questo mese el qual siamo entrati. Di Geneva, a li 12 di Maggio 1572. Di vostra eccellenza obligatissimo, et devotissimo servo. Francesco Porto» (Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 3230, c. 118).

tanto più lo avrebbe fatto nei confronti di Bèze che si considerava come un figlio del defunto[69]. Infine, la dedica era un segno di riconoscenza per «l'assistenza che tanti poveri fedeli hanno ricevuto da voi»: Renata li aveva salvati «dall'estrema crudeltà dei loro nemici», arrivando a dichiarare, «quando [...] si voleva forzare la vostra casa di Montargis, che voi vi sareste presentata per prima alla bocca del cannone, piuttosto che sopportare che una tale crudeltà avesse luogo nella vostra casa, parola veramente degna di una tal principessa, non solamente figlia di Re [...], che siete, ma anche figlia del grande Re eterno». L'aneddoto fu poi inserito, in modo più esteso, nell'*Histoire ecclesiastique des églises réformées*: «je me mettrai la première sur la brêche pour essayer si vous serez si audacieux que de tuer la fille d'un roi»[70]. Da qui l'eroica risposta della duchessa all'inviato del Guisa, Malicorne, fu ripresa non solo da Jacques Auguste De Thou (*Historia sui temporis* pubblicata tra il 1604 e il 1608) e altri storici protestanti, ma anche da Muratori.

4. *Conclusione*

Se, come suggeriva già Pierre Bayle, non abbiamo nessuna prova riguardo al genere di «conversations particulières» intercorse tra Calvino e Renata in quel 1536 a Ferrara[71], è tuttavia possibile seguire da

[69] «Il y a cela d'avantage, que voyant comme il vous plaist continuer en la personne du nepveu l'affection que vous avez portee à l'oncle, et ayant tenu tousjours le defunct pour mon pere, j'ay fait mon conte qu'après son decés l'obligation estoit comme passé de luy jusques à moy qui ay choisi des meilleures et plus precieuses pieces de ses meubles (car d'autres n'en avoit-il) pour vous en faire present» (*Correspondance de Théodore de Bèze* cit., VII, ep. n. 468, p. 101).

[70] *Histoire ecclesiastique des églises réformées au Royaume de France*, ed. Lille, Imprimerie de Leleux, 1841, II, p. 286 (1563). Sull'opera si veda M. Carbonnier-Burkard, *L'*Histoire ecclésiastique des églises réformées...*: la construction bézienne d'un «Corps d'Histoire»*, in *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du colloque de Genève (septembre 2005)*, publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'I. Backus, Genève, Droz, 2007, pp. 145-161: l'*Histoire ecclesiastique* fu concepita a partire dal 1563 e pubblicata anonima nel 1580. Dagli editori degli *Opera Calvini*, che ne approntarono un'edizione tra il 1883 e il 1889 (*Historie ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, éd. G. Baum, Ed. Cunitz, R. Reuss, Paris, Fischbacher, 1885-1889), fu considerata una compilazione di opere anteriori non di mano di Bèze. Alain Dufour ha mostrato nel 1999 che la paternità è da attribuire a Bèze, almeno come concezione e come direzione della pubblicazione.

[71] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, P. Brunel, 1740, II, pp. 456-459, "Ferrare, Renée de France, duchesse de", a p. 457, n. C: «voilà ce que j'appelle douteux; car je n'ai point de bonnes preuves pour avérer si Calvin insinua, ou s'il n'insinua point à la duchesse telles et telles choses contre Luther, contre Mélanchton. On me persuaderaint aisément que Calvin contribua peu à la conversion de cette princese: je

vicino le circostanze in cui, tra il 1564 e il 1575, il viaggio ferrarese di Calvino, episodio probabilmente non così rilevante per la sua formazione, assurse a importante episodio biografico da trasmettere, senza darne i dettagli ma insistendo sul legame con la duchessa. Al tempo in cui ci si aspettava da lei un forte sostegno in Italia, Renata si era rivelata un'alleata non del tutto affidabile; ma in condizioni cambiate, una volta rientrata in Francia, essa sembrava finalmente disposta ad appoggiare apertamente la causa. Divenne allora importante insistere su quel lontano incontro con Calvino, avvenuto tanti anni prima, ben prima delle delusioni che lei gli avrebbe poi arrecato. Lo scarno nucleo narrativo ricavabile dalle diverse versioni della vita di Calvino scritte da Bèze e Colladon passò poi, con variazioni e aggiunte derivate da altre fonti o da invenzioni, nelle vite successive, fossero esse di parte cattolica o protestante. Non è chiaro a che punto esattamente subentrò la leggenda della fuga dall'Inquisizione, ripresa anche da Muratori. Questo elemento non era presente in Cardoini, e probabilmente nacque a metà Seicento insieme all'idea, che Gregorio Leti riporta come sostenuta da «molti» (ma non ancora presente nella vita di Cardoini, né in quella della British Library), che Calvino fosse stato mosso al viaggio «da un gran zelo di convertire l'Italia».

Oltre al viaggio ferrarese del suo predecessore, Bèze aveva segnalato pubblicamente anche la risposta data da Renata all'inviato del Guisa davanti al castello di Montargis, un episodio che offriva un esempio di *costanza*. Eppure, nonostante questi importanti riconoscimenti, la vita della duchessa di Ferrara non assurse mai, nell'intero suo corso, a vero esempio di costanza – al contrario di quanto accadde nel caso del nobile napoletano Galeazzo Caracciolo, la cui vita, come recita il titolo della biografia pubblicata da Niccolò Balbani nel 1587, conteneva *un raro e singolare essempio di costanza e di perseveranza nella pietà e nella vera religione*. Caracciolo per la religione aveva abbandonato la patria e gli affetti (come fu pubblicamente riconosciuto dallo stesso Calvino nella dedica al marchese dell'edizione del 1556 del commentario della I Epistola ai Corinzi: «hominem primaria familia natum, honore et opibus florentem..., totoque vitae statu beatum, ultro ut in Christi castra migraret patria cessisse; [...]; exuisse splendorem domesticum, patre, coniuge, liberis, cognatis, affinibus se privasse...»)[72]. Non così Renata – «in mezzo alle tempeste gli esempi di costanza sono rari», scrisse anzi Calvino a

crois qu'il la trouva fort guérie de la créance romaine; et que Marot, qui s'était réfugié avant lui en cette cour, eut plus de part que lui au changement de Renée».

[72] CO, XVI, coll. 11-14 (qui da B. Croce, *Vite di avventure, di fede e di passione* [1936], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, pp. 223-224).

Farel, lamentando la "caduta" di lei nel 1554[73]. Ad assicurarle un ruolo esemplare non valsero i suoi stessi tentativi di proporsi a modello: «quelli che mi accusano [di seguire gli affetti] – scrisse nella sua ultima lettera a Calvino – non hanno mai fatto la prova che io ho fatto di aver lasciato [i miei figli], per seguire la grande impresa e il cammino che Dio mi ha insegnato, e le strade dove mi ha condotto» («l'on sait bien que je ne m'en suis tant passionée ni de luy, ni de mes propres enfans, et ceux qui m'en accusent n'ont pas par avanture fait la preuve que j'ay faite de les avoir laissez, pour suivre le chantier et chemin que Dieu m'a enseignés et les voyages où il m'a conduite»)[74].

Renata non ebbe quindi un Niccolò Balbani. Ma anche più tardi la sua vicenda umana, divisa tra due paesi e diverse fedeltà, continuò a rimanere sfuggente. Essa non ebbe, come Galeazzo Caracciolo, un Benedetto Croce, né, come Margherita di Navarra, un Lucien Febvre. I protestanti francesi, in particolare Jules Bonnet, provarono a fare di lei un'eroina che potesse collocarsi al centro di una storia dei tentativi di Riforma in Italia[75], mentre gli storici italiani (al di là dell'imprescindibile, ma pregiudiziale e dunque goffo tentativo compiuto da Bartolomeo Fontana) non le riconobbero, forse a ragione, altrettanta centralità. Solo la storiografia più recente, a cominciare dai lavori di Charmarie Jenkins Webb, ha cercato e cerca di capire l'esperienza effettiva di Renata di Francia a partire dal suo rapporto con Calvino che, come testimonia il carteggio superstite, fu assai più controverso di quello consegnato alla storiografia da Théodore de Bèze[76].

[73] «De ducissa Ferrariensi tristis nuncius, ac certior quam vellem, minis et probris victam cecidisse. Quid dicam? Nisi rarum in proceribus esse constantiae exemplum?» (CO, XV, coll. 297-298, Calvino a Farel, "Cal. Novembris", 1554). La traduzione nel testo è mia (e differisce da quella data nell'edizione italiana di R. H. Bainton, *Donne della Riforma*, Torino, Claudiana, 1992, a p. 296: «la triste notizia della duchessa di Ferrara, ben più certa di quanto vorrei, è che ha ceduto, vinta dalle minacce e dalle infamie. Che dovrei dire se non che è stata un raro esempio di constanza tra i nobili?»).

[74] Cito dall'edizione in Fontana, *Renata di Francia* cit., III, p. 110.

[75] «Une bienveillante intervention que je ne saurais oublier sans ingratitude, celle se son Eminence le cardinal Antonelli, m'a permis d'y glaner quelques épis, prémices des riches moissons réservées à l'avenir. Après avoir recueilli durant plus de dix ans les matériaux d'une histoire de Renée de France, duchesse de Ferrara, cadre d'une étude approfondie et complète des destinées de la Réforme italienne au seizième siècle, je n'ai pas su rèsister à la tentation de retracer à part un épisode qui s'en détachait tout naturellement et dont l'attrait m'a séduit...» in J. Bonnet, *Aonio Paleario étude sur la Réforme en Italie*, Paris, Michel Lévy, 1863, p. vii.

[76] La tesi di Odette Turias fornisce un'edizione critica della corrispondenza di Renée dal 1528 al 1575: O. Turias, *Renée de France, duchesse de Ferrare, témoin de son temps*, Thése Doctorat, Tours, 2004.

«DANS LA RÉVOLUTION LES PROTESTANTS RENDUS À LEUR PATRIE ET À LEUR CULTE SONT REDEVENUS NOS CONCITOYENS ET NOS FRÈRES». APPUNTI SU CALVINISMO, RIFORMA E RIVOLUZIONE FRANCESE

Alessandro Guerra

Vous qui aimez les livres et les bibliothèques…
Elle me demande mon niveau d'études, je lui dis.
Elle s'exclame vous avez le profil type!
Qu'est-ce que ça vous coûte d'essayer?
Je pense le profil type le physique de l'emploi
La gueule du rôle
J'emporte la brochure puis je la jette
dans la première poubelle

E. Cormann, *Le dit de l'impetrance* (2003)

Sono due, a mio parere, i più significativi sentieri di ricerca su cui rilevare l'incontro fra Calvino e la Rivoluzione francese. Il primo è dato dall'evocazione del Maestro ginevrino, della sua specificità all'interno del panorama religioso della Riforma, per confermare la propria lettura della Rivoluzione. È la chiave privilegiata dai controrivoluzionari, anche se non mancano esempi nel campo rivoluzionario. Il secondo è costituito dal ruolo più o meno militante dei calvinisti francesi impegnati nella battaglia politico-religiosa che si aprì con il 1789.

Il primo muove necessariamente dal piano simbolico e immagina Calvino come precursore del processo rivoluzionario e responsabile della sua dinamica eversiva; o, variando l'angolo da cui viene osservato, come attore dello stesso movimento rivoluzionario[1]. Il secondo punto si

[1] È una dinamica ben nota come evidenzia da ultimo D.K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002, pp. 512-538.

declina invece a partire dall'esame delle condizioni civili e sociali dei calvinisti francesi, o più in generale di coloro che si richiamavano alla Riforma, il cui numero non è di poco conto se si calcola che agli inizi della Rivoluzione c'erano in Francia 500.000 calvinisti e 200.000 luterani[2].

La loro traiettoria appare determinante per comprendere quanto la nuova consapevolezza rivoluzionaria portasse, a partire dal rifiuto del limite civile della tolleranza, a più radicali richieste di uguaglianza politica, fino al maturare di inedite forme di relativizzazione della fede in nome di un superiore culto rivoluzionario[3]. In altre parole anche qui è possibile misurare quello slittamento della dottrina *réduit a des effets*, sul piano inclinato della dialettica politica – con la relativa rigenerazione dell'apparato sanzionatorio (l'«hérésie») contro chi non si adeguava – che Bernard Plongeron ha acutamente osservato per la religione costituzionale[4].

Va da sé, ovviamente, che c'è una cesura radicale fra Calvino e la Rivoluzione. Una torsione fondamentale della dialettica civile e teologica che Pierre Rosanvallon ha attribuito alla codificazione rivoluzionaria dell'idea di eguaglianza politica che spostava la prospettiva sacrale dal corpo mistico dei fedeli alla cittadinanza repubblicana, quale unica fonte di salvezza. Per dirla con le parole di Rosanvallon, l'eguaglianza politica affermava un tipo di «equivalence de qualité» fra gli uomini, in totale rottura con la tradizionale rappresentazione gerarchica di antico regime, a maggior ragione se la fonte di questa disuguaglianza risiedeva unicamente nel giudizio insondabile di Dio. Peraltro – è ancora lo storico francese a parlare – tale equivalenza presupponeva un individualismo marcato e totale, in antitesi tanto con l'individualismo "fuori dal mondo" dei Padri della chiesa, quanto con quello "dentro il mondo" di Calvino[5].

E tuttavia, nell'Europa del XVIII secolo era costante il riferimento alla svolta riformata per trovare un modello di movimento capace di rompere l'assetto presistente e imporre un proprio ordine. Franco Venturi ne ha segnalato un aspetto, ricordando come Giuseppe Gorani fin dal 1792

[2] *Atlas de la Révolution française. 9. Religion*, par C. Langlois, T. Tackett, M. Vovelle, Paris, Editions de l'EHESS, 1996, p. 66.

[3] A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société Nouvelle de Librairie, 1904. Si veda anche F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, Fetrinelli, 1967 [ed. or. 1901], pp. 194-230.

[4] B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris, Picard, 1969. Sul rapporto fra religione e politica rivoluzionaria si rimanda a M. Vovelle, *La Révolution contre l'église. De la Raison à l'Être suprême*, Paris, Complexe, 1988.

[5] P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 15.

avesse esortato Vittorio Amedeo III, re di Sardegna, a non schierarsi al fianco delle potenze coalizzate contro la Francia rivoluzionaria. In tal modo, il sovrano avrebbe evitato di ripetere l'errore dei suoi predecessori che nel Cinquecento non avevano saputo cogliere la novità delle riforme di Lutero e Calvino continuando a sostenere l'oscurantismo della chiesa di Roma. Ora, come allora, solamente proteggendo i partigiani della Rivoluzione i Savoia potevano «renverser l'église dominante, la puissance de son clergé» e mettersi al centro del gioco politico italiano[6].

È del tutto evidente che gran parte del fascino e del timore che esercitava il legame fra la Rivoluzione e Calvino dipendeva dall'alterità con il cattolicesimo che il ginevrino incarnava. Per questo il discorso calviniano divenne rapidamente il tema preferito della propaganda controrivoluzionaria, che proprio attorno all'anatema di Calvino chiamava i cattolici alla riscossa: nella polemica a tratti grossolana dei controversisti curiali, era stato Calvino, più ancora di Lutero, a indurre la deriva individualistica dei sudditi attraverso la predicazione della libera interpretazione delle Scritture e la presunzione di operare liberamente nel mondo alla ricerca dei segni della propria salvezza; sudditi che adesso, rotto ogni indugio, si arrogavano il nome di cittadini e rivendicavano i propri diritti riducendo a fatto privato la fede, come peraltro avevano imparato a fare dai giansenisti, stimati anello di congiunzione fra Calvino e i rivoluzionari[7].

E così, fissato lo schema, i più intransigenti difensori del primato ultramontano iniziarono ad esaminare i principi rivoluzionari per raccogliere le testimonianze necessarie e denunciare la terribile minaccia che gravava sulla Francia dal saldarsi della riforma religiosa con la rivoluzione politica[8].

È quanto affermava, per citare un caso fra i molti, un opuscolo anonimo stampato a Parigi nel 1792 in cui l'autore sosteneva che dopo 200 anni la Francia era tornata ad abbracciare il calvinismo attraverso l'imposizione della nuova religione costituzionale. Per dimostrare la verità della propria tesi, l'autore comparava la Costituzione civile del clero (1790) e gli assunti del pensiero calvinista evidenziando tutti i punti a suo parere analoghi. In particolare, da questo raffronto sembra emergere come la teologia codificata dai rivoluzionari avesse mutuato da Calvino l'identico anelito distruttivo del cattolicesimo, considerato dagli uni come dall'al-

[6] F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia. III. Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, p. 1122.

[7] Rinvio al mio *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, Franco Angeli, 2004.

[8] A. Barruel, *Della condotta tenuta dal papa nelle presenti circostanze di Francia. Traduzione del «Giornale ecclesiastico»*, stampato in Parigi, 1791.

tro il portato storico dell'usurpazione romana ai diritti dei fedeli e della chiesa stessa.

Per Calvino, ricordava il libello, il pontefice era infatti titolare di un potere inventato «c'est l'ambition et le despotisme qui ont fait tout sa puissance»[9]. Allo stesso modo, in sede costituente, Armand Gaston Camus, avvocato del clero di Francia e futuro montagnardo, aveva affermato che «c'est l'usurpation qui a gratifie la siège de Rome de tous ces droits de révision ou de ressort sur les autres églises»[10].

Ovviamente la comparazione non escludeva aspetti disciplinari, ricordando che sia Calvino che l'Assemblea Nazionale avevano sciolto da ogni voto sacro i religiosi lasciandoli liberi di essere cittadini comuni, finanche di sposarsi come facevano i pastori riformati[11]. Ma, soprattutto, l'autore evidenziava come gli uomini della Rivoluzione, decretando l'esproprio dei possedimenti ecclesiastici, avevano rivitalizzato l'odio verso la fortuna terrena della Chiesa di Roma. Non mancava che l'ultimo passo, concludeva l'anonimo autore, pensando all'abolizione del sacrificio della messa e poi il diabolico disegno di Calvino si sarebbe compiuto: «Ne savaient-ils [i costituenti francesi] pas qu'il existe en France un puissant parti formé des incrédules et des protestans, qui poursuit avec fureur le criminel projet de substituer à la religion catholique, amie de la monarchie, le calvinisme plus propre au gouvernement républicain, dont les bases sont déjà établies dans la nouvelle constitution de l'Etat?»[12].

Un teorema, questo della equiparazione fra rivoluzione religiosa e politica, che esercitò un notevole e duraturo fascino in una parte non piccola dell'opinione pubblica francese lungo tutto il corso del XIX secolo, come dimostra anche un testimone lontano dall'agone politico, ma tutt'altro che sprovveduto come Honorè de Balzac. È noto che il grande romanziere francese non fosse esattamente un sostenitore della Rivoluzione[13]; meno noto è che anche lui, nutrendo la convinzione che la lotta al cattolicesimo fosse stato il principale obiettivo della passione rivoluzionaria, ripropose il parallelismo fra Calvino e la Rivoluzione, stabilendo una sinistra corrispondenza fra la guerra civile religiosa e quella politica. Mi riferisco, in particolar modo, allo scritto su Caterina de' Medici del 1841, in cui l'effervescenza religiosa culminata nella Notte di San Bar-

[9] *Les Français devenus protestans sans le savoir ou parallele de la religion protestante et de la nouvelle religion de France*, Paris, Lallemand, 1792, p. 9.

[10] *Ibid*.

[11] «Calvin adopta ses sentimens; dans tous ses livres il représente les vœux de religion comme un attentat contre la liberté, un outrage fait à la nature», ivi, p. 16.

[12] Ivi, p. 29.

[13] S. Luzzatto, *Ombre rosse. Il romanzo della Rivoluzione francese nell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 81-116.

tolomeo serviva a pretesto per dire che la «Riforma» era una parola tanto seducente quanto ingannevole, come lo sarebbe stata più tardi la parola libertà che produsse altrettanti mali.

Per Balzac il calvinismo si era rapidamente emancipato dalla sua radice religiosa per passare a costituire un vero e proprio partito che minacciava ora l'ordine sociale. Il perno su cui ruotava questa transizione era individuato da Balzac nella libertà concessa a tutti di contestare la gerarchia; più duttile e insieme più politico di Lutero, fin dall'inizio del suo magistero ginevrino, Calvino aveva trasceso il mero messaggio teologico per ambire al governo dei popoli: «laddove il germano si battea col diavolo e gli gettava in faccia il suo calamaio, il francese dirigeva delle armate; armava dei principi e sfidava a battaglie seminando le dottrine repubblicane nel cuore de' cittadini, affine di compensare le sue continue sconfitte sui campi di battaglia col preteso progresso morale nel seno dei popoli»[14].

Tuttavia, Balzac non fu il solo, nel panorama intellettuale francese di metà Ottocento, a preoccuparsi del legame fra Calvino e i suoi epigoni rivoluzionari. Jules Michelet, in chiusura del suo lavoro critico sulla Riforma nella monumentale *Storia di Francia*, ebbe parole non banali su Calvino e la sua Ginevra «cité de l'esprit, bàtie de stoïcisme». A dimostrazione ulteriore, mi pare, della duplicità di lettura a cui poteva essere piegato il mito calviniano, il grande storico della Rivoluzione sottolineava come Calvino – e anche Michelet come Balzac tiene a precisarlo – era divenuto il solo *francese* in grado di illuminare l'Europa dentro la crisi che la stava scuotendo. Una crisi ancor più grave, tiene a precisare Michelet, per la temporanea decadenza della Francia avviluppata nelle guerre di religione.

In Inghilterra, in Scozia, nei Paesi Bassi solo i calvinisti erano stati in grado di ridestare la morale e scatenare una salvifica rivoluzione, sconfiggendo il retrivo potere cattolico fondato sui gesuiti, sull'oro spagnolo e sul ferro dei Guisa:

> Et maintenant commence le combat! […]. Dans cet étroit enclos, sombre jardin de Dieu, fleurissent, pour le salut des libertés de l'âme, ces sanglantes roses, sous la main de Calvin. S'il faut quelque part en Europe du sang et des supplices, un homme pour bruler ou rouer, cet homme est a Genève, prêt et dispos, qui part en remerciant Dieu et lui chantant ses psaumes[15].

[14] H. de Balzac, *Caterina de' Medici e Maria Stuarda*, Firenze, Quattrini, 1922, p. 42.

[15] J. Michelet, *Réforme*, *Histoire de France au XVI siécle*, Paris, Chamerot, 1855, p. 484.

Nel tempo lungo del passaggio fra Calvino e la Rivoluzione francese, da più parti viene individuato uno snodo essenziale di questa sintesi in Jean-Jacques Rousseau, che gli stessi osservatori non pregiudizialmente astiosi verso la Rivoluzione, come Edgar Quinet, hanno chiamato «l'eco politica» di Calvino[16]. Quinet, d'altronde era ben attento a valutare la posizione subordinata dei protestanti francesi, ridotti dall'intolleranza clericale a figure spettrali e incapaci di agire l'avvio della politica rivoluzionaria.

Ben diversa, la critica mossa a Rivoluzione in corso, da Barruel: Rousseau era la guida, il faro della congiura contro il trono e l'altare e, come già prima di lui Calvino, operava per creare una democrazia in cui non esistevano più né distinzioni, né meriti, né classi; una eventualità che se accettata avrebbe inevitabilmente condotto la società francese all'anarchia[17]. Giocando con la geografia e i simboli, agli occhi dei corifei romani non poteva che essere il filosofo di Ginevra l'anello di congiunzione fra il veleno diffuso dalla Riforma, l'irreligione dei lumi e la torbida passione rivoluzionaria. Era un ribaltamento della verità che strato sopra strato rendeva le paure della propaganda controrivoluzionaria sempre più reali.

Chateaubriand è difficilmente riducibile ad un'asfittica concezione di controrivoluzione, ma anche lui non si esimeva dall'evocare lo spettro di Calvino e Rousseau per annichilire la Rivoluzione giacobina e la sua memoria. Già nel 1793 suggeriva che la Riforma aveva portato alla Rivoluzione, perché aveva introdotto nella civile convivenza fondata sulla religione il germe del dubbio, e «quando gli uomini cominciano a dubitare in materia di religione dubitano in materia di politica […] quando lo spirito chiede di essere libero, anche il corpo vuole esserlo, è una conseguenza naturale». Da Erasmo a Lutero, da Lutero a Calvino la potenza dissolutrice della Riforma si liberava ora nella Rivoluzione francese. Alla domanda su chi avesse veicolato quei principi, Chateaubriand sembra non nutrire alcun tipo di dubbio: gli enciclopedisti, ma soprattutto Rousseau, il quale aveva «precipitato la nostra rivoluzione» con la sua assurda pretesa di educare l'uomo nuovo: «L'educazione, dalla pubblicazione dell'opera [*Émile*, 1762] si è modificata totalmente in Francia, e chi cambia l'educazione cambia gli uomini»[18].

[16] E. Quinet, *La Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1953, p. 160.

[17] Cito dall'edizione italiana: A. Barruel, *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, 1800, 4 voll., I, p. 136.

[18] F.-R. de Chateaubriand, *Saggio sulle rivoluzioni [1797]*, Milano, Medusa, 2006, p. 133.

C'è una lunga teoria di esempi più o meno dotti da poter citare, ma al di là di ogni spunto polemico, rimane comunque Rousseau[19]. E paradossalmente è proprio lui, con i suoi scritti, ad offrire un punto di vista originale per esaminare la condizione dei calvinisti, e più in generale dell'intero popolo riformato durante la Rivoluzione[20]. Punto di vista che non è solo teorico, perché condizionò positivamente le discussioni dei costituenti sui diritti e la libertà religiosa. È intorno al suo nome infatti, che il mosaico sopra accennato si ricompone su un piano di realtà.

Nella prima redazione del *Contratto sociale*, prendendo spunto dalla legislazione francese che impediva i matrimoni misti, Rousseau aveva criticato fortemente lo stato di subalternità civile e politica in cui versavano i discendenti degli ugonotti, accusando il cattolicesimo di impedire loro di essere «stranieri, cittadini, uomini». Apertamente Rousseau contrapponeva la «bizzarra» religione cattolica che dava agli uomini due capi e due patrie, e la confessione protestante. Scrive Rousseau infatti, che il cattolicesimo imponeva ai propri fedeli dei doveri talmente contradditori da rendere inconciliabile il pieno esercizio della cittadinanza con la devozione, non tacendo il pericolo in cui rischiava di incorrere l'autorità politica: «finché le funzioni dei preti rivestiranno effetti civili, i veri magistrati saranno i preti». Al contrario, «l'esperienza insegna che fra tutte le sette cristiane la protestante è sia la più saggia e mansueta, che la più pacifica e socievole. È la sola in cui le leggi possono mantenere il loro imperio e i capi la loro autorità»[21]. Anche qui, Rousseau segnalava i pericoli che incombevano sulla vita associata, perché nessuno poteva impedire al clero – «se ne avesse voglia» – di estendere il potere che esercitavano i protestanti francesi su tutti i cittadini, a prescindere dalla loro opinione religiosa.

In tal modo, Rousseau metteva a nudo il rigore antiriformato in Francia (a un tempo, denunciava il filosofo, il protestantesimo è «tollerato e proscritto») che neppure la chiesa gallicana aveva voluto attenuare. A mitigare l'aperta ostilità non era stata tanto la polemica antidogmatica illuminista ancora incapace di trarre dalla polemica contro il fanatismo religioso la proposizione positiva della libertà religiosa come diritto umano, come mostra il caso di Jean Calas torturato e giustiziato nel 1762

[19] Per l'Italia si veda S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961. Per l'uso strumentale fatto dai controrivoluzionari italiani si veda *ad indicem* V.E. Giuntella, *Le dolci catene: testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1988.

[20] A. Encrevé, *Les protestants en France de la Révolution à l'Empire (1787-1814)*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I Valdesi fra due emancipazioni 1798-1848*, a cura di G.P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 33-48.

[21] J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 voll., Bari, Laterza, 1971, vol. 2, p. 70.

a Tolosa[22]. Piuttosto – è stato notato – il contatto diretto con quei protestanti americani con i quali i francesi avevano combattuto contro l'esercito inglese. Significativamente fu proprio un protagonista di quelle lotte, il marchese La Fayette di ritorno dalla nuova nazione, ad avanzare nel 1787 la proposta di emancipazione per i riformati, dopo quella analoga votata dal Parlamento di Parigi[23]. Il giovane Luigi XVI dopo molte esitazioni, dovette alla fine capitolare e firmare il 17 novembre l'*Edit du Roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*, che restituiva ai protestanti francesi una parte dei diritti civili e politici. Era, tuttavia, un riconoscimento che rimaneva volutamente impigliato nelle pieghe dell'informalità burocratica; l'editto si riferiva ai "non cattolici" e dunque si limitava a prevedere l'eccezione di praticare un culto diverso, rimarcando però che la professione di fede nazionale rimaneva la cattolica[24]. Vale a dire che non si ammetteva l'esistenza in Francia di una legittima componente protestante, termine di cui accuratamente si evitava di far menzione nel testo, con criterio censorio che inglobava anche le definizioni di luterano e calvinista. Rimaneva, inoltre, il divieto di ambire alle più alte cariche pubbliche e alcune altre restrizioni che fecero dire a Rabaut-Saint-Etienne, figlio di un pastore calvinista e futuro presidente della Convenzione, che l'editto non liberava i protestanti ma si limitava a produrre «une caste favorisée et une caste défavorisée dans la nation»[25].

Soprattutto in quei luoghi come l'Alsazia o nella Linguadoca, dove era ancora massiccia la presenza protestante, la convocazione degli Stati generali e l'apparente spirito di concordia nazionale raggiunto, sembrò animare la sincera speranza che la contesa per l'armonia fra le due confessioni potesse finalmente trovar forma[26]. I *cahiers de doléances* che proprio dall'Alsazia portarono a Parigi le voci di cattolici e protestanti paiono infatti essere improntati a questo nuovo spirito di lealtà. In quello sottoscritto il 26 marzo 1789, il clero cattolico chiedeva apertamente ai rappresentanti dei tre Stati di ripristinare l'antico decreto regio del 1624

[22] L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 51-87.

[23] J. Chambon, *Le protestantisme français jusqu'à la Révolution française*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 149.

[24] A difesa di questa proposizione e in risposta al libello di Gilbert de Voisins si leggano le *Observations d'un Magistrat sur un Memoire récemment pulié concernant l'état civil à donner aux Protestant en France, s.n.t.* [1788].

[25] C. Bergeal, *Protestantisme et tolérance en France au XVIIe siècle. De la révocation a la Révolution (1685-1789)*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1988, p. 165.

[26] Ne è valida espressione il libello *Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux protestans*, Ausbourg, s.n.t. da attribuirsi al Rabaut. Si veda anche per la peculiarità della situazione alsaziana S. Negruzzo, *L'armonia contesa. Identità ed educazione nell'Alsazia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

che consentiva alle tre confessioni di esercitare liberamente la propria professione di fede, in accordo anche a quanto ribadito dall'Editto del 1787. E analoga richiesta di pacifica convivenza giungeva dal *Cahier de doléances pour les magistrats et consistoires protestans des villes d'Alsace* del 26 marzo 1789[27].

E tuttavia, la sottile animosità fra le diverse confessioni, ben lontana dall'esaurirsi, venne semplicemente trasferita dall'ambito locale dov'era stata relegata dal vecchio regime, al nuovo regime assembleare. Tant'è che il clero cattolico, dopo aver difeso il nuovo clima di dialogo, provvedeva a specificare ai futuri deputati degli Stati Generali di non confondere l'eccezione con la norma; la tolleranza non doveva essere scambiata con la libertà e animare in tal modo l'ambizione protestante. Le *Instructions* del clero, piegando strumentalmente il principio di eguaglianza e della sovranità popolare ai propri fini, erano su questo punto inflessibili: i deputati – dicevano i cattolici – dovevano vigilare affinché la libera partecipazione dei riformati alle elezioni per i membri degli Stati Generali, non inducesse in loro false aspettative. Vale a dire che qualora nessun protestante fosse stato eletto, non si poteva invocare una presunta diversità per reclamare il proprio diritto alla rappresentanza. Per citare il documento cattolico: «qu'ils ne puissent plus se faire une arme de l'esprit de tolérance, qui a dicté cette loi pour aspirer à des affiches»[28]. A tal fine, per scoraggiare un'eventuale effervescenza protestante, i cattolici chiedevano a tutti e tre gli Ordini di impegnarsi da subito per fissare il rilievo costituzionale del cattolicesimo e la sua unicità nella sfera pubblica[29].

Lo stesso carattere aggressivo – comprensibile, in qualche misura, per la paura di veder richiusi gli spazi di libertà inauguratisi di recente e con essi quel presidio di diritti minimi acquisiti – è evidente anche nel *Cahier* di marca protestante. Come è stato felicemente sottolineato, si avvertiva l'esigenza di difendere il perimetro di quella «frontiera interiore» impressa dai tradizionali rapporti di forza, che mal disponeva ad una accettazione serena e non pregiudiziale del processo rivoluzionario[30]. Inizialmente non previsto, l'elenco di doglianze inviate all'Assemblea parigina nasceva proprio dall'esigenza di tutelare luterani e calvinisti dal tentativo dei cattolici di tenere in vita i vecchi dispositivi prescrittivi.

[27] *Les Cahiers de doléances de Haute-Alsace, II, Documents*, présentés par Y. Tyl, Colmar, Conseil Général du Haut-Rhin, 1975.

[28] Ivi, p. 56. Da notare la severa richiesta di provvedimenti repressivi dei cattolici contro la popolazione ebraica accusata di controllare il mercato e immiserire il popolo francese.

[29] Ivi, p. 67.

[30] V. Sottocasa, *Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, in "Annales Historiques de la Révolution française", 2009, pp. 101-123, part. p. 103.

Quanto meno, la comunità alsaziana provava a difendere il particolarismo locale che assegnava loro più ampie libertà rispetto ai propri confratelli dispersi sul suolo francese. A questo fine, si ricordava che la Pace di Westphalia, i cui accordi erano ancora in vigore, aveva garantito ai riformati alsaziani non la semplice tolleranza ma la parità dei diritti con gli stessi cattolici. Era lo spunto per formulare una più ampia e ambiziosa richiesta ai rappresentanti nazionali, che ruotava intorno all'abrogazione della legge del 1744 che stabiliva l'obbligo di educare al cattolicesimo i figli nati da matrimoni misti. A chiederne l'attuazione non era solo un più maturo livello di civiltà raggiunto nel resto d'Europa, a cui la Francia doveva finalmente adeguarsi; piuttosto, un principio di ordine che, se violato per seguire le pretese di un cattolicesimo dispotico, rischiava di minare la stessa base d'autorità sul quale poggiava l'edificio monarchico. Ed è su questo che il *cahier* dei protestanti insiste. Se, infatti, si deponeva «l'autorité paternelle» che aveva nell'educazione dei figli il più sacro dei doveri «pour la subordonner aux inquisitions du clergé», si metteva in crisi il potere del padre «comme chef de la famille, dont le pouvoir sacré, sembleable à celui que le roi exerce sur ses sujets».

Ancora, all'articolo 15, recependo la nozione di un Terzo Stato quale depositario della sovranità, il *cahier de doléances* riformato, auspicava che tutti i ministri calvinisti o luterani eletti, a prescindere dalle proprie convinzioni, non andassero a sedere fra i membri del clero; per loro, «les consistoires se bornent à demander, tant aux États ou assemblées provinciales, qu'a celles d'election pour les États Généraux, une place honorable dans le Tiers État»[31].

Alla fine furono diciassette i protestanti eletti agli Stati Generali, di cui alcuni nell'ordine nobiliare, cioè di un settore residuale della popolazione, a dimostrazione del fatto che solo il vincolo di classe poteva garantire una sorta di eguaglianza[32]. La straordinaria apertura ai diritti che la Rivoluzione comportava, "il dono della libertà" secondo un pastore calvinista, voleva essere misurata concretamente dai protestanti, stanchi di essere semplicemente tollerati dalla legge di antico regime. Evidentemente, sul terreno religioso, la domanda si traduceva nella richiesta di sospensione del principio di tolleranza e nell'applicazione della vecchia legislazione "paritaria", almeno fino a quando la rigenerazione della mentalità non avesse assicurato un nuovo spirito di coesistenza[33].

[31] *Les Cahiers de doléances de Haute-Alsace* cit., p. 80.

[32] «Une classe peu nombreuse dans laquelle les Protestants avoient conservé une sorte d'égalité», come si legge in *Mémoire pour les communautés protestantes des trois villes mixtes, ci-devant libres et impériales de Colmar, Wissembourg et Landau en Alsace*, s.n.t., 1790, p. 16.

[33] C. Muller, *Religion et Révolution en Alsace*, in "Annales historiques de la Revolution française", 3, 2004, pp. 63-83.

Voluta da Luigi XIV per tutelare l'allora minoranza cattolica, il principio di "parità e dell'alternativa" garantiva una partecipazione di uomini di tutte le confessioni nella scelta dei propri rappresentanti e nella divisione dei più sodi interessi economici che stavano dietro la ripartizione delle cariche pubbliche. A tal punto i risultati delle elezioni avevano deluso le speranze che i protestanti cercarono di far sentire la propria voce e convincere i legislatori ad adottare «un réglement nécessaire» che ripristinasse condizioni più *democratiche*, senza nascondere la drammaticità del momento: «quelle union, quelle confiance peuvent regner entre deux familles de citoyens, dont l'une fera servir sa supériorité à depoullier l'autre des avantages qui doivent leur être communs?»[34].

Fu Eymar a sostenere tale richiesta in sede costituente, perorando la causa protestante sul regime di parità per evitare che la polemica religiosa riaccendesse vecchie e mai sopite polemiche che avrebbero rischiato di trascinare la Francia nel baratro della guerre religiose. Del resto, fino a quel momento sia calvinisti che luterani avevano ampiamente dimostrato di tenere alla pacifica convivenza in nome dell'interesse superiore dello Stato, ripudiando apertamente «toute innovation, tout empiement illégitime et pour éterniser au milieu des ses habitans l'accord, l'union et la moderation dont le préceptes sont égalment consignés dans l'evangile et dans le code de la raison»[35]. Per questo Eymar chiedeva ai suoi colleghi di non umiliare ulteriormente i concittadini calvinisti e luterani, i quali avevano dato l'ennesima prova del loro patriottismo, scegliendo di non chiedere entrambi la rappresentanza preferendo unirsi in un unico blocco elettorale e snellire cosí la competizione con i cattolici.

Quel che appare certo è comunque che i protestanti francesi, fossero essi luterani o calvinisti, aderirono fin dall'inizio alla svolta rivoluzionaria, identificando nella difesa della causa nazionale, la propria sopravvivenza. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 aveva peraltro mostrato l'adozione di una nuova sensibilità nel trattare la spinosa questione della libertà religiosa[36]. Pur senza accennare alla pienezza dei diritti politici, l'Assemblea Nazionale (in cui sedevano 24 deputati di religione riformata) di fatto rese possibile la libera espressione della propria fede ai protestanti[37]. Il testo licenziato, all'articolo 10 recitava che

[34] *Mémoire pour les communautés protestantes* cit., p. 13.

[35] *Dire et opinion de l'abbé d'Eymar député d'Alsace sur l'adresse de MM. les protestants*, s.n.t., p. 16.

[36] D. Poton, *Le 14 juillet 1790 a Saint-Jean-de-Gardonnesque en Cévennes*, in *Protestantisme et Révolution. Actes du VI*ème *Colloque Jean Boisset*, par M. Péronnet, Montpellier, Sauramps, 1990, pp. 123-135.

[37] T. Tackett, *In nome del popolo sovrano: alle origini della rivoluzione francese*, Roma, Carocci, 2006, pp. 178-181.

"nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge". Armando Saitta ha evidenziato i complessi passaggi, i contrasti fra le diverse soluzioni proposte e i progressivi compromessi per arrivare a questa formulazione. Nella griglia dei nuovi diritti ognuno immaginava una minore o maggiore estensione della libertà religiosa e del suo spazio nella vita civile[38]. Fra essi, interessa qui rilevare come Rabaut, ispirandosi ad una concezione positiva di democrazia, immaginasse la medesima libertà anche per le coscienze «che nessuno ha il diritto di mettere in difficoltà e che ciascuno ha quello di professare liberamente la religione che egli crede migliore». Proposizione che tuttavia non passò[39].

Nonostante queste continue frizioni, una finzione di concordia riuscì comunque a sopravvivere, trasformando la grande forza morale creata dai nuovi diritti in pratica politica di liberazione delle minoranze religiose, come ha magistralmente mostrato Lynn Hunt[40]. Solamente dopo l'abolizione dei titoli feudali gli alfieri del cattolicesimo più oltranzista iniziarono ad individuare nei protestanti il motore dell'azione rivoluzionaria e ritenerli responsabili del complotto che aveva innescato la Rivoluzione. A rompere definitivamente l'equilibrio sopraggiunse la questione del giuramento degli ecclesiastici e il loro nuovo ruolo civile, in cui i cattolici videro la prova definitiva della congiura ordita ai loro danni dai filosofi in combutta con i protestanti, inaugurando una schermaglia polemica che in alcune zone del paese degenerò in veri e propri scontri armati fra le due popolazioni[40].

Così, quando il 21 maggio 1790 l'Assemblea Nazionale avviò le discussioni sul ruolo dei culti protestanti in Francia, risparmiandoli dai rigidi vincoli a cui era stato invece assoggettato il cattolicesimo, la propaganda controrivoluzionaria iniziò a tuonare contro una Francia oramai ostaggio dei protestanti. Provvedimenti come quello del dicembre 1790, con cui l'Assemblea stabiliva che tutte le proprietà acquisite recentemente ai danni dei cittadini protestanti venissero restituite e, contestualmente, scioglieva a Caen la "Confraternita dei nuovi cristiani" la cui missione era la conversione dei calvinisti, sembrarono elementi irrefutabili della deriva anticattolica della nuova classe dirigente rivoluzionaria[41]: Barnave e Rabaut avevano in mano l'Assemblea, altri calvinisti dominavano i comitati politici delle provincie meridionali propagando idee sempre

[38] A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano, Giuffrè, 1975, pp. 27-85.

[39] Ivi, pp. 54-62.

[40] L. Hunt, *La forza dell'empatia* cit., pp. 120-129.

[41] A. Galland, *Essai sur l'histoire du protestantisme à Caen et en Basse-Normandie de l'Edit de Nantes à la Révolution (1598-1791)*, Paris, Grassart, 1898, p. 87.

più ostili alla monarchia e favorevoli alla repubblica, impadronendosi dell'uso della forza pubblica attraverso l'egemonia creata nella Guardia nazionale[42].

Uno schema elementare di propaganda che, certo, non soddisfa la complessità della fase, ma che tuttavia serve a fotografare l'alternativa percepita oramai radicale fra cattolici e protestanti. I primi sempre più recalcitranti all'irreggimentazione della Costituzione civile del clero e sempre più legati alle strategie controrivoluzionarie; il mondo protestante, al contrario, attento al messaggio rivoluzionario, ma con una dinamica interna vieppiù articolata e non sempre in grado di assicurare sulle questioni di natura politica quell'unità fra calvinisti e luterani che sui grandi principi ideali aveva tenuto[43].

Un processo comunque che si manteneva all'interno della fiducia nella forza rigeneratrice dell'opera rivoluzionaria: finalmente si poteva essere francesi senza essere cattolici, secondo le parole di un pastore calvinista delle Cévennes nella spiegazione ai suoi fedeli della Costituzione del 1791 che, tra le altre novità, dava piena cittadinanza anche a coloro «che nati in paese straniero e discendendo, a qualunque grado, da un francese o da una francese espatriati per motivo di religione, vengano a dimorare in Francia»[44]. La cittadinanza coincideva con la reciprocità del riconoscimento che anche per i protestanti si risolveva nella prestazione del giuramento civico.

Come scrissero dall'Università di Strasburgo: «Les principes religieux se trouvent chez les protestantes dans la plus intime liaison avec les principes du bien public. Nous ne croyons pas que la religion n'ait de portées que dans le lointain, qu'elle ne fasse effet que dans une vie à venir. Dans chaque moment de notre existence elle doit élever sa âme à la hauteur de la liberté et l'encourager à ses devoirs de citoyen et de défenseur de la patrie»[45].

L'evidente differenza tracciata con la pratica cattolica e con la declinazione controrivoluzionaria dei suoi valori, induceva i professori di Strasburgo a rivendicare con forza la totalità della propria esperienza di fede, basata non su un vuoto sforzo teologico che rimandava ad una dimensione ultraterrena il raggiungimento della felicità, ma teso a realizzare concretamente le condizioni per essere liberi: «c'est cette intime liaison de toutes les classes des citoyens, comme de toutes les connoisances

[42] R. Reuss, *Les églises protestantes d'Alsace pendant la Révolution (1789-1792). Esquisse historique*, Paris, Fishbacher, 1906, p. 37.

[43] J. Galtier, *Protestants en Révolution*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 34.

[44] Costituzione 1791, Titolo II, art. 2.

[45] *Adresse de l'Université protestante de Strasbourg au Comité d'Instruction pubblique de l'Assemblée Nationale*, Strasbourg, Librairie Academique, 1792, p. 9.

de gens de gens de lettres, qui a formé chez nous l'esprit public [...]. La religion protestante est le berceau naturel de la liberté»[46].

La coerenza dei protestanti nel presidiare la libertà e l'autonomia di tutti non escludeva neppure gli acerrimi rivali cattolici; fu proprio in seguito alla mozione dei deputati riformati sulla non interferenza dello Stato nelle pratiche religiose, che il 10 novembre 1790 l'Assemblea decise di formalizzare il decreto che impediva ai non cattolici di partecipare all'elezione dei vescovi. Non mancarono neppure voci favorevoli ad una Costituzione civile del clero protestante e, analogamente a quanto era stato stabilito per i cattolici, all'incameramento dei beni ecclesiastici in modo da ristabilire una eguaglianza sostanziale fra le diverse confessioni[47].

A partire da queste parole d'ordine, i protestanti riuscirono a intercettare la nuova sensibilità repubblicana. Nella sua forma più radicale, la pratica universale dei diritti, non più circoscrivibili in una identità specifica tanto più se religiosa, maturava all'interno di un percorso originale del processo rivoluzionario che partiva dalle Società popolari[48]. Qui, cittadini di diversa fede, differenti esperienze e varia estrazione sociale si mettevano in relazione fra loro per elaborare una nuova forma di cittadinanza e di messa a valore del principio di fraternità, al di là e oltre gli ideali vissuti e incarnati dalla classe dirigente della Rivoluzione[49]. Anche qui, si operava quella lenta ma irreversibile opera di «disinibizione collettiva» dai tradizionali schemi ideologici dell'Antico regime, che è stata descritta come uno dei principali risultati del cambiamento di mentalità operato dalla Rivoluzione[50].

A giudizio di Albert Mathiez, senza il fondamentale contributo delle Società, la Rivoluzione avrebbe preso un altro corso, sarebbe stata più moderata e più borghese[51]. Ed è vero che le Società infransero la rassicurante visione unanimistica della Nazione come corpo, per dar vita ad una dimensione comunitaria in cui si voleva concentrata la pratica diretta

[46] Ivi, p. 12. L'*Adresse* rispondeva ad una ingiunzione dell'Assemblea di sciogliere l'Università e farla rifluire nell'insegnamento pubblico.

[47] Reuss, *Les églises protestantes de Alsace* cit., p. 37.

[48] *Atlas de la Révolution française. 6 : Les Sociétés politiques*, sous la direction de J. Boutier et Ph. Boutry, Paris, Ed. EHESS, 1992.

[49] Su questo e sull'intransigenza che questa linea provocò A. Soboul, *Robespierre et les Sociétés populaires*, in *Bi-centennaire de la naissance de Robespierre (1758-1958)*, Nancy, Thomas, 1958, pp. 50-64.

[50] M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 64.

[51] A. Mathiez, *Marat père des Sociétés fraternelles*, in "Annales revolutionnaires", I, 1908, pp. 660-664.

della sovranità popolare e la cura del bene comune[52]. Paradossalmente, rompendo la tradizionale rappresentazione gerarchica della società francese raccolta intorno ad un re o a un capo, e alla sua chiesa, la Rivoluzione e la nuova forma di orizzontalità politica delle sezioni, consentirono al popolo riformato di fondersi ed integrare finalmente nel Popolo francese. Gli esempi non mancano: durante la celebrazione della Festa della Federazione il 14 luglio 1790, nella Société populaire di Aiguevives nel Gard, il presidente, il calvinista Ribe, fece intonare il *Te Deum*, definito un «inno patriottico», a strofe alterne da cattolici e protestanti in nome della ritrovata uguaglianza e fraternità[53]. Motivando l'intenzione di voler devolvere allo Stato i beni della propria comunità per essere eguali ai cattolici a cui erano stati requisiti, il pastore di Strasburgo Philippe Engel in un discorso alla locale Società popolare, disse che questo gesto concreto era il solo modo per unirsi «plus étroitement de la sorte au corps de la nation»[54]. E nelle Società popolari – è documentato abbondantemente – si concentrò particolarmente la comunità calvinista, animando con la propria partecipazione attiva, fra gli altri, i circoli politici di Mulhouse, Colmar e Thanu[55].

È all'interno della Società popolare di Bergerac, in cui pacificamente convivevano membri di religioni sull'orlo del conflitto armato sulla scena nazionale, che viene elaborato nel dicembre 1791 un progetto di pace siglato simbolicamente durante una festa rivoluzionaria, con la promessa solenne di non affidare mai più alle armi la risoluzione dei contrasti religiosi («jamais prendre les armes pour aucune querelle de religion»). Ciò, naturalmente, non significava non impegnarsi contro le mire controrivoluzionare del clero, «horde noire perturbatrice», conservando quella matrice antiautoritaria che nell'aprile dell'anno precedente l'aveva fatta nascere, sull'onda dell'indignazione causata dalla richiesta di alcuni deputati di voler preservare il cattolicesimo come unico culto pubblico[56]. Il «torrent des mots» che animava le Società popolari, portò alla tribuna della Società di Gard una donna calvinista pronta a tuonare contro i preti e la loro prepotenza[57], mentre nel club rivoluzionario di Dordogna si fa-

[52] «Il [le peuple] se souciait peu des nécessites permanente set niait la contrainte que la pratique impose à la théorie»: I. Bourdin, *Les Sociétés populaires a Paris pendant la Révolution*, Paris, Sirey, 1937, p. 12.

[53] H. Chobaut, *La Société populaire d'Aigues-Vives (1790-1794)*, Nîmes, Clovel, 1926, p. 10.

[54] Reuss, *Les églises protestantes d'Alsace* cit., p. 59.

[55] C. Muller, *L'Alsace et la Révolution*, Nancy, Stanislas, 2009.

[56] H. Labroue, *La Société populaire de Bergerac pendant la Révolution*, Paris, SPRF, 1915, pp. 40, 192.

[57] M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976, p. 218.

ceva notare per la sua diligente applicazione delle misure terroristiche, Pierre Thomas, pastore della locale comunità protestante, eletto poi nel 1794 *mairie* di Bordeaux[58].

Gli esempi citati e altri che si potrebbero fare, testimoniano come all'interno delle Società si produsse quello slittamento della devozione religiosa verso un più alto ideale laico e repubblicano che stava alla base della concezione robespierrista della religione, espresso nel discorso del 18 floreale anno II[59]. Per questo, più che ricordare come anche calvinisti e luterani patirono per la loro parte il rigore della legge rivoluzionaria per essere opposti alla scristianizzazione, preme piuttosto sottolineare come anche la spiritualità riformata subì quella rottura emotiva che la radicalizzazione rivoluzionaria indusse nello spirito pubblico francese[60]. Un popolo repubblicano, recitava un documento firmato da una Società popolare piccarda il 15 maggio 1794 (26 floreale anno II), doveva smettere di pensare la religione, qualsiasi religione, come semplice innalzamento dell'anima, per ritrovare la pienezza dello spirito repubblicano nella pratica reale dell'uguaglianza e della virtù. E solamente liberandosi dei preti (i «preti ambiziosi» del rapporto di Robespierre) si sarebbe chiuso con le eresie, le scomuniche, la persecuzione, la guerra e l'apparato autoritario che ogni religione veicolava: «Quoi de plus ridicule que leur discipline? Les guerres dites de religion n'ont jamais eu pour cause la morale, mais les dogmes, les pratiques, les observances: la morale des Calvinistes, des Luthériens était absoluement la même que celle des catholiques». Le guerre di religione che nuovamente minacciavano la Francia erano, ora come un tempo, «pour quelques mot qu'on n'entendait ni d'une parte, ni d'une autre; c'était pour quelques points de dogmes et de discipline qu'on décorait du nome de religion et qui ne sont que des contes de Barba Bleue. Telle était, cependant, la religion presbiterelle»[61].

Identica inquietudine nella sfera del sacro, mi sembra animare anche la scena civile e politica italiana fin dalla discesa delle armate di Bonaparte nella primavera del 1796. Nel convegno di Torre Pellice del 2001, Vittorio Criscuolo ha esemplarmente ricordato la complessa valutazione che i protagonisti di quella stagione politica davano del fenomeno

[58] L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 181.

[59] A. Mathiez, *Robespierre*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 139-161.

[60] S. Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003, part. pp. 27-50.

[61] *Proces-verbaux de la Société populaire de Crépy-en-Valoise (Oise) (septembre 1793-1vril 1795)*, par J. Bernet, Paris, CTHS, 2007, p. 343. Analoga, crescente insofferenza, era maturata in altre Società popolari come ricorda Reuss, *Les églises protestantes d'Alsace* cit. pp. 61-62.

religioso, a partire dalla posizione di Giovanni Antonio Ranza[62]. L'ideale di Ranza era una riforma religiosa senza la quale era difficile immaginare la rigenerazione del popolo e il loro attaccamento alla patria. Come lo stesso Ranza scrisse di fronte alle critiche avanzate dal clero alla Costituzione ligure: «Scuole dunque e istruzioni repubblicane; istruzioni e scuola di democrazia; scuole e istruzioni rivoluzionarie»[63]. Sull'organizzazione di questa nuova chiesa, Ranza mi sembra riprendere quell'idea di eguaglianza nella fede richiesta a gran voce in Francia dai più sensibili protagonisti del dibattito sulla religione: una «chiesa dei puritani», la chiama così Ranza, lontana dallo spirito di setta e pronta ad accogliere chiunque professasse «purità di dottrina sociale e di moral pratica». Una chiesa libera e aperta a tutti e che senza censure accogliesse dal sociniano al calvinista, dal mussulmano agli israeliti «e così con un'assemblea d'instituto universale promuovere l'universale fraternità del genere umano».

Contemplati da Ranza nella sua ideale chiesa, i pochi calvinisti italiani non avevano tuttavia grandi spazi di manovra, né potevano davvero incidere sulla sorte, se non marginalmente e nei soli luoghi, come le Valli Valdesi, dove erano maggioranza[64]. Quel che è possibile constatare è invece la loro immediata e massiccia adesione alla Rivoluzione, che oltre all'ostilità dei sovrani sabaudi costò ai valdesi, per ritorsione, la perdita del tradizionale sostegno economico inglese[65]. Nonostante tutto, i valdesi si batterono per l'indipendenza del Piemonte rimanendo anche loro sconfitti e delusi dal realismo di Bonaparte. Solo nel dicembre 1798, il governo provvisorio «considerando che la diversità di culto non deve in un popolo libero introdurre alcuna influenza né di diritti, né di doveri tra i cittadini», accordò ai valdesi delle Valli un indiretto riconoscimento della soggettività politica, abolendo i privilegi fiscali di cui avevano goduto fino a quel momento i cattolici che abitavano le Valli[66].

Legati alle alterne fortune dell'armata francese, i valdesi osservarono con attenzione le novità degli Articoli organici del culto varati da Napoleone su iniziativa di Portalis. Proprio il ministro dei culti spiegando il frutto del suo lavoro al Corpo legislativo, informava che era necessario trovare

[62] V. Criscuolo, *Il problema religioso nel Triennio 1796-1799: risultati e prospettive*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore* cit., pp. 11-31.

[63] Così Ranza ne "L'amico del popolo", 1, 1798, p. 14.

[64] D. Jahier, *Le valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese*, in "Bollettino della Società di studi valdesi", 52-54, 60, 61, 64, 65, 66, 1928-1936,

[65] A. Armand Hugon, *Storia dei valdesi. 2: Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974.

[66] *Raccolta delle leggi, provvidenze e manifesti emanati dai governi francese e provvisorio e dalla Municipalità di Torino*, Torino, Davico, 1799. Il documento è del 31 dicembre 1798.

un accordo con coloro che si richiamavano alla Riforma per indennizzarli della secolare persecuzione subita. Portalis non ebbe difficoltà ad esplicitare il favore che fin dagli esordi della Rivoluzione aveva animato i protestanti francesi e, insieme, la grande novità della Rivoluzione stessa che fin dall'inizio aveva voluto accoglierli: «dans la révolution, l'esprit de liberté a ramené l'esprit de justice, et les protestantes, rendus à leur patrie et à leur culte, sont redevenu ce qu'ils avaient été, ce qu'ils n'auraient jamais dû cesser d'être, nos concitoyens et nos frères»[67]. Senza appassionarsi granché alle differenziazioni dogmatiche interne al mondo riformato («l'examen du dogme est étranger à notre objet»), Portalis fu attento piuttosto a rilevare il ruolo sociale delle chiese riformate che «professent unanimement que l'Église est dans l'Etat, que l'on est citoyen avant d'être ecclésiastique, et qu'en devenant ecclésiastique on ne cesse pas d'être citoyen. Ils se félicitent de professer une religion qui recommande partout l'amour de la patrie et l'obéissance à la puissance publique»[68].

Ad un'interpretazione autentica dell'apertura del grande ministro di Napoleone – che, ricordo, schiettamente sosteneva di preferire Spinoza a Müntzer, vale a dire un ateismo morale sul fanatismo religioso – si attenne il generale Jourdan che in una lettera da Pinerolo del 4 pratile anno X (24 maggio 1802) chiedeva di consentire ai valdesi il culto pubblico. Jourdan accompagnava con la sua richiesta le lettere dei moderatori valdesi che domandavano a Portalis la possibilità di erigere un tempio a Pinerolo di cui invece si sentiva sempre più l'esigenza, fino ad allora negato dall'amministrazione sabauda e dall'intransigenza cattolica. Erano due i motivi che si adducevano: un'ovvia preoccupazione economica, perché un tempio a Pinerolo avrebbe indotto la comunità valdese a scendere a valle, favorendo la fluidità dei commerci; l'altro, l'applicazione del Concordato e dei recenti Articoli che finalmente rendevano vivi come mai prima d'ora «les droits imprescritibles de l'homme»[69].

Nonostante la buona volontà di entrambe le parti il progetto fallì. Non sono note le ragioni che costrinsero ad abbandonare l'iniziativa, ma per tentare di comprenderle può essere utile l'analogo tentativo esperito quattro anni più tardi di erigere un tempio protestante, questa volta a Torino. Appena si diffuse la notizia, l'arcivescovo di Torino, Luigi Buronzo, scrisse allarmato a Portalis riferendogli che la semplice notizia che si voleva costruire un tempio valdese nella città aveva gettato nella più profonda costernazione i torinesi: «les peres trembloient pour la religion de leurs enfants, mille sollecitudes s'elevaient de toute part, mille craintes».

[67] *Discours prononcé dans la seance du Corps législatif du 15 germinal an 10 sur l'organisation des cultes*, Paris, Lenormand, 1802, p. 42.

[68] *Rapport du Portalis sur les Articles Organiques des cultes protestants*, p. 46.

[69] Archives Nationales de France (AN), *F/19/1787 Vaudois*.

Non sono riuscito a reperire altre lettere, ma le sollecitazioni che giunsero al Ministro dovettero essere molte, se solo pochi giorni dopo Portalis fu costretto a smentire ufficialmente la notizia. Il «malheureuse complot» ordito ai danni del cattolicesimo era stato fortunatamente sventato dalla saggezza imperiale, poteva gioire Buronzo; le generazioni successive, disse compiaciuto l'arcivescovo conosceranno la generosità e la saggezza di Napoleone e del suo ministro capaci di impedire un simile scempio, ma sapranno anche, ricordò minaccioso, «que l'unité de la Religion Catholique en Piémont a été menacée d'être perdue, que peu de personne ont essayé de faire glisser la discorde dans ces belles contrées»[70].

I valdesi potevano godere la loro libertà solamente se restavano sui loro monti, come ammise lo stesso Prefetto di Pinerolo Jean-Rodolphe Peyran, riconoscendo che solamente lì potevano godere di agibilità politica. Siamo nel 1812 e Peyran ricorda al nuovo Ministro dei culti Bigot, che i Valdesi già nel 1797 avevano contribuito a frenare l'«esprit de haine» controrivoluzionario scatenato in Piemonte sull'esempio delle insorgenze controrivoluzionarie di Verona nell'aprile 1797. Per questo, Peyran – personaggio notevole su cui giustamente è stata richiamata l'attenzione[71] – esortava caldamente il ministro a farsi interprete presso l'imperatore per sbloccare i fondi che spettavano alla chiesa valdese e metterla così in condizione di potersi organizzare in maniera più efficiente[72]. I fondi concessi da Parigi dopo Marengo erano stati bloccati, senza una ragione evidente; allo stesso modo, erano stati messi sotto sequestro i proventi destinati ai valdesi derivanti dalla soppressione e vendita di alcuni beni cattolici. Il prefetto ricordava che su quei fondi non gravava alcuna controversia, perché gli stessi cattolici lo consideravano un «acte de justice», perché quei beni appartenevano già ai valdesi, prima che un atto dispotico dei Savoia li alienasse.

In qualche modo una gerarchia fra i culti, mai del tutto rimossa, tornava a far sentire il suo peso nella nuova Francia napoleonica. Seppure marginale, può servire ricordare un episodio che accadde proprio negli stessi giorni del frenetico carteggio fra il ministro e il suo prefetto. A

[70] AN, *F/19/1787 Vaudois*, 3 ottobre 1806.

[71] Si veda la sezione a lui dedicata nel volume *La Bibbia, la coccarda e il tricolore* cit. pp. 233-282.

[72] AN, *F/19/1787 Vaudois*, lettera del 15 fruttidoro anno XII. Un'analoga discrasia fra la volontà di garantire l'applicazione dei decreti e la mancanza di fondi per renderla praticabile è segnalata anche dal prefetto livornese, dove c'era una piccola comunità luterana. Richiamandosi alle disposizioni di Portalis del 1802 il prefetto rendeva noto che la cronica mancanza di fondi stava allontanando le comunità protestanti dal sostegno alla Francia e producendo un sempre più insistito richiamo nostalgico verso la precedente amministrazione leopoldina, capace nonostante tutto di assicurare un qualche benessere. Le lettere dell'aprile-luglio 1812 in AN, *F/19/1787 Italie*.

Nancy era prevista da tempo l'inaugurazione di un nuovo tempio protestante e l'arrivo del nuovo pastore; nonostante la promessa di partecipazione delle autorità l'inaugrazione andò deserta. La vittoria di Friedland e la presa di Danzica imponevano nuove, più forti celebrazioni da tributare alla gloria dell'imperatore e la chiesa protestante pensò di rimediarvi con un *Te Deum*. Non sapevano che i cattolici avevano promosso un'identica celebrazione. All'ultimo momento le autorità cittadine si videro così costrette a rinunciare alla visita preventivata «à cause de la concurrence» della locale chiesa cattolica[73]. Laddove c'era concorrenza il legame con la chiesa cattolica tornava ad esercitare la sua preminenza, lasciando trasparire i valori che si sarebbero imposti da li a breve durante la Restaurazione.

Erano passati molti anni oramai dall'inizio della Rivoluzione e molte speranze avevano lasciato il campo libero alle delusioni. Pochi potevano ricordare che nella gigantesca giostra di simboli, immagini e parole della Festa dell'Essere supremo celebrata al Campo di Marte» il 20 pratile anno II, era risuonato anche un canto: «Dio del popolo, dei re, delle città, delle campagne, di Lutero, di Calvino, dei figli di Israele, tu che sei adorato dal Guebro dal fondo delle sue montagne, quando invoca l'astro del cielo, qui sono riuniti sotto il suo sguardo immenso dell'impero francese i figli ed i sostegni»[74].

[73] *Proces verbal de l'inauguration de léglise protestante de Nancy*, s.n.t., 1812.
[74] Mathiez, *Robespierre* cit., p. 156.

LES ÉDITIONS DE CALVIN IMPRIMÉES AU XVIe SIÈCLE DANS LES BIBLIOTHÈQUES ITALIENNES

JEAN-FRANÇOIS GILMONT

Depuis plus de quarante ans, mes recherches sur la bibliographie genevoise se sont progressivement élargies, partant de la production d'un seul imprimeur, Jean Crespin[1], aux écrits de Jean Calvin[2], pour aboutir à une base de données informatique concernant l'ensemble des imprimés des XVe-XVIe siècles réalisés dans l'espace de la Suisse romande actuelle[3].

Ce genre de recherches ouvre diverses perspectives. La plus évidente consiste à retrouver la trace d'éditions anciennes peu connues et surtout inconnues. Si les plus célèbres d'entre elles sont conservées dans de nombreuses grandes bibliothèques, d'autres restent cachées dans des fonds fort dispersés. Certaines d'entre elles dont l'existence est prouvée par diverses sources n'ont pas encore été localisées. Sur un total de plus de sept cents notices concernant les écrits de Calvin, il y a au moins sept éditions qui ont disparu sans laisser de traces. Cent trente quatre autres éditions (soit 19%) ne sont connues qu'à travers un seul exemplaire. C'est énorme: pratiquement une édition sur cinq a presque totalement disparu. Il est possible de penser que les pertes totales sont bien plus grandes[4].

Les recherches que j'ai menées tentent de retrouver un nombre maximum d'exemplaires un peu partout dans le monde. Un des buts de la démarche est de mieux cerner l'aire de diffusion des différentes édi-

[1] *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, Verviers, Gason, 1981.

[2] R. PETER et J.-F. GILMONT, *Bibliotheca calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle. Écrits théologiques, littéraires et juridiques, 1532-1600*, Genève, Droz, 1991-2000, 3 voll.

[3] http://www.ville-ge.ch/bge/gln.

[4] La base de données GLN 15-16 dont l'adresse est donnée dans la note précédente distingue soigneusement les émissions et les éditions. Le terme d'émission signale les parties d'une édition qui diffèrent par quelques modifications affectant directement la catalographie: changement de la date de parution, du nom des éditeurs ou même disparition des certains éléments du titre comme le nom de l'auteur, l'indication du lieu d'impression. Dans la petite enquête actuelle, chaque notice, qu'il s'agisse d'éditions ou d'émissions, est prise comme une unité. Ce choix ne me semble affecter en rien la démarche proposée.

tions. Un exemple: il est normal de ne pas retrouver en Italie beaucoup de témoins des traductions anglaises, allemandes ou néerlandaises des écrits de Calvin. Ces traductions, avec quelques autres dans des langues d'Europe orientale, représentent malgré tout le quart de la production calvinienne du XVIe siècle.

Une des questions qui m'intriguent le plus, c'est celle de la survie des livres. A côté des éditions connues en un seul exemplaire, on trouve à l'autre extrémité les *Epistolæ* de Calvin de 1575 conservées en quatre-vingts-onze exemplaires. C'est loin d'être un maximum puisque le *Thesaurus linguæ græcæ* d'Henri Estienne m'est actuellement connu par plus de cent cinquante exemplaires et la liste n'est pas close.

En raison du matériel dont je dispose, j'ai choisi d'interroger les bibliothèques italiennes dans leur état actuel. Il aurait été possible de consulter le recensement lancé en 1598 concernant les bibliothèques religieuses italiennes[5].

Ce genre d'enquête donnerait une image de la situation de la fin du XVIe siècle. Or le propos de ma recherche est plutôt de déterminer quels livres «hérétiques» sont actuellement disponibles en Italie et préciser les facteurs qui sont responsables de la situation actuelle.

1. *Conditions de l'enquête*

La recherche des ouvrages de Calvin s'enracine dans la bibliographie de Calvin commencée par Rodolphe Peter une dizaine d'années après la seconde guerre mondiale, que j'ai reprise après le décès de ce dernier survenu en 1997. L'enquête a donc débuté avec les moyens qui existaient avant l'irruption de l'informatique et la multiplication des catalogues informatisés.

Elle a cependant été mise à jour avec le recours aux catalogues informatisés, en premier lieu le catalogue du SBN (*Servizio Bibliotecario Nazionale*). Ce dernier est cependant loin d'être complet malgré ses liens avec de nombreux catalogues régionaux et locaux. Ce site permet aussi de consulter certains anciens fichiers dont les images sont reprises sur la Toile (cataloghi storici). Cette sorte de quête est faite de multiples va-

[5] Voir, par exemple, M. Dykmans, *Les bibliothèques des religieux d'Italie en l'an 1600*, in "Archivium historiæ pontificiæ", 24, 1986, pp. 385-404; R. Rusconi, *Les bibliothèques des ordres religieux en Italie vers 1600 à travers l'enquête de la Congrégation de l'Index. Problèmes et perspectives de recherche*, in *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, éd. Par B. Dompnier et M.-H. Froeschlé-Chopard, Clermond-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000, pp. 145-160.

et-vient entre le catalogue du SBN et les catalogues régionaux ou même locaux. Une enquête complète est difficile à réaliser.

Le bref exposé qui suit comporte trois points: quelles sont les éditions qui sont présentes actuellement en Italie? dans quelles bibliothèques les trouve-t-on? enfin quelles éditions sont-elles le mieux représentées?

2. *Les éditions disponibles en Italie*

La recherche des titres qui se retrouvent dans l'une ou l'autre bibliothèque italienne donne un résultat fort satisfaisant dans la mesure où l'essentiel de l'œuvre écrite de Calvin est présente.

Tout d'abord quelques chiffres. Comme je l'ai déjà signalé, le nombre total d'éditions attribuées à Calvin dépasse de peu les sept cents. Les bibliothèques italiennes en possèdent au total cent soixante-douze, soit un peu moins du quart. Ce premier chiffre doit être interprété en tenant compte de trois facteurs au moins. Il a déjà été signalé que les éditions dans des langues comme l'anglais, l'allemand, le néerlandais ne devaient pas fort intéresser les lecteurs italiens; ils constituent un quart des éditions du XVIe siècle que l'on peut donc exclure du calcul. Par ailleurs une partie importante de cette masse d'éditions est constituée par des reprises du manuel liturgique et du catéchisme, environ cent trente titres. Enfin les ouvrages importants de Calvin, son *Institution* et ses commentaires bibliques ont été régulièrement réédités. La présence de chaque réédition ne s'impose pas vraiment.

Une fois que l'on prend une vue d'ensemble de la production de Calvin, les œuvres essentielles sont présentes. Pour me guider dans ce relevé, j'ai recours à L'*Index systématique des titres* qui se trouve à la fin de la *Bibliotheca calviniana*[6].

Le maître ouvrage du réformateur, l'*Institution de la religion chrestienne*, est attesté par quatorze éditions latines, onze éditions françaises et, évidemment, la traduction italienne de 1557, avec en outre une version allemande et trois témoins d'*Epitome* du manuel.

Tous les grands commentaires de l'Écriture sainte sont présents, tant en latin qu'en français, généralement en plusieurs éditions: Pentateuque, Josué, Psaumes, Isaïe et l'ensemble du Nouveau Testament. A côté des commentaires mis par écrit par Calvin lui-même, les éditeurs genevois ont aussi diffusé le texte de ses leçons de l'Écriture saisi au vol par Jean Budé et Charles de Jonviller ou *Prælectiones*. Ces textes sont tous pré-

[6] PETER, GILMONT, *Bibliotheca Calviniana* cit., III, pp. 643-654.

sents en latin et un bon nombre l'est aussi en français. Tous les quatre recueils de la correspondance de Calvin sont présents.

Calvin se caractérise par une facilité et une rapidité de rédaction qui l'ont amené à réagir dans de nombreuses polémiques, non seulement contre les catholiques personnifiés principalement par Rome et par la Sorbonne de Paris, mais plus encore contre tous les mouvements dissidents au sein de la Réforme. Une petite quarantaine d'opuscules lui sont attribués. Plus de la moitié d'entre eux sont présents dans les bibliothèques italiennes grâce à l'un ou l'autre témoin, tantôt latin, tantôt français. Mais les trois recueils qui réunissent les principaux de ces opuscules sous les titres d'*Opuscula*, de *Tractatus omnes* et, en français, *Recueil des opuscules* sont tous présents, ce qui permet l'accès à l'essentiel de la production théologique, didactique et polémique du Réformateur de Genève. Par contre les diverses éditions de sermons de Calvin publiés en français sont assez rares.

Les éditions du catéchisme et de la *Forme des prieres* sont plus rares. Il s'agit de manuels d'usage quotidien dans les temples réformés. Il n'y a donc pas beaucoup de raisons de les introduire en Italie. Il y a cependant une exception à cette constatation: les versions italiennes de ces textes sont moins rares. Toutes les variantes du *Catechismo* et de la *Forma delle preghiere* en italien sont présentes. De manière plus générale, les traductions italiennes de textes de Calvin sont relativement bien conservées en Italie. Sur les dix-huit éditions de ce type, les bibliothèques italiennes conservent un témoin de quatorze d'entre elles.

L'œuvre imprimé de Calvin est donc assez bien représenté dans les bibliothèques italiennes. Cent soixante-douze éditions sur sept cent six ne constituent cependant pas un score similaire à celui d'autres pays majoritairement catholiques comme la France (quatre cent quarante-cinq notices), mais nettement supérieur à celui de l'Espagne (vingt-quatre notices). La Suisse, pays plus petit mais majoritairement protestant dépasse la France (quatre cent cinquante-cinq notices).

3. *La dispersion dans de nombreuses bibliothèques*

Cette richesse en titres n'est cependant qu'un trompe-l'œil. La récolte proposée est le fruit d'une enquête dans une cinquantaine de bibliothèques dont la moitié ne conserve qu'un seul témoin de l'œuvre imprimé de Calvin. Ces bibliothèques sont dispersées dans treize régions du pays, avec une prépondérance du Nord. Pour ne pas les énumérer toutes, je relève seulement celles qui sont le mieux représentées. Du Nord au Sud, cela donne le Piémont, la Lombardie et la Vénétie, puis l'Émilie-Romagne,

la Toscane et le Latium. Dans le Sud, il y a une présence modeste de la Sicile, mais aussi de la Campanie et des Pouilles.

La bibliothèque la plus riche, si je puis me permettre d'inclure le Saint-Siège en Italie, est précisément la bibliothèque Vaticane. Un coup d'œil sur les cotes de rangement donne une première explication de cette richesse relative. Sur le total des quarante-deux éditions de Calvin. quatre sur dix proviennent de la Bibliothèque Palatine de Heidelberg, un haut lieu du calvinisme. Comme on le sait, cette bibliothèque fut saisie en 1622 par les troupes de Maximilien Ier de Bavière durant la Guerre de trente ans et offerte au pape Grégoire XV. On y trouve d'ailleurs six traductions allemandes de textes calviniens.

La Nazionale de Florence talonne de près la Vaticane avec trente-neuf notices. Ici aussi, une explication s'impose à travers les cotes de rangement. Trente éditions, soit les trois quarts, proviennent de la collection du comte Piero Guicciardini (1808-1886). Converti à l'Église évangélique, ce noble florentin fonde en 1846 une Chiesa Evangelica dei Fratelli dans sa ville natale. Malgré diverses difficultés, l'Église se développe et de son côté Piero Guicciardini se constitue une belle bibliothèque d'ouvrages protestants. Sur les huit mille ouvrages légués, plus de deux cents datent du XVIe siècle. Cet ensemble comporte à la fois des gros commentaires et de petits opuscules polémiques. Il ne s'agit donc pas d'une collection remontant au XVIe siècle, mais d'ouvrages rassemblés au XIXe siècle.

La bibliothèque suivante présente le score un peu plus modeste de vingt-neuf exemplaires. C'est celle de l'Université de Bologne. Les cotes commençant par A.M. indiquent que la plupart de ces exemplaires sont réunis dans l'«Aula Magna» (=AM), qui contient principalement les livres de deux importants donateurs et fondateurs de la bibliothèque, le cardinal Filippo Maria Monti (1675-1754) et le pape Benedetto XIV (1675-1758). Ce sont donc des bibliothèques de hauts dignitaires ecclésiastiques dont proviennent ces collections[7].

La bibliothèque vaudoise de Torre Pellice affiche un score à peine plus modeste de vingt-six exemplaires représentant vingt-trois éditions différentes[8]. Mais ici la collection a été réunie selon une démarche différente. Elle est le fruit de récoltes plus récentes. La bibliothèque date en effet de la création même de la Société d'Histoire Vaudoise en 1881. Elle s'est enrichie progressivement surtout grâce à des dons et des legs.

[7] Je remercie vivement Mme Rita De Tata, bibliothécaire à l'Université de Bologne, de m'avoir fourni ces renseignements après avoir vérifié que mon relevé des éditions calviniennes était complet.

[8] Mme Mariella Tagliero, bibliothécaire de la Fondazione Centro culturale valdese, a complété mon relevé d'éditions calviniennes. Qu'elle trouve ici l'expression de ma gratitude.

Deux bibliothèques romaines suivent, l'une avec un score identique, l'autre d'un peu plus loin. La Casanatense offre une petite collection de vingt-six exemplaires d'œuvres de Calvin. Fondée autour des livres laissés par le cardinal Girolamo Casanatense (1620-1700), cette bibliothèque est gérée à Santa Maria sopra Minerva par les dominicains. Ouverte au public en 1701, elle a toujours eu comme politique de réunir des ouvrages du domaine théologique sans orientation confessionnelle étroite.

La Biblioteca Angelica est un peu moins riche avec dix-neuf exemplaires. Fondée en 1604 par l'évêque Angelo Rocca, sa gestion a été assurée par les Augustins. Cette bibliothèque a aussi cherché à réunir un grand nombre d'ouvrages concernant les débuts de la Réforme, y compris ceux qui étaient censurés.

Quelques autres bibliothèques possèdent entre dix et quinze exemplaires: la section Corsiniana de la Biblioteca dell'Accademia nazionale dei Lincei de Rome, la Nazionale Centrale de Rome, la bibliothèque de la Faculté de théologie vaudoise de Rome. Pour la Biblioteca civica Queriniana de Brescia, je ne sais pas comment interpréter le total des douze exemplaires retrouvés. S'agit-il d'une collection effectivement plus riche ou ce résultat plus élevé est-il le fait que j'ai eu l'occasion d'examiner personnellement les catalogues? Si la seconde hypothèse se vérifiait, cela signifierait que les richesses de nombre de bibliothèques publiques italiennes sont plus élevées que ce que laisse entendre mon enquête. La bibliothèque de l'archevêché d'Udine donne aussi un résultat supérieur à la moyenne avec dix exemplaires. La qualité du catalogue informatisé donne ce résultat. Il m'a fait penser que d'autres bibliothèques ecclésiastiques et civiles cachent peut-être des collections d'un intérêt similaire. La quête n'est donc pas close.

Pour mieux juger de l'importance des collections trouvées en Italie, j'ai tenté une comparaison rapide avec la France. Les situations sont évidemment différentes puisque Calvin est français et qu'une partie importante de sa production a été imprimée en français. Autre différence notable: bien que les deux pays soient de tradition majoritairement catholique, la France a accepté une importante minorité protestante jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes, ce qui a comme conséquence que la destruction des livres censurés a certainement été beaucoup moins importante. Les chiffres confirment le fait. Je pense que l'accès aux catalogues des bibliothèques ne doit pas être plus efficace dans un pays plutôt que dans l'autre.

La cueillette des éditions de Calvin nous a donc conduits dans une cinquantaine de bibliothèques italiennes. Pour la France, elles sont cent vingt-quatre. Mais le total des exemplaires retrouvés marque surtout un

changement d'échelle: un peu plus de trois cents éditions différentes d'un côté et plus de deux mille en France. Les bibliothèques italiennes les plus riches n'arrivent pas à cinquante éditions, tandis que deux bibliothèques françaises dépassent les deux cent quatre-vingts. Il faut cependant remarquer que ce sont deux bibliothèques récentes dont les collections ont été réunies depuis la fin du XIXe siècle. La Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg a été détruite durant la guerre de 1870. Après l'annexion de l'Alsace, l'Allemagne a mis un point d'honneur à reconstituer des collections de qualité, d'autant plus que l'entreprise de l'édition des *Opera omnia* de Calvin avait son siège à Strasbourg. L'autre collection de ce niveau est celle de la Société de l'histoire du protestantisme français de Paris qui date de 1852. C'est là aussi un lieu d'affirmation de la force du protestantisme français dans un pays qui lui a rendu la liberté de culte. Dans les bibliothèques qui dépassent le chiffre de cinquante exemplaires, il faut citer la Nationale de Paris (cent quarante-cinq), celles de Sainte-Geneviève (soixante-seize), les municipales de Lyon (soixante et un), Bordeaux (cinquante-huit) et Colmar (cinquante et un) et la Mazarine (cinquante-quatre). Une place spéciale doit être faite au Collegium Wilhemitanum de Strasbourg (soixante-dix-huit) dont le fonds le plus ancien date du XVIe siècle, même si les dons de Rodolphe Peter, le catalographe de Calvin, ont fortement enrichi leurs collections.

Le gouffre qui sépare les collections italiennes et françaises me semble un témoignage irréfutable de l'efficacité de la censure italienne sous l'Ancien Régime et d'un manque d'intérêt évident pour le protestantisme historique à l'époque contemporaine.

4. *Les éditions le mieux représentées*

Il reste une dernière enquête à mener: quelles sont les éditions le mieux conservées?

La traduction italienne de l'*Institutione della religion christiana* imprimée à Genève en 1557 vient largement en tête: sur les soixante-cinq exemplaires que j'ai recensés, vingt-cinq sont conservés en Italie. Il faut relever à ce propos que les bibliothèques italiennes conservent pas moins de trente éditions différentes de l'*Institution de la religion chrétienne* en latin, en français, en italien et en allemand, ce qui constituent un quart des collections calviniennes de l'Italie. Autrement dit, l'ouvrage essentiel de Calvin est bien présent en Italie.

Après ce score important, on tombe tout de suite dans des chiffres beaucoup plus modestes. L'ouvrage qui vient en seconde position est une publication catholique de Joannes Cochlaeus qui réfute les critiques

de Calvin contre le Concile de Trente. Pour ce faire Cochlaeus a cru bon de reprendre le texte de Calvin avant de le réfuter. Les bibliothèques italiennes conservent presque le quart des exemplaires de cette impression réalisée à Mayence en 1548. On sait que cette technique polémique consistant à reproduire le texte de l'adversaire a été abandonnée au moment où l'on s'est rendu compte que certains lecteurs s'attachaient plus au texte critiqué qu'à celui de son adversaire.

Dans les titres qui suivent avec moins de huit exemplaires en Italie, il faut noter deux versions italiennes, celle du *Catechismo* de 1566 (sept exemplaires sur les trente-deux connus) et la *Forma delle preghiere* de 1551 (quatre exemplaires sur les six connus). Pour le reste, il n'y a rien de spécialement notable.

5. *Conclusion*

Cette plongée un peu particulière dans les collections des bibliothèques italiennes me semble suggérer plusieurs choses.

Dans un premier temps, l'effort de la censure du XVIe au XVIIIe siècles a été efficace en réduisant la présence d'ouvrages qui risquaient d'infecter le peuple chrétien. Seuls de hauts dignitaires ecclésiastiques et des ordres religieux ont réussi à réunir des collections, relativement modestes, d'ouvrages «hérétiques», vraisemblablement essentiellement pour la controverse. Parmi les collections les plus importantes actuelles, il y a la *Bibliotheca Palatina* de Heidelberg transférée au Vatican en 1623.

Ensuite, à une époque plus récente, certains collectionneurs et bibliothécaires ont cherché à récupérer des témoins du protestantisme primitif. Les ouvrages rassemblés par le comte Piero Guicciardini et la Società di studi valdesi en sont les meilleurs témoins. Il faut leur associer la bibliothèque de la Facoltà valdese di teologia de Rome. Mais la maigreur de ces récoltes modernes montre combien, dans l'Italie contemporaine, l'intérêt pour Calvin et la Réforme n'a pas constitué une des priorités des bibliothécaires et des collectionneurs. Lorsqu'on voit la richesse sans cesse croissante de certaines bibliothèques spécialisées, il est évident que des ouvrages peuvent encore venir enrichir les collections de ceux qui les cherchent. Des exemples nous en sont donnés par la Vrije Universiteit d'Amsterdam et par le Calvin College à Grand Rapids aux États-Unis. Ces deux institutions centrées sur le message de Calvin continuent sans cesse d'acquérir des éditions de Calvin. La première en est actuellement à cent quatre-vingts six éditions différentes et la seconde à cent cinquante. Tout cela ne peut pas être comparé aux richesses de la Bibliothèque de Genève, ex-Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, dont les

richesses plus anciennes remontent au dépôt légal du XVIe siècle, qui réunit des témoins de plus de trois cents éditions. C'est beaucoup… et c'est peu pour une institution qui voudrait proposer l'ensemble de la production calvinienne. Le projet en cours de numérisation de l'ensemble de la production imprimée en Suisse au XVIe siècle m'a amené à expliquer aux responsables genevois que la Suisse ne conserve dans ses bibliothèques que les deux tiers de ces trésors.

Je termine en espérant que ce petit tour dans les bibliothèques italiennes vous aura montré que la bibliographie, malgré ses aspects austères, peut aider à retrouver des pages inédites de l'histoire culturelle.

GIOVANNI CALVINO E JUAN DE VALDÉS

MASSIMO FIRPO

Sono passati cinquant'anni da quando nel 1961 Tommaso Bozza, poi tornato più volte sulla questione con qualche oscillazione di giudizio, segnalò una cospicua serie di citazione dell'*Institutio* calviniana nel *Beneficio di Cristo*, largamente ritenuto il vero e proprio manifesto della Riforma in Italia, o Riforma italiana che dir si voglia[1]. Ne conseguiva la definizione dei suoi prevalenti orientamenti religiosi in chiave calvinista, fino a dare sostanzialmente ragione alla netta condanna che sin dalla sua istituzione il Sant'Ufficio romano formulò contro i promotori della stampa di quel celebre volumetto, i cosiddetti spirituali, che negli anni seguenti avrebbero costituito il principale obiettivo della sua azione repressiva. Al di là della preziosa acquisizione filologica, la sua tesi sfociava in una sorta di legittimazione dell'intransigenza inquisitoriale nel combattere l'eresia protestante infiltratasi ai vertici stessi della Chiesa. Secondo Delio Cantimori, com'è noto, quella scoperta cambiava «gran parte della prospettiva degli studi di storia del movimento valdesiano e di quello cosiddetto di riforma cattolica in senso evangelistico»[2], e secondo Philip McNair, nella sua biografia di Pietro Martire Vermigli prima della fuga in Svizzera, essa demoliva l'idea che l'evangelismo fosse «un fenomeno indigeno cattolico indipendente dal protestantesimo»[3]. Accolta solo in parte da Salvatore Caponetto nella sua edizione del *Beneficio di Cristo*, dove si insisteva invece sul fatto che «la dottrina valdesiana

[1] T. BOZZA, *Il «Beneficio di Cristo» e la «Istituzione della religione cristiana» di Calvino*, Roma, Arti grafiche italiane, 1961, poi ripreso in *Calvino in Italia*, Roma, Arti grafiche italiane, 1966, pp. 10 e ss., apparso anche in una diversa stesura in *Miscellanea in onore di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1973, pp. 409-441, in particolare pp. 425 ss., e in *La Riforma cattolica. Il Beneficio di* Cristo, Roma, Libreria Tombolini, 1972, pp. 69 ss.; e infine con più ampia e matura elaborazione nel volume *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1976, in particolare pp. 76 ss.

[2] D. CANTIMORI, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 66 ss.

[3] Cito dalla traduzione italiana (apparsa lo stesso anno dell'edizione inglese) Ph. MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni Centro biblico, 1967, pp. 68-69.

costituisce il nòcciolo e il substrato dell'opera»[4], lo studio del Bozza ha offerto cospicui argomenti ai *Giochi di pazienza* con cui Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi hanno cercato di dipanare l'intricata matassa storica e teologica aggrovigliatasi nel tessuto dottrinale di quel «libretto […] molto spirituale»[5]. In quello studio, infatti, essi avanzavano l'ipotesi di un proto-beneficio tutto nutrito di succhi provenienti dalla tradizione benedettina, di fatto indipendente dalla Riforma protestante, sul quale sarebbe poi intervenuto Marcantonio Flaminio inserendovi a piene mani citazioni dell'*Institutio* calviniana mentre lo preparava per la stampa nella residenza viterbese del Pole, quando le fonti documentano che egli leggeva a Pietro Carnesecchi alcune parti della grande sintesi del riformatore di Ginevra[6].

Resta tuttavia il fatto che, nonostante le sue molteplici stratificazioni autoriali e testuali, per molti aspetti ancora oscure, negli anni quaranta quello scritto si presentò in tutta Italia come portatore di un messaggio religioso semplice e chiaro, anche se semplice e chiaro non era affatto, non foss'altro per la sua connotazione nicodemitica, e che in ciò va individuata una ragione non secondaria del suo straordinario successo. Per diversi e finanche contrastanti che fossero i loro presupposti teologici, insomma, Calvino e Valdés potevano tranquillamente coesistere in quelle pagine, anche se a me pare evidente che valdesiana e non calvinista ne sia l'ispirazione di fondo. Ma non è mia intenzione riaprire un'antica *querelle*, che qui ricordo solo per sottolineare una volta di più l'irriducibilità del Cinquecento religioso italiano, almeno fino alla conclusione del Tridentino, a rigide categorie confessionali, del tutto inadeguate a percepirne la creativa ricchezza, le molteplici articolazioni, le stesse ambiguità e contraddizioni; e con esse i problemi concreti, le difficili scelte, le speranze, le attese che inquietavano le coscienze e condizionavano i comportamenti di quanti in quegli anni dovettero misurarsi con la crisi dell'istituzione ecclesiastica, con le nuove dottrine d'oltralpe, con la confusione delle parole pronunciate dal pulpito, con l'esigenza di ridefinire la propria identità cristiana. Sempre, del resto, la storia è più utile a capire la teologia che non la teologia a capire la storia, e quanto sappiamo

[4] Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972, pp. 476-78.

[5] Così lo definì il cardinal Giovanni Morone nella *confessio*, la cosiddetta *Apologia*, redatta nel carcere di Castel Sant'Angelo nel giugno del 1557, all'indomani dell'arresto decretato da Paolo IV (M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, voll. 6, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1989-1995, vol. II, p. 465).

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

della storia di quegli anni ripropone un magmatico intrecciarsi, sovrapporsi e contaminarsi dei messaggi religiosi. Per restare al *Beneficio di Cristo*, è noto che nell'ambito dello stesso sacro collegio il Contarini, che lo lesse ancora manoscritto, giudicò che esso «passava li termini»[7], mentre Gian Matteo Giberti (salvo poi ricredersi), Cristoforo Madruzzo, Reginald Pole e Giovanni Morone le apprezzarono senza riserve, e così Gregorio Cortese, che ogni mattina quando si metteva «il giuppone», non sapeva vestirsi «d'altro che di questo Beneficio di Christo»[8]. Eppure, in quegli stessi anni egli spendeva il suo grande sapere teologico anche nella neonata Inquisizione romana e conosceva l'*Institutio* calviniana, di cui già il 29 agosto 1540 aveva scritto al Contarini definendo «luterano» tanto il libro quanto l'autore: «Al giudicio mio sino al presente non è fatta opera alcuna luterana più atta ad infettare le menti, tanto il buono è mescolato con quel suo veneno»[9]. Il termine stesso di «calvinista», del resto, è del tutto assente dal linguaggio di inquisiti e inquisitori di quegli anni, fagocitato dall'onnicomprensivo «lutherano».

Quanto al Flaminio, dopo aver iniziato nel 1541-42 il Carnesecchi alla lettura dell'*Institutio*, che avrebbe saccheggiato per riscrivere il *Beneficio*, di lì a breve, di fronte alle sempre più accentuate propensioni filoluterane dell'amico, non esitò a deplorare il fatto che «l'abominevol setta zuingliana va crescendo per tutto et molti, seguendo l'opinion del Luthero, condannano d'idolatria la messa et d'impietà coloro che l'ascoltano». Di qui la sua aspra polemica contro il «falso zelo della religione» e la «falsa dottrina» dei protestanti, nonché le vane «imaginationi» di quanti, «ingannati dalla carne et dal diavolo», si erano lasciati accecare dalla «superbia humana, amatrice delle novità et nimica delle vie communi», fino a diventare «acerbissimi censori del prossimo» e ad accusare di empietà «l'universal senso et perpetuo uso della Chiesa, et chiunque non si fa servo delle loro opinioni»[10]. Il che non è proprio quanto ci si

[7] M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, voll. 2, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000, vol. I, pp. 5, 161.

[8] Firpo, Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone* cit., vol. II, p. 465; per più ampie informazioni sulla circolazione manoscritta del *Beneficio* alla vigilia della prima edizione rinvio a *Il «Beneficio di Christo» e il concilio di Trento (1542-1546)*, ora anche nella mia raccolta di saggi *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 119-145.

[9] Gregorii Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta sive ad illum spectantia*, voll. 2, Patavii, Iosephus Cominus, vol. I, p. 136.

[10] Marcantonio Flaminio, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 133-137; anche per la datazione della lettera, cfr. M. Firpo, D. Marcatto, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e la questione eucaristica*, in *Marcantonio Flaminio (Serravalle 1498-Roma 1550) nel 5° centenario della nasci-*

aspetterebbe da un calvinista ortodosso, mentre è del tutto coerente con quanto egli aveva appreso a Napoli, dove il Valdés gli aveva insegnato che Lutero era senza dubbio da ritenere «un grand'huomo quanto alla dottrina», ma anche che ciò non significava approvare «che né lui né altro si sia separato dalla Chiesa catholica, perché tale separatione non può nascere se non da mera superbia», distinguendo accuratamente tra la sua legittima «diversità d'opinioni» e l'illegittima «subtrattione della obedientia» con cui si era posto al di fuori dalla Chiesa. Perciò, sebbene il riformatore sassone avesse «detto bene in molte cose et interpretato bene molti luoghi della Scrittura, non si poteva per questo concludere che havesse lo spirito di Dio se non quanto Dio li l'havesse concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti», ed era quindi opportuno prendere «alcune cose della dottrina sua tanquam aurum ex stercore colligentes, et caetera (ut aiunt) reddebant coquo»[11]. Era esattamente quanto il Flaminio cercava a sua volta di far capire al Carnesecchi, schierandosi a fianco di Albert Pigge, John Fischer, Johannes Gropper contro Martin Lutero e Martin Butzer, «uno dei principali impugnatori del sacramento dell'altare», peggiore «del Zuinglio». Nel denunciare l'«arrogantia» e gli «amari zeli» dei protestanti, egli si augurava infine che Dio donasse loro

> charità et dolcezza di spirito et tanta humiltà che s'astenghino dal giudicar temerariamente i dogmi et l'usanze della Chiesa, condannando rigidamente tutti quelli che con vera humiltà di cuore le riveriscono et seguitano; et comincino a credere che molti di coloro che da essi sono condannati et tenuti idolatri et impii, perché non credono quello che credono essi, sono veramente religiosi, pii et a Dio cari; et per contrario nimico et odiato da Dio chiunque seguita questa loro superba presontione. Et noi, signor mio, se non vogliamo far naufragio in questi pericolosissimi scogli, humiliamoci nel cospetto di Dio, non ci lasciando indurre da ragione alcuna, per verisimile ch'ella ne paresse, a separarci dall'unione della Chiesa catholica, […] là dove volendo giudicar le cose divine con il discorso humano, saremo abbandonati da Dio, et in questo secolo contentioso talmente ci accosteremo all'una delle parti et odiaremo l'altra, che perderemo del tutto il giudicio et la charità, et dimanderemo la luce tenebre et le tenebre luce, et persuadendoci d'esser ricchi et beati, saremo poveri, miseri et miserabili, per non saper separare preciosum a vili: la qual scientia senza lo spirito di Christo non si può imparare.

ta, a cura di A. Pastore e A. Toffoli, Vittorio Veneto, Comunità Montana delle Prealpi Trevigiane, 2001, pp. 81-98, edito anche nella mia raccolta di saggi *«Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa nel Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003, pp. 209-225.

[11] Firpo, Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi* cit., vol. II, pp. 557-558.

«Praeciosum a vili», «aurum ex stercore»: il ricorrere della stessa metafora a distanza di anni dimostra come essa esprimesse un fondamento basilare del magistero valdesiano, dal quale sarebbe scaturita l'essenza stessa del *Beneficio di Cristo*, e cioè il suo proclamare la dottrina della giustificazione per fede solo «affirmativamente», il suo presentarla come «conforme alla fede ortodoxa et catholica»[12], evitando le perniciose conseguenze che gli eretici d'oltralpe ne avevano tratto, fino all'inammissibile frattura della cristianità di cui si erano resi responsabili: «Se detti heretici si fussino contenuti dentro a' termini di questo articulo – avevano insegnato al Flaminio il Valdés e l'Ochino – et non havessino per le loro passioni voluto destruere il papato romano, non harriano forse meritato quel nome di heretici»[13]. Era questa l'invalicabile frontiera tra valdesianesimo e Riforma protestante, non l'unica ma certo decisiva: una frontiera di natura anzitutto ecclesiologica, e quindi – poiché ogni ecclesiologia comporta anche una teologia – tale da rivelare premesse religiose e matrici storiche ben diverse rispetto all'ortodossia riformata, da essa autonome anche perché ad ad essa antecedenti, quali l'*alumbradismo* spagnolo e l'erasmismo, non a caso anch'esso approdato agli esiti antiriformati del *De libero arbitrio* e al radicale spiritualismo del *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Ed era dal magistero dell'esule spagnolo, e non da quello Calvino (ben prima di leggere l'*Institutio*) che Marcantonio Flaminio aveva appreso la sua nuova fede, del che non faceva mistero lodando «Giovan di Valdés che stava in Napoli come persona che a giudicio suo era uno de' più eccellenti christiani che si trovassero in quel tempo», secondo quanto si legge in un memoriale redatto a fini inquisitoriali all'indomani della sua morte, il 15 marzo 1551[14].

Non è tuttavia su Juan de Valdés e sul valdesianesimo che in questa sede occorre ritornare, quanto sul significato delle citazioni calviniane nel *Beneficio di Cristo*, pubblicato dai discepoli dell'esule spagnolo in occasione delle prime convocazioni tridentine unitamente al suo catechismo *Qual maniera si devrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione* e alla raccolti di scritti valdesiani e flaminiani sul *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana*. Lungi dal documentare un'adesione del Flaminio e degli spirituali al calvinismo, infatti, le citazioni dell'*Institutio christianae religionis* presenti nel *Beneficio di Cristo* testimoniano invece come valdesianesmo e calvinismo potessero ancora convivere pacificamente nell'Italia di quegli anni, in una fase espansiva e

[12] Ivi, vol. II, p. 1185.

[13] Ivi, p. 568.

[14] M. Firpo, S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo. Edizione critica*, voll. 2, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004, vol. II, p. 611, nota.

incoativa della Riforma, ancora esente da confini dottrinali precisi e tutta incentrata sulla fiducia nel valore salvifico della grazia, su quanto essa comportava in relazione alle pratiche quotidiane della vita religiosa, sul rifiuto delle superstizioni papistiche[15]. Sempre a proposito del *Beneficio di Cristo*, il Morone avrebbe dichiarato di averlo letto «et quasi devorato con grande avidità» anche perché «trattava molto affettuosamente della comunione», mentre egli muoveva dalla convinzione «che li libri heretici fossero contrarii a tutti li sacramenti»[16]. Proprio il fatto che quel libretto si astenesse dall'entrare in merito alle roventi questioni sacramentarie, e quindi dall'evocare o sollecitare una qualche frattura ecclesiologica, era per lui – come presumbilmente per molti altri – sicura garanzia della sua alterità rispetto alle dottrine riformate e della sua compatibilità, invece, con il magistero della Chiesa cattolica.

Ne offre una significativa riprova il fatto che l'anonimo traduttore in italiano del catechismo di Giovanni Calvino pubblicato nel 1545, anch'esso a ridosso della nuova convocazione del concilio, potesse aprire la sua breve dedica «alli vescovi et ministri de le Chiese d'Italia» con un brano tratto parola per parola dall'inizio del catechismo valdesiano, apparso a stampa in quello stesso anno[17]. Con il titolo di *Latte spirituale*, d'altra parte, quest'ultimo venne nuovamente edito nel '49 a Basilea su iniziativa di Pier Paolo Vergerio, convinto di poterlo utilizzare per l'evangelizzazione dell'Italia, per essere poi tradotto e stampato in latino nel 1554, in tedesco nel 1555, in polacco nel 1556, come pio manualetto protestante per l'istruzione cristiana dei fanciulli[18]. Lo stesso accadde anche al *Beneficio di Cristo*, tradotto in francese, spagnolo, inglese e croato[19], e accadde alle *Cento e dieci divine considerationi* del Valdés, diffuse anche in francese, spagnolo, inglese e fiammingo. A Basilea apparve anche la prima edizione di questo libro, nel 1550, con una prefazione di Celio Secondo Curione in cui – com'è ben noto – il Valdés veniva magnificato come «splendido cavaliere di Cristo» che a Napoli, «con la soavità della dottrina e con la santità della vita», aveva saputo illuminare «alcuni dei più famosi predicatori d'Italia» e guadagnare «molti discepoli a Cristo, e massime fra gentili uomini e cavalieri e alcune signore in ogni maniera di

[15] S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

[16] Firpo, Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone* cit., vol. II, p. 465.

[17] *Catechismo, cioè formulario per ammaestrare i fanciulli ne la religione christiana fatto in modo di dialogo, dove il ministro della Chiesa domanda et il fanciullo risponde*, s.l., 1545, p. 2*r*; cfr. Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo per i fanciulli*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994, p. 185.

[18] Cfr. Valdés, *Alfabeto cristiano* cit., pp. clxxii-clxxvi.

[19] Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo* cit., pp. 87 ss., 497-498.

lode lodatissime e grandi». «Pareva che costui fosse da Dio dato per dottore e pastore di persone nobili e illustri, benché egli era di tanta benignità e carità che a ogni piccola e bassa e rozza persona si rendeva del suo talento debitore e a tutti si faceva ogni cosa, per tutti guadagnar a Cristo», continuava l'esule piemontese, che giungeva al punto di affermare che «chi meglio, più saldamente e più divinamente abbi scritto [delle cose cristiane] che Giovanni Valdesso, dopo gl'apostoli del Signore ed evangelisti, sarebbe forse difficile a ritrovare»[20]. Ad affidargli quel volume manoscritto era stato ancora il Vergerio, al quale esso sarebbe stato mandato dall'allora eresiarca, anabattista e antitrinitario don Pietro Manelfi[21], a ulteriore conferma della fruibilità di quelle pagine in ambiti dottrinali e contesti sociali molto diversi, come suggeriscono anche la parabola dello stesso Benedetto Fontanini dal magistero dell'esule spagnolo a quello di Giorgio Siculo (a sua volta ammiratore del Pole) e il percorso di Bernardino Ochino[22] e Valentino Gentile dalle matrici valdesiane agli esiti antitrinitari. Molto significativo è il caso di quest'ultimo, posto che in lui – come appare probabile – debba identificarsi il «Valentino de Cosensa» menzionato nell'interrogatorio cui fu sottoposta a Napoli nel 1573 la vedova fiorentina Brigida Cini. Una ventina d'anni prima, infatti, ormai alla vigilia della sua fuga a Ginevra, sarebbe stato proprio lui, insieme con tal Francesco da Napoli, figlio di un giudice della «Gran corte di Palermo», a convertire in questa città la Cini alle dottrine valdesiane servendosi dell'*Alphabeto christiano*, che le leggeva ogni giorno con «tante parole di pietà et devotione che pareva un santo», nutrendo tuttavia ben presto tale opera di proselitismo di espliciti contenuti calvinisti[23]:

> Essi sempre entravano in raggionamento de li articoli de la fede et dicevano molte cose che non mi ricordo; però ragionavano del sacramento de la messa, dicendo che Idio non poteva stare in quell'hostia, la quale se non se mutasse si corrumperia. Et dicevano che questo sacrificio si faceva in commemoratione de la passione di Christo, ma non che in l'ostia ce fosse lo corpo de Christo; dicevano che lo papa non havea potestà

[20] Juan de Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, testo comparato, note, introduzione a cura di T. Fanlo y Cortés, Genova-Milano, Marietti, 2004, pp. 155-159.

[21] C. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970, p. 59; cfr. p. 26.

[22] Mi sia consentito rinviare al mio *«Boni christiani merito vocantur haeretici». Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, voll. 3, Firenze, Olschki, 2001, vol. I, pp. 161-244, ora anche in *«Disputar di cose pertinente alla fede»* cit., pp. 247-320.

[23] Si veda il documento pubblicato in appendice a G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993, pp. 274-275.

> nessuna, perché non faceva come faceva san Pietro et che haveva lassato Christo, el quale era stato elemosinario, povero, humile; et dicevano molte altre cose simile et negavano lo purgatorio, et che non si haveva da venerare se non Dio et non li santi.

Non è escluso del resto che, nel presentare in quel modo l'esule spagnolo, il Curione fosse ben consapevole – a differenza del Vergerio – delle implicazioni radicali del suo esoterico spiritualismo, e quell'edizione debba essere vista anche come un documento della sua presa di distanze dall'ortodossia riformata, come proprio allora egli esplicitò nel giudizio sul clamoroso caso di Francesco Spiera: «Non in sola Italia est Sathan, non in sola Italia est Antichristus, non in sola Italia est omnium scelerum, omnis impietatis et malorum autor: papatus»[24]. A parlare del Valdés come di un maestro di vita cristiana, capace di indicare i primi passi del cammino che aveva infine portato alcuni suoi discepoli all'approdo riformato, fu senza dubbio lo stesso Ochino all'indomani della fuga dall'Italia, nell'autunno del 1542, quando celebrava Ginevra come esempio di una perfetta comunità cristiana, «quasi un ritratto della vita eterna»[25]. È probabile che la sua parola e quelle di numerosi esuli italiani, quali Pietro Martire Vermigli e poi Galeazzo Caracciolo e tanti altri, fossero per Calvino una garanzia della compatibilità del magistero dell'esule spagnolo con gli esiti riformati, e che negli anni seguenti egli non avesse né il tempo né la voglia di leggere i suoi scritti via via apparsi a stampa, per di più tutti in italiano. Il che contribuisce a spiegare perché nel 1556-57 il sivigliano Juan Pérez de Pineda potesse tranquillamente pubblicare proprio a Ginevra, in spagnolo, come testi destinati a evangelizzare il suo paese, *La epístola de san Pablo a los Romanos i la I. a los Corintios. Ambas traducidas i comentadas por Juan de Valdés*, il cui manoscritto autografo gli era stato consegnato pochi anni prima a Parigi dal suo compatriota Juan Morillo, che lo aveva avuto a sua volta dal cardinal d'Inghilterra di cui era stato familiare Trento[26]. Ancora nel 1563,

[24] Celio Secondo Curione, *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque in horrendam incidit desperationem, historia*, s.l., 1550, p. *2*v*; sul dibattito intorno al caso dello Spiera basti il rinvio allo studio di A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 102 ss.

[25] Cfr. la lettera del predicatore senese pubblicata in Firpo, Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo* cit., vol. II, pp. 562-568, in particolare pp. 566-567, e Bernardino Ochino, *Prediche*, s.l. [ma Ginevra], 1542, die X Octobris, p. [F8]*rv*.

[26] Valdés, *Alfabeto cristiano* cit., pp. cxxxv-cxxxvi; cfr. M. Firpo, *Pietro Carnesecchi, Caterina de Medici e Juan de Valdés. Di una sconosciuta traduzione francese dell'«Alphabeto christiano»*, in *Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Festschrift zum 65. Geburstag von H. R. Guggisberg, herausgegeben von M. Erbe, H. Füglister, K. Furrer, A. Staehlin, R. Wecker und Ch. Windler, Mannheim, Palatium Verlag, 1996, pp.

nella sua *Vita* del Vermigli, Iosias Simler avrebbe tratto dalla prefazione curioniana alle *Cento e dieci divine considerazioni* la notizia delle molte persone «praesertim nobiles» che il Valdés aveva saputo convertire alla vera religione, dando vita a una «non spernenda Ecclesia piorum hominum in urbe neapolitana»[27], mentre non più che un infortunio – spiegabile peraltro con l'esaurirsi della memoria storica – fu verosimilmente l'elogio inserito da Niccolò Balbani nella *Vita* del Caracciolo, apparsa nel 1587, dove veniva ancora ricordato il ruolo decisivo dell'esule spagnolo nel «ritirare alcuni gentilhuomini dalla ignoranza e dalle false opinioni della propria giustitia e de' meriti delle opere, e conseguentemente da molte superstitioni»[28].

Fu proprio nel 1563, infatti, che i tutori dell'ortodossia ginevrina cominciarono ad accorgersi di essersi sbagliati nell'accreditare quella solare immagine del Valdés, elogiando sbadatamente come «cavaliere di Cristo» colui che in realtà, a ben vedere, era un pericoloso eresiarca. L'occasione fu l'edizione delle *Cent et dix consyderations divines par Ian de Val d'Esso* nella traduzione dall'italiano al francese dell'ugonotto bretone Claude de Kerquefinen[29], pubblicata a Lione da Claude Senneton, con alcune note marginali volte a ribadire la dottrina predestinazionistica e, soprattutto, a negare che il principio *alumbrado* e valdesiano dell'illuminazione interiore quale unica fonte della verità divina potesse essere inteso alla stregua dell'eversivo individualismo religioso «de ces estourdiz spirituels» e sfociare quindi in un'inaccettabile delegittimazione della Scrittura[30]. Ma fu anche la cacciata di Bernardino Ochino da Zurigo dopo la pubblicazione dei *Dialogi XXX*, che rendevano ormai chiaro a tutti, dopo tanti sospetti, quale fosse l'approdo ultimo dell'ex cappuccino senese[31]. Questa volta Calvino si prese la briga di leggere il libro e, nonostante quelle note, non gli piacque affatto, tanto da scrivere

75-88, edito anche nella mia raccolta di saggi *Dal sacco di Roma all'Inquisizione* cit., pp. 147-160, in particolare pp. 147-150.

[27] Iosias Simler, *Oratio de vita et obitu clarissimi et praestantissimi theologi domini Petri Martyris Vermilii, divinarum literarum professoris in schola tigurina*, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum iuniorem, 1563, p. 7*r*.

[28] Nicolao Balbani, *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo*, ed. E. Comba, Roma-Firenze, Claudiana, 1875, p. 14.

[29] Su di lui cfr. S. F. Baridon, *Claude de Kerquefinen italianisant et hérétique*, Genève, Droz, 1954.

[30] Juan de Valdés, *Cent et dix consyderations divines*, à Lyon, par Claude Senneton, 1563, pp. 49, 219, 359, 381, 383, 391, 452, 648, 706. Anche per quanto segue cfr. Valdés, *Alfabeto cristiano* cit., pp. cxxxvii e ss.

[31] Oltre a R. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 120 ss., basti il rinvio al mio *«Boni christiani merito vocantur haeretici»* cit., pp. 301 ss.

allo stampatore lionese per rimproverarlo dell'incauta iniziativa[32], che tuttavia ebbe notevole successo nella Francia dilaniata dalle guerre religiose, come testimoniano altre due edizioni pubblicate nel '65, dopo la morte del riformatore di Ginevra, presso un altro stampatore lionese (sempre con le note marginali) e a Parigi[33]. È probabile che nello scorrere quelle pagine aleggiasse nel suo pensiero il ricordo delle furiose battaglie che in passato egli aveva dovuto combattere contro i nicodemiti e «la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz»[34]. Già all'inizio del 1548, d'altra parte, l'anno dopo la condanna all'Indice della Sorbona del *Bénéfice de Jesus Christ crucifié envers les chrestiens*, a Parigi, Caterina de' Medici aveva detto a Pietro Carnesecchi che «il più bel libro che mai havesse letto» era una traduzione francese dell'*Alfabeto cristiano*, chiedendogli di fargli avere altre opere del Valdés, e il protonotario fiorentino si era subito premurato di scrivere a Lattanzio Ragnoni a Venezia perché gli spedisse una copia delle ancor inedite *Cento e dieci divine considerazioni*, a suo giudizio «molto più bella et eccellente che l'Alfabeto», per farne dono alla regina[35].

Ma l'anno della svolta definitiva fu il 1565, quando il pastore della Chiesa riformata francese di Emden, Adrien Gorin, sospetto di eresie anabattistiche e apertamente schieratosi contro la persecuzione dei gruppi settari, pubblicò la traduzione fiamminga delle *Considerazioni* valdesiane, per di più senza le note marginali dell'edizione lionese del '63[36]. Immediata fu la condanna dei pastori ginevrini, secondo i quali quel libro era «plain de faulse doctrine et de blasphème contre la saincte Escripture», alla quale il Gorin inutilmente rispose difendendo il libro, a suo giudizio per nulla meritevole «tam acerba insectatione», e facendo rilevare che altre opere del Valdés erano state stampate a Ginevra, dove l'autore era stato oggetto di altisonanti elogi, tra i quali citava la *Vita* del Vermigli di Iosias Simler[37]. Lo stesso Thédore de Bèze dovette intervenire all'inizio del '66, sollecitando la contessa Anna di Oldenburg a usare il pugno di ferro contro il Gorin, indegno pastore che corrompeva «la vraye et solide doctrine», per poi insistere ancora il 2 settembre sulle gravi conseguenze di quella scandalosa pubblicazione, che metteva in discussione punti cruciali della vera fede nonché «l'ordre que Dieu a estably en

[32] J.N. Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie*, Genève, Droz, 1969, pp. 112-113.

[33] E. Cione, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Napoli, Fiorentino, 1963², p. 125.

[34] Giovanni Calvino, *Opere scelte*, vol. II, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi de Michelis, Torino, Claudiana, 2006.

[35] Firpo, *Pietro Carnesecchi, Caterina de Medici e Juan de Valdés* cit., pp. 156-157.

[36] Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés* cit., pp. 63 ss.

[37] Ivi, pp. 96 ss., 103 ss., 110.

son Eglise». Di qui la sua esortazione a prendere severi provvedimenti per recidere alla radice la mala pianta degli anabattisti «et autres esprits troubleurs et pernicieux»[38]. Così scrivevano anche i pastori di Ginevra in quattro lettere indirizzate lo stesso giorno alle Chiese della Frisia orientale, in cui la netta condanna del valdesianesimo si basava soprattutto sulle perverse implicazioni delle sue premesse spiritualistiche. Rovesciando completamente il giudizio sull'esule spagnolo e sulle sue opere espresso poco più di 15 anni prima dal Curione, la venerabile Compagnia si diceva consapevole dei danni che le *Cento e dieci divine considerationi* avevano causato «nascenti neapolitanae Ecclesiae» e del fatto che Bernardino Ochino, «infelicis memoriae virum», aveva tratto proprio «ex illis lacunis» – magnifica definizione implicita dell'esoterismo valdesiano – «suas illas prophanas speculationes», fino a precipitare a poco a poco nel baratro dell'antitrinitarismo. Per questo essi deprecavano la pubblicazione della traduzione fiamminga di quel libro, che definivano come «a spiritu anabaptistico multis locis non multum dissidentem, id est a verbo Dei ad inanes quasdam speculationes quas falso spiritum appellant homines abducentem»[39].

A questa data, insomma, lo «splendido cavaliere di Cristo» era ormai diventato agli occhi dei teologi ginevrini un temibile criptoanabattista. Quasi a dar ragione a questa secca sentenza, due anni dopo, nel 1568, mentre Adrien Gorin veniva allontanato dalla sua chiesa, Giorgio Biandrata avrebbe pubblicato ad Alba Iulia in Transilvania il manifesto del nuovo antitrinitarismo sociniano con il titolo *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione*, nel cui breve disegno storico *De origine et progressu triadis* il nome dell'esule spagnolo, «genere et pietate clarissimus», compariva tra i «reclamatores» della pura verità evangelica che «nostrae aetate» avevano combattuto contro la dottrina del «Deus tripersonatus», a fianco di quelli di Erasmo, di Michele Serveto, di Bernardino Ochino, di Girolamo Busale, di Lelio Sozzini, di Valentino Gentile, di Matteo Gribaldi[40]. Fu allora, tra il 1563 e il 1568, non prima, che a Ginevra si verifico la presa di coscienza dell'assoluta incompatibilità, della radicale frattura tra ortodossia riformata e valdesianesimo: una frattura che sarebbe erroneo anticipare agli anni precedenti, ribaltando

[38] Théodore de Bèze, *Correspondance*, Genève, Droz, 1960 ss., vol. VII, pp. 37-38, 220-221.

[39] Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés* cit., pp. 112-13; *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève, Droz, 1964 ss., vol. III, pp. 214-217.

[40] *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione*, Albae Iuliae, s.i.t. [1568], pp. Ei*r*-Eii*v*: cfr. Christophorus Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum*, Freistadii, apud Ioannem Aconium, 1684 p. 2; cfr. M. Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali» Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990, pp. 101 ss.

su di essi certezze teologiche e confini ecclesiologici ancora in fase di definizione, almeno nel contesto italiano, dove solo dopo il fallimento politico degli spirituali con l'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione del '47 e le clamorose vicende del conclave del '49 il dissenso religioso venne connotandosi sempre più chiaramente in senso calvinista. E se Giovanni Calvino non fu forse il primo nel mondo protestante a percepire quella incompatibilità e quella frattura, fu senza dubbio il primo a denunciarla esplicitamente. Probabilmente il Valdés non aprì mai alcun libro del riformatore di Ginevra, che per parte sua lesse qualcosa di lui forse solo nel '63, poco prima di morire, in tempo tuttavia per accorgersi che la fede spiritualistica, antidogmatica, flessibile, gradualistica, mansueta, tollerante dell'esule spagnolo non era la sua; anzi, ne era l'esatto contrario.

RENATA DI FRANCIA
TRA RIFORMA GINEVRINA E NICODEMISMO

ELEONORA BELLIGNI

1. *Il nicodemismo: qualche premessa*

L'alba del Cinquecento fu spettatrice dello squilibrio provocato da due fenomeni in crescita presso tutti i ceti: la domanda di sacro e l'insofferenza per le risposte che la Chiesa cattolica aveva offerto fino a quel momento. Il declino dell'istituzione caratterizzò la prima età moderna e diede le mosse alla Riforma protestante, la frattura più drammatica della storia della religiosità occidentale[1]. I singoli individui e gli Stati in costruzione il cui sostegno alla Chiesa di Roma vacillava, si trovarono di fronte a due alternative, che, con il consolidarsi delle Chiese protestanti, parvero senz'altro più praticabili. Una era quella di levare una protesta più o meno radicale, ma con intento riformatore, per ottenere un miglioramento, una *renovatio* dai vertici alla base dell'istituzione. Il rinnovamento avrebbe dovuto investire una o tutte le sfere di azione della Chiesa: quella dottrinale, quella politico-ecclesiologica e quella cosiddetta della riforma dei costumi. Quest'ultima non riguardava solo il problema della corruzione delle alte o basse gerarchie, ma più genericamente l'ortoprassi, l'apparato devozionale, il rito nelle sue varie espressioni e le strutture caritative. Era l'ambito di pertinenza dei comportamenti dei religiosi e

[1] Per un riferimento generale sull'alba della Riforma e le sue radici cfr. A.E. MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Cambridge Mass., Blackwell, 1986, e i saggi contenuti in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Reformation Religion*, a cura di H.A. Oberman, C. Trinkhaus, Leiden, Brill, 1974. Cfr. anche H.A. OBERMAN, *Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1992, soprattutto il saggio *Fourteenth Century Religious Thought: a Premature Profile* (pp. 1-17). Cfr. anche le sintesi di E. BONORA, *La Riforma protestante*, in *La Storia*, Torino, UTET («La Biblioteca di Repubblica»), 2004, vol. VII, *Il Cinquecento: la nascita del mondo moderno*, pp. 168-220; O. NICCOLI, *La crisi religiosa del '500*, Torino, SEI, 1975; e EAD., *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra Quattro e Cinquecento*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'eta' contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, Torino, UTET, 1986, vol. IV/2, pp. 105-134.

della loro capacità di trasmettere alla società l'immagine delle virtù cardine della teologia cattolica, fede e carità: quello destinato a coinvolgere maggiormente la sensibilità della massa dei fedeli e i ceti più bassi, e a suscitare indignazione e frustrazione per le mancate risposte.

La seconda alternativa era quella di abbandonare la Chiesa cattolica, rinunciare all'appartenenza per approdare ad altre scelte confessionali[2], che comportavano, a seconda, una nuova dimensione ecclesiologica, un nuovo sistema teologico o una diversa disciplina, quando non tutto questo insieme. Nel caso di alcuni (di solito, i detentori di qualche potere secolare, principi o governanti), il beneficio dell'«uscita»[3] era evidente sul piano politico ed economico, oltre che su quello emotivo. Per molti altri, tuttavia, il costo restava eccessivo, anche se altre istituzioni nascenti, le nuove Chiese protestanti o le sette, ponendosi in concorrenza con Roma potevano garantire una relativa protezione, una certa sicurezza sul piano delle speranze di vita ultraterrena e un profondo senso di appartenenza[4].

L'uscita da una confessione, la cosiddetta apostasia, in qualche frangente poteva risultare indolore. Nell'Italia pretridentina, in casa del papa, non lo era quasi mai: rompere con Roma voleva dire molto spesso abbandonare il proprio territorio o la possibilità di manifestare in pubblico le proprie convinzioni religiose: l'esilio o la clandestinità[5]. Ma anche prima della istituzione del Sant'Uffizio nel 1542, la protesta, dai libri ai fogli volanti, dalle piazze ai pulpiti, poteva avere a sua volta costi molto alti[6]. L'azione pubblica – in due sensi: svolta in pubblico e finalizzata a un bene pubblico, come la riforma della Chiesa – richiedeva normalmente un'azione concertata e organizzata, tempo, denaro, protettori o amici potenti; spesso, per raggiungere gli obiettivi prefissati per l'interesse condiviso dalla comunità dei fedeli, implicava attività e azioni di natura ambigua[7]. Nella maggior parte dei casi, gli inconvenienti che derivavano

[2] Il rimando è alla trattazione sulle istituzioni in declino del celebre libro di A. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1970. Sulle possibilità di uscita confessionale oltre la Riforma magistrale rimando alla sintesi di V. Marchetti, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento*, in *La storia* cit., IV/2, pp. 213-249.

[3] *Ibid.*: «exit» è qui tradotto con «uscita».

[4] Sulla rivendicazione di una tradizione per forgiare il senso di appartenenza cfr. S.J. Barnett, *Where Was Your Church before Luther? Claims for the Antiquity of Protestantism Examined*, in "Church History", 68, 1999, 1, pp. 14-41.

[5] Cfr. il volume di M. Firpo, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma in Italia*, Torino, Edizioni dell'Orso, 1998.

[6] Cfr. O. Niccoli, *Un aspetto della propaganda religiosa nell'Italia del Cinquecento: opuscoli e fogli volanti*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Biondi e A. Prosperi, Modena, Panini, 1987, pp. 29-37.

[7] E «assai differente: stringere strane alleanze, dissimulare i propri obiettivi reali, tradire gli amici di ieri; tutto ciò naturalmente nell'interesse del "fine"»: A. Hirschman,

dalla protesta erano tanto più alti quanto più basso era il numero dei partecipanti: ognuno degli aspiranti *novatores* doveva impiegare più tempo per il proselitismo o la propaganda e denaro per le pubblicazioni; agli amici e ai protettori, quando c'erano, era richiesto un impegno maggiore e più sovvenzioni[8]. I grandi umanisti che volevano la rifondazione del mondo cristiano, Erasmo e Lefévre d'Etaples[9], impiegarono buona parte della vita per ottenere ascolto e visibilità, dall'universo dei dotti e dall'istituzione: non cessarono però nemmeno da morti di scontare le conseguenze della loro battaglia[10]. In generale, nei primi decenni del XVI secolo, all'estero come in Italia, i propugnatori della riforma spesero una grande dose di energie intellettuali, politiche, fisiche ed emotive, che corsero su reti fittissime di scambio, soprattutto attraverso la *respublica* delle lettere[11]. L'Italia, frammentata e assalita da più parti, soffriva di una situazione logistica e politica che rendeva ancora più flebili le possibilità di protestare e maggiori i costi. La ristrutturazione dell'Inquisizione romana peggiorò drasticamente un quadro già problematico.

La stabilizzazione e l'istituzionalizzazione delle Chiese protestanti, tra gli anni trenta e quaranta, mutò drasticamente le modalità della protesta[12]. La Chiesa fu costretta a fare i conti con la possibilità dell'«uscita» confessionale: chi invocava il rinnovamento aveva a quel punto più di un riferimento, un parametro che si imponeva agli occhi delle alte gerarchie come un incentivo negativo o positivo al cambiamento. Queste ultime si posero il problema del modo in cui trattare chi non intendeva portare il dissenso fino al punto di rottura: chi, cioè, non se la sentiva di

Felicità pubblica e felicità privata, Bologna, il Mulino, 2003, p. 110. Sull'invocazione alla Riforma della Chiesa e sul mondo dell'evangelismo italiano e della sua crisi cfr. M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997, soprattutto pp. 3-113; e da P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 43-281.

[8] Nello specifico italiano cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520-1570)*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, a cura di P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Roma, École française de Rome, 2007; cfr. ancora i casi generali analizzati da A. Hirschman, *Autosovversione*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 12-13.

[9] G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.

[10] Nella sterminata bibliografia su Erasmo, tra le ultime opere cfr. C. Augustijn, *Erasmus: His Life, Works, and Influence*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 e la buona sintesi di J. McConica, *Erasmus*, New York, Oxford University Press, 1991.

[11] Cfr. A. Renaudet, *Humanisme et Renaissance: Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno*, Genève, Slatkine, 1981 [I ed. Genève, Droz, 1958].

[12] Cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano* cit., pp. 43-208.

abbandonare la Chiesa cattolica, per ragioni di natura ecclesiologica o dottrinale, ma continuava a chiederne il rinnovamento. Molto spesso il cambiamento radicale non viene preso in considerazione come un'alternativa davvero praticabile da un'istituzione in declino. Roma, per esempio, aveva buone ragioni per ritenere che qualsiasi mutamento sul piano dottrinale o della riforma dei costumi avrebbe sollevato dirimenti questioni ecclesiologiche, che avrebbero investito la struttura gerarchica interna, il ruolo del pontefice e i meccanismi di produzione delle decisioni[13]. Nel Cinquecento la curia romana, pregna di sgradevoli ricordi conciliaristi del secolo precedente[14], era propensa ad allontanare questa eventualità, per riservarsi il diritto di scegliere i modi e gli ambiti di un ormai inevitabile restauro organizzativo[15]. La buona volontà di pochi, in cui in altri tempi si è riconosciuta la cosiddetta Riforma cattolica, contrastava con la resistenza di papi come Paolo III, della maggior parte dei vescovi e dei cardinali italiani, di quel partito degli «intransigenti» su cui poggiava l'Inquisizione romana[16]. Come normalmente avviene per le organizzazioni in difficoltà, le alte sfere tendevano a difendere la propria identità politica e culturale: in più, perfezionarono alcuni strumenti – come testimoniano l'istituzione del Sant'Uffizio e quella dell'Indice – per tutelarsi, di concerto con il potere politico, ricorrendo alla violenza[17]. Come potevano essere gestiti, dunque, i dissidenti interni, quelli che guardavano ai protestanti riconoscendone, almeno in parte, le ragioni? Esclusa l'opzione della *renovatio*, i vertici della Chiesa ostili al cambiamento avevano due possibili soluzioni al problema. Reprimere le voci di riforma, trattandole come si tratterebbe l'uscita e il tradimento della fede, processandole e condannandole al silenzio. Oppure, facendo mostra di avere seguito istanze provenienti dall'interno e dall'esterno, sottoporre la questione all'assemblea dei vescovi rivestendo questo provvedimento della massima rilevanza. Nelle sue lunghe, intervallate sessioni il sinodo

[13] Cfr. E. Bonora, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 1-35.

[14] Cfr. la sintesi di F. Oakley sulla storiografia degli ultimi anni sul conciliarismo, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-modern political Thought*, Leiden, Brill, 1999, pp. 188-217. Cfr. anche G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia, 1981.

[15] Sulle posizioni in campo cfr. la sintesi e la bibliografia contenute in Bonora, *La Controriforma* cit., pp. 1-35.

[16] Per una trattazione riassuntiva delle origini, cfr. G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 5-28 e la bibliografia annessa.

[17] Tra i molti saggi di riferimento sul periodo preso in esame fino all'inizio del xvii secolo cfr. M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997.

di Trento conseguì il doppio risultato di ridefinire i confini dell'ortodossia – per stigmatizzare le differenze con i protestanti e dunque rifiutare alla radice una rielaborazione dottrinale[18] – e simulare una riorganizzazione interna verso le altre direttrici di riforma, quella ecclesiologica[19] e quella dei costumi.

Le due soluzioni, repressione e restauro d'immagine, non sono necessariamente alternative: perlomeno, non lo furono nell'Italia del Tridentino. Ma anche i dissidenti non avevano un'unica possibilità di reazione a questi provvedimenti. L'abbandono del programma, cioè il ritorno alla fedeltà senza condizioni, era fuori questione; al tempo stesso apostatare e convertirsi li avrebbe condotti al martirio o alla fuga e la protesta esplicita li avrebbe costretti a mettere a repentaglio la propria sicurezza e i propri beni: ma ai *novatores* cinquecenteschi restava sempre la possibilità di dissimulare. In almeno due sensi. Si poteva fuggire dalla confessione d'appartenenza senza varcare confini territoriali, semplicemente celandosi e sperando nelle lentezze e nell'inefficacia della macchina repressiva. Era un'uscita non esplicita: è la storia delle comunità eterodosse italiane, che sopravvissero fino agli ultimi decenni del Cinquecento in clandestinità. Si poteva restare, invece, all'interno dell'istituzione, pur non condividendone alcuni aspetti, fossero essi dottrine o comportamenti: portando avanti, cioè, una battaglia privata di silente dissenso sui punti non condivisi, nella amara consapevolezza che il tempo delle critiche pubbliche era scaduto.

Questo atteggiamento, che è stato definito «nicodemitico» in riferimento a un celebre libello di Giovanni Calvino[20], poteva nascere da tre

[18] Cfr. Bonora, *La Controriforma*, pp. 20-58; A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, e la sintesi contenuta in G. Alberigo, *Concezioni della Chiesa al concilio di Trento e nell'età moderna*, in *Il Concilio di Trento: istanze di riforma e aspetti dottrinali*, a cura di M. Marcocchi, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 136-146.

[19] Quest'ultima fu la prima ad essere abbandonata, già durante lo svolgimento dei lavori conciliari, con la frustrante battaglia di alcuni vescovi per la questione dell'*officium de iure divino*. Cfr. P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1966 [I ed. Londra, Giovanni Billio (John Bill), 1619], II, pp. 615-627, in particolare p. 619; ivi, II, p. 767. Cfr. M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, pp. 257-258.

[20] Il libello in questione (J. Calvin, *Excuse de Jehan Calvin a Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur*, Geneva, Jean Girard, 1544) conobbe molte edizioni e revisioni, cfr. la bibliografia contenuta in *The Works of John Calvin on microfiche*, a cura di F. Higman, Genève, Institut d'Histoire de la Reformation, 1997. Coloro che, come il Nicodemo del *Vangelo di Giovanni* (*Gv*, 3: 1-11) rifiutavano di compromettersi apertamente, erano considerati alla stregua di quanti fingevano di avere fede ma disdegnavano nell'intimo la parola di Dio. In entrambi i casi

possibili motivazioni. La prima, quella più evidente, è l'opportunismo. Per opportunista si intende in questo caso chi, nel rinunciare a un'opzione più affine alle propria disposizione d'animo, vi preponeva l'idea di conservare beni, affetti, prestigio o benefici personali. All'epoca, secondo la sensibilità di Giovanni Calvino, lo era anche chi non simpatizzava con l'ipotesi del martirio, del carcere o dell'esilio *religionis causa*: uomini (e donne) «délicats», avversi all'avventura estrema, non sempre a lieto fine, della migrazione religiosa. Un'altra motivazione scaturiva invece da una sincera adesione, cioè dall'accettazione dell'istituzione nella sua valenza simbolica di *unam Ecclesiam*, nelle sue gerarchie e nei suoi meccanismi decisionali, oppure dalla scarsa stima delle alternative confessionali e, in buona sostanza, ecclesiologiche: in questo caso, è evidente, le differenze teologiche e l'aspirazione alla riforma dei costumi non erano considerate incentivi sufficienti alla rottura. I suoi fautori erano spesso governati dal mito dell'armonia, della pace e dell'unità, considerate il valore supremo, o dall'orrore per la divisione e le fratture; accompagnati, in qualche caso, dall'idea elitaria che non a tutti potessero essere rivelati i profondi misteri della fede senza ferali conseguenze[21]. La terza motivazione è quella di chi, al contrario, era sinceramente indifferente alle diversità ecclesiologiche, o a quelle dottrinali, o a tutti e due gli aspetti, e considerava dunque motore privilegiato dei comportamenti etico-sociali il foro della coscienza[22]: i propugnatori, per esempio, di una religione fondata su un sistema etico, di prassi e comportamenti, aldilà dell'apparato istituzionale, delle credenze strutturate e della ritualità.

Il nicodemismo, come categoria storiografica, si riferisce a queste due ultime motivazioni, che talvolta si compenetravano e si fondevano nelle

si trattava per lo più, non aveva tardato a precisare lo stesso autore, di intellettuali: «Ceste bende est quasi toute de gens de lettres. Non pas que toutes gens de lettres en soyent. Car i'aimerois mieux que toutes les sciences humaines fussent exterminées de la terre, que si elles estoyent cause de refroidir ainsi le zele des Chrestiens et les destourner de Dieu». Recentemente il saggio è stato tradotto in italiano in G. Calvino, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 2006. In realtà Calvino aveva dubbi sull'uso del termine, il cui riferimento a Nicodemo sembrava troppo lusinghiero. Questo fu ancora più evidente nelle seguenti edizioni, cfr. C. M. N. Eire, *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, University Press, 1989, p. 243.

[21] Cfr. Firpo, *Riforma protestante* cit., pp. 129-141.

[22] Sull'invenzione del foro interno cfr. J. Chiffoleau, "*Ecclesia de occultis non iudicat"? L'Eglise, le secret, l'occulte du* xii*e au* xv*e siècle*, in *Le Secret*, «Micrologus», XIV, 2006, pp. 359-481; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000: entrambi citati da A. Prosperi, *Confessione e dissimulazione*, in *Dissent and Dissimulation*, a cura di J.-P. Cavaillé, A. Molho, in "Les Dossiers du Grihl [en ligne]", 2009-02, mis en ligne le 11 janvier 2010, URL: http://dossiersgrihl.revues.org/3671.

aspirazioni dei singoli fedeli. Sebbene, a dire il vero, il termine *nicodemites* sia nato per definire la prima posizione, la dissimulazione opportunistica, nel tentativo di Calvino di ascrivere le altre due, da lui stesso percepite come ben più pericolose per l'ortodossia delle Chiese cristiane, alla categoria dell'ipocrisia, delle scelte di comodo, della vigliaccheria. Ma i nicodemiti di cui parla la storiografia contemporanea[23] non sono assimilabili a chi simulava fedeltà all'ortodossia e all'istituzione per convenienza, né a chi giustificava aprioristicamente una strategia: anche se, ovviamente, è lecito ritenere che una minima componente di natura opportunistica caratterizzasse molti di coloro che si trovavano costretti a reprimere un desiderio di protesta. Laddove si rischiano la libertà personale e la sicurezza propria e dei famigliari, i confini dell'opportunismo si fanno labili, sfumando in un normale istinto di sopravvivenza, a fronte di poche eroiche eccezioni.

Il nicodemismo, così come è stato definito dalla storiografia novecentesca, fu piuttosto una corrente dottrinale che corrispondeva a una soluzione ibrida, una sorta di testa di ponte che congiungeva la lealtà all'istituzione con la voce degli aspiranti riformatori e che rendeva a sua volta sfumati i confini tra la protesta e l'apostasia: perché il dissenso dissimulato era necessario nella misura in cui esisteva per Roma un nemico di riferimento, l'eresia protestante; perché un'adesione con molte riserve era comunque simile a un tradimento confessionale, o così veniva letta dall'istituzione; da ultimo, perché l'indifferentismo era davvero una sorta di uscita universale, che riguardava tutte le confessioni e metteva

[23] Sintetizza Adriano Prosperi (ivi), riassumendo più di quarant'anni di storiografia italiana sul nicodemismo: «Questa tradizione è ora al centro di studi e di interessi che hanno allargato e approfondito l'ambito che fu occupato dalla questione del nicodemismo. Ricordo brevemente la genealogia del problema: il termine è entrato nei nostri studi dalla storia degli eretici italiani. L'accusa fatta da Calvino a "monsieurs les nicodémites", i protonotari delicati che dissimulavano le loro convizioni, suggerì a Delio Cantimori la ricerca sul nicodemismo italiano attraverso l'analisi del modo in cui Lelio Sozzini tentò di definire i termini di un adattamento alle forme esteriori della religione dominante distinguendo pratiche esteriori dal consenso interiore, il cuore dalla bocca. Da qui nacque l'allargamento all'ambito europeo del tema della teorizzazione di simulazione e dissimulazione col libro di Carlo Ginzburg sul Nicodemismo. La questione fu ricondotta nel contesto della cultura umanistica dall'ampia recensione di Albano Biondi a Ginzburg. Qui Biondi ricostruì le tematiche della dissimulazione e del nascondimento nei testi e nelle immagini dell'età di Erasmo come contributo alla sociologia dell'intellettuale occidentale. La gamma di casi raccolti da Perez Zagorin ha allargato e arricchito il paesaggio della simulazione e della menzogna per la prima età moderna. Ma in tempi recenti, per varie vie e grazie all'influsso sempre stimolante di Michel Foucault ma anche di Pierre Legendre, l'indagine si è rivolta alla lunga tradizione di pensiero teologico e giuridico che nel Medioevo cristiano ha affrontato il tema dei segreti del cuore, gli "occulta hominum"». Cfr. anche R. Villari, *Elogio della dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

le alternative sullo stesso piano. Il nicodemismo come strategia dissimulatoria di natura opportunistica, secondo la vulgata di Calvino, coniugò l'adesione alla fede cattolica con l'uscita: era un nascondere le proprie reali inclinazioni confessionali[24]. Ma il nicodemismo inteso come corrente di pensiero è piuttosto la teorizzazione della liceità di nascondere il proprio sentimento religioso. Si riferisce, dunque, all'eventualità che il permanere saldi nella lealtà a un'istituzione e la protesta non siano sempre scelte mutuamente esclusive: anche se, ovviamente, la Chiesa non si peritò di considerare eresia e tradimento tutte le forme di contestazione, dissimulata o meno[25].

Vi furono poi casi nella storia dell'eterodossia italiana in cui la soluzione ibrida riuscì a convivere con quella estrema: in cui, per esempio, il nicodemismo si coniugò con la scelta dell'uscita sotto il cappello dell'indifferentismo. Alcune tra le esperienze più radicali provenienti dall'orbita valdesiana sono da intendersi in questo senso. La diffusione dell'antitrinitarismo, dell'antinomismo, delle idee «libertine» fino a esiti di autentica incredulità, estesero a qualsiasi confessione, non escluso l'anabattismo, la scelta del rifiuto: anche se, in effetti, è difficile parlare di fuoriuscita vera e propria[26]. Era lecito simulare l'appartenenza cattolica, semplicemente perché non valeva la pena di prendersi il disturbo di abbandonare la Chiesa di Roma per aderire a un'altra Chiesa o a una setta: il singolo individuo poteva e doveva rendere conto soltanto alla propria coscienza. L'esempio etico di Cristo non era certo quello di un uomo che aveva rinunciato drasticamente alla sua appartenenza religiosa.

Ma quello dei gruppi radicali, proto-deisti o panteisti che fossero, non è l'unico caso che vede associata la protesta silenziosa, il nicodemismo, alla fuoriuscita confessionale. Spicca, tra gli altri esempi, quello della piccola comunità ereticale di Renata di Francia, vero gioiello di ibridazione religiosa nata in seno all'Italia dei piccoli Stati come risposta al declino della Chiesa cattolica[27].

[24] A proposito del concetto di lunga durata del fenomeno dissimulatorio per evitare le persecuzioni religiose vedi per esempio lo studio sui valdesi di P. Scaramella, *"Sotto manto de santità". L'Inquisizione romana, i Calabrovaldesi e l'accusa di simulazione religiosa*, in *Dissent and Dissimulation*, mis en ligne le 11 janvier 2010, URL: http://dossiersgrihl.revues.org/3668.

[25] Per la bibliografia di riferimento cfr. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000; Ead., *La Giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

[26] Cfr. soprattutto il saggio di L. Addante, *Eresie radicali e inquietudini libertine nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza 2010.

[27] La diffusione del nicodemismo nell'Italia del Cinquecento è stata studiata soprattutto in riferimento all'esperienza dei seguaci dello spagnolo Juan de Valdés, cfr. M.

2. *Precedenti storiografici e direttrici di ricerca*

Sulla questione del rapporto tra questa cerchia, il nicodemismo e la Riforma ginevrina è ancora possibile formulare qualche ipotesi di ricerca che porti su sentieri non molto battuti.

La vicenda, in linea generale, è nota. Renata di Francia (1510-1575), duchessa di Ferrara, una delle grandi figure femminili del secolo XVI, figlia di Luigi XII e moglie del duca Ercole II d'Este, all'epoca del suo matrimonio condusse con sé in Italia un gruppo di evangelici francesi, con cui diede vita a una delle più originali manifestazioni del dissenso religioso dell'Europa del Cinquecento. La sua comunità sopravvisse trent'anni in un contesto ostile, tra intermittenti tentativi di repressione da parte del marito duca e dell'Inquisizione romana, soggetta alle schiaccianti logiche della diplomazia internazionale, alle guerre per il dominio politico e culturale della penisola, alle aspirazioni di Ginevra e delle comunità ereticali italiane. Renata e i suoi protetti riuscirono a coniugare il calvinismo con un credo tollerante e sincretistico, che li spingeva a proteggere e finanziare eterodossi d'ogni banda: un esempio unico nel panorama dell'età della Riforma e Controriforma[28].

I precedenti storiografici sono solidi: tuttavia, ad eccezione della pubblicazione della tesi di dottorato di Elena Taddei[29], da molto tempo non é stato più fatto il tentativo di scrivere una grande monografia sulla duchessa di Ferrara e sulla sua cerchia. È stata prodotta, invece, una miriade di piccoli saggi sul contesto ferrarese, il quale sembra suscitare, dall'inizio di questo secolo, un rinnovato interesse. La bibliografia, soprattutto nei lavori più corposi in forma di biografie, si presenta sostanzialmente divisa in due tipologie di approccio.

Il primo, che si potrebbe definire "ideologico", procede dalla storiografia positivistica ottocentesca fino alla metà del Novecento. Alcune grandi opere, che si collocano retoricamente tra il discorso epidittico e quello

Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990; Id., *Riforma protestante* cit.; Id., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997; Id., *Dal sacco di Roma* cit.; Id., *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006; Id., *La Riforma italiana*, in *Antonio Brucioli. Humanisme et évangélisme entre Réforme et Contre-Réforme*, a cura di É. Boillet, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 7-20; Id., *Introduzione* a J. de Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994.

[28] Mi permetto di rinviare a E. Belligni, *Renata di Francia fra Ferrara e Montargis*, in *La Réforme en France et en Italie* cit., pp. 363-379.

[29] E. Taddei, *Zwischen Katholizismus und Calvinismus: Herzogin Renata d'Este. Eine Eklektikerin der Reformationszeit*, Hamburg, Verlag Dr. Kova, 2004.

giudiziario, affrontavano il caso di Renata di Francia con piglio militante, degno di un pubblico *affaire*: per assolvere la duchessa dall'accusa di eresia protestante o per dimostrare la sua sincera propensione alla Riforma. Il motivo del contendere era il tentativo di attribuzione di campi dottrinali contrapposti, di cui si fecero paladini storici come Bartolommeo Fontana[30], dalla parte cattolica, e i protestanti Julet Bonnet[31] e Emile Rodocanachi[32], dall'altra. Ne nacquero studi corposi, condotti con zelo positivistico, in cui la vicenda ferrarese emergeva da un mare di documenti più o meno rilevanti, ma che fallirono sostanzialmente nell'intento di ricostruire un contesto che era difficile spiegare nelle sue effettive contraddizioni[33]. Tale approccio fu sostenuto da molti successivi studiosi di storia locale e saggi sulla corte di Ferrara o su vari aspetti della vita di Renata: piccoli tasselli di un mosaico che, almeno a tratti, risultava davvero incomprensibile, ma che pian piano, con lo scorrere del tempo e dei contributi, si chiariva in negativo[34]. Da ciò che si poteva scorgere del disegno, con buona pace del

[30] Cfr. B. Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara, sui documenti dell'archivio Estense, del Mediceo, del Gonzaga e dell'archivio secreto Vaticano*, 3 voll., Roma, Forzani, 1889-1899. Cfr. anche Id., *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'Estense sull'imprigionamento di Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, in "Archivio della regia società romana di storia patria", IX, 1886, pp. 163-227; Id., *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in "Archivio della regia società romana di storia patria", XV, 1892, pp. 71-165, 365-474.

[31] Cfr. J. Bonnet, *Renée de France, sa jeunesse*, in "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français" (d'ora in poi "BSHPF"), XV, 1866, pp. 61-77; Id., *Les Réfugiés de Montargis, 1569*, in "BSHPF", XXXVIII, 1889, pp. 3-18, 169-185; Id., *Un Mariage sous Francois I*, in "Revue Chrétien", XXII, 1875, p. 292 ss.; Id., *Renée de France á Venise*, in "BSHPF", XXVII, 1878, pp. 2-10; Id., *Hercule Duc de Ferrare, le début d'un régne*, in "Revue Chrétien", XXXII, 1885, p. 433; Id., *La cour de Ferrare en 1538*, "Revue Chrétien", XXXIII, 1886, pp. 591-600; Id., *Marguerite d'Angouléme et Renée de France (1535-1536)*, in "BSHPF", XXVII, 1888, 113 ff.; Id., *Le Retour de la duchesse de Ferrare en France*, in "BSHPF", XXVII 1888, pp. 481-495; Id., *Le Premiéres persecutions á la cour de Ferrare*, in "BSHPF", XXXIV 1890, pp. 169-180, 289-302.

[32] Cfr. E. Rodocanachi, *Une protectrice de la Réforme. Renée de France, Duchesse de Ferrara*, Paris, P. Ollendorff, 1896.

[33] Poco altro fu scritto tra Sette e Ottocento: cfr. J.P.G. Catteau-Calleville, *La vie de Renée de France*, Berlin, 1770; T. MacCrie, *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Italy in the XVIth century*, Edinburgh, William Blackwood, 1827; E. von Münch, *Renea von Este und ihre Tochter*, Aix la Chapelle e Leipzig, Mayer 1831; M. Delaure, *Notice sur Renée de France*, in "Mémoires de la société des antiquaires de France", II, 1835, 2, pp. 319-325; A-Th. Girardot, *Le Procés de Renée de France, dame de Montargis, contre Charles IX*, Nantes, Impr. de Vve C. Mellinet, 1858.

[34] Cfr. soprattutto E. Masi, *I Burlamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este, Duchessa di Ferrara*, Bologna, Zanichelli, 1876; Id., *Renata di Francia d'Este*, in *Saggi di storia e di critica*, Bologna, Zanichelli, 1906, pp. 143-165; P. Antolini, *Renata d'Este in Argenta*, in "Atti e memorie della deputazione ferrarese di storia patria", IX, 1897, pp. 1-33; A. Lazzari, *Il fallo di Renata di Francia*, "Rivista di Roma", XIII, 1909,

colosso biografico di Fontana, il quadro complessivo non stava certo a rappresentare il trionfo indiscusso della fede cattolica.

Il secondo è un approccio che si potrebbe definire "contestuale", rappresentato dalla tesi di dottorato di Charmarie Blaisdell all'inizio degli anni settanta del Novecento[35]. In questo lavoro sembrava venir meno lo scopo principe che aveva animato la storiografia di taglio positivistico di Bartolommeo Fontana e dei suoi rivali d'oltralpe: cioè quello di dimostrare l'eterodossia o l'ortodossia della duchessa. Scartata l'ipotesi della buona cattolica, che ad ogni dettaglio aggiunto si faceva sempre più ardua da sostenere, Renata vi era dipinta come l'autrice di un esperimento eterodosso che, tra l'altro, l'autrice rinunciava a giudicare secondo il parametro della riuscita o del fallimento, ma di cui evidenziava la durata trentennale. Il materiale della ricerca proveniva da archivi di tutta Europa ed era in effetti organizzato in modo tale da evidenziare l'appartenenza di Renata a una pluralità di contesti, dalla formazione primaria e dall'educazione ricevuta alla corte di Francesco I, all'ombra di Margherita di Navarra, al periodo trascorso in Italia tra ben due tentativi di repressione, fino al ritorno al feudo avito di Montargis alla vigilia delle guerre di religione in Francia.

L'apporto di Blaisdell era significativo sotto molti aspetti: in particolare, la tesi e i saggi successivi presentavano rispetto alla vera pietra di paragone, il massiccio lavoro di Fontana, alcuni elementi di innovazione. Anzitutto, il lavoro su Renata costituiva un'indagine più accurata – ma soprattutto ordinata logicamente, ripulita di ridondanze e elementi non pertinenti – su reti di frequentazione, ambiti di appartenenza diversi e sfere diverse, tra politica e religione. In secondo luogo, un'attenzione consistente veniva dedicata agli anni dell'infanzia e dell'adolescenza fino al matrimonio, e soprattutto al ruolo di alcuni personaggi in conflitto, come Michelle de Saubonne, madame de Soubise, la governante della giovane Renata, e la parente Margherita d'Angoulême, che rappresentavano due modi distinti di intendere la riforma della Chiesa[36].

pp. 217-223; A. Casadei, *Fanino Fanini da Faenza*, in "Nuova rivista storica", XVIII, 1934, pp. 168-199; G. Bertoni, *Come scriveva Renata di Francia*, in "Lingua e Cultura", 1939, pp. 267-278.

[35] C. Jenkins Blaisdell Webb, *Royalty and reform: the predicament of Renée de France, 1510-1575*, Ph.D. thesis in Modern History (1969), Michigan, Tufts University, 1970; EAD., *Politics and Heresy in Ferrara, 1534-1559*, in "Sixteenth Century Journal", VI, 1975, 1, pp. 67-93; Ead., *Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places*, in "Sixteenth Century Journal", XIII, 1982, 3, pp. 67-84; Ead., *Renée de France between Reform and Counter-Reform*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", LXIII, 1972, pp. 196-226.

[36] Mi permetto di rinviare a E. Belligni, *Un'eresia di corte. Renata di Francia duchessa di Ferrara (1510-1574)*, Torino, UTET, 2011 (in corso di pubblicazione).

Da ultimo, era presente un'intuizione *in nuce* che permette di riconsiderare in una nuova chiave interpretativa il caso della comunità di Consandolo: quella cioè che il nicodemismo, ereditato dal *milieu* francese di cui la duchessa aveva fatto parte tra gli anni dieci e venti, ne fosse stato un elemento costitutivo e che le logiche nicodemitiche avessero peso non solo nella prassi devozionale, ma nella teorizzazione dottrinale che aveva caratterizzato la piccola corte di Renata di Francia. La formulazione di questa idea non era così esplicita, o meglio l'autrice non vi insisteva. Si limitava piuttosto a lasciare intendere che lo stretto rapporto con Calvino non avesse mai del tutto contaminato una religiosità che aveva le radici nell'ambiente in cui la nobildonna era cresciuta e che, fino alla vecchiaia, non aveva cessato di trarre alimento da istanze diverse in nome di una generica ispirazione evangelica. Nel lavoro di Blaisdell il nicodemismo era preso in considerazione, ma in modo piuttosto marginale. Erano gli anni dei primi studi italiani[37], con gli articoli di Delio Cantimori[38], di Antonio Rotondò[39] e il bel saggio di Carlo Ginzburg, che ne rintracciava sostanzialmente le radici nell'esperienza strasburghese di personaggi come Otto Brunfels, Wolfgang Capitone, Johannes Sturm e Martin Butzer[40]: il termine cominciava a precisarsi, ad acquisire la dignità di elemento storiografico autonomo, che definiva una corrente di pensiero e non la semplice razionalizzazione a posteriori di una strategia opportunistica.

Manca all'appello, nella ormai vasta letteratura su Renata di Francia, un approccio che approfondisca e sviluppi le intuizioni di Blaisdell riguardo al nicodemismo. È comprensibile. Non è facile lavorare applicando a una situazione reale una categoria apofatica, che si definisce in negativo, per assenza, per ciò che viene taciuto. E tuttavia, trent'anni di storiografia sulla Riforma europea hanno suggerito nuovi percorsi per aggirare ostacoli oggettivi.

Anzitutto, negli ultimi decenni un gran numero di studi ha permesso di delineare con maggior precisione la composizione degli ambienti

[37] Fa eccezione D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1939.

[38] Cfr. D. Cantimori, *Il nicodemismo*, in "Quaderni di Belfagor", I, 1948, pp. 12-23; Id., *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Biblioteca Storica Sansoni, 1959; Id., *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, pp. 340-351.

[39] Cfr. A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, in "Rivista storica italiana", LXXIX, 1967, pp. 991-1030. Cfr. anche i saggi ora pubblicati in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008.

[40] Cfr. C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1970.

che costituiscono il contesto di riferimento (in particolare il triangolo politico-religioso costituito dalla Francia, da Ginevra e dal nord Italia) e di studiarli nella loro interazione. La corte di Francia e la cosiddetta "rete navarrese" dalla Protoriforma agli albori delle guerre di religione, una rete composta perlopiù di grandi intellettuali umanisti e prelati, è stata oggetto di particolare attenzione negli ultimi anni[41]. Spesso l'implicito intento, da parte di una certa storiografia francese, è stato quello di dimostrare la validità della categoria omogeneizzante di Riforma cattolica; altre volte ne è stata più efficacemente constatata l'effettiva marginalizzazione, le sconfitte continue, la costante repressione a cui fu effettivamente sottoposta la maggior parte dei propugnatori di una riforma morale della Chiesa che, contemporaneamente, si proponeva di intervenire sull'approccio dei fedeli alle Scritture e mostrava una propensione sincretica sul piano dottrinale, riconoscendo la necessità del compromesso contro una prospettiva di rigidità teologica. Parallelamente sono state sottoposte a minuziosa indagine le comunità del nord est italiano[42], che sono quelle che maggiormente hanno intrecciato rapporti con la corte ferrarese; prosopografie di reti ereticali sono sorte dallo studio incrociato delle realtà locali e dai grandi processi[43] portati alla luce negli ultimi anni, che hanno consentito, tra le altre cose, di pervenire a una sorta di organigramma delle frequentazioni eterodosse di Renata, nella varietà delle differenze sociali e dottrinali. Anche la Ginevra di Calvino nei suoi rapporti con le comunità italiane e con il panorama eterodosso francese a cavallo delle guerre di religione è stata oggetto di ricerche recenti, che promettono ulteriori approfondimenti[44].

In secondo luogo, è emersa la possibilità di insistere sul ruolo del periodo formativo di Renata di Francia alla corte di Margherita, che, fatte

[41] Cfr. soprattutto P. Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navarre (1492-1549): Étude biographique et littéraire*, 2 voll., Genève, Slatkine Reprints, 1978 [I ed. Paris, Champion, 1930], e J. A. Reid, *King's Sister, Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and Her Evangelical Network*, Ph.D. Dissertation, University of Arizona, 2001 ora Leiden, Brill, 2009.

[42] Cfr. per esempio S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese: tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979; A. Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992.

[43] Soprattutto M. Firpo, D. Marcatto, Il *processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, 6 voll.; Id., *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1555-1567)*, Città del Vaticano, Archivio segreto Vaticano, 1998-2000, 2 voll.; M. Firpo, S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558)*, Città del Vaticano, Archivio segreto Vaticano, 2004, 2 voll.

[44] Per una panoramica sui nuovi studi e le ricerche in corso in merito, nonché una bibliografia di riferimento cfr. i saggi contenuti in *La Réforme en France et en Italie* cit.

le dovute proporzioni, finì con il costituire un paradigma per la comunità eterodossa ferrarese sia dal punto di vista politico-organizzativo, sia da quello teologico-dottrinale. Il modello trasmesso era quello di un *patronage* religioso a *leadership* femminile[45], che non solo faceva continuo ricorso a una certa disponibilità di mezzi economici e alle pressioni sul potere politico per propagandare e difendere la causa definita evangelica e i suoi propugnatori, ma che intendeva tale distribuzione di risorse in un senso estensivo ed elastico: da una parte adattandosi ai mutamenti di contesto politico (le oscillazioni della politica regia, il conseguente potere delle istituzioni repressive, *in primis* la facoltà di teologia della Sorbona); dall'altra non disdegnando di fornire appoggio a personaggi di diversa, talvolta incerta collocazione dottrinale. Ma ciò che passò osmoticamente nella Consandolo di Renata fu anche un'atteggiamento religioso lasco e generalizzante, inclusivo, improntato a un tipo di evangelismo molto simile a quello caratteristico della cosiddetta Protoriforma francese, permeato da una forte componente nicodemitica fin dalle sue origini. Indubbiamente, il fatto che l'ispirazione provenisse da una tale temperie culturale complicò i rapporti della cerchia con la Ginevra di Calvino nella fase di istituzionalizzazione della nuova Chiesa protestante e, al tempo stesso, rese ancora più oscuri i nessi con l'ortodossia cattolico romana, della quale la cugina Margherita continuava ad essere formalmente, tra reprimende e censure, una illustrissima rappresentante. Renata aveva tentato con le proprie limitate risorse di riprodurre al meglio l'ispirazione originale dell'evangelismo francese: ciò che aveva condotto la sorella di Francesco di Valois a sostenere l'opera di Jacques Lefèvre d'Etaples, a ricercare per un certo periodo il magistero di Guillaume Briçonnet[46] e, da ultimo, a tentare fino al giorno della sua morte di sostenere quel programma di riforma della Chiesa che alcuni dei sopravvissuti del gruppo di Meaux continuavano a ritenere di possibile realizzazione. Nel caso della duchessa di Ferrara l'umanesimo cristiano e la religiosità evangelica che avevano informato la lunga militanza della cugina si erano ripresentati nella formulazione di una dottrina che, fin dai primi approcci noti di Calvino, aveva fatto resistenza a conformarsi a una ortodossia e a una ortoprassi ben definite.

[45] Cfr. N.L. Roelker, *The Role of the Noblewomen in the French Reformation*, in "Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History", LXIII, 1972, pp. 168-195. Cfr. Ead., *The Appeal of Calvinism to French Noblewomen in the Sixteenth Century*, in "Journal of Interdisciplinary History", II, 1972, 4, pp. 391-418.

[46] Cfr. V.-L. Saulnier, *Marguerite de Navarre aux temps de Briçonnet. Étude de la correspondance générale (1521-1522)*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXIX, 1977, pp. 437-478; XL, 1978, pp. 7-47, 193-237, in particolare XL, 1978, p. 41.

3. *Il nicodemismo e Renata di Francia: nuove prospettive*

A partire da queste considerazioni iniziali è possibile, dunque, individuare alcune questioni che possono fornire nuove direzioni di ricerca per il futuro. La prima procede dalla osservazione, apparentemente banale, che il nicodemismo, inteso come componente ideologica autonoma – associato, certo, a quella pratica dissimulatoria che non era proprio il punto forte dell'orgogliosa duchessa, ma che in qualche modo protesse la cerchia da repressioni troppo dure e frequenti –, avesse contribuito a mantenere la comunità di Renata un sistema misto dal punto di vista dottrinale, contenendo la conversione al calvinismo degli adepti. Il passo successivo, meno ovvio, è riconoscere che il nicodemismo contribuì a mantenere la stessa comunità in un caos dottrinale pressoché inarrivabile. Il calvinismo si era precocemente innestato sulla componente genericamente evangelica di derivazione francese, ma non arrivò in nessun momento a oscurarla veramente, o a sancire una scelta di ortodossia protestante a scapito dell'accoglienza di dottrine altre[47]. Il che vale a dire che, a fronte della possibilità di netta apostasia e di adesione clandestina al protestantesimo trovò seguito anche l'opportunità offerta dalla protesta silenziosa e dissimulata, quella mossa dall'anelito irenico alla riforma della Chiesa secondo la logica dell'entrismo e, in modo ancor più preponderante, quella che proveniva dall'indifferentismo religioso.

Più precisamente ancora, l'occasione di dare spazio alle voci di riforma arrivò a compromettere non la scelta di fuoriuscita dottrinale *tout court*, quanto una scelta drastica in questo senso. Agevole, date le insistenze di Ginevra e i contatti con i fuoriusciti italiani, date le forti simpatie del potente clan dei Pons-Soubise che aveva la massima influenza sulla duchessa, sarebbe stato fare di Consandolo una pura comunità calvinista: così non fu. Accanto al calvinismo, restò sempre un forte margine riservato alla creatività dottrinale e alle propensioni individuali che poggiava sull'insistenza di chi, come il cappellano François Richardot, mostrava fedeltà a una matrice istituzionale cattolica, predicando l'inutilità del dare scandalo; e di chi, come Leon Jamet, nutriva la vena di non-cognitivismo religioso ereditata dai fabristi di Margherita di Navarra, che era inscritta nel codice genetico del piccolo gruppo eterodosso ferrarese.

Al di là degli ospiti stabili, le frequentazioni di Consandolo, nel loro complesso, parlano chiaro: non si può definirla una comunità dal preciso indirizzo confessionale. A conferma di questo dato, la recente storiografia ha compiuto grandi passi avanti rispetto agli anni delle ricerche di

[47] Cfr. Belligni, *Renata di Francia fra Ferrara e Montargis* cit., pp. 363-379 e Ead., *Reti eterodosse e maestri di eresia: la corte di Renata tra Ferrara e Consandolo*, in "Schifanoia", 28/29, 2005, pp. 233-246.

Blaisdell. L'analisi di alcune comunità eterodosse del nord Italia, come Modena e Vicenza, ha affiancato gli studi sui fermenti religiosi del ferrarese e della stessa capitale estense all'epoca del suo secondo Rinascimento e si è nutrita delle ricerche condotte sulle esperienze di una pletora di singoli individui coinvolti nella eclettica stagione ereticale italiana, come Giorgio Siculo, come gli accademici modenesi, come i protetti di Isabella Bresegna. Il complicato mosaico che ne è scaturito ha permesso di rintracciare una rete di contatti che hanno evidenziato le caratteristiche precipue dell'*entourage* di Renata di Francia nei suoi rapporti effettivi con l'eterodossia italiana, consentendone la collocazione in un mondo di conventicole soggette alla propaganda calvinista, ma anche di piccoli gruppi e personaggi segnati da esperienze religiose ben più radicali e originali: dal semplice anabattismo del misterioso Tiziano all'antitrinitarismo di Francesco Severi e Pietro Bresciani, fino alle conclusioni «libertine» e incredule di Giulio Basalù[48]. In parallelo, le ricerche specifiche sulla corte della duchessa – gli studi di Adriano Prosperi[49], di Ugo Rozzo[50], di Chiara Franceschini[51], e di molti altri storici e letterati come Rosanna Gorris[52] hanno portato alla luce un microcosmo in fermento fatto di clan familiari e singoli *protégées* che nemmeno l'accanimento dei primi biografi era riuscito a rintracciare del tutto[53]: composto di calvinisti puri, e allo stesso tempo di personalità dalla religiosità più sincretica, più complessa, dagli esiti più originali. Le due istanze convivevano in relati-

[48] Cfr. L. Addante, *Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio*, in *Dissent and Dissimulation* cit.; Id., *Eresie radicali* cit.

[49] Cfr. A. Prosperi, *L'eresia in città e a corte*, in *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo 1441-1598*, a cura di M. Pade, L. Waage Petersen, D. Quarta, Copenhagen – Ferrara, Panini, 1990, pp. 267-281.

[50] Cfr. U. Rozzo, *Gli anni ferraresi e la morte sul rogo dell'eremitano Ambrogio da Milano (1547- 1555)*, in *Alla corte degli Estensi*, a cura di M. Bertozzi, Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 1994, pp. 299-322, ristampato in *Gli anni ferraresi di Ambrogio da Milano*, in *Ferrara e la Francia*, a cura di P. Carile, R. Gorris Camos, Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 1994, pp. 51-63; e Id., voce *Cavalli Ambrogio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, vol. 22, pp. 712-714.

[51] Cfr. C. Franceschini, *La corte di Renata di Francia (1528-1560)*, in *Storia di Ferrara*, VI, *Il Rinascimento: situazioni e personaggi*, a cura di A. Prosperi, Ferrara, Corbo, 2000, pp. 185-214; Ead., *«Literarum studia nobis communia»: Olimpia Morata e la corte di Renata di Francia*, in "Schifanoia", 28/29, 2005, pp. 207-232.

[52] Cfr. ad esempio i saggi contenuti in *Ferrara e la Francia* cit.

[53] Cfr. soprattutto R. Gorris, *Alla corte del principe. Traduzione, romanzo, alchimia, scienza e politica tra Italia e Francia nel Rinascimento*, Ferrara, Università degli studi, 1996; e Ead., *«D'un château l'autre»: la corte di Renata di Francia a Ferrara (1528-1560)*, in *Il palazzo di Renata di Francia*, a cura di L. Olivato, V. Foppa, Ferrara, Corbo, 1997, pp. 139-173.

va armonia. Difficilmente in questo contesto, caratterizzato da una messe di sfumature intellettuali e dottrinali, di cui il nicodemismo fu il potente collante, Fontana o Rodocanachi, con le loro tesi forti e manichee, si sarebbero raccapezzati.

La seconda questione che chiama in causa la vicenda italiana di Renata di Francia è quella che il nicodemismo delle origini non fosse una corrente omogenea, ma divisa in rami con genesi e tradizioni differenti. La storia dei protetti di Margherita d'Angoulême[54] e della sua influenza sulla cerchia ferrarese permette di comprendere come una delle più importanti realizzazioni teoriche del Cinquecento eterodosso europeo prese forma in un particolare contesto; parallelamente, consente di rintracciare l'andamento carsico di una dottrina che, grazie alla lezione di Calvino, fu considerata un'idea residuale, ovvero la pezza giustificativa di un atteggiamento opportunistico, elaborato per evitare le persecuzioni da parte dell'autorità religiosa. Esasperata dai destreggiamenti di religiosi, cortigiani, intellettuali, ma anche provocata dall'incerta identità confessionale di personaggi che vivevano all'ombra di Renata – come il chierico François Richardot[55], a cui aveva indirizzato le sue contumelie in una lettera alla duchessa datata tra il 1537 e il 1541[56] – la genialità tassonomica di Calvino inventò il termine «nicodemita», per stigmatizzare ogni forma di ipocrisia religiosa: da quella di chi viveva di benefici ecclesiastici a cui non voleva rinunciare, a quella dei protonotari vezzeggiatori di dame, che si riempivano la bocca con la parola «riforma» o si facevano gioco dei confessori, ma che non traevano mai conseguenze di peso dal loro dissenso, a quella degli umanisti, ripiegati sulla critica intellettuale e filologica, pari nel loro peccato di superbia contro Dio ai filosofi epicurei. Le parole del riformatore di Ginevra sembrano tuttavia indicare la piena consapevolezza di come la minaccia alla religione cristiana – la vera religione, cioè, declinata nella fede riformata – non fosse annidata tra le pieghe di un semplice opportunismo. Il suo sguardo si rivolgeva alla Francia che aveva lasciato, ma le categorie che stigmatizzava erano diffuse in tutta Europa.

I nicodemiti formavano, in realtà, una corrente di pensiero generatasi all'interno di un'ampia comunità di discorso, attiva ancor prima della

[54] Cfr. Reid, *King's Sister* cit.

[55] Cfr. la scarsa bibliografia su Richardot si può trovare *sub voce Richardot, François*, in *Nouvelle biographie général depuis les temps les plus reculés jusq'a nos jours*, a cura di J.Ch.F. Hoefer, Paris, Fermin Didot, 1863; L. Duflot, *Un orateur du XVI siècle: François Richardot, évêque d'Arras*, Genève, Slatkine, 1971 [I ed. Paris, Champion, 1897].

[56] Sull'ambigua datazione di questa lettera cfr. l'accurata introduzione di Leonardo De Chirico a G. Calvino, Renata di Francia, *Lealtà in tensione. Un carteggio protestante tra Ferrara e l'Europa*, a cura di L. De Chirico, D. Walker, Caltanissetta, Alfa e Omega, 2009.

svolta luterana, strettamente legata al cristianesimo morale propagandato dall'umanesimo cristiano; che aveva tratto nutrimento da ambiti differenti in territori diversi[57]; che, per forma e contenuti, si era diffusa in aree e regioni dove il controllo sull'ortodossia religiosa era più pressante; che finì con il costituire uno degli elementi caratterizzanti l'esperienza religiosa italiana negli anni del concilio di Trento. In tutto il tempo che fu concesso alla rete navarrese, fino alla morte del suo membro più illustre Gerard Roussel[58], il nicodemismo – basato sulla *ratio* del gradualismo, del rifiuto di dare scandalo e di dividere i cristiani, fondato sull'idea che i moti della coscienza, del foro interno, fossero dirimenti ai fini della salvezza – ne fu la linfa vitale, il nutrimento sotterraneo. La fisionomia di questo movimento si può rintracciare nelle tortuose, spesso infelici carriere di Lefèvre d'Etaples e dei suoi seguaci, nel ventre della rete navarrese, lungo le vie dell'esilio e poi della censura e della persecuzione: furono, pur nella intermittente clandestinità, percorsi di militanza esplicita all'interno dell'istituzione, nella continua volontà di riformarla attraverso le sue logiche, in sinergia con quelle del potere sovrano. Per questi individui, il nicodemismo era sinonimo di protesta attiva: si accompagnava alla convinzione che la vera riforma della Chiesa fosse il fine principale e fosse tutt'uno con il fine della politica, il *bonum commune*. Un obiettivo che si riteneva dovesse passare attraverso l'accettazione di un denominatore comune a tutte le istanze di genuina ispirazione evangelica, rinunciando all'accanimento sulle differenze dogmatiche e sulle sottigliezze teologiche che tracciavano rigidamente i confini delle nuove ortodossie protestanti. Tolleranza, sincretismo, educazione e magistero della Scrittura come *novum instrumentum*, anelito a un cristianesimo morale insito nel messaggio evangelico, e accessibile a tutti, essoterismo, insistenza sul ruolo della politica come propugnatrice del rinnovamento spirituale[59].

Fu questa la tradizione che fu trasmessa alla cerchia ferrarese e che la caratterizzò così fortemente rispetto ad altre manifestazioni di adesione al calvinismo in terra d'Italia: ma anche, in alcune delle sue declinazioni, al valdesianesimo. Fu questo, in ultima istanza, il motore di quel caos

[57] Cfr. Ginzburg, *Il nicodemismo* cit., ne rintraccia invece un'unica matrice nell'esperienza degli intellettuali strasburghesi vicini a Otto Brunfels, autore delle *Pandectae*, che ebbe modo di lavorare a contatto con Lefèvre e i suoi. Cfr. anche C.M.N. Eire, *Calvin and Nicodemism: A Reappraisal*, in "The Sixteenth Century Journal", X, 1979, 1, pp. 45-69.

[58] Sulla militanza pastorale di Roussel, cfr. le opere di G. Roussel, *Familiere exposition du Symbole, de la loy*; *Oraison dominicale, en forme de colloque*; *Forme de visite de Diocese*, che si trovano manoscritte in Bibliothèque Nationale de France, *Fonds Français*, 419. Cfr. M. Causse, *La Familière exposition de Gérard Roussel et l'Aventure Nicodémite en Guyenne*, in "BSHPF", CXXXI, 1985, pp. 5-33.

[59] Cfr. H. Heller, *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXIII, 1971, 2, pp. 271-310.

dottrinale e di quella tendenza pressoché esibizionistica – sovvenzionare tutti, senza discrimine e senza ritegno – che preoccuparono i valdesiani e li fecero sperare nell'annientamento dell'intero gruppo: a questo proposito fanno fede le parole del cardinale Giovanni Morone all'ambasciatore estense nel 1554, a seguito della repressione condotta dal duca[60]. Renata credeva nella possibilità simultanea di protestare contro l'istituzione e abbandonarla; appoggiava chi predicava l'indifferentismo e chi rimarcava le differenze confessionali; tollerava i tolleranti e gli intolleranti; aveva fede nella possibilità di vivere un credo clandestino, ma al tempo stesso nella pubblicità e nella militanza. In questo senso, protetta anche dal suo siderale rango sociale, era la nicodemita più chiassosa ed eclatante che si potesse dare, una vera spina nel fianco per gli spirituali: una donna che, come una serva di poco senno e grande superbia, pareva destinata ad aprire le tende che tenevano in ombra le stanze più segrete del divino palazzo di Valdés, secondo la metafora di Maimonide, e a spargere in giro, alla luce del giorno, ciò che si trovava dentro le casse[61].

La terza questione – che nasce dalla constatazione che il nicodemismo che informò la comunità di Consandolo non sia perfettamente identificabile con quello di cui si fecero fautori gli spirituali italiani – è che fu la diversa origine, per l'appunto, a produrre esiti parzialmente differenti. Il risultato fu una profonda incomprensione tra queste due realtà eterodosse. Una certa sinergia sarebbe stata naturale: tra i valdesiani vi era un buon numero di grandi prelati, gentiluomini e nobildonne che condividevano con Renata l'eccellenza della posizione sociale e, in parte, frequentazioni e conoscenze. Eppure essi diedero vita, nel solco del magistero di Juan de Valdés, a un'esperienza di segno diverso, perlopiù divergente rispetto a quella della duchessa di Ferrara: e per ragioni al tempo stesso politiche e dottrinali non cercarono, se non in casi sporadici, di entrare in contatto con la nobildonna francese. L'attenzione della recente storiografia per gli spirituali sfociata nella pubblicazione di alcuni grandi processi, come

[60] Cfr. Archivio di Stato di Modena, *Ambasciatori Roma*, b. 51, Giulio Grandi a Ercole II, Roma 6 ottobre 1554.

[61] Cfr. Firpo, *Introduzione* a Valdés, *Alfabeto cristiano* cit., pp. LXXXV-LXXXVI. Cfr. anche Addante, *Eresie radicali* cit., che cita J. de Valdés, *Sul principio della dottrina cristiana. Cinque trattatelli evangelici*, a cura di E. Boehmer, Halle, Georg Schwabe, 1870, pp. 23-25: «divino palazzo»; «frugare fin dentro le casse».

quelli di Giovanni Morone[62], di Vittore Soranzo[63] e di Pietro Carnesecchi[64], è stata tuttavia determinante per fare luce sulla natura e l'estensione della rete di legami della comunità di Consandolo. Questa rappresentava un dato di fatto che i seguaci di Valdés non riuscirono a ignorare del tutto. Ma tutto ciò che era legato a quella corte sembrava suscitare in loro deboli entusiasmi. Il nicodemismo, comune denominatore teorico di due gruppi in sostanziale conflitto, rivelava in questo caso di avere potenzialità di espressione diverse in contesti analoghi o contigui.

Lo scarto era determinato forse proprio dal fatto che la matrice spagnola, *alumbrada* e conversa, aveva seguito percorsi altri rispetto a quella francese. Indubbiamente quest'ultima, attraverso la militanza di Margherita di Navarra, aveva dato luogo a una teorizzazione più esplicita, più evidente, più adatta alla propaganda programmatica, che voleva cercare una via di espressione in una realtà politica e istituzionale riconosciuta dai poteri centrali[65]. Erano istanze sorelle, ma difformi almeno in parte: il patrimonio genetico spagnolo aveva permesso che la componente esoterico-conversa, di illuminazione graduale, si affiancasse con più decisione e per certi versi prevalesse su quella dell'intellettualismo razionalistico, figlio e compagno della filologia umanista, della *imitatio Christi*, del cristianesimo morale.

Da una parte stava Lefèvre d'Etaples, il vecchio umanista corrispondente dei grandi filologi e letterati europei[66], e stava il suo gruppo di riformatori militanti, la cui mentore era una protettrice di sangue reale, Margherita di Navarra: il loro credo era l'esercizio intellettuale, la passione non solo per le sacre Scritture, ma per la tradizione cristiana nel suo complesso, la filologia impiegata al servizio della divulgazione, del ministero pastorale. La carità nasceva dalla conoscenza ed era un gradino sopra la fede: se non nella teoria della giustificazione, almeno nella prassi. Le conseguenze di questo percorso cognitivo erano evidenti: la

[62] Cfr. Firpo, Marcatto, *Processo Morone* cit.; Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma* cit., in particolare pp. 13-33. Sul ruolo di Giovanni Morone e della generazione di cardinali umanisti cfr. il recente catalogo della mostra a Trento *L'uomo del concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, a cura di R. Pancheri, D. Primerano, consulenza scientifica di M. Firpo, Trento, Temi, 2009; soprattutto M. Firpo, *«Amorbato delle cose lutherane» o «fidei caholicae propugnator»? Giovanni Morone tra Inquisizione e concilio*, ivi, pp. 19-47.

[63] Firpo, Pagano, *I processi Soranzo* cit.

[64] Cfr. Firpo, *I processi Carnesecchi* cit.

[65] Cfr. M. Causse, *Les dissimulations de Marguerite de Navarre et l'Aventure Nicodémite*, in "BSHPF", CXXXII, 1986, pp. 347-390, in particolare p. 348. Cfr. V.-L. Saulnier, *Marguerite de Navarre aux temps de Briçonnet. Étude de la correspondance générale (1521-1522)*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXI, 1977, pp. 437-478; XL, 1978, pp. 7-47, 193-237.

[66] Cfr. H. Heller, *The Evangelicism of Jacques Lefèvre d'Étaples (1525)*, in "Studies in the Renaissance", XIX, 1972, pp. 42-77.

fiducia nel ruolo elitario di un'egemonia intellettuale in coalizione con il potere politico della corte e dei grandi nobili, che doveva farsi guida di un popolo intero, il gregge dei fedeli, e al tempo stesso occuparsi della fondazione di una nuova *Ecclesia reformanda*; l'idea di un'azione di protesta pubblica che riguardava anzitutto le istituzioni, la Chiesa e lo Stato francese, ma che intendeva partire dalle diocesi; la progressiva rinuncia al gradualismo esoterico in favore di una "democrazia" comunicativa del messaggio evangelico; infine, l'approdo all'adiaforismo tollerante, cristiano, etico, di segno erasmiano, che raramente riservava derive libertine ma che, in nome della stessa tolleranza, le poteva appoggiare e proteggere anche a prezzo dell'ira degli intransigenti.

Diversi sviluppi avevano segnato lo spiritualismo importato dalla Spagna nei primi decenni del Cinquecento. L'anti-intellettualismo epifanico delle donne e dei popolani ispirati *alumbrados*, come Pedro Ruíz de Alcaraz, la *beata* Francisca Hernandez e Isabel de la Cruz, aveva determinato alcuni esiti caratteristici dell'intera corrente, pur nelle sue ramificazioni e distinzioni. Anzitutto, l'idea che alla guida del rinnovamento religioso dovesse trovarsi un'élite determinata non tanto dalla collocazione sociale e dall'istruzione, quanto dal talento spirituale e dalle logiche dell'illuminazione; e, come conseguenza, il gradualismo esasperato, che accentuava le componenti esoteriche, per cui i segreti della religione erano coperti e svelati a pochi nella loro interezza. Quei pochi potevano essere di umile estrazione. Così Marcantonio Flaminio, colui che aveva riscritto il *Beneficio di Cristo* e tradotto e preparato per la stampa i testi del maestro Juan de Valdès, all'inizio degli anni quaranta (1542) avrebbe descritto nelle sue meditazioni dedicate a Giulia Gonzaga e indirizzate a «tutti gli huomini spirituali», le linee guida della religiosità valdesiana: non contaminata «con discorsi humani», e che aveva il suo perno nell'illuminazione dello spirito e nella divina «gratia d'intender». Certo, il gruppo raccolto intorno al cardinale Reginald Pole era composto perlopiù di nobili e umanisti, ma non disdegnava di affidare il proselitismo a persone incolte e di basso ceto. La fede era ciò che contava: i suoi misteri venivano descritti come «esperienza» di sé, come rinuncia alla «sapientia della carne», allo «spirito del mondo», alla «prudentia della carne, e il «chiaro lume della fede» donata da Dio veniva comparato con la «luce tenebrosa del nostro intelletto». La centralità della giustificazione per sola fede era espressa dal rapporto tra un'esperienza di illuminazione, riservata nella sua completezza ai pochi eletti, e il sacrificio della croce[67].

[67] P. 6v. Il lessico non era lontano da quello della spiritualità mistica, i temi erano quelli che proprio negli stessi mesi il Flaminio affrontava nella revisione del *Beneficio di Christo* Cfr. D. Marcatto, *Introduzione* a M. Flaminio, *Apologia del «Beneficio di Cristo» e altri scritti inediti*, a cura di D. Marcatto, Firenze, Olschki, 1996.

In secondo luogo, si evidenziava una tolleranza nei confronti dell'istituzione e dei suoi meccanismi pregna di attendismo, che solo in pochi tra i valdesiani moderati si convertì in una protesta militante, sebbene silenziosa, mentre nella maggior parte dei casi finì col somigliare a una fuoriuscita confessionale anomala, che non prevedeva per sua natura il passaggio a nessun altra confessione. Infine, a coronamento di questa impostazione, gli spirituali italiani erano portatori di un indifferentismo che, in alcuni tra coloro che avevano accesso alle segrete stanze del sapere, poteva sfociare non tanto nell'idea erasmiana di cristianesimo morale, quanto in una deriva epicurea, antinomiana, talvolta esplicitamente incredula. Si trattava di esiti individualistici, anti-politici, in cui il rapporto con le istituzioni era subito e non cercato, in cui l'azione pubblica si limitava alla predicazione, quando era possibile, o alla produzione di testi, libelli, manifesti, che spesso suscitavano l'indignazione delle Chiese protestanti. Partito dalla Spagna *conversa* e *morisca*, il nicodemismo dei valdesiani, nelle esperienze più radicali, qualche volta tornava a casa: nelle idee di chi, partito dal negare la divinità di Cristo, finiva per restituire dignità a tutti i credo o, in alcuni casi, a toglierla a tutti con la stessa equanimità; nel pensiero di chi perveniva a non-cognitivismo etico, che relativizzava l'esperienza religiosa di tutti gli uomini e ne faceva una questione di costume, di abitudine culturale.

Le due matrici, tuttavia, rivelavano in più elementi l'appartenenza alla stessa famiglia, tanto è vero che gli evangelici francesi e gli spirituali influenzati dall'*alumbradismo* spagnolo erano consci di parlare un linguaggio comune. Intanto, la logica dell'epifania graduale, dell'illuminazione divina, non era del tutto aliena dall'esperienza del gruppo di Meaux, anche se si era in gran parte esaurita nella fase iniziale di costituzione del magistero di Lefevre d'Etaples, con la sua attenzione agli scritti dello Pseudo-Dionigi e, in un secondo momento, nella corrispondenza tra Margherita di Navarra e il vescovo Guillaume Briçonnet[68]. Renata, come la cugina, aveva tra i suoi protetti radicali e libertini che provenivano dall'ala estrema dell'esperienza valdesiana: personaggi come i Busale e Basalù, giunti a lei al seguito della Bresegna; Lorenzo Tizzano, Giovanni Laureto. Occorre considerare, poi, che aldilà delle origini popolari del movimento, l'idea di egemonia intellettuale e nobiliare non era certo aliena dalle logiche dei valdesiani: perlomeno di quelli che avevano influenza politica, quali Giovanni Morone e Reginald Pole, di letterati e prelati illustri, come Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi, Pietro Antonio di Capua, di nobildonne di grande fama, come Vittoria Colonna,

[68] Cfr. G. Briçonnet, Marguerite d'Angoulême, *Correspondance (1521-1524)*, a cura di C. Martineau, M. Veissière, con il contributo di H. Heller, 2 voll., Genève, Droz, 1975-1979.

Isabella Villamarina, Giulia Gonzaga, Caterina Cybo. E, in alcuni suoi rappresentanti, come il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, il valdesianesimo non disdegnava l'impegno attivo nella riforma della Chiesa, avvicinandosi così all'esperienza pastorale del vescovo di Oleron, Gerard Roussel[69].

Tuttavia, nonostante le evidenti consonanze, non si può ignorare l'atteggiamento degli spirituali italiani nei confronti della comunità di Renata di Francia, chiamata in causa, nel migliore dei casi, soltanto nel momento del bisogno o della fuga dalla persecuzione: come accadde a Pietro Carnesecchi, che tuttavia l'aveva frequentata solo in virtù dei suoi rapporti con la Francia[70]. Gran parte dei valdesiani moderati, del resto, erano filo-imperiali, fieri avversari della corona francese. Lo stesso protonotario fiorentino, dinnanzi all'Inquisizione «dicentibus dominis si dicta domina Iulia habebat familiaritatem vel cognitionem cum eadem domina ducissa, vel si invicem sibi scriberent, respondit: "Io non so che havessino insieme nissuno commercio né per ambasciate né per lettere"»[71]: a significare che Giulia Gonzaga, nodo cruciale di una rete di rapporti tra gli eterodossi italiani ma anche partigiana dell'imperatore, ignorava sostanzialmente, forse deliberatamente, gli affari della duchessa di Ferrara. Vittoria Colonna aveva dimostrato un precoce disinteresse, mai sostanzialmente abbandonato, a quanto è dato sapere: nel 1537 si era fermata un lungo periodo a Ferrara al seguito di Ochino, che era stato invitato a celebrare la quaresima, ma pur tenendone a battesimo la figlia non è noto che avesse dato alcun segno di intimità o complicità con la sua illustre ospite. È plausibile, per quanto è dato sapere, che non avesse mai cercato di avere con lei relazioni più strette.

Non c'è sostanzialmente traccia di alcun sentimento di amicizia da parte dei valdesiani: c'è, piuttosto, qualche indizio di insofferenza. A seguito della repressione attuata dal duca a danno della cerchia di Consandolo nel 1554, il cardinale Giovanni Morone, come si è detto, aveva mandato ad Ercole II le sue più vive felicitazioni per la lodevole iniziativa. Per ragioni che non riguardano soltanto le sfumature dottrinali ma che dipendono da considerazioni politiche e sociali, essi mostrarono a

[69] Cfr. P.J. Landa, *The Reformed Theology of Gérard Roussel, Bishop of Oloron (1536-1555), based upon a Critical Edition of his 'Familiere exposition du simbole, de la loy et oraison dominical en forme de colloque' and his 'Forme de visite de diocese (c. 1548)*, Ph.D. Thesis, Vanderbilt University, 1976 (Ann Arbor: University microfilm).

[70] Sulla amicizia tra Carnesecchi e Renata di Francia cfr. M. Firpo, D. Marcatto, *I processi Carnesecchi* cit., II: *Il processo sotto Pio V (1566-1567)*, t. I, *(*giugno 1566-ottobre 1566*)*. Per esempio, cfr. p. 305: «Facendo ella in quel tempo professione di adiutare et favorire tutti quelli ch'erano in quel grado che mi trovavo io allohora», rivelò il protonotario fiorentino, «cioè inquisiti o persequitati *in causa religionis*».

[71] Ivi, t. II: costituto 26/07/1566.

Margherita di Navarra una simpatia ben maggiore di quella dimostrata alla più umile parente. Eppure la prima non si peritava di dare alla sua religiosità un'impronta attiva, politica e militante, che la esponeva agli scandali e alle censure: dava asilo, elargiva risorse, proteggeva, tra gli altri, i calvinisti. Per i seguaci di Juan de Valdés, però, Margherita restava la potente sorella del re di Francia, una regina e una donna di lettere, forse un po' troppo attiva e incauta nel propugnare la riforma della Chiesa, ma pur sempre un personaggio influente e di altissimo rango[72]: l'attrazione che ella suscitò in Vittoria Colonna e nello stesso Pier Paolo Vergerio, prima dell'esilio e della conversione al Riforma, sta a dimostrare che in qualche caso la genericità della categoria di evangelismo era un collante sufficiente a produrre amicizie e alleanze leggermente anomale[73]. Di fronte al rango accompagnato al potere[74], le sfumature e il fastidio scomparivano, perfino l'essere filo-imperiali passava in secondo piano, e l'appartenenza evangelica e nicodemitica fungeva da denominatore comune oltre le possibili differenze: non così per Renata, che era sì la figlia di un re, ma con uno *status* sostanzialmente decaduto e un potere di influenza in Italia e all'estero pressoché ridicolo.

La quarta questione parte dalla considerazione che la comunità di Consandolo ebbe lunga vita e scarsa influenza politica e religiosa nel panorama italiano: è probabile che il caos dottrinale che la caratterizzava, che mescolava il calvinismo puro alle istanze nicodemitiche, non sia stato estraneo a questa sorte. Il nicodemismo stesso, di matrice francese, ne era il principale colpevole, ma l'entropia nasceva, almeno in parte, anche dalla incredibile capacità di attrazione di cui la cerchia ferrarese riuscì a godere per molti anni. Dama di alto lignaggio, di notevole sfrontatezza e di rara generosità, Renata catalizzava desideri, speranze e avversioni di natura religiosa, politica, diplomatica, in modo decisamente sproporzionato rispetto alla sua effettiva importanza nello scacchiere europeo. A parte l'ostilità esplicita di quei valdesiani che, come il cardinale Morone, mal soffrivano la componente calvinista, il suo *entourage* fu oggetto di grandi aspettative da parte di Ginevra, da una parte, e di una lunga serie di personaggi appartenenti alla riforma radicale, dall'altra; fu oggetto di una costante sebbene moderata attenzione da parte dell'Inquisizione e di protezione connivente

[72] Cfr. soprattutto R. Cooper, *Marguerite de Navarre et la réforme italienne*, in *Marguerite de Navarre, 1492-1992*, a cura di N. Cazauran e J. Dauphiné, Actes du colloque international de Pau (1992), Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1995, pp. 159-188.

[73] Cfr. V.-L. Saulnier, *Marguerite de Navarre, Vittoria Colonna et quelques autres amis italiens de 1540*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone. France et Italie dans la culture européenne*, Genève, Slatkine, 1980, I, *Moyen Age et Renaissance*, pp. 281-295.

[74] Sull'effettivo potere di Margherita cfr. P. F. Cholakian, R. C. Cholakian, *Marguerite de Navarre. Mother of the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 2006.

da parte della corte francese, che la sostenne a più riprese fino al suo ritorno. Un discreto successo, apparentemente, per un modesto gruppo di eterodossi capeggiati da una donna di poco talento intellettuale.

Eppure, a dispetto di tutta la curiosità che suscitava, le scelte e le misure di contenimento attuate dai diversi attori nei confronti della comunità ferrarese non furono mai drastiche: la corte di Francia continuò imperterrita nel suo appoggio silenzioso; il marito duca non si risolse a reprimere l'eresia, se non davanti alla minaccia di uno scandalo imminente; l'Inquisizione, sebbene informata, gli lasciò l'onere di punire i nemici della religione senza esercitare troppe pressioni. Ciò si verificò a dispetto della percezione dell'interesse di Calvino per Renata. Ginevra guardò a lungo a Consandolo con la sollecitudine interessata con cui soleva guardare ad altre esperienze eterodosse in area francese: in quel gruppo sparuto di individui governati da una madama di schiatta reale essa vide non solo e non tanto una fonte di effettivo sostegno economico, quanto un possibile varco per la penetrazione in Italia. Il fatto è che, tra la seconda metà degli anni trenta e gli anni quaranta, Calvino ritenne di poter contare su alcuni punti d'appoggio al di qua delle Alpi, che permettessero alla sua Riforma di diffondersi nel resto della penisola o che, perlomeno, fossero per i confratelli una roccaforte di fronte agli attacchi della Chiesa romana. Renata di Francia e i suoi dovevano costituire il fiore all'occhiello del calvinismo in Italia. Vittima di un errore di valutazione, egli non sbagliò tuttavia nel credere che l'esperimento ferrarese potesse attecchire e resistere[75].

È innegabile, infatti, che la cerchia di Renata ebbe, nel complesso, una vita più lunga, più agevole e più protetta di molte altre comunità calviniste della penisola e che la sua permanenza e la sua militanza eterodossa ebbero una durata decisamente maggiore di quella che fu la breve stagione del valdesianesimo, sostanzialmente esauritasi nei primi anni cinquanta del Cinquecento. Questa notevole capacità di resistenza dipende probabilmente da alcune delle caratteristiche differenziali del gruppo rispetto alle altre esperienze eterodosse in terra d'Italia. Tali peculiarità furono da un lato l'autoreferenzialità – che, specialmente nel primo periodo italiano, sfiorò l'autarchia intellettuale e dottrinale –, dall'altro la capacità di tollerare e assimilare ispirazioni diverse, talvolta contrastanti, non escluse le formulazioni più lontane dall'ortodossia delle nuove Chiese protestanti, che tuttavia con tale ortodossia erano costrette a convivere[76]. Chiusura e flessibilità furono l'effetto e la causa al tempo stesso – in una sorte di circolo vizioso – dell'isolamento che la comunità di Renata dovette subire da parte del variegato panorama dell'eterodossia italiana,

[75] Cfr. Blaisdell, *Calvin's Letters to Women* cit., pp. 67-84.
[76] Cfr. Belligni, *Renata di Francia fra Ferrara e Montargis* cit., pp. 363-379.

dai valdesiani, che la catalogarono tra le esperienze del calvinismo nella pianura Padana, a un sempre più scettico Calvino, che manifestò insofferenza non per gli atteggiamenti nicodemitici, bensì per il fatto che individui come Richardot si permettessero un'esplicita teorizzazione nicodemitica. In buona misura, il nicodemismo di origine fabrista determinò le condizioni ideali per favorire la solitudine del gruppo[77].

Per contro, tale isolamento ne determinò la longevità: a fronte di un'evidenza schiacciante e desolante, e cioè che Renata, con i soldi della sua dote e poco altro, sovvenzionava eretici di ogni banda e che a quasi tutti prestava orecchio, gli interventi furono tardi, blandi, inappropriati e lasciati sostanzialmente alla buona volontà di Ercole II. La consapevolezza dei limiti strutturali della comunità di Renata in termini di pervasività e potere politico influenzò i tempi e i modi della repressione, che fu parzialmente inefficace, anche se infine, in buona sostanza, contribuì alla decisione della nobildonna di ritornare in Francia con la parte restante del proprio *entourage*. Mescolare la protesta con la fuoriuscita dottrinale fu, al tempo stesso, una strategia perdente, secondo la *ratio* del proselitismo, e una logica vincente, in termini di sopravvivenza.

4. *Conclusioni*

Nutrito di tolleranza e indifferentismo, il nicodemismo non permise mai che tra i seguaci della duchessa potesse prevalere l'opzione della fuoriuscita dottrinale. Le guerre di religione in Francia ne furono la prova. Quando Renata tornò in Francia, la situazione della politica interna era mutata drasticamente e le scelte di campo si erano esasperate nella direzione della guerra civile. Calvino si ripropose con un *aut-aut* condizionando il suo appoggio alle scelte di Renata all'abbandono di ogni atteggiamento, e pensiero, nicodemitico. Il ginevrino le chiese sostanzialmente di fare ammenda del passato, di denunziare a gran voce la propria appartenenza confessionale e di condursi «franchement» nella sua antica patria, rinunciando alla tentazione di far prevalere il suo senso di regalità e il suo ecumenismo sull'adesione alla vera religione[78]. A dispetto delle raccomandazioni del suo vecchio mentore, la duchessa di Ferrara avrebbe sostanzialmente sostenuto le sue precedenti convinzioni: la possibilità di una convivenza irenica fra le confessioni, la fecondità della disputa tra cristiani e la civile conversazione. Avrebbe tentato ancora, senza conflitti di coscienza, di praticare l'arte della persuasione a corte, e di portare

[77] Cfr. Ead., *Reti eterodosse* cit., pp. 233-246.

[78] Cfr. lettera di Calvino a Renata, lettera del 5 luglio 1560, in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 voll., *Corpus Reformatorum 29-87*, Brunschwig, Schwetschke, 1863-1900, XVIII, n. 3228, coll. 147-148.

avanti nel suo feudo di Montargis quella politica di sostentamento e protezione di eterodossi che, in ambito inquisitoriale, le era valso l'appellativo di «subventrix haereticorum»[79]. Negli anni che seguirono fu chiaro a tutti i suoi nobili parenti, i Guisa per primi, che Renata fiancheggiava la causa dei calvinisti[80]: ma fu evidente altresì che, nella sua fanatica ossessione per le idee di sovranità e di regalità, ella non avrebbe mai consumato una vera rottura con la corte in nome della propria fede.

Se è vero che il nicodemismo era un lusso che l'anziana duchessa non poteva più permettersi, poiché la guerra civile tendeva a esasperare qualsiasi posizione dottrinale nella logica delle fazioni, è vero parimenti che le sue profonde implicazioni non cessarono di animarne gli intenti. In lei la Protoriforma francese avrebbe conosciuto la sua tardiva riscossa: immutate, fino alla redazione del suo testamento, fino all'ultimo giorno di vita, rimasero le sue antiche passioni che la avevano condotta in nome di una generica riforma della cristianità verso l'indifferentismo, verso la tolleranza dottrinale, verso la curiosità per le istanze altre, che la avevano portata, nell'arco della sua esistenza, a prestare ascolto alle idee di erasmiani, di sostenitori degli *adiafora* e dell'*ars dubitandi*. Mentre la Francia si incendiava e la Riforma in Italia si andava spegnendo, il nicodemismo degli eredi di Lefévre sopravvisse nella logica di Renata[81].

[79] Giulio Antonio Santoro, segretario del Sant'Uffizio, nel *Compendium* degli atti del processo contro Giovanni Morone, la definì «domina Renata ducissa Ferrariae suspecta de haeresi, subventrix haereticorum: fol. 151 facie secunda»: Firpo, Marcatto, *Processo Morone* cit., I, p. 173. Su di lei un borgognone, il «penitenziario» domenicano Gabriel Martinet, il 12 ottobre 1557 aveva riportato a Roma l'abiura di un confratello eretico, «in qua abiuratione nominabat multas graves personas, inter quas primus erat cardinalis Polus Anglus, quem appellabat caput scholae Angelicae [...] deinde ducissam Ferrariae, cuius verba addebat videlicet "Ego potius venderem camiciam quam deesse necessitati fratrum nostrorum", (per fratres intelligens lutheranos)»: ivi, VI, Appendice II, p. 288.

[80] Cfr. G. Braun, *Position de Renée de France durant la seconde guerre de religion*, in "BSHPF", CXLV, 1999, pp. 661-684.

[81] Sulle vicende dei protetti di Renata dopo il suo ritorno in Francia cfr. E. Belligni, *Francesco Porto da Ferrara a Ginevra*, in *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, a cura di G. Mongini, Atti del Convegno Internazionale a cura della Fondazione Firpo e dell'Istituto di Studi Rinascimentali (Torino 21-22 settembre 2006), Firenze, Olschki, 2008.

CALVINO E LA BIBBIA DI OLIVETANO

GIORGIO TOURN

1. *Un umanista profugo sul Reno*

Apriamo questa nostra relazione con alcuni dati a carattere documentario che tradurremo, data la brevità del tempo, in immagini evocative. Ci troviamo, nei primi mesi del 1535, a Basilea, la città renana passata alla Riforma da una decina d'anni[1], grazie all'opera del grande umanista Ecolampadio[2] e alla saggezza dei suoi magistrati, la città dove Erasmo, tornato a trascorrere i suoi ultimi giorni, morirà l'anno dopo: la Basilea di Amerbach, della cultura, delle tipografie.

Qui ha cercato rifugio, agli inizi dell'anno, il giovane umanista Jean Cauvin; lasciandosi alle spalle la patria e varcando il Reno a Strasburgo, ha segnato una cesura radicale nella sua condizione esistenziale: da brillante umanista nella Parigi del Collège Royal è diventato uno dei tanti profughi senza dimora nel continente europeo.

Il ritiro a Basilea conclude un periodo di peregrinazioni in casa di amici e conoscenti, che si era aperto, nel novembre 1533, col discorso di Nicola Cop all'apertura dell'anno accademico, discorso alla cui redazione aveva collaborato[3]. Anno di ricerca inquieta in cui è avvenuto il suo passaggio dall'evangelismo riformista, di stampo lefèvriano, a posizioni protestanti esplicite, da «mal sentans de la foi», per usare l'espressione del tempo, a «luthérien». Quando, come e dove, ebbe luogo questo passaggio, quello che nel commento al Salterio egli definirà una «subita

[1] Per la riforma a Basilea cfr. R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, vol II, pp. 95-106.

[2] H.R. GUGGISBERG, voce *Oekolampad*, in *Religion und Geschichte in Gegenwart*, IV, 1567-1568; ID., *Johannes Oekolampad*, in *Die Reformazionszeit*, a cura di M. Greschat, Stuttgart-Berlin-Kohln-Mainz, Kohlhammer, I, pp. 117-128.

[3] Per questo periodo scarsamente documentato cfr. F. WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, pp. 12-20; A. GANOCZY, *Le jeune Calvin, genèse et évolution* de *sa pensée réformatrice*, Wiesbaden, F. Steiner, 1966, pp. 32-83; B. COTTRET, *Calvin: biographie*, Paris, J.C. Lattès, 1995, pp. 65-100.

conversio», permane uno dei problemi irrisolti della storiografia calviniana[4].

Sino a questo momento il Nostro autore ha prodotto due opere, edita una: il commento al *De Clementia* di Seneca[5], manoscritta la *Psycopannichia*, che verrà pubblicata nel 1542 a Strasburgo[6]. Periodo di ricerca dunque, interrotto bruscamente dall'affaire dei *Placards* nell'autunno del 1534. Affissi non solo in città ma nella stessa residenza del sovrano a Amboise, i manifesti, che si presentano come *Articles véritables sur les horribles, grands et importants abus de la messe papale, inventée directement contre la sainte cène de Jésus Christ*, segnano non solo una svolta nella politica religiosa di Francesco I, avviando la repressione sistematica dei «luthériens», ma, come ha mostrato Lucien Febvre, segnano la cesura teologica all'interno dell'evangelismo e del movimento di riforma[7].

L'attacco violento a quello che viene indicato come "atto blasfemo e idolatra della messa" sposta l'ottica teologica della riforma; la giustificazione per grazia, che ha costituito sin qui il tema di riflessione di tutto il riformismo cristiano, resta certo concetto cardine, ma riferimento normativo diventa ora il sacrificio compiuto da Cristo una volta per tutte; l'epistola ai Romani, testo fondante, è sostituito dall'altro grande documento neotestamentario: l'epistola agli Ebrei, dal soggetto credente l'attenzione si sposta sull'oggettività dell'evento salvifico. Una struttura, da tutti riconosciuta inadeguata, quale era la chiesa papale non impediva al credente di vivere al suo interno, in dimensione soggettiva, l'esperienza della grazia; risulta invece del tutto impossibile conciliare l'evento oggettivo della salvezza con un quadro di riferimento deviante. L'alternativa si pone molto chiara: o la gestione sacramentale del sacro ad opera dell'istituzione, con il sacrificio dell'altare, o il crocifisso, non solo icona ma realtà stessa della grazia. Il crocifisso dipinto da Cranach, dal cui fianco scaturisce il sangue del perdono, permane riferimento assoluto, ma ora il credente, seguendo lo sguardo del principe Federico inginocchiato, non guarda solo alla ferita, ma al Cristo. Dai *Placard* nascono tutti i problemi in cui Calvino si troverà coinvolto: il radicalismo teologico, il superamento del dissidio sacramentale Lutero – Zwinglio sulla Cena, la dottrina della chiesa, il nicodemismo.

[4] Wendel, *Calvin* cit., pp. 20-26; E.A. Mc Grath, *Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 93-107; Cottret, *Calvin* cit., pp. 77-82.

[5] Ivi, pp.75-77; Ganoczy, *Le jeune Calvin* cit., pp. 57-62; Mc Grath, *Calvino* cit., pp. 85-88.

[6] Il problema affrontato è quello del destino dell'anima dopo la morte; cfr. Cottret, *Calvin* cit., pp. 89-94.

[7] L. Febvre, *Une date, 1534: la messe et les Placards*, in *Au coeur religieux du XV siècle*, Paris, Sevpen, 1957, pp. 162-171; Cottret, *Calvin* cit., p. 94.

Per ora nella città renana egli trascorre i suoi giorni in riservatezza operosa nel quartiere di St. Alban, in pensione presso Katherina Klein, frequenta gli ambienti universitari, approfondendo le sue conoscenze nelle lingue bibliche[8]. Frutto di questa attività sono alcuni testi assai significativi, citati qui in ordine cronologico di pubblicazione: due saggi nella bibbia di Olivetano, l'epistola a Francesco I[9] e, molto più impegnativo, l'*Institutio* che farà la sua comparsa alla fiera di Francoforte l'anno seguente[10].

Nell'epistola a Francesco I, argomentato e stringente *plaidoyer* in difesa degli evangelici perseguitati, vengono confutate le accuse degli ambienti reazionari della corte francese e della Sorbona, che muovono agli evangelici l'accusa di eresia, disprezzo della tradizione, sovversione politica. Non a caso l'epistola accompagnerà come prefazione l'*Institutio*, il testo che porterà il giovane umanista sulla scena culturale e teologica, esponente della seconda generazione di quel movimento di riforma che si va già delineando come alternativo a quello luterano.

Nella stessa temperie spirituale si colloca il testo su cui ci soffermeremo brevemente: la prefazione al Nuovo Testamento nella bibbia di Olivetano.

2. *La bibbia del "petit translateur"*

Si tratta di un voluminoso in folio, stampato nel territorio di Neuchatel, da Pierre de Vingle, quello stesso cui si devono i *Placards*. L'opera era stata commissionata, tre anni prima, dai barba valdesi riuniti in assemblea nella val d'Angrogna in Piemonte, e da loro finanziata[11]. Progetto ambizioso, traduceva in termini operativi la volontà di transitare il loro movimento di credenti clandestini in comunità di evangelici dichiarati; artefice del progetto era Guglielmo Farel che aveva affidato il compito a Pierre Robert, detto Olivetano[12]. Cugino di Calvino di poco più anziano

[8] P. Wernle, *Calvin und Basel bis zum Todes des Myconius, 1535-1552*, Basel, Reinhardt Universität Buchdruckerei, 1909; Ganoczy, *Le jeune Calvin* cit., pp. 83 ss.; U. Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zurich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 17-22.

[9] Jean Calvin, *Epitre au Roi François Ier, avec Introduction et notes*, éd. par J. Pannier, Paris, Libr. Fischbacher, 1927, pp. I-XXXIV.

[10] Edita a cura di Petrus Barth, in *Johannis Calvini, Opera Selecta*, München, Kaiser Verlag, 1926, vol. I, pp. 19-283.

[11] Cfr. A. Molnàr, *Storia dei valdesi. 1. Dalle origini all'adesione alla Riforma*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 220-226.

[12] A. Paget, *Documents inédits sur les Réformateurs dans le pays de Neuchatel*, 1909; H. Delarue, *Olivétan et Pierre de Vingle à Genève 1532-1535*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", VIII, 1946, pp. 104-118; H. Meylan, *Olivétan*, in *Silhouettes du XVI siècle*, Lausanne, 1943; *Olivétan traducteur de la Bible*, Paris, Cerf, 1987.

di lui, Olivetano era un umanista la cui umiltà non era commisurata alle sue competenze bibliche, in particolare nella lingua ebraica; collocatosi molto presto su posizioni protestanti, a differenza dal cugino, ebbe forse qualche ruolo nella sua conversione. Olivetano firma la lettera dedicatoria dalle Alpi, il 12 febbraio 1535, e il volume è stampato in giugno dello stesso anno.

La traduzione di Olivetano[13] è accompagnata da un apparato critico filologico di eccezionale spessore: note a margine danno paralleli scritturali, precisazioni filologiche, cinquanta pagine di indice; a questo si aggiungono quattro documenti. Un privilegio latino, in apertura, intestato: «Johannes Calvinus, Cesaribus, Regibus, Principibus, gentibusque omnibus Christi Imperio sudditis salutem»; segue il saluto del traduttore: «P. Robert Olivetanus l'humble et petit Translateur a Leglise de Jesus Christ. Salut». I criteri seguiti nella traduzione sono illustrati nell'«Apologie du translateur/ Le translateur a ses freres fideles en nostre Seigneur Hilerme Cusemett / Cephas Chlorotes / et Antoine Almeuthes»[14]; conclude un testo teologico a firma di «V.F.C, a nostre allie et confedere le peuple de lalliance du Sinai/ Salut»[15]. L'ultimo testo è introduzione al Nuovo Testamento e il primo e l'ultimo sono tradizionalmente attribuiti a Calvino.

Non essendo pensabile che un'opera di questa mole si sia potuta realizzare in poche settimane, è evidente che Olivetano aveva messo a punto in questo lavoro ricerche e studi precedenti. Resta un problema aperto l'apporto di Calvino in questo progetto. Il privilegio, firmato, è pagina della sua migliore prosa, quella ironica, che si ritrova nei trattati delle reliquie e dell'astrologia; contravvenendo alla prassi, egli non dedica il volume, che contiene la parola divina, dunque di valore eccelso, a qualche gran personaggio nel mondo della politica o della cultura, ma al petit peuple, di cui ha preso le difese nell'*Epistola a Francesco I*, la comunità dei credenti semplici, disprezzati e ingiustificatamente perseguitati. Molto più incerta è invece la parte che ebbe nell'impresa il cugino Olivetano. Nell'introduzione al Nuovo Testamento, che tradizionalmente gli viene attribuita, si legge: «…il libro qui appresso che abbiamo tradotto il più fedelmente possibile secondo le proprietà della lingua greca in modo che tutti i cristiani e le cristiane che comprendono

[13] B. Roussel, *La Bible d'Olivétan*, in "Etudes Théologiques et Religieuses", 57, 1982, pp. 537-557; Id. *Olivétan et les commentaires rabbiniques*, in *L'hébreux au temps de la Renaissance*, éd. Par J. Zinguer, Leiden, Brill, 1992, pp. 27-64.

[14] Con questi pseudonimi Olivetano indica gli uomini della Riforma attivi nell'area Vaud-Ginevra con cui aveva contatti: Guglielmo Farel, Pierre Viret, Antoine Saunier.

[15] Le iniziali VFC sono state a lungo intese come abbreviazioni di Votre Frère Calvin; in tal caso si sarebbe trattato di un terzo testo calviniano. B. Roussel ha dimostrato che si tratta di un testo di Volfang Fabritius Capiton, teologo del gruppo di Strasburgo.

il francese possano intendere…». Questo farebbe supporre che il suo impegno nell'opera è stato rilevante, si parla di tradurre; in realtà gli studiosi sono d'avviso che sia stata utilizzata la traduzione del Nuovo Testamento di Lefèvre su cui risultano esser state effettuate oltre 3000 modifiche. Compiute da chi? Da Calvino o da Olivetano? In questo caso il nostro personaggio si sarebbe adattato a revisionare un testo altrui? È un impegno che poco corrisponde all'immagine che possiamo farci di lui. L'incertezza permane dunque assai forte su questa collaborazione.

Molto più interessante risulta l'introduzione al Nuovo Testamento, non firmata, con dedica *A tous amateurs de Jesus Christ et de son Evangile / Salut*, che risulterebbe essere il primo testo di Calvino di natura teologica. L'attribuzione tradizionale sin qui unanime[16], è stata recentemente posta in forse[17], pur ricevendo l'appoggio di autorevoli studiosi[18]. L'attribuzione o la paternità al giovane Calvino ha indubbiamente interesse, in campo bio-bibliografico; permetterebbe di delineare il suo profilo culturale in quel momento, di cogliere le premesse della sua teologia. Più significativo è però l'aspetto teologico, infatti il testo in oggetto, sia esso calviniano o meno, delinea i caratteri dell'ambiente culturale in cui è nato e di cui il riformatore di Ginevra sarà erede ed esponente di rilievo. Bernard Roussel, massimo competente nel campo della letteratura biblica del periodo, ha delineato i caratteri della scuola renana di esegesi biblica, così definita perché si colloca nell'ambito delle città del Reno: Strasburgo, Basilea, Zurigo, di cui furono esponenti, oltre Zwingli, Ecolampadio e Bucero, una schiera di studiosi di primo piano[19]. Nel contesto di questa scuola teologico-esegetica va collocato il nostro testo; l'interesse che riveste in quell'anno 1535 è duplice: teologico ed esistenziale.

Vediamone in sintesi l'impianto. Il testo si apre con una schematica presentazione dell'antropologia biblica: l'uomo, capolavoro del creato e immagine di Dio, è caduto nel peccato tradendo così la sua vocazione; Dio non lo abbandona però al suo destino né lo distrugge (anche se lo disprezza ed odia), ma gli offre la possibilità di ritrovare il cammino dell'obbedienza, dispiegando attorno a lui le testimonianze della sua presenza. Dapprima nel creato, vero teatro della sua bontà e gloria, e successivamente nell'elezione di un popolo, Israele, scelto fra tutti, in cui rivela la sua volontà. Entrambi questi interventi divini, queste rivelazioni, non raggiungono però lo scopo: i gentili non sanno discernere la

[16] Cfr. B. Cottret, *Calvin*, Paris, J.C. Lattes, 1995, p. 113.

[17] Cfr. F.P. van Stam, *Der Autor des Vorworts zur Olivetan-Bible*, in "Dutch Review of Church History" 84, 2004, pp. 248-267.

[18] B. Roussel, *Calvin oeuvres*, Paris, Pléiade, 2009, p. 1072, n. 3.

[19] *La Bible de tous les temps*, vol. 5: *Le Temps des Réformes et la Bible*, sous la direction de G. Bedouelle et B. Roussel, Paris, Beauchesnes, 1989, pp. 215-245.

presenza divina e sprofondano nell'idolatria, Israele disprezza la rivelazione e disobbedisce alla legge. Si rende dunque necessario un nuovo intervento divino e ne sarà strumento Gesù Cristo, «Signore e salvatore vero ed unico figlio di Dio inviato e dato agli uomini da parte del Padre per restaurare il mondo distrutto e desolato, in cui si è però mantenuta sin dall'inizio la speranza di porre rimedio alla caduta di Adamo…». Al termine di un lungo cammino, che si definirebbe oggi una "storia della salvezza", intessuta di messaggi, profezie, interventi divini, e del dono della legge «giunse questo grande Messiah oggetto di tante promesse ed attese a realizzare ciò che era necessario alla nostra salvezza…a riconciliare la natura umana con Dio…».

Che certezza possono avere i credenti della verità di tutto questo e della realtà della salvezza? Hanno le testimonianze divine date dai personaggi biblici, da profeti ed evangelisti, hanno i segni miracolosi compiuti dal Cristo stesso. Tutto questo è consegnato nel libro che segue, «… detto Nuovo Testamento, nuovo ed eterno che non invecchierà, né verrà mai meno perché Gesù Cristo è stato mediatore che lo ha ratificato con la sua morte ponendo fine a tutte i limiti che sussistevano nell'Antico». È detto di conseguenza evangelo perché annunzia la grazia e la liberazione.

La seconda parte del saggio, di tono parenetico, è indirizzata ai lettori; in presenza di questo libro che atteggiamento assumeranno i cristiani e le cristiane? Disprezzeranno forse il messaggio in esso contenuto e non si impegneranno a penetrarne l'insegnamento mentre tutti coloro che cercano la felicità nel mondo si danno da fare per ottenerla e coloro che praticano un mestiere si applicano per impadronirsene? Certo non mancano ostacoli a questo: si danno tribolazioni, bandi, persecuzioni e persino la morte da parte dei nemici della verità, ma la promessa divina, per chi si sarà attenuto al Vangelo, è la felicità e il regnare con Dio. Tertulliano non ha forse scritto che il sangue dei martiri è il seme della chiesa ? Una pagina questa di intensa partecipazione che apre un squarcio sulla situazione dell'evangelismo in terra di Francia.

Il testo si chiude con l'invito a sovrani e principi affinché si impegnino a far insegnare nei loro paesi questa santa dottrina, in modo che ovunque Dio sia magnificato. Ai vescovi e pastori è rivolto l'appello a non privare le pecore del loro gregge di questo nutrimento spirituale, ma al contrario a prodigarsi, affinché ogni credente sia posto in condizione di leggere nella sua lingua questo santo evangelo, considerando che Dio, quando ha inviato nel mondo gli apostoli, ha dato loro il dono delle lingue.

3. *Il testamento di Dio*

L'esposizione della materia teologica, condotta in termini molto sintetici, si colloca dunque pienamente nel quadro dell'ortodossia cristiana, non c'è motivo di stupirsene trattandosi di una presentazione tradizionale del messaggio evangelico. Merita però porre attenzione ad alcuni elementi che caratterizzano queste pagine**.**

Colpisce anzitutto il fatto che per definire l'opera della salvezza si ricorra ad una categoria teologica molto particolare, quella del Testamento. Nel linguaggio cristiano odierno l'espressione indica le Sacre Scritture (Nuovo è l'insieme della letteratura apostolica, Antico i testi della comunità giudaica), ma in realtà si tratta di un termine tecnico di fortissima pregnanza teologica. Proviene, come è noto, dalla Vulgata, che traduce con *testamentum* il termine *diatseke*, usato nel testo greco per indicare l'azione divina nell'opera di salvezza.

Non è questa la sede per condurre una riflessione approfondita sul tema, ma pochi cenni sono sufficienti a collocare l'originalità di questo uso. Il pensiero neotestamentario in riferimento alla *diatseke* si enuclea sostanzialmente in due ambiti; il più pregnante nella tradizione cristiana è connesso con la morte di Gesù; nel corso dell'ultima cena pasquale egli introduce il tema in riferimento al calice della benedizione: il vino è *aima kainé diatseke*, *sanguis meus novi testamenti*.

La sua morte, momento decisivo dell'intervento divino nella storia, è carica di due valenze. La prima di carattere sacrificale: la morte del rabbi Gesù di Nazaret, vittima innocente del potere politico e religioso, è, nella prospettiva trascendente, il realizzarsi del piano divino. Essendo il sacrificio vicario compiuto da Cristo in veste di sommo sacerdote unico ed irrepetibile, tutto il complesso teologico a carattere sacrificale dell'eucaristia, e sacerdotale del ministero cristiano, decade.

Ma *diatseke* ha una seconda valenza teologica non meno essenziale, quella giuridica, che si trova al centro dell'epistola paolinica ai Galati. Quando un testamento è validamente redatto e firmato nessuno lo può annullare, così è del testamento che Dio ha redatto, in cui assicura ai suoi figli, i credenti, l'eredità, *kleronomia*, fondata sulla promessa fatta ad Abramo, di cui Cristo è la realizzazione. La salvezza è dunque per grazia, non per opere, perché chi eredita può solo ricevere senza nulla meritare.

Il *testamentum* latino, nel senso di disposizione legale, è traduzione filologicamente corretta di *diatseke* , che ha però nel linguaggio biblico una portata teologica molto particolare; è infatti il termine con cui la LXX ha reso la *berìt* ebraica, concetto chiave di tutta la teologia di Israele: i figli di Abramo sono la comunità con cui Dio ha stabilito una berit, un patto, e questo significa che si è legato unilateralmente a loro con una

promessa vincolante; l'azione parte da Dio e il popolo ne è solo oggetto, anche se questa pattualità si struttura con un impegno di fedeltà reciproco: Dio benedice e custodisce Israele che obbedisce alla Torah e vive nella fedeltà. Il patto è in modo prioritario categoria giuridico-politica non religiosa, si struttura in una relazionalità, dall'alto al basso, dalla sovranità che dispone, sia pure nella dimensione della premura provvidenziale, alla sudditanza che accoglie il dono gratuito ed immeritato facendolo proprio. Un secondo elemento essenziale va preso in considerazione: il patto si colloca nella storia e si vive nella storia, è categoria essenzialmente etica, non è mai una condizione ma una vocazione, non un possesso ma un impegno a perseguire la volontà del donatore.

A questa categoria giuridica, collocata in una prospettiva storica, Calvino ricorre per fornire ai suoi lettori la chiave del testo evangelico. Il testamento di Dio, detto nuovo rispetto all'antico, ha come oggetto la salvezza, il dono della grazia e ne è garante la persona di Gesù Cristo. Si inserisce perciò in un processo storico, che, apertosi con la creazione e la vocazione della creatura, infranto con il peccato e restaurato dalla salvezza, culmina nella beatitudine eterna di una umanità ricomposta.

Superfluo approfondire questo tema di cui si comprende subito l'originalità: il fatto che l'orditura del problema della grazia non è qui di natura mistica, spiritualistica, ma storico-giuridica, è relazione, ma nella costruzione di un realtà concretamente vissuta. La *kleronomia*, l'eredità, connessa con il testamento, è molto più che un bene da godere, è la partecipazione ad un progetto, l'inserimento in un piano di ricomposizione del mondo. Il *testamentum* è anche evangelo, buona notizia, annunzio della grazia, ma nella misura in cui coinvolge l'erede nella volontà salvifica del testatore.

4. *Il* mediateur

Vi è nel nostro testo un secondo elemento molto significativo: il tipo di connessione che si stabilisce fra il Testamento, cioè la salvezza, e la figura del Messiah, la persona di Gesù Cristo. Trattandosi di una introduzione al Nuovo Testamento, cioè all'insieme della testimonianze apostoliche, è evidente che tutto verta intorno a Gesù Cristo. Questo avviene in termini tradizionali, a cui non avrebbero potuto muovere obiezioni né i sospettosi scribi della Sorbona né gli stessi padri tridentini; ma l'impostazione è particolarmente interessante sotto molti punti di vista.

Colpisce in primo luogo il ricorso alla categoria del mediatore anziché del salvatore, abituale nel linguaggio cristiano. Proprio l'opera del salvatore è negli anni in cui il nostro testo vede la luce (Lutero ha già

pubblicato i suoi scritti essenziali, Melantone i suoi *Loci Theologici*, e la *Confessio augustana* ha definito il Credo evangelico) tema centrale del dibattito teologico; è ormai entrato nella forma della giustificazione per grazia, del beneficio (o dei benefici) di Cristo, per usare il titolo del notissimo trattato dell'evangelismo italiano. È questo ormai il tema diffuso in tutta la cristianità, accolto da tutti, evangelici e riformisti cattolici, e non a caso costituirà, cinque anni più tardi, a Worms la base della trattativa fra i teologi dei due schieramenti confessionali: Contarini, Pighius, Bucero, Melantone.

Nel nostro testo, invece, la giustificazione non compare, nemmeno in forma implicita. Si troverà naturalmente nell'*Institutio* (in posizione non centrale però) perché rappresenta anche agli occhi di Calvino la novità del testamento nuovo, il linguaggio della grazia, nella sua dimensione di annunzio, di evangelo, ma non ne costituisce la struttura, che è invece rappresentata dal Cristo mediatore. L'opera del Messiah è molto più che l'acquisizione di un patrimonio di grazia offerto ai credenti: «Immolato per esaltarci, reso schiavo per liberarci, impoverito per arricchirci, è stato venduto per riscattarci, imprigionato per liberarci, condannato per assolverci, fatto maledizione per nostra benedizione, offerta di peccato per la nostra giustizia, sfigurato per dare a noi figura, è morto per darci vita». Con l'insieme delle sue azioni e della sua morte Cristo ha assunto su di sé l'esistenza dei credenti trasmettendo loro la propria, e in questo interscambio la natura umana viene oggi rinnovata da quella divina. È evidente che la prospettiva teologica che emerge da questa lettura è molto più che il perdono, la grazia offerta agli uomini.

In secondo luogo, il mediatore, grande Messiah, giunge al compimento di una storia, altra categoria fondamentale del patto, come si è visto, di cui non costituisce però solo il termine finale, la conclusione ma l'anima. Una citazione si impone al riguardo:

> Egli è Isacco figlio amatissimo del padre, offerto in sacrificio, che tuttavia non soccombette alla potenza della morte; è il vigile pastore Giacobbe che prende grand cura delle pecore di cui è custode e responsabile; è il buon e pietoso fratello Giuseppeche nella sua gloria non ha vergogna di riconoscere i suoi fratelli è il gran sacerdote e vescovo Melchisedek, che ha compiuto il sacrificio una volta per tutte; è il sovrano legislatore Mosè, che scrive la fede sulle tavole di pietra dei nostri cuori con il suo spirito: è il fedele capitano e guida Giosuè per condurci alla terra promessa; è il nobile e vittorioso re Davide che sottomette al suo potere ogni potenza ribelle; è il magnifico e vittorioso re Salomone che governa il suo regno con pace e prosperità; è il forte e virtuoso Sansone che con la sua morte ha schiacciato tutti i suoi nemici.

Siamo in presenza di una poetica trasposizione del Gesù di Nazaret nel mondo dell'Israele biblico, secondo lo schema classico che vede nei suoi personaggi dei prototipi del Cristo? Certo, ma con qualcosa di più profondo: la rivelazione non è l'epifania del divino in Gesù, nel momento storico dell'incarnazione, ma è la struttura teologica che soggiace alla storia dell'umanità. Gesù Cristo è il Messiah atteso, ma era già presente nella vicenda di Israele non diversamente da come lo sarà in quella degli apostoli; il testamento di Dio è uno solo, anche se si manifesta storicamente in due modalità: l'antica e la nuova.

Tutto questo è espresso in termini molto schematici, sono poco più che intuizioni; molto deve ancora essere elaborato e vissuto prima di giungere a maturità nell'*Institutio*, ma già si intravedono i percorsi di quella che sarà la teologia calviniana. E se ne intravedono, sia pure appena menzionati, altri elementi sempre nel quadro di questa impostazione pattizia e della venuta del Messiah mediatore. In chiusura della riflessione teologica, prima degli appelli finali, si legge infatti questo testo:

> Da questo risulta chiaramente che per lo spirito di Cristo, promesso ai suoi eletti, non siamo più noi a vivere, ma è Cristo in noi, e in virtù di questo spirito siamo seduti fra i celesti in quanto questo mondo non è più il mondo per noi, anche se ci rapportiamo ad esso, sapendoci accontentare di ogni cosa, del paese, della residenza, della condizione, del cibo, del vestito e di cose di questo genere…

Primo dato caratteristico: il fatto che i destinatari del testamento siano indicati come gli eletti; trattandosi di un termine biblico il suo uso non ha nulla di sorprendente, ma non è privo di interesse notare che già in questo testo viene usato a definire i credenti, ben sapendo che ricorrerà costante nella produzione calviniana. La figura della creatura eletta è qui delineata da elementi caratteristici. Anzitutto dalla sua fede. Più che un accogliere la realtà salvifica, da parte del credente è la presa di coscienza del fatto che Cristo stesso, il mediatore, vive in lui. Calvino parlerà nell'*Institutio* di una «inhabitatio Christi in nos», di un partecipare alla sua sostanza. Dono assoluto, opera dello Spirito, motivato dal decreto eterno dell'elezione gratuita, la fede non è opera dell'uomo, neppure nella sua più alta espressione spirituale, non è rapportarsi alla grazia, è scoprire in sé la nuova umanità creata dal Messia, scoprire l'eredità non come beneficio ma come mutamento radicale della condizione umana. In quest'ottica l'eletto può vedersi seduto fra i celesti. Gesù Cristo, il Messiah ha infatti concluso la sua missione di mediatore nella gloria del Padre; l'ascensione rappresenta per Calvino il momento culminante della rivelazione alla luce della quale il credente conosce la sua natura.

Questo linguaggio, in apparenza di natura mistica, in realtà rigorosamente paolinico[20] esprime concetti fondamentali che costituiranno i tratti peculiari della teologia calviniana. Ed infine già si intravede, in questa citazione, il profilo degli uomini e delle donne di Ginevra: creature che collocandosi in modo equilibrato nella realtà della storia, senza ispirarsi ad un ascetismo rinunciatario, si accontentano della loro condizione umana, sapendo che questo mondo non è più il loro referente, luogo di vita superato da una prospettiva diversa, quella dell'eternità.

5. *Lo scontro con la storia*

Dalle pieghe di questa letteratura teologica dell'anno '35, in cui Calvino si colloca e di cui è partecipe, emerge però un secondo elemento, non meno importante, carico di una forte valenza esistenziale. Quale immagine della comunità cristiana il nostro giovane teologo ha in mente? Chi sono cioè gli eredi della promessa divina, del testamento di Dio mediato da Gesù Cristo? È il piccolo popolo evangelico, perseguitato e calunniato che si fonda unicamente sulle promesse divine, sono i credenti pronti ad affrontare l'esilio, la povertà, il martirio, l'*ekklesia*, comunità di di eletti, *kletoi*, nell'accezione neotestamentaria, creature il cui riferimento è il Cristo sofferente.

Questa comunità, che in categorie sociologiche si potrebbe definire di professanti, di militanti, non ha però carattere ideale o utopistico, è invece molto concreta ed egli l'ha conosciuta nel corso delle sue peregrinazioni negli anni '33-34, incarnata nei gruppi di credenti che ha frequentato. Non solo, si tratta di una realtà ecclesiale, e di una dimensione della fede evangelica, che egli vive nella sua persona, profugo senza dimora, che ha perso patria, progetti, amicizie per l'Evangelo di Cristo.

Questa ipotesi di chiesa sarà posta a confronto l'anno seguente con la realtà di Ginevra. La repubblica, che ha realizzato, dopo anni di lotta, la sua rivoluzione, conquistando la sua indipendenza e la sua libertà, è certo intenzionata a viver nella fede cristiana, ha votato l'abolizione della messa e la predicazione dell'Evangelo, condannerà eretici e settari, ma concepisce la sua identità in termini di cristianesimo tradizionale; per i ginevrini la fede evangelica è la nuova religione, per Calvino è una professione di fede. Lo scontro era dunque inevitabile e il sogno di vedere nascere sulle rive del Lemano la nuova chiesa del Signore non poteva che fallire, Occorrevano altre esperienze perché il nostro giovane intellettua-

[20] Galati 2,20: «Cristo vive in me»; Filippesi 1,21: «per me vivere è Cristo»; Colossesi 3,1: «siete risuscitati con Cristo».

le, cresciuto fra i libri, idealista ed ignaro della vita e delle sue contraddizioni, trovasse l'equilibrio personale e gli strumenti per realizzare la sua vocazione, per tradurre in storia le intuizioni di Basilea.

I VALDESI NELLA CORRISPONDENZA DI GIOVANNI CALVINO*

ALBERT DE LANGE

Nell'anno del Cinquecentenario della nascita di Giovanni Calvino (1509-1564) sembrerebbe superfluo riprendere il tema delle relazioni del riformatore con i valdesi, poiché è ormai storicamente chiarito che, sulla spinta di Calvino e dei suoi colleghi ginevrini, negli anni 1555-1564 il movimento valdese medievale si trasformò in una «chiesa-popolo» di impronta calvinista e che gli abitanti delle Alpi Cozie nel 1561 cominciarono a chiamarsi «peuple vaudois», ma in realtà erano diventati calvinisti. Negli ultimi anni non sono venute alla luce nuove fonti che possano mettere in dubbio questo consenso raggiunto dagli storici moderni.

Rimangono tuttavia quattro domande riguardanti i legami tra Calvino e i valdesi che vale la pena di affrontare nuovamente. Prima presenterò tali domande, poi illustrerò in ordine cronologico tutte le lettere di Calvino relative a questo argomento, interpretandole nel loro contesto e cercando infine di dar loro una risposta.

1. *Quattro domande*

(1) In primo luogo vorrei riformulare la domanda su quanto Calvino conoscesse delle dottrine e dell'organizzazione degli «antichi» valdesi. Sappiamo che Calvino non era mai stato nelle Valli valdesi. Negli anni 1539-1541 a Strasburgo, aveva tuttavia incontrato Daniele de Valence e Giovanni da Molines, i due «barba» che nel 1532 si opposero alla decisione di Chanforan[1].

* Ringrazio Daniele Tron per i suoi suggerimenti e miglioramenti. Pubblico qui una versione abbreviata della mia ricerca; quella integrale è nel frattempo apparsa in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 207, 2010, pp. 3-75.

[1] L'unica fonte è il resoconto che Matteo Cervenka, un giovane teologo dei Fratelli boemi, ci ha lasciato sui suoi incontri con Calvino nei mesi di giugno e luglio 1540. Cfr. A. MOLNÁR, *Storia dei valdesi.* Vol. 1: *Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino, Claudiana, 1974, p. 234.

(2) La seconda domanda che vorrei affrontare è se e fino a che punto Calvino sia stato coinvolto nella trasformazione del movimento valdese in una chiesa protestante di impronta riformata. Non è forse stato esagerato il suo ruolo? Sebbene ci fosse una stretta collaborazione tra Calvino e Guillaume Farel (pastore di Neuchâtel), Pierre Viret e Théodore de Bèze (entrambi professori all'Accademia di Losanna fino a1 1558), non è da escludere che questi suoi colleghi abbiano sviluppato una strategia autonoma e che riguardo ai valdesi sia esistita un'influenza non solo di Ginevra ma anche delle chiese di Neuchâtel e Losanna, nell'ambito bernese-zwingliano.

(3) In terzo luogo vorrei riproporre la domanda su quale sia stato l'atteggiamento di Calvino nei confronti dei valdesi. Euan Cameron ha sostenuto che Calvino ebbe una funzione di «patronizing» per i valdesi, non solo nel senso di metterli sotto la sua tutela, ma anche sotto il suo controllo e di portarli sulla propria linea teologica[2]. Vorrei stabilire se l'atteggiamento di Calvino verso i valdesi fosse dettato, in fondo, dal desiderio di indottrinarli o se invece, e anche, da altre considerazioni.

(4) L'ultima domanda è legata direttamente a quella precedente. Sovente la relazione tra Calvino e i valdesi viene interpretata in senso unilaterale: i valdesi sarebbero stati 'calvinizzati'. Ma non è possibile che la relazione tra Calvino e i valdesi sia stata un movimento in qualche modo bidirezionale?

2. *Le fonti*

Le fonti per studiare i legami di Calvino con i valdesi sono assai limitate. Nei suoi scritti Calvino dedica solo un breve cenno ai valdesi. Nel suo opuscolo *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins. Qui se nomment spirituelz*, stampato nel gennaio-febbraio 1545, scriveva che «les Vaudois» erano stimati per la loro «rettitudine», si trattava di «gente cristiana, che seguiva con semplicità di cuore la pura dottrina dell'Evangelo»[3]. Certamente pensava ai valdesi del Luberon nella Provenza, con cui era in stretti rapporti a partire dal 1541.

[2] E. Cameron, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480-1580* (Oxford Historical Monographs), Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 186-210 cit. a p. 191.

[3] J. Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz*, a cura di M. van Veen (*Ioannis Calvini opera omnia*, Ser. 4: *Scripta didactica et polemica*, vol. I), Genève, Droz, 2005, pp. 162-163. Testo francese e traduz. italiana in G. Calvino, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi de Michelis (G. Calvino, *Opere scelte*, vol. II), Torino, Claudiana, 2006, pp. 536-537, cfr. pp. 73-74.

Nella corrispondenza, invece, Calvino fa sovente riferimento ai valdesi. Si tratta di una trentina di lettere, in gran parte rivolte a Théodore de Bèze, Heinrich Bullinger, Guillaume Farel o Pierre Viret. Ci è però stata conservata una sola lettera di Calvino del 1556 direttamente indirizzata ai valdesi piemontesi, oltre a un'altra loro rivolta dalla *Compagnie des pasteurs* di Ginevra del 1561, della quale egli fu certamente l'ispiratore, se non anche, molto probabilmente, l'estensore.

L'edizione principale della corrispondenza di Calvino è costituita dai volumi dal X al XX della *Ioannis Calvini Opera*, apparsi tra il 1872 e il 1879[4]. Meglio annotate sono le lettere di Calvino nella *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, curata da Aimé Louis Herminjard, ma purtroppo questa edizione si arresta all'anno 1544[5]. Nel 2005 è apparso il primo volume della riedizione della corrispondenza di Calvino dal 1530 al settembre 1538 che non contiene tuttavia alcun riferimento ai valdesi[6].

Nella sua corrispondenza soltanto una volta Calvino definisce in latino i valdesi delle Alpi Cozie (Piemonte e Delfinato) e del Luberon (Provenza) come «fratres Waldenses». In tutti gli altri casi, quando viene impiegata questa espressione, si fa riferimento ai fratelli boemi e moravi. Il nome francese «Vaudois» manca completamente nella sua corrispondenza. Quando Calvino si riferisce ai valdesi, li chiama quasi sempre «fratres». Solo raramente fa una precisazione, distinguendoli come «fratres Alpini», «fratres inalpini» o «fratres ex valle Angronia et aliis vicinis» da una parte, «fratres Provinciales» o semplicemente «Provinciales» dall'altra. La designazione «fratres», senza precisazioni ulteriori, crea molti problemi interpretativi, perché Calvino usa la medesima categoria di «fratres» anche per tutti gli altri gruppi della diaspora protestante, e dunque solo sulla base del contesto storico, e con l'aiuto di lettere dei suoi corrispondenti, si riesce a stabilire se effettivamente parli dei valdesi o meno.

In questo saggio si tratterà di tutte le lettere in cui Calvino si esprime sui valdesi. I suoi riferimenti si possono facilmente dividere in tre gruppi: il primo gruppo riguarda i valdesi piemontesi negli anni 1539-1541 (5 lettere), il secondo concerne i valdesi del Luberon nel 1541-1545 (ca. 17

[4] *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, a cura di W. Baum, E. Cunitz e E. Reuss, 59 voll. (Corpus Reformatorum, voll. 29-88), Braunschweig-Berlin, Bruhn, 1863-1900 (d'ora in poi: CO).

[5] *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, a cura di Aimé Louis Herminjard, 1900 (d'ora in poi: = Herminjard), 9 voll., Genève-Paris, Lévy frères, 1866-1897.

[6] *Ioannis Calvini Epistolae*. Vol. I (1530- sep. 1538), a cura di C. Augustijn e F.P. van Stam (Joannis Calvini Opera omnia, Ser. 6: Epistolae), Genève, Droz, 2005.

lettere), mentre il terzo è relativo ai valdesi delle Alpi Cozie dal 1556 al 1561 (ca. 10 lettere). Sulla base di questo *corpus* documentario costituito da una trentina di lettere, cercherò quindi di rispondere alle quattro domande sopra esposte.

3. *Gli anni 1538-1540: Alpi Cozie*

I primi accenni di Calvino ai valdesi si trovano in tre lettere tra il 1538-1539, accenni tuttavia assai vaghi di cui offro una ricostruzione basandomi in gran parte sulle annotazioni di Herminjard e le integrazioni di Arturo Pascal[7]. Nel 1536, com'è noto, la Francia aveva occupato gran parte del Piemonte e l'8 novembre 1537 Francesco I nominava governatore delle Valli valdesi un suo generale, il conte Guglielmo di Fürstenberg, un protestante tedesco in rapporti con Bucero e altri riformatori di Strasburgo[8]. Nell'inverno 1537-1538 Gauchier Farel, fratello di Guillaume e segretario del Fürstenberg, lo rappresentò nelle Valli e sembra abbia favorito il culto pubblico riformato[9]. Dopo la partenza di Gauchier Farel, i valdesi piemontesi furono soggetti alle persecuzioni di René de Montjean, governatore regio del Piemonte e, nel settembre 1538, inviarono due lettere, una a Gauchier Farel perché intercedesse presso il Fürstenberg[10], l'altra al consiglio di Ginevra, pregandolo di mandare Antoine Saunier a Berna e Strasburgo con lo scopo di sollecitare l'intervento dei magistrati protestanti svizzeri e tedeschi presso il re francese. Verso la metà di ottobre 1538 Saunier arrivò a Strasburgo dove incontrò Calvino, che alcuni mesi prima era stato espulso da Ginevra. Il 24 ottobre 1538 Calvino scrisse da Strasburgo a Farel[11]:

> Cum omnes tempus hoc alienissimum judicarent tractandae fratrum causae, Dominus spem omnem superavit. Impetratum quidquid petiimus.

[7] A. Pascal, *Le ambascerie dei Cantoni e dei Principi Protestanti di Svizzera e Germania al Re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535-1559)*, in "Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino", XVIII, 1913, pp. 83-90.

[8] Per Fürstenberg si veda: J. Calvin, *Plaidoyers pour le comte Guillaume de Furstenberg; Première réimpression de deux factums publiés à Strasbourg en 1539-1540*, a cura di R. Peter (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 72), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. IX-LXVIII. Anche R. Peter, *Le comte Guillaume de Furstenberg et les Vaudois*, in "BSSV" 143, 1978, pp. 27-36.

[9] Calvin, *Plaidoyers* cit., pp. XLIII-XLV, LIII nota 213, p. 155.

[10] Herminjard, vol. IX, pp. 459-460 (lettera 745 bis); Calvin, *Plaidoyers* cit., p. XLV nota 167).

[11] CO X, coll. 275-276 (lettera n. 148) = Herminjard, vol. V, pp. 170-171 (lettera n. 75).

> Videbatur initio Sonerius aegre ferre, quod exigeretur confessionis formula: putabat hoc uno debere nostris satisfieri, quod a se edocti essent. Postea tamen non adeo reclamavit, atque etiam qualem conscripsi eorum nomine, sine controversia approbavit.

Il consiglio di Strasburgo si rifiutò dunque di trattare l'affare dei «fratres», almeno prima di conoscere la loro confessione di fede. Saunier considerava questo come del tutto inutile, poiché egli stesso li aveva indottrinati, ma alla fine Calvino scrisse una confessione di fede che fu accettata da Saunier e approvata dal consiglio. Così Herminjard interpreta questo brano enigmatico[12], sostenendo che i «fratres» erano i valdesi piemontesi.

Della confessione di Calvino non esiste più traccia. La missione di Saunier, tuttavia, ebbe scarsi risultati e, forse per questo, i valdesi mandarono nel dicembre 1538 due inviati a Ginevra. Il consiglio della città li accolse e diede loro delle lettere di raccomandazione per andare verso la Svizzera protestante. Furono accompagnati da Saunier, espulso proprio in quei giorni da Ginevra[13]. Il 12 gennaio 1539 erano a Neuchâtel da Farel[14]. Poi sembra che uno dei due inviati – senza Saunier, ma in compagnia di Antoine Calvin, fratello di Giovanni – andò a Strasburgo anche per incontrare Calvino, che invece a fine gennaio rispose a Farel in modo negativo[15]:

> Sonerius et fratres supervacuo sumptu oneravit, et hic fatigavit irrito labore. Sum enim in hanc causam intentior, quam ut sit opus me sollicitari; sed quid facerem, quum nondum habitus sit principum ac civitatum conventus, in quem summa negotii reiecta erat?

Dunque Calvino non era d'accordo che Saunier avesse inviato i valdesi, perché si trattava di una missione superflua. In questo modo inoltre sembrava che egli stesso non facesse nulla per loro. Tuttavia egli puntava ad aspettare la prossima occasione utile, che sarebbe stata l'incontro dello Schmalkaldener Bund (la lega dei principi e magistrati protestanti dell'Impero uniti sulla base della Confessio Augustana) a Francoforte, che avrebbe avuto luogo dal 14 al 18 febbraio seguente.

In una lettera di fine marzo 1539 a Farel, Calvino tornava ancora una volta sulla visita dell'inviato valdese di gennaio[16]:

[12] Herminjard, vol. V, pp. 170-171, note 17 e 18.

[13] Herminjard, vol. V, p. 205, nota 9; pp. 221-222, nota 30; *Ioannis Calvini Epistolae*, vol. I, p. 445.

[14] Herminjard, vol. V, pp. 221-222, nota 30.

[15] CO X, col. 316 (lettera n. 158) = Herminjard, vol. V, p. 230 (lettera n. 767).

[16] CO X, coll. 332 (lettera n. 164) = Herminjard, vol. V, p. 270 (lettera n. 774). Cfr. Pascal, *Ambascerie* cit., p. 88.

> Fratres Waldenses coronatum unum mihi debebant, cuius partem a me mutuo acceperant, partem dederam nuncio qui cum fratre [= Antoine Calvin] venerat, Sonerii mandato. Hunc ut tibi darent, iusseram.

È questa la prima – e anche l'ultima – volta che Calvino usa il termine «Waldenses» per i «fratres alpini». Egli aveva imprestato una corona agli inviati valdesi che dovevano ridarla a Farel. Dalle lettere tra Farel e Calvino risulta che entrambi erano insoddisfatti di Saunier, il quale sembra non avesse capito le resistenze presenti in Germania nei confronti dei «Waldenses», cosicché i due deputati tornarono a casa senza risultati concreti[17]. Tramite Gauchier Farel gli inviati valdesi cercarono anche un contatto con Guglielmo di Fürstenberg il quale, sebbene dal settembre 1538 vivesse a Strasburgo, era ancora il governatore titolare delle Valli; sembra inoltre che nel maggio-giugno 1539, quando egli era di nuovo in Francia, abbia protestato presso il Re e il connestabile Anne de Montmorency per il comportamento di Montjean. Calvino aveva incontrato il conte alcune volte nel corso degli anni 1539 e 1540 e aveva scritto due «déclarations» per difenderlo[18]. Fürstenberg aveva litigato con il connestabile Anne de Montmorency, un parente di Montjean, proprio a causa delle persecuzioni dei «suoi» valdesi, ed era per questo caduto in disgrazia presso il Re[19].

Il 27 ottobre 1539 Calvino mise Farel per la prima volta al corrente di questo conflitto[20]. Il 12. Calend. Decembre (= 20 novembre) 1539 Calvino ritornò nuovamente sulla questione fornendo a Farel informazioni più precise[21]:

> De Comite Guillelmo sic habet res. Quoniam Montijanus violenter irruperat in Alpinas valles multisque injuriis vexaverat bonos fratres, Comes ea de re questus est graviter apud Connestabilem, nec a minis abstinuit. Ille initio mollire animum Comitis velle, ac blanditiis reconciliare cognato suo. Comes animosius subinde loqui, donec ille etiam ferocire coepit. Hinc non dubia inter eos simultas.
> Comes extemplo per literas, quas mihi legendas praebuit, Montijano societatem quam prius coierant, renunciavit. «Improbum ac sceleratum sibi haberi dixit, si in valles suas, ut ferebatur, invasisset, gentemque innoxiam expilasset.» Rescribuntur literae eius nomine, quibus dicit Comitem turpiter mentiri. Addit illos nihil [pa]ssos quod non sint meriti sua in Deum et Regem rebellione.

[17] Cfr. Pascal, *Ambascerie* cit., p. 88 n. 2.

[18] I due testi sono editi in: Calvin, *Plaidoyers* cit. In questi due testi Calvino non menziona i valdesi o le Valli.

[19] Cfr. Calvin, *Plaidoyers* cit., pp. XLV.

[20] CO X, coll. 425-426 (lettera n. 194) = Herminjard, vol. VI, p. 116 (lettera n. 832)

[21] CO X, col. 430 (lettera n. 197) = Herminjard, vol. VI, pp. 123-124 (lettera 835). Cfr. Calvin, *Plaidoyers* cit., pp. XLV nota 168, LIII nota 213, p. 155.

Dunque il conte di Fürstenberg era irritato, perché evidentemente considerava i valdesi ancora come propri sudditi. Inoltre i valdesi sarebbero stati «buoni» e «innoxi» e dunque rigettava l'accusa di Montjean che essi avessero commesso ribellione contro Dio e il Re e fossero punibili per questo. Montjean tuttavia era già deceduto il 28 settembre e per questo non costituì più un pericolo per i valdesi, ma la loro situazione rimase precaria. In ogni caso anche Fürstenberg non riuscì a fare qualcosa per loro.

Nell'estate del 1540, il 1° giugno, Francesco I emanò l'editto di Fontainebleau col quale vietava ai «luterani», sotto sanzione di morte, l'esercizio della «nuova religione», considerandolo come un atto di eresia e di ribellione. Il Re aveva, con questo, anche i «Valdenses» in mente, «hominum genus indomitum in Alpibus, qui contra magistratum non saltem docerent, sed et tumultuarentur et maiestatis laesae rei essent»[22]. Farel scrisse il 31 ottobre 1540 a Calvino[23]:

> Gravissima persecutio intentata est Provincialibus, imo passim in Galliis, nec sunt expertes Pedemontani quos Rex dederat comiti Gullielmo. Si juvari possunt, cura quaeso.

I valdesi delle Alpi Cozie tuttavia non cercarono più di difendere la «libertà di coscienza» con interventi diplomatici all'estero, ma si ritrassero nella clandestinità. Non si rivolsero più a Ginevra, a Farel, Calvino o Fürstenberg, ed infatti per quindici anni non si trovano più accenni ai valdesi delle Alpi Cozie nella corrispondenza di Calvino. Saranno piuttosto i valdesi del Luberon che attireranno la sua attenzione a partire dal 1540, in quanto duramente colpiti dalla politica reale.

4. *Gli anni 1540-1545: Luberon*

Mentre Saunier e Farel si occupavano in particolare dei valdesi del Piemonte e tenevano al corrente delle loro vicende Calvino, il principale mediatore con i valdesi del Luberon fu Pierre Viret[24]. Questi sapeva che tra i «fratribus Provincialibus» «plurimi sunt ex veteribus Valdensibus»[25].

[22] Herminjard, vol. VI, p. 228 nota 6.

[23] CO XI, coll. 101-102 (lettera n. 249) = Herminjard, vol. VI, p. 347 (lettera 907). Cfr. Calvin, *Plaidoyers* cit., p. XLIII nota 156.

[24] Herminjard, vol. VI, p. 429 note 1 e 2.

[25] Lettera di Viret a Gwalther del 5 settembre 1544 (CO XI, col. 746 (lettera n. 571) = Herminjard, vol. IX, p. 328 (lettera n. 1392).

Fu lui a informare Calvino che erano stati denunciati come eretici e ribelli in una lettera risalente ai primi mesi del 1540, ma non pervenutaci[26].

Una delle prime vittime dell'editto di Fontainebleau fu Colin Pellenc, che il 16 ottobre 1540 fu bruciato vivo ad Aix-en-Provence. Alcuni giorni dopo i valdesi di Mérindol distrussero il suo mulino presso Apt, che era stato confiscato dal Re dopo la condanna per eresia. In seguito il Parlamento di Aix-en-Provence, il 18 novembre 1540, condannò al rogo, in contumacia, diciannove abitanti di Mérindol per «crime de lèse magesté divine et humaine» e ordinò la distruzione del paese mediante una condanna collettiva; il 14 dicembre Francesco I confermava la condanna, attribuendo ai valdesi non solo il reato di eresia, ma anche quello di ribellione. In particolare Basilea e Strasburgo intervennero presso Francesco I[27] e l'8 febbraio 1541 il re sospese la condanna e promise il perdono a coloro che avessero abiurato entro tre mesi; tale lettera di perdono fu registrata il 29 aprile 1541 dal Parlamento di Aix[28].

Calvino, che viveva ancora a Strasburgo, si preoccupò in particolare dell'accusa di ribellione mossa ai valdesi; il 19 febbraio 1541 scriveva infatti a Farel[29]:

> De fratribus valde qui consternatus, quum spargeretur rumor ille non iam haereseos accusari, sed seditionis ac tumultus. Memineram quid aliquando ex ore So.[nerii] audissem. Ita suspicabar esse parum sobrie institutos in hac parte. Nuper tamen scripsit Card.[inalis] [30] ad Morletum,[31] qui ad nostros a Rege missus est, Regem ad ignoscendum iam paratum. Hoc audimus ex aliis summa contentione fuisse impetratum; sed gratiae sunt agendae Domino, quod utcunque tamen saevitia et illic et in toto regno mitigatur.

Dunque Calvino nutriva personalmente qualche dubbio sul comportamento dei valdesi a causa delle notizie provenienti da Saunier. Nel frattempo, tuttavia, aveva già ricevuto la notizia del perdono del Re dell'8 febbraio, e di ciò aveva messo al corrente i protestanti tedeschi tramite il suo inviato Antoine Morelet du Museau.

Nei mesi successivi Calvino tentò di intercedere presso il sovrano sia chiedendo l'intervento dei principi tedeschi, sia richiedendo delle con-

[26] Herminjard, vol. VI, pp. 227-228 nota 6.

[27] G. Audisio, *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984, pp. 338-339.

[28] Audisio, *Vaudois* cit., pp. 338, 358.

[29] CO XI, col. 157 (lettera n. 277) = Herminjard, vol. VI, p. 27 (lettera 943).

[30] Il cardinale François de Tournon, ministro del Re.

[31] Antoine Morelet di Museau, in quel momento ambasciatore di Francesco I presso i protestanti tedeschi.

fessioni di fede da parte dei valdesi provenzali, che lo convincessero che non erano né eretici né ribelli. Un'occasione eccellente per un appello ai principi tedeschi si presentò alla fine dell'aprile 1541, quando Strasburgo lo inviò alla dieta di Ratisbona per partecipare al colloquio religioso con i cattolici. Calvino si rivolse allora a Filippo Melantone affinché scrivesse una bozza in favore dei valdesi di Merindol[32] che fu poi emendata dallo stesso Calvino. Il 23 maggio 1541 i principi e i magistrati protestanti del Sacro Romano Impero riscrissero il testo e inviarono un *memorandum* a Francesco I, in cui «quorundam privati» «qui partim in variis regni Vestri loci, praesertim Gratianopoli et aliis Provinciae urbibus, capti tenentur»[33] venivano difesi dall'accusa di essere «eretici» e «seditiosi». Chiesero la liberazione dei prigionieri e la libertà di coscienza per loro.

Importanti sono le due correzioni di Calvino inserite in questo *memorandum*[34]. Ho messo queste aggiunte in corsivo:

> Scimus hos qui propter piam doctrinam sunt in odio, interdum praegravari aliis criminibus, ac dici seditiosos. *Vidimus autem confessionem aerumnosorum illorum oblatam Curiae Gratianopolitanae*[35]*, et purgationem obiectorum criminum*. Quare magis deprecandum esse pro eis duximus, quia doctrinae confessio pia est, et haud dubie pura sententia catholicae ecclesiae Christi, quam et nos profitemur. Oramus igitur Regiam Cels. Vestram, ut tum captorum illorum, tum aliorum, si qui propter eaedem causas periclitantur, vitae parcat, eosque dimittat incolumes. *Audimus quidem nonnullis ita veniam concedi, ut abiiciant confessionem doctrinae*[36]*, quam ipsi piam esse non dubitant*: quod quum facere ipsa morte sit acerbius, oramus ut Reg. Cels. Vestra id quoque propter Deum mitiget.

[32] *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthons Opera quae supersunt omnia*, a cura di C.H. Bretschneider e H.E. Bindseil, vol. IV, Halle-Braunschweig, Bruhn, 1837, coll. 327-328 (n. 2244).

[33] Il testo si trova in *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthons Opera*, vol. IV, coll. 325-327 (lettera n. 2243) = CO XI, coll. 220-221(lettera n. 311) = Herminjard, vol. VII, pp. 126-128 (lettera n. 983). Gratianopolis (Grenoble) è certamente un errore da parte dei redattori cinquecenteschi, si tratta di Aix-en-Provence. Cfr. nota seguente.

[34] Cfr. Herminjard, vol. VII, p. 127 con nota 5. Herminjard si basa sulla lettera di Calvino a Guillaume Farel del 9 giugno 1541 (CO XI, pp. 235-236 (lettera n. 321) = Herminjard, vol. VII, pp. 150-152 (lettera n. 997) e soprattutto sulla lettera di Calvino a Pierre Viret del 12 luglio 1541: CO XI, col. 253 (lettera n. 335) = Herminjard, vol. VII, p. 185 (lettera n. 1011). Calvino scrisse a Viret: «Correcta igitur nonnihil est prior illa formula, post acceptum secundum nuncium [si tratta di una lettera di Farel]. Duo capita inserta: confessionis quae Aquensi curiae oblata fuerat approbatio, et deprecatio ne abiurare cogerentur».

[35] Si tratta evidentemente di un errore della redazione finale del maggio 1541. La confessione di fede fu offerta al Parlamento di Aix, non di Grenoble. Cfr. Herminjard, vol. VII, p. 127 nota 4 e la lettera di Calvino a Viret citata nella nota precedente.

[36] Come stabilito dal Re il 8 febbraio 1541.

> Neque ignorat Maiestas Vestra, quam grave sit aliquid praesertim in religione contra conscientiam approbare.

Calvino fece dunque inserire il particolare che gli abitanti di Merindol avevano offerto una confessione di fede al Parlamento di Aix a difesa delle accuse e che il re voleva perdonare soltanto coloro che avessero abbandonato una così «piam» confessione. Il 7 aprile 1541, infatti, i valdesi di Merindol avevano offerto una breve confessione di fede al Parlamento di Aix, nella quale negavano di essere «eretici»[37]:

> En la sentence et opinion de la religion et église chrestienne nous nous accordons totalement. Car pour la règle seule de nostre foy, nous avons le Vieil et Nouveau Testament et nous accordons à la générale confession de foy avec tous les articles qui sont contenus au symbole des apostres. Nous ne sommes point enveloppez, ne voudrion estre d'aucuns erreurs ou heresies condamnés par l'ancienne église et tenons tous les enseignements qui ont esté approuvez par la vraye foy.

Ugualmente i valdesi negavano di essere «seditiosi»:

> Touchant du magistrat, comme des princes et seigneurs et toutes gens de justice, nous les tenons estre ordonnez de Dieu e voulons obéir à leurs loix et constitutions qui concernent les biens et corps, ausquels loyaument voulons payer tributs et imposts, dismes, censes et toutes choses que leur appartiendra, en leur portant honneur et obéissance en toutes choses qui ne sont contre Dieu.

Dal contenuto di tale confessione risulta che i valdesi si erano allineati sulla linea della Riforma (con la dottrina della giustificazione per sola fede) e in particolare, per alcuni punti, su quella svizzera rappresentata da Farel, Viret e Bullinger. Citiamo per esempio l'articolo sulla Santa Cena: «La cène du Seigneur Jésus est le signe sous lequel la vraye communion du corps et du sang de Jésus-Christ nous est baillée». La riduzione della Santa Cena a un «segno» era inaccettabile non solo per i cattolici, ma anche per i luterani. Con la dichiarizione di obbedire in tutte le cose «qui ne sont contre Dieu», i valdesi giustificarono il loro rifiuto di abiurare, ma certamente non avrebbero voluto legittimare una presa delle armi.

Probabilmente ancora nel 1541 o nel 1542 i valdesi di Merindol scrissero altre confessioni e dichiarazioni – in parte per spiegare e precisare la prima confessione – e le mandarono al parlamento di Aix e al vescovo di

[37] La confessione è edita da E. Campi e C. Moser in *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. I/2: 1535-1549, a cura di H. Faulenbach e E. Busch, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2006, pp. 226-227 (doc. 25).

Carpentras, Jacopo Sadoleto. Nel 1555 Jean Crespin pubblicò una lunga compilazione di questi testi in forma di una confessione di fede di 25 articoli[38] e nell'articolo riguardante la Santa Cena[39] si legge che

> est une saincte mémoire et action de grâces, faictes en assemblée du peuple de Dieu, de la mort et passion de Jésus-Christ; en laquelle assemblée les signes visibles de pain et de vin sont distribuez et prins, qui sont signes et mémoriaux des choses sainctes; à savoir du corps et du sang de Jésus-Christ sacrifié en la croix pour la rémission de noz péchez et réconciliation avec nostre Dieu.

Anche in questo caso i valdesi concludevano la confessione con una dichiarazione di obbedienza ai re, duchi e magistrati, tuttavia senza le restrizioni del 1541: «Et pource on doit estre subjet à eux [= rois, princes et seigneurs]: non point seulement pour l'ire, mais aussi pour la conscience»[40]. Volevano così evitare ogni rimprovero di sedizione, accusa che fu loro mossa sovente.

La terza confessione in 12 articoli era indirizzata direttamente a Francesco I e databile probabilmente verso la fine del 1544. In sostanza si ripetevano le dichiarazioni delle prime due confessioni: la «cène de nostre Seigneur Jésus-Christ est une saincte mémoire et action de grâces des bénéfices, que nous avons receuz pas sa mort et passion», e si ribadiva l'obbligo di obbedienza al governo, «de laquelle puissance nul ne peut soy exempter»[41], dunque di nuovo senza alcuna restrizione! Anche se nessuna di queste tre confessioni venne stampata negli anni 1541-1544, vista la manifesta continuità presente nelle formulazioni, bisogna concludere che quei testi dovevano aver circolato in forma manoscritta.

Calvino, in ogni caso, era venuto a conoscenza della prima confessione (quella del 7 maggio 1541) nella *Aquensi curiae*, e conosceva sicuramente pure la terza confessione (quella al Re). Scriveva infatti il 25 novembre 1544 a Bullinger[42]:

[38] La confessione è edita da Campi e Moser in *Reformierte Bekenntnisschriften* cit., vol. I/2, pp. 399-414 (doc. 29).

[39] Ivi, p. 404.

[40] Ivi, p. 413.

[41] La confessione è edita da Campi e Moser in *Reformierte Bekenntnisschriften* cit., vol. I/2, pp. 418-420 (doc. 30).

[42] CO XI, col. 773 (lettera n. 586) = Herminjard, vol. IX, pp. 371-372 (lettera n. 1413). In parte tradotto da R. Giuliani, *Una vita e un martirio da non dimenticare. Goffredo Varaglia e le missioni evangeliche in Italia 1532-1558*, Mantova, Passaggio, 2007, pp. 124-125.

Est aliud praeterea, quod te summopere oratum velim. Sunt in Provincia fratres, pro quibus scis nos semper laborasse. Neque id immerito. Sunt enim ea pietate innocentiaque praediti, ut bonis omnibus commendata ipsorum salus esse debeat. Ante triennium iam eo usque progressi fuerant, ut Curiae Aquensi confessionem ediderint puram ac semplice: qualis inter nos ederetur. Ac ne subito fervore, qui statim evanuerit, factum id putes: quoties fuerunt interpellati, constanter in ea perstiterunt. Interea crudeliter fuerunt vexati. Quum saevam hostium tyrannidem pertulisset, tandem impetrarunt a Rege, ut iudices daret, qui de tota causa verius cognoscerent. Rex duobus inquirendi partes mandavit: cognoscere ipse ac pronunciare voluit. Hoc continent literae, ut de eorum doctrina et moribus publice et clam diligenter sciscitentur qui mittendi sunt[43]. Hoc fratres non reformidant. Nam ita se gesserunt apud omnes, ut singulare probitatis testimonium habeant etiam ab adversariis. Quod ad doctrinam spectat, confessionem Regi edituri sunt, sicuti postulavit, claram et sinceram: quae distincte plus complectitur, quam dici in eos possit. Nunc totis viribus renituntur et Episcopi et Praefecti et Curia ipsa, ne Regio diplomati sit locus[44]. Si non admittitur, expositi erunt leonibus et lupis, ut efferatam rabiem in eos exserant. Hoc enim captant illi, ut sibi impune adversus miseros grassari liceat. Si admittitur, ne sic quidem evaserint periculum. Nam et in oppidulis tribus[45], et in compluribus pagis puram evangelii doctrinam profitentur. Et in oppidulo uno templum inquinamentis omnibus repurgarunt: Coenamque illic et Baptismum nostro more celebrant. Quo praesentius illis utrinque periculum imminet, eo maiore studio adiuvandi sunt a nobis: praesertim in hac admirabili constantia, cui nos deesse summo flagitio non careret. Adde quod hic eorum causa non agitur: sed aut patefacta per eorum cladem erit via crudelitati impiorum in toto regno, aut evangelium hoc modo perrumpet. Quid ergo superest, nisi ut nervos omnes intendamus, ne cessantibus nobis pii fratres opprimantur, et occludatur Christo ianua in longum tempus? Huius rei volui te praemonitum, ut si quando ad vos confugerint, paratos habeas vestrorum animos ad opem illis ferendam. Alterum autem ex his duobus agendum erit: vel enim petendum erit a Rege, ut concesso semel beneficio frui eos sinat: vel mitigandus eius furor, si adversus eos excanduerit.

I valdesi del Luberon erano dunque talmente «progrediti» nelle posizioni protestanti, da presentare una confessione di fede così pura e semplice che poteva essere pubblicata tra i riformati («qualis inter nos ederetur»). Calvino si riferisce qui alla prima confessione del 1541, di cui aveva ricevuto una copia; parla inoltre di una nuova confessione di fede richiesta dal Re, che tuttavia è ancora in preparazione. Mi sembra

[43] Il Re dava il 18 luglio 1544 tali istruzioni al «maître des requêtes» Du Pré e al domenicano Jean le Chat, dottore di teologia a Parigi.

[44] Cfr. Audisio, *Vaudois* cit., pp. 359-360.

[45] Cabrières, Lourmarin e Mérindol.

che si tratti qui della terza confessione di cui abbiamo riferito. Va anche qui rilevato il fatto che Calvino, nel caso venga scatenata la persecuzione contro i valdesi, non preveda la resistenza armata, bensì l'esilio.

In quel momento Calvino aveva ancora qualche speranza che le lettere patenti di Francesco I del 14 giugno 1544 e poi le istruzioni date alla sua commissione nel luglio seguente, potessero risparmiare i valdesi. Fu però una speranza vana: il 31 gennaio 1545 il Re diede disposizioni per l'esecuzione della condanna emanata il 18 novembre 1540.

Questa decisione non era dovuta a qualche provocazione commessa dai valdesi, ma era piuttosto conseguenza della pace di Crépy, intervenuta l'8 settembre 1544 tra il Re Francesco I e Carlo V, nella quale fra altre decisioni si stabiliva un sostegno reciproco nella lotta contro i protestanti.

Il 27 marzo 1545 Calvino scriveva al riformatore di Basilea, Myconius[46]:

> Hic nobilis tibi non ignotus, quanti angustiis nunc premantur fratres Provinciales exponet. Quia eorum salutem scio tibi, ut par est, commendatam, tantum peto ut, quum tempus erit agendi, talem illis te praestes qualem hactenus experti sumus. Sed ante omnia placuit rem Bucero indicari, ut apud suos dispiciat numquis erit aditus opportunus ad Regem.

Dunque egli in quel momento stava già pensando come avrebbe potuto mobilitare la Svizzera e la Germania per azioni in favore dei valdesi presso il Re di Francia; inoltre si impegnava, come già nel passato, a perseguire un secondo obiettivo: quello di consegnare una confessione di fede.

Il 25 aprile 1545 Calvino scrisse infatti a Farel il seguente importante brano[47]:

> Duo huc nuper a fratribus Provincialibus missi erant qui hic substiterunt meo rogatu circuite duodecim dies. Postquam mihi spes excidit maturi reditus vel Claudii vel Guillelmi[48], eos abire passus sum. Promisi tamen illis absentibus negotium nobis omnibus curae fore, ac te praesertim non defuturum spopondi. Mihi doluit eos aliam prorsus confessionis formam exhibuisse ab ea quam Petro dederam. Nescio quid illi in mentem venerit ut improbaret quod omnibus placuerat, et ipse simulaverat sibi placere. Non miror si Rex exacerbatus fuerit in capite de eucharistia. Certe Germanis non satisfaciet quod dicunt. Ego autem receperam apud

[46] CO XII, 56 (lettera n. 627). Cfr. già la lettera di Viret a Gwalter del 5 settembre 1544 (CO XI, col. 746 (n. 571).

[47] CO XII, col. 64 (lettera n. 633).

[48] Non è noto chi siano questi due.

> Bucerum omnia bene habere. De praeside Provinciae[49] iam admonitus fueram, ac primo nuncio diligenter hortabor Bucerum ut sibi caveat.

Dunque poco prima due valdesi del Luberon – di cui non sappiamo i nomi – erano stati da lui. Calvino si rammarica che i valdesi abbiano presentato una stesura della confessione di fede diversa da quella che lui stesso aveva dato a «Petrus». Probabilmente questo Petrus aveva sostituito la definizione dell'eucaristia inserita da Calvino con una concezione di carattere zwingliano-bullingeriano. Calvino non si meravigliava pertanto che il Re di Francia fosse irritato da questo concetto, che lo confermava nel giudizio che i valdesi fossero «eretici», e più precisamente «picardi», i quali negavano la presenza corporale di Cristo nel pane e vino. Questo concetto avrebbe potuto anche mettere in pericolo il sostegno dei protestanti tedeschi, che in quel momento veniva dato alla dieta di Worms. Era dunque principalmente per evidenti motivi politici che Calvino cercava di allineare i valdesi alla sua concezione sull'eucaristia.

Dal contesto mi sembra poter inferire che Calvino avesse scritto una bozza per la nuova confessione di fede da presentare al Re verso la fine del 1544 o l'inizio del 1545, relativa dunque alla terza confessione di fede che conosciamo. Questa ipotesi viene confermata dal fatto che nel 1555 Johannes Sleidanus – anch'egli in contatto con Calvino – pubblicò proprio un estratto di questa confessione[50].

Quando il riformatore di Ginevra stese questa lettera, non era ancora al corrente che il massacro aveva già avuto luogo: le prime notizie di quanto avvenuto tra il 13 e il 20 aprile 1545 arrivarono in città solo verso la fine di aprile. Il 4 maggio Calvino scriveva a Farel[51]:

> Quum duo illi fratres de quibus scripseram me autore ad suos reversi forent, alter cum luctuoso nuncio rediit iam ad nos: pagos aliquot exustos esse, complures ex senibus fuisse exustos, alios trucidatos gladio, alios ad crudelius supplicium abductos, tantamque fuisse saevitiam ut neque puellis, nec gravidis mulieribus, nec infantibus fuerit parcitum. Tanta est rei atrocitas ut cogitando obstupescant. Tantum abest ut verbis possim exprimere. […] Confectus moerore scribo nec sine lacrymis, quae sic erumpunt ut verba subinde abrumpant.

[49] Il 4 aprile Farel aveva messo in guardia Calvino su Jean Meynier d'Oppède: «Provinciales hostem non habent maiorem quam eum qui praefectus est provinciae» (CO XII, col. 58 (lettera n. 629). Nel febbraio 1545 Meynier, primo presidente del Parlamento di Aix, fu nominato governatore ad interim della Provenza, essendo il conte Louis-Adhémar de Grignan inviato dal Re per un'ambasciata alla dieta di Worms. Calvino tuttavia sembra qui accennare a Grignan, che Bucer avrebbe potuto incontrare a Worms.

[50] Cfr. *infra*, p. 175.

[51] CO XII, col. 76 (Lettera n. 639). In parte in trad. italiana da Giuliani, *Una vita* cit., p. 126.

Sono poche le lettere in cui Calvino si manifesta così profondamente sconvolto: il dolore è tanto grande da indurlo al pianto e quasi gli mancano le parole per esprimersi. Dalle sue affermazioni sembrerebbe che giudicasse essere state distrutte delle vere e proprie «églises dressées», con pastori stabili. Nella stessa lettera del 4 maggio Calvino mise al corrente Farel che il Consiglio della città aveva deciso di inviarlo in prima persona in Svizzera e gli chiese di incontrarlo a Berna:

> Re audita fratribus primo visum fuerat, ut nomine ad te mitteremus cum meis literis, quae causam omnium ecclesiarum ministris commendarent. Deinde petiimus a senatu consilium, quia inter nos minus certe constaret quidnam factu esset opus. Senatui placuit ut ipse ad Helveticas ecclesias concederem. Cras igitur me ad iter dabo. Bernae vix potero esse ante diem Iovis. Quum primum potero, ut mihi senatus detur instabo apud consulem. Si expedire censueris, fac Bernae te Veneris sistas. Illinc simul ibimus. Sin minus, pergam. Quia Bucerus proximis suis literis spem fere praecidit[52], vereor ne perdam operam illuc eundo. Si tamen id Basilienses consuluerint, tentabo nihilominus. Gratissimum erit mihi Bernae te saltem videre.

Dunque, il giorno successivo Calvino partì per Berna, dove infatti incontrò Farel: da lì avrebbe poi proseguito per Zurigo, Sciaffusa, Basilea e Strasburgo[53]. Da ultimo si sarebbe recato ancora ad Aarau, dove il 21 maggio, su iniziativa di Bullinger, si incontrarono i delegati delle cinque città svizzere riformate (Zurigo, Berna, Basilea, Sciaffusa, San Gallo). L'assemblea non seguì la proposta di Calvino di mandare una delegazione, ma si limitò ad inviare una lettera a Francesco I in favore dei «Vauddoys, gens innocens et très sainctement révérens la religion chrestienne». Soltanto nel caso in cui la risposta lo rendesse necessario, sarebbe stata mandata un'apposita ambasciata a Parigi[54]. Sembra che l'azione di Calvino venisse sostenuta da Bullinger, mentre incontrò ostacoli e resistenze da parte di Berna[55]. Va aggiunto che in questi frangenti anche il consiglio

[52] Bucero era ancora a Worms, dove si trovava anche il conte de Grignan inviato di Francesco I. Sembra tuttavia che Bucero non prevedesse la possibilità di un intervento presso il Re.

[53] Della visita di Calvino a Strasburgo raccontava Sleidan nella sua lettera al langravio Filippo d'Assia del 29 maggio 1545: *Sleidans Briefwechsel*, a cura di H. Baumgarten, Strassburg-London, 1881, p. 61 (n. 31).

[54] La lettera non si ritrova più, ma il contenuto si può dedurre dalla risposta di Francesco I del 27 giugno 1545. Vedi D. Boccassini, *Massacre des Vaudois de Provence: échos et controverses*, in "Archiv für Reformationsgeschichte" 82, 1991, pp. 257-286, in particolare 258-260.

[55] Lettera di Calvino a Viret (CO XII, coll. 82-83 (lettera n. 645).

di Strasburgo inviò una lettera. Il 27 giugno il Re di Francia rispose agli svizzeri in questo modo[56]:

> Et trouvons bien estrange que vous veuillez mesler du faict de noz dits subjectz et de la justice que nous leur administrons, appelant cruaulté la pugnition que nous faisons faire de ceulx qui ont commis plusieurs rebellions et desobéissances à l'encontre de nous, faisans entreprises sur l'une de nos principales villes de frontière[57] et qui sont contrevenans à la loy qui se observe et que nous voulions estre observée en nostre royaulme. Et ne voyons pas que, en cella, ilz suyvent la vérité évangélicque dont vous dictes qu'ilz font profession. Et davantage nous vous voulions bien advertir que lesds. Vauldoys et autres héréticques que nous avons faict pugnir, tenoient telz erreurs que nous pensons certainement qu'il n'y a prince en Germanye qu'il les vousist tollerer en ses pays. Et quant à nous, nous ne sommes pour les souffrir és nostres.

La risposta del Re sembra aver suonato alle orecchie dei bernesi come conferma delle loro critiche ai valdesi già espresse ad Argovia. In ogni caso il 4 giugno Calvino raccomandò a Viret di inviare un certo Nicolas a Berna per difendere di persona i valdesi dai rilievi loro mossi[58]. Da una successiva lettera di Calvino a Bullinger del 24 luglio 1545 risulta che i valdesi erano accusati di non pagar più le decime ai vescovi[59]. Calvino – che sembra conoscere la risposta del Re del 27 giugno – espresse in questa lettera il desiderio che le città svizzere protestanti spedissero un'ambasciata, malgrado che valutasse il Re complice della strage, in quanto giudicava il conte di Grignan come il vero responsabile. Perciò il 24 luglio scrisse non solo a Bullinger ma, col medesimo scopo, inviò anche lettere, parzialmente identiche nel testo, ai pastori di Sciaffusa[60], a Myconius[61] e a Vadianus[62]. Scopo principale dell'ambasciata sarebbe stato quello di operare per la riabilitazione dei valdesi.

[56] La risposta di Francesco I è pubblicato da N. Weiss, *François Ier, les Vaudois et les Bernois*, in "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français" (d'ora in poi: "BSHPF"), 40, 1891, pp. 200-203. La risposta del Re a Strasburgo, ugualmente del 27 giugno, si trova in versione tedesca in CO XII, coll. 113-114.

[57] Si tratta di Marsiglia (CO XII, col. 114 nota). Il Re ipotizza dunque che i valdesi vogliano fare le stesse cose che avevano fatto gli anabattisti a Münster.

[58] CO XII, coll. 87-88 (lettera n. 648).

[59] Che i valdesi dovessero pagare queste decime ai vescovi, risulta dalle lettere di Calvino ai pastori di Sciaffusa e a Vadianus (cfr. *infra* le note 60 e 62)

[60] CO XII, coll. 112-114 (lettera n. 665).

[61] CO XII, col. 115 (lettera n. 666).

[62] CO XII, coll. 117-118 (lettera n. 667).

Tuttavia Calvino non riuscì a rimobilitare le città svizzere, ed anche una visita di Farel[63] e Viret al Senato di Berna non ebbe il successo desiderato[64]. Ciononostante questi tre personaggi continuarono il loro impegno in favore dei valdesi del Luberon: «Sed nulla nos indignitas abducat quominus in officio nostro pergamus. In praesens non video quid possimus ultra»[65]. La loro infelice condizione, della quale Calvino fu informato dai superstiti rifugiatisi a Ginevra, contribuì a riconfermargli la necessità di un'azione risoluta: egli scrisse a Viret, probabilmente nel settembre 1545[66]:

> Quum turma una piorum [ex Provincia] huc venisset, ac quaedam audirem quae tibi non ignota esse magnopere ad rem pertineret, volui ut ad te duo statim proficiscerentur. Intelliges Satanam omnia machinari, ut avertat ab illis sublevandis omnium animos et Regis aulicorumque saevitiam iam plus satis acutam magis acuat. Me quoque Helvetii, non pensionarii[67] modo, sed quicunque epicurismum sapiunt[68], mire lacerant, quod gentem suam in Regis odium mea importunitate traxerim. Sed nihil tanti sit quod nos ab officio plus quam necessario remoretur.

Vanamente, infatti, Farel si era impegnato all'inizio di settembre affinché Berna inviasse una delegazione a Parigi in favore dei valdesi[69], e anche Viret non sapeva più bene che fare: «Caeterum de fratribus Provincialibus que magis cogito, eo sum magis inops consilii»[70].

Dopo la lettera di settembre a Viret di cui si è detto, Calvino per lungo tempo non parlerà più dei valdesi del Luberon. Alla fine tutto il suo impegno si era concluso con un'amara sconfitta: i valdesi massacrati, ed i protestanti tedeschi e svizzeri rimasti inermi e renitenti all'azione diplomatica, ciò senza dubbio anche a causa della situazione politica internazionale. Molto probabilmente Calvino si sarà occupato dei rifugiati a Ginevra, ma mancano dati concreti in proposito.

Solo nel 1553, dopo otto anni, Calvino sarebbe ritornato sull'argomento, in quanto lo storico Giovanni Sleidan si rivolse a lui in due riprese chiedendogli tutte le «literae» a sua disposizione sul massacro del

[63] Lettera di Calvino a Farel del 24 agosto 1545 [CO XII, col. 145 (lettera n. 683)], cfr. la lettera di Calvino del 24 agosto a Viret [CO XII, col. 147 (lettera n. 685)].

[64] Cfr. le lettere di Viret a Calvino dell'agosto 1545 [CO XII, co1l. 133-136 (lettera n. 677)] e del 21 agosto 1545 [CO XII, col. 141 (lettera n. 682)].

[65] Lettera di Calvino a Viret del 17 agosto 1545 [CO XII, coll. 139 (lettera n. 680)].

[66] CO XII, col. 161 (lettera n. 695).

[67] Probabilmente Calvino pensava agli svizzeri protestanti «lobbisti» pagati dal Re francese.

[68] Gli avversari di Calvino, che lui accusava di epicureismo.

[69] Nel settembre 1545 ci fu una delegazione in Francia, ma piuttosto con altri scopi (lettera di Viret a Calvino del 2 settembre 1545 (CO XII, co1. 156 [lettera n. 692]).

[70] Lettera di Viret a Calvino del 12 settembre (CO XII, coll. 166-167 [lettera n. 697]).

1545[71]. Sleidanus aveva ascoltato la prolusione di Calvino tenuta a Strasburgo nel 1545 durante suo viaggio in favore dei valdesi[72]. Nel 1554 sembra che Sleidan sia stato messo al corrente dallo stesso Calvino che l'editore Crespin di Ginevra stava per pubblicare un resoconto del massacro, in quanto il 2 aprile di quell'anno gli scrisse: «Rogo te, quum illud Valdense acceperis ab eo [i.e. Crespin] quem nominas tuis in literis, uti quam primum mittas»[73]. Si tratta qui dell'*Histoire memorable de la persecvtion & saccagement du peuple de Merindol & Cabrieres & autres circonuoisins, appelez Vavdois***,** che Crespin tuttavia pubblicò solo l'anno dopo, dunque troppo tardi per poter essere ancora utilizzato[74] da Sleidanus come fonte per la descrizione del massacro fatta nel suo libro: *De statu religionis et rei pubblica*, uscito attorno alla Pasqua del 1555[75].

Nella stessa lettera del 2 aprile 1554 Sleidanus scrisse anche: «Garnerius[76] mihi dixit excudi librum apud vos de martyribus nostri temporis. Cupio scire quid sit». Sembra che Calvino gli abbia mandato poco dopo la prima edizione de *Le livre des martyrs* di Crespin, appena uscito, che contiene dieci pagine sul massacro del Luberon[77], perché l'8 luglio 1554 lo stesso Sleidan scrisse: «Librum Crispini legi et quaedam inde sumpsi, quamquam non est absolutus»[78].

Anche se Sleidan ha ripreso da lì qualche notizia, il suo testo contiene molti dettagli che mancano in Crespin[79]. Così dà, per esempio, un estrat-

[71] Lettera a Calvino del 13 settembre 1553 (CO 14, col. 620 [lettera n. 1797]) e del 28 dicembre 1553 (CO 14, coll. 719-720 [lettera n. 1881]). Le due lettere sono anche pubblicate in *Sleidans Briefwechsel* cit., pp. 262-263 (n. 128) e 265-266 (n. 131).

[72] Vedi la lettera di Sleidan al langravio Filippo dell'Assia del 29 maggio 1545, in *Sleidans Briefwechsel* cit., p. 61 (n. 31) e la lettera a Jacob Sturm dell'8 giugno 1545, p. 67 (n. 35).

[73] Lettera di Sleidan a Calvino del 2 aprile 1554 (CO 15, col. 111 [lettera n. 1940]) = *Sleidans Briefwechsel* cit., p. 266 (n. 132).

[74] Cfr. la lettera di Sleidan a Calvino del 10 settembre 1554 (CO XV, col. 231 [lettera n. 2010]) = (*Sleidans Briefwechsel* cit., p. 271 [n. 135]): «Historiam Crispini comparabo, ubi primum hic exstabit: nondum enim vidi».

[75] J. Sleidan, *Ioan. Sleidani de statv religionis et reipvblicae, Carolo Qvinto, Caesare commentarium libri XXVI*, Argentorati, Rihelii, 1555, c. 258r-260r.

[76] Dal 1545-1549 Jean Garnier fu pastore della chiesa francese di Strasburgo e dunque uno dei successori di Calvino in quella sede.

[77] [J. Crespin], *Le livre des martyrs, qui est vn recveil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Hus iusques à ceste année presente*, [Genève], Crespin, 1554, pp. 656-666.

[78] Questa lettera di Sleidan a Calvino dell' 8 luglio 1554 fu edita per la prima volta da: J. Rott, *Nouveaux documents sur Jean Sleidan historien de la Réforme (1506-1556)*, in "Bulletin philoloque et historique", 1967, vol. II, pp. 551-648, qui pp. 633-635, cfr. 564.

[79] Cfr. J.-F. Gilmont, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVIe siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa* (Collana della Società di Studi valdesi 9), Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, p. 196.

to della confessione di fede che i valdesi nel 1544 avevano inviato al Re. Mi sembra quindi probabile che Sleidan l'abbia ricevuta da Calvino; non è invece appurabile se e fino a che punto egli gli abbia fornito anche notizie sulle vicende del 1545. Degli «antichi» valdesi Sleidan parla solo nella frase di apertura: «Sunt in provincia Gallia qui dicuntur Valdenses: hi vetusta consuetudine neque pontificem Romanum agnoscunt, et aliquanto puriorem habuere sempre doctrinam, et postquam Lutherus innotuit, ampliorem cognitionem avide sibi compararunt». Al contrario Crespin, nel suo *Le livre des martyrs*, ci offre molte notizie interessanti sugli «antichi» valdesi e la loro adesione alla Riforma: è ignoto chi gliele abbia date, e se Calvino vi fosse o meno coinvolto.

In ogni caso a partire dal 1555 il riformatore di Ginevra cominciò a inviare pastori verso la diaspora, prima nel Piemonte occupato dai francesi, poi dal 1558 in Francia. Sovente furono delle «églises plantées» che gli richiedevano pastori, volendo stabilire «églises dressées». Preoccupato, Calvino scrisse il 23 marzo 1560 al suo amico Johannes Sturm di Strasburgo[80]:

> Interea in oppidis quibusdam Provinciae plus ausi sunt boni viri quam vellem. Suaseram ne ante aulicam lustrationem in publicum prodirent: nunc festinatio eorum maiores gignet motus.

Non è chiaro se Calvino critichi qui i paesi di tradizionale insediamento valdese o piuttosto altri paesi collocati nella Provenza, ma noi sappiamo con certezza che anche le antiche famiglie valdesi del Luberon si stavano muovendo. Nel 1561 gli abitanti di Mérindol chiedevano infatti alla *Compagnie des pasteurs* di Ginevra che venisse inviato «Iehan du Perey», dunque quel Jean Périer che già aveva servito il paese fino al 1545[81], richiesta che verrà accolta anche grazie al sostegno accordato da Calvino[82]. A giudicare dalla sua corrispondenza, sembra che questo fosse il suo ultimo impegno per i paesi valdesi del Luberon.

[80] CO XVIII, col. 41 (lettera n. 3174). Cfr. Audisio, *Vaudois* cit., p. 428.

[81] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, vol. II: 1553-1564 (Travaux d'humanisme et renaissance, n. 55), a cura di R.-M. Kingdon, Genève, Droz, 1962, p. 94.

[82] CO XXI, col. 756.

5. *1555-1561: nuovamente le Alpi Cozie*

Dal 1541 al 1555 non sono documentati contatti diretti o indiretti tra Calvino e i valdesi alpini. All'inizio del 1555 i valdesi alpini inviarono «trois frères» – di cui non si conoscono i nomi – alla *Compagnie des Pasteurs* di Ginevra richiedendo predicatori per le Valli[83]. Dai pochi dati disponibili in proposito si può arguire che erano coinvolti vari consoli (sindaci) e consiglieri delle comunità dell'alta val Pragelato[84]. La *Compagnie* – in assenza di Calvino che era a Berna[85] – accolse la richiesta e nell'aprile del 1555 inviò due predicatori di origine francese, Jean Vernou e Jean Lauvergeat, che prima visitarono la val Pragelato sottoposta al Parlamento di Grenoble, poi la val Angrogna dipendente dal Parlamento di Torino. Il 22 del mese scrissero un resoconto dettagliato a Ginevra, dal quale risulta che i valdesi iniziarono a celebrare culti pubblici, nonostante entrambi i predicatori giudicassero la cosa come «folle fantaisie» e raccomandassero – seguendo una precisa istruzione di Ginevra – ai valdesi di restare per il momento in clandestinità. Dalla lettera risulta che esisteva un'infrastruttura di «barba» e che i valdesi erano disponibili a difendere i predicatori ginevrini armati di robusti bastoni, dunque anche con la forza. Interessante è nel *Postscriptum* la frase: «Et desirons tous qu'il vous plaise nous escrire de l'yssue du voyage de Monsieur Calvin a Berne»[86], attestante dunque che i valdesi erano ben informati su di lui.

Vernou e Lauvergeat ritornarono alla base con la richiesta a Ginevra di mandare pastori e maestri di scuola per mettere in piedi una vera e propria chiesa pubblica riformata, dunque delle «églises dressées». Vernou e Lauvergeat tuttavia «remonstrerent qui ne pouvoient suffire à la charge qui leur estoit commisse»[87], e che dunque erano necessarie più persone qualificate. La Compagnia accolse la domanda e, nonostante i rischi evidenti, avviò una grande offensiva missionaria nelle Valli mandando ventisette predicatori entro pochi anni[88], e ciò quasi sempre su richiesta degli stessi valdesi[89]. Per primo fu rimandato lo stesso Vernou

[83] *Registres de la Compagnie* cit., vol. II, p. 62. Cfr. D. Tron, *Un profondo mutamento: da barba a pastori*, in *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2010 (Collana di studi storici dell'Associazione culturale «La Valaddo» n. 5), pp. 251-292, qui p. 264.

[84] J.J. Hémandinquer, *Les Vaudois du Dauphiné et la résistance à l'insurrection d'après des documents inédits*, in "BSSV", 76, 1958, n. 103, p. 58.

[85] CO 15, coll. 575-578 (lettera n. 2189) cit. col. 578. Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., pp. 148-150.

[86] *Registres de la Compagnie* cit., vol. II, pp. 60-62.

[87] *Registres de la Compagnie* cit., vol. II, p. 64.

[88] Vedi Tron, *La creazione* cit., in questo volume.

[89] *Registres de la Compagnie* cit., vol. II, pp. 68-70, 74.

con quattro colleghi, i quali però vennero subito arrestati in Savoia e imprigionati. Portavano fra altro l'*Institutio* di Calvino, libro compromettente[90]. Nell'ottobre 1555 tutti e cinque furono bruciati vivi nonostante gli interventi diplomatici da parte di Ginevra e Berna[91].

Anche Calvino, nel frattempo tornato a Ginevra, sostenne la missione dei cinque pastori. Purtroppo non si esprime sulle sue motivazioni. Si può ipotizzare che Calvino fosse a conoscenza che in Piemonte e nel Marchesato di Saluzzo i riformati necessitavano urgentemente di ministri di culto, in particolare in città come Chieri e Busca. Calvino potrebbe aver considerato le Valli come una testa di ponte per la missione nella pianura padana. Inoltre poteva in tal modo trovare un valido utilizzo per i predicatori di lingua italiana e per pastori come Etienne Noël e Humbert Artus che nel 1555 erano stati espulsi da Montbéliard dal conte filoluterano Giorgio I.

Calvino dal 1555 fino al 1559 si occupò in prima persona della scelta di maestri di scuola e predicatori adatti, seguendo tuttavia sovente i consigli di Pierre Viret e Théodore de Bèze[92], entrambi a Losanna, e di Guillaume Farel, ormai stabilmente insediato a Neuchâtel. Documentato è il suo coinvolgimento personale nell'invio di Humbert Artus (1555), Etienne Fago (1556), Jean Lauvergeat (1556), Gioffredo Varaglia (1557), Pasquier Bacuot (= Pierre Pasquier (1557), Dominique Vignaux (1557) e Cosme Brevin (1560). Calvino era anche in contatto epistolare con alcuni predicatori delle Valli, in particolare Étienne Noël, Giaffredo Varaglia e Scipione Lentolo. Alcuni suoi libri, quali l'*Istitutio*, erano diffusi nelle Valli[93]: lo testimonia il gesuita Antonio Possevino, il quale scrisse che si erano trovati nelle Valli «libri poi tutti de i presenti heresiarchi, senza giamai ritrovarsi uno dottore santo della Chiesa, ma tutte bestemmie o catechismi o institutioni perfide di Calvino»[94].

[90] J. Crespin, *Histoire des martyrs persecutez e mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des apostres iusques à présent (1619)*, vol. II, a cura di D. Benoit, Toulouse, Société des livres religieux, 1887, p. 203.

[91] Crespin, *Livre des martyrs* cit., vol. II, 1887, p. 204 n. 1.

[92] Cfr. la lettera di Bèze a Farel del 24 nov. 1555, da Losanna: «Pedemontani nostri duos ministris iam petunt. Utinam illic accrescat Domino aliquid etiam amplius quam hic imminuator» (*Correspondance de Bèze* cit., vol. I, p. 183).

[93] Questa risulta dagli atti del processo di Barthélémy Hector del marzo-giugno 1556: Crespin, *Livre des martyrs* cit., vol. II, 1887, p. 438. Cfr. Giuliani, *Una vita* cit., p. 167.

[94] Lettera di A. Possevino al P. Giacomo Laínez dal 24 febbraio 1561: M. Scaduto, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica (1560-1563)*, in "Archivium Historicum Societatis Iesu", XXVIII, 1959, pp. 51-191 (docum. n. 28) cit. p. 146.

Tuttavia il radicalismo dei valdesi destò anche qualche perplessità da parte di Calvino e dei suoi colleghi[95]. Il massacro del Luberon era di fresca memoria[96] e la rottura pubblica dei valdesi con la chiesa papale provocò immediamente forti reazioni del governo francese, cosa che non mancava di ricordare ai valdesi la «piteuse desconfiture, qui avoit esté faite autresfois de leur frers et parens au païs de Provence»[97]. Di conseguenza, il 20 dicembre 1555, il Parlamento di Torino (la più alta istituzione del governo francese) nominava una commissione di due membri, con pieni poteri, per inquisire i valdesi. Nel marzo-aprile 1556 la commissione visitando le Valli vietò la pubblica celebrazione del culto, ordinando la consegna dei predicatori venuti da Ginevra e altri luoghi, oltre alla confisca dei libri protestanti, e obbligando i valdesi alla frequentazione della messa e delle prediche cattoliche[98].

I «ministres » (predicatori e barba) e «le peuple» di Angrogna dichiaravano tuttavia il 9 aprile 1556 alla commisione, «qu'ils estoyent tous deliberez de vivre selon la pure parole de Dieu: qu'ils vouloyent obéir au roy et à tous leurs superieurs en toutes choses, moyennant que Dieu n'y fust point offensé»[99]. Essi precisavano la loro posizione nella succinta confessione di fede in sette articoli che consegnarono alla commissione del Parlamento alcune settimane più tardi[100], nella quale dichiaravano «que la religion de leurs ancestres et la leur en laquelle ils avoyent esté nourris et enseignez par eux est celle qui a esté revélée de Dieu», rivendicando una manifesta continuità con i propri antenati medioevali. Per quanto riguarda i sacramenti come la Santa Cena dichiaravano soltanto:

> qu'ils confessoyent aussi les sacremens instituez par Jésus-Christ, par lesquels il desploye e distribue abondamment ses grâces et grans bénéfices,

[95] Cfr. la lettera di Farel a Viret del 7 settembre 1555 (CO XV, col. 751 (lettera n. 2283) = Jalla, *Correspondance ecclésiastique du seizième siècle*, in "Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise", 33, 1914, p. 74): «Dominus Iesus his tam infirmis initiis et tam contrariis prudentiae et consilio carnis tribuat successum supra omnem spem».

[96] Proprio nel 1554 e 1555 apparvero, come abbiamo visto, le prime pubblicazioni su questo massacro da parte di Crespin e Sleidanus.

[97] Anonimo (= E. Noël], *Histoire des persecvtions et gverres faites depvis l'an 1555. iusques en l'an 1561. contre le peuple appelé Vaudois qui est aux valees d'Angrongne, Luserne, sainct Martin, La Perouse & autres du païs de Piemont. Nouuellement imprimé*, Genève, [Chauvin], 1561, p. 20. Ristampata in forma anastatica e con trad. italiana in *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese che abita nelle Valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Perosa e altre, a far tempo dall'anno 1555 fino al 1561* (Storici valdesi, prima sezione, col. 2), a cura di E. Balmas e C.A. Theiler, Torino, Claudiana, 1975.

[98] Testo del decreto in Giuliani, *Una vita* cit., pp. 165-166.

[99] Noël, *Histoire* cit., p. 20.

[100] Il testo è riedito da E. Campi e C. Moser in *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. I/3: 1550-1558, Neukirchen, Neukirchen Verlag, 2007, p. 360 (testo n. 46).

> ses richesses et thrésors celeste à tous ceux qui communiquent à iceux avec une vraye et vive foy.

Dall'aggiunta «à tous ceux qui communiquent à iceux avec une vraye et vive foy» risulta chiaramente che i valdesi seguivano la dottrina riformata, non quella cattolica o luterana. Confermavano inoltre la loro obbedienza al potere secolare – tranne nel caso che il potere secolare desse ordini contrari all'onore di Dio – come avevano già fatto il 9 aprile:

> Qu'ils tenoyent aussi que les puissances supérieures (comme les princes et magistrats) sont ordonnées de Dieu e que quiconque leur résiste il est rebelle à Dieu. Et partant qui'ils se sumettoyent treshumblement à leurs supérieurs comme à ceux qui leur avoyent esté ordonnéz de Dieu pour seigneurs de terre. Pourveu toutesfois qu'ils ne commandent chose qui soit contre l'honneur de Dieu lequel est le souverain prince de tous.

Con questa confessione dunque i valdesi volevano affermare che non erano né ribelli né eretici. Tale confessione fu presentata da «les paroisses et Syndicats tous d'un accord» della val Pellice[101]. Susanna Peyronel ha ipotizzato che l'autore possa essere stato l'allora ministro di Angrogna, Etienne Noël[102]. In particolare la restrizione «pourveu toutesfois qu'ils ne commandent chose qui soit contre l'honneur de Dieu» potrebbe esprimere una giustificazione della resistenza passiva, e dunque una rivendicazione della libertà di coscienza (come peraltro era anche il caso riguardante la confessione di fede valdese del Luberon del 1541).

Il punto di vista di Noël era conforme a quello di Calvino e negli anni successivi vi sarebbe rimasto fedele. Nel 1556 tuttavia c'erano anche persone nel «peuple» che optavano per la resistenza armata: Noël ne informò Calvino in una lettera – inviata già prima della consegna della confessione – riferendo che i valdesi si preparavano alla resistenza armata contro le violenze del Parlamento. Questo preoccupò vivamente

[101] Noël, *Histoire* cit., p. 22. Nel 1556 Noël scrisse: «le peuple de ce val de Luserne», vedi A. Dufour, *Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556*, in "BSSV", 128, 1970, p. 61.

[102] S. Peyronel Rambaldi, *«Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido». Resistenza armata e Valdesi nel Cinquecento*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, Atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007), a cura di P. Gajewski e S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2008, p. 57. Cfr. Dufour, *Document* cit., p. 61, dove Noël scrive: «aprez lequel je dis ausdictz commissaires qu'ilz considerassent s'il estoyt licite de obeir à eux plus que à Dieu». Si tratta del 9 aprile 1555. Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 170.

Calvino, che il 10 aprile 1556 scrisse a Viret e a Théodore de Bèze le seguenti frasi[103]:

> Stephanus ad me nuper scripsit, fratres Alpinos, quia vim contra se parari intelligunt, ad repugnandum se accingere. Nova illinc anxietas. Simul ac oblatus erit nuncius, eorum animos mansuefacere conabor. Sed quidvis potius experiri decretum est, quam ultro se dedere. In montes autem fugere absurdum putant, unde eos brevi inopia extrahat.

Proprio per «domare» (mansuefacere) gli animi dei valdesi Calvino scrisse alcuni giorni dopo, il 19 aprile 1556, una lunga lettera – appositamente scritta in francese e non in latino, essendo rivolta al «peuple» – con la quale intendeva convincerli a rinunciare alla resistenza armata. Si tratta dell'unica sua lettera conservataci indirizzata espressamente ai valdesi[104]. Scrisse fra altro:

> Si vous estes tourmentez par les iniques pour avoir ouy la parolle de Dieu, vous estre retirez et abstenuz des idolatries, et avoir confesse que vous tenez lEvangile de Iesus Christ, vous aurez tousiours pour le moins cest appuy que vous ne souffrirez que pour bonne querelle, en laquelle vous avez promesse que Dieu vous surviendra. Mais vous nestes point armez de luy, pour resister a ceux qui sont establiz de luy pour gouverner. […] Noz chers freres, m^e^ Guillaume *Farel* et m^e^ Pierre *Viret* avoient bien propose de vous escrire chacun. Mais puis quils ne sont arrivez a temps, vous prendrez la presente comme escrite en commun de tous trois.

Probabilmente poco tempo dopo Farel ricevette la dettagliata lettera di Noël rivolta alle chiese della Svizzera romanda. Si direbbe che la scelta di Calvino, Noël, Farel e Viret per la resistenza passiva, alla fine si sia imposta, dato che nel poscritto viene comunicato[105]:

> Sont tout prestz ou de quitter le païs ou aller tous ensemble, peres, meres et enfants, là où il plaira au Roy leur assigner lieu pour, par leur sang, rendre tesmoignage à la verité, plustot que de retourner à l'idolatrie. Ne craignez les tumultes ou seditions. Ilz sont prestz à souffrir et non à se deffendre.

[103] CO XVI, col. 103 (lettera n. 2427) = *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueilli par H. Aubert, vol. II, Genève, Droz, 1962, p. 41. Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 170.

[104] CO XVI, pp. 111-114 (lettera n. 2433). Trad. italiana in Giuliani, *Una vita* cit., pp. 170-174.

[105] Dufour, *Document* cit., p. 62. Trad. Italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 179. Il poscritto è di calligrafia diversa rispetto al resto della lettera. Alla fine la lettera contiene un autografo di Farel.

Dunque i valdesi sarebbero stati disponibili all'esilio: il 6 agosto 1556, venuto a conoscenza che il Re Enrico II aveva incaricato il suo governatore Brissac di perseguire i valdesi, Pierre Viret informò Calvino che il Re di Polonia si era offerto di ospitare «fratribus illis Valdensibus», qualora avessero voluto emigrare[106], chiaro indizio, tra l'altro, dell'indebita identificazione e sovrapposizione operata tra Fratelli moravi (dal 1548 fuggiti dalla Boemia e Moravia verso la Polonia) e valdesi delle Alpi Cozie.

Certamente i valdesi stessi in questo momento non pensavano a un esilio. Infatti, già da fine aprile, dopo il ritorno a Torino dell'apposita commissione nominata dal Parlamento e l'invio del suo resoconto al Re in vista delle sue decisioni, la situazione per i valdesi era migliorata; il 18 maggio Calvino scrisse a Farel[107]:

> Nudius tertius redditae mihi fuerant a Stephano literae quas tibi mitto: ex quibus intelliges bonum virum, nescio quo flatu spei refertum, temere sibi promittere quidquid fabularum audierat. Prudentior Humbertus ut videbis, nisi forte primos spei fervores in utroque tempus mitigavit. Interim gratiae non vulgares Deo agendae qui plus relaxationis dedit piis fratribus quam sperare ausi essemus.

Dunque, anche se Noël si dimostrava più ottimista del suo compagno di missione Artus, in ogni caso i valdesi provavano più sollievo di quanto Calvino e suoi colleghi avessero osato sperare. Due mesi più tardi anche Artus credeva che il pericolo fosse «levé»[108] e scriveva il 2 agosto da Angrogna una lettera al pastore Raymond Chauvet di Ginevra, nella quale spiegava i motivi di questo «repos». Pregava alla fine della lettera: «Saluez nostre bon père en nostre Seigneur, M.r. Calvin, aus prières duquel nous recommandons ceste pauvre église de Dieu»[109].

Vedendo questa fase di relativa pace Viret, Bèze e Farel – di nuovo su richiesta dei valdesi[110] – cercarono, consultandosi costantemente con Calvino, nel corso del 1556 e ancora nel gennaio 1557 nuovi predicatori

[106] Lettera di Viret a Calvino (CO XVI, pp. 252-253 (lettera n. 2512); Trad. Italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 184. Cfr. Peyronel, *Morire* cit., p. 64.

[107] CO XVI, coll. 146-147 (lettera n. 2455). Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 180-181.

[108] Lettera di Farel a Calvino del 12 luglio 1556 (CO XVI, col. 226 (lettera n. 2497). Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 183).

[109] Jalla, *Correspondance* cit., pp. 76-77. Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., pp. 183-184.

[110] CO XVI, col. 184 (lettera n. 2473). Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., pp. 185-186). Cfr. anche *Registres des pasteurs*, vol. II, p. 68.

per le Valli[111]. Risulta peraltro che i pastori non furono mandati solo dalla *Compagnie des pasteurs* di Ginevra, ma anche – pur se soltanto fino al 1558[112] – da Losanna, dove dal 1537 operava una fiorente accademia protestante, nella quale venivano preparati i futuri pastori.

Verso la fine dell'anno, tuttavia, la situazione per i valdesi sembrò peggiorare. Il 27 novembre 1556 il re Enrico II di Francia, infatti, ordinò al Parlamento di Torino di intervenire senza indugi contro i valdesi. Per eseguire questo cosiddetto editto di Saint Julien, nel marzo 1557 il Presidente del Parlamento di Torino ritornò alle Valli. Questa volta i valdesi non solo consegnarono una nuova dichiarazione, ma cercarono anche aiuti dai loro confratelli di Ginevra, che subito chiesero a Bèze e Farel di intraprendere una missione per ottenere un rapido intervento. Essi nell'aprile 1557 si recarono a Berna, proseguendo poi per Zurigo, Sciaffusa e Basilea; nel maggio giunsero a Montbéliard, Strasburgo, Baden-Baden, Francoforte e Göppingen per poi ritornare in Svizzera. Condussero con sé fra l'altro la confessione di fede valdese del 1556[113].

Il viaggio di Bèze e Farel, durato circa un mese, trovò questa volta positivi riscontri: non solo le quattro città protestanti svizzere (Berna, Zurigo, Sciaffusa e Basilea), ma anche alcuni importanti principi dell'Impero (il duca del Württemberg, il principe elettore del Palatinato, il langravio dell'Assia, il margravio del Baden e il duca di Montbéliard) mandararono un'ambasceria a Parigi. Fu questa, infatti, la prima grande azione internazionale in favore dei valdesi. Non possiamo qui seguire nei dettagli tutto il percorso di Bèze e Farel e quello delle due ambascerie: ci limitiamo pertanto al solo ruolo di Calvino.

È allora chiaro che furono in primo luogo Bèze, da Losanna, e Farel, da Neuchâtel, a «gestire» gli affari dei valdesi. Si dice che Calvino rinunciasse all'incarico per motivi di salute[114], ma in realtà era anche una decisione politica, perché poco dopo si manifestarono forti tensioni tra Ginevra e Berna ed egli non era personalità molto gradita né a Berna né a Basilea. Molto più importante della sua presenza, per la riuscita della missione, era l'attivo sostegno di Bullinger: si doveva infatti in gran parte a lui la decisione dei protestanti svizzeri, presa ad Aarau il 10 maggio, di mandare una ambasceria al Re. Bullinger ne informò Calvino il 16

[111] Si veda per esempio la lettera di Viret a Calvino del 13 giugno 1556. CO XVI, col. 189 (lettera n. 2476); trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., pp. 185-186.

[112] Nel 1558 si verificò a Losanna un forte conflitto tra la linea riformata calvinista e quella bernese, a seguito del quale calvinisti di spicco quali Bèze e Viret abbandonarono la città.

[113] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., vol. II, pp. 62-63

[114] Secondo Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève, Jullien, 1967, p. 82 Calvino, «déjà fortement retenu par la maladie», chiese a Bèze e Farel di sostituirlo.

maggio[115], anche se probabilmente pure Bèze e Farel lo avevano messo al corrente, ma a noi non restano che due lettere di Bèze scritte dopo il suo ritorno a Losanna[116] e una lettera di Farel, anch'essa di giugno[117].

In Germania il predicatore di corte del principe elettore del Palatino, Michael Diller, e poi anche Christoph, il duca del Württemberg – entrambi luterani – domandarono a Bèze e Farel di scrivere una confessione di fede, soprattutto incentrata sulla questione dell'eucaristia, anche per dimostrare che i valdesi (e pure gli svizzeri!) non erano eretici «sacramentari». Così sarebbe stato più facile avere il sostegno della Lega di Smalcalda che avrebbe poi dovuto riunirsi a Francoforte. Bèze fu l'autore principale della confessione richiesta, nella quale dichiarava fra altro: «Fatemur ergo in coena Domini non alia omnia modo Christi beneficia, sed etiam ipsius filii hominis substantiam» (art. 3) e «verum corpus et verus sanguis Domini cum simboli copulatur» (art. 4)[118]. Johannes Brenz ed altri luterani del Württemberg celebrarono questa confessione come una vittoria per la causa luterana, sollevando così reazioni scandalizzate in Svizzera, in particolare da parte di Bullinger.

Ne sarebbe seguita una vivace discussione protrattasi per alcuni mesi tra Bèze, Bullinger, Vermigli ed altri, in cui fu anche coinvolto Calvino, perché dalla dottrina sull'eucaristia dipendeva – come Calvino aveva già capito nel 1544-45 – il sostegno politico da parte dei principi e magistrati tedeschi protestanti. Come osservava acutamente Bullinger nella sua lettera a Calvino del 19 luglio 1557: «Frustra ergo ageretur cum illis [= principibus Germanis] nisi quis simpliciter reciperet Augustanam confessionem»[119]. Calvino mostrava comprensione per la confessione di Béze e Farel e per il loro tentativo di trovare un compromesso sulla dottrina dell'eucaristia tra svizzeri e tedeschi protestanti[120].

Le ambascerie della Svizzera e della Germania presso il Re in favore dei valdesi non ebbero successo diretto. Il 1° luglio il Re dava una rispo-

[115] CO XVI, coll. 481-482.

[116] Lettere di Bèze a Calvino del 1° giugno (CO XVI, coll. 502-503 (lettera n. 2641) = *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, pp. 64-65 [lettera n. 93]) e 13 giugno 1557 (CO XVI, coll. 510-511 [lettera n. 2646] = *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, pp. 70-71 [lettera n. 96]).

[117] CO XVI, coll. 512-513 (lettera n. 2647).

[118] La versione consegnata «privatim» a Diller e quella consegnata pubblicamente al duca Christoph sono leggermente diverse. I due testi editi in *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, pp. 243-248 (App. 6 et 7). La versione consegnata al Duca anche in CO XVI, coll. 469-472 (n. 2628), vgl. coll. 472-481 (n. 2629).

[119] CO XVI, col. 541 (=lettera n. 2664).

[120] Lettera di Bèze a Farel del 2 agosto 1557 (CO XVI, col. 555 – lettera n. 2676) = *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., vol. II, p. 82 (lettera n. 102). Lettera di Calvino a Bullinger del 7 agosto 1557 (CO XVI, col. 565 [lettera n. 2680]).

sta negativa agli svizzeri, il 7 agosto ai tedeschi: a suo avviso i governi stranieri non avevano nessun diritto di intromettersi nei suoi affari; poiché i Re di Francia non potevano permettere due religioni nel proprio Stato, e quidi anche i sudditi piemontesi dovevano obbedire[121]. Ciononostante il Parlamento di Torino e Brissac non misero in esecuzione l'editto di Enrico II del novembre 1556 e le persecuzioni dei valdesi diminuirono man mano. Questa svolta non era voluta dal Re, il quale tuttavia non aveva molte altre scelte: il 10 agosto 1557 il suo esercito era stato infatti annientato nella battaglia presso Saint-Quentin dalle truppe imperiali guidate da Emanuele Filiberto di Savoia, il figlio del duca Carlo III. A causa di questa sconfitta il Re non poteva permettersi di offendere gli alleati svizzeri protestanti e doveva rinviare la persecuzione ad un'occasione più propizia, che tuttavia non si presenterà più perché, nel 1559, avrebbe dovuto restituire il Piemonte ad Emanuele Filiberto.

Nelle lettere di Calvino si trovano dunque solo scarse tracce della missione di Farel e Bèze e delle due ambascerie in favore dei valdesi. Più accenni si trovano invece alla situazione delle Alpi Cozie nei mesi successivi, dove in un primo momento continuarono ancora le persecuzioni, in particolare nella Val Pragelato. Il 9 ottobre 1557 Calvino scrisse a Bullinger[122]:

> Fratres Alpini rursus vexantur non solum a curia a Taurinensi sed etiam Gratianopolitana, nam sub huius ditione sunt duae valles. Multi Gratianopolin tracti sunt, quum ad reddendam fidei confessionem vocati essent. Omnibus dies est dictus, quo se ad papatus abominationes recipiant. Si quis vel ministros verbi vel ludimagistros capiat, promissi sunt in singula capita aurei scutati quinquaginta. Decretum ut manu armata rapiantur nisi intra tempus praefixum obtemperent.

Ma anche nelle valli piemontesi la persecuzione non si arrestò. Toccati furono in particolare i predicatori stranieri. Nel novembre di quell'anno fu arrestato l'ex-cappuccino Giaffredo Varaglia, nativo di Busca. Nel processo Varaglia attestò che «fut esleu par Calvin et autres pour aller prescher l'Evangile à ceux d'Angrone»[123]. Essendo di madre lingua italiana avrebbe dovuto occuparsi dei valdesi della parte bassa della Val d'Angrogna e di San Giovanni ed evangelizzare la pianura piemontese. Calvino scrisse il 17 dicembre 1557 una lettera consolatoria al suo ami-

[121] Pascal, *Ambascerie* cit., pp. 136-137

[122] CO XVI, col. 656 (lettera n. 2733). Trad. Italiana: Jalla, *Riforma* cit., p. 185; Giuliani, *Una vita* cit., pp. 207. Cfr. la lettera di Bèze al consiglio di Strasburgo del 5 marzo 1558 (*Correspondance de Bèze* cit., vol. II, p. 180 [lettera n. 135]).

[123] Crespin, *Livre des martyrs* cit., vol. II, p. 520 (trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 222).

co prigioniero[124]. Il 1° marzo 1558 i protestanti di Torino si rivolsero a lui per chiedergli di intervenire presso Berna, affinché i magistrati della città scrivessero una lettera a Enrico II[125]. Il tentativo non ebbe successo: Varaglia fu giustiziato a Torino nel marzo 1558.

Non sappiamo se Calvino abbia effettivamente contattato Berna: probabilmente informò la delegazione ginevrina (di cui Bèze faceva parte) che si stava dirigendo verso Francoforte, dove avrebbe dovuto chiedere ai principi protestanti di intervenire presso il Re di Francia per fermare la persecuzione dei protestanti a Parigi. Il 5 marzo 1558, trovandosi a Strasburgo, i tre legati ginevrini scrissero al Senato della città in questi termini[126]:

> Ac ne quis existimet vanas esse has minas, Pedemontani et reliqui Alpini fratres non multo mitius tractantur, nisi quod difficiles montium aditus eos tuentur. Verum si quis depraehendi potest, rapitur in carcerem, ut hodie Taurini unus Verbi minister obstrictus compedibus est[127]. Curia quoque Grenoblensis cujusdam vallis incolas duriter vexat.

Non sembra tuttavia che Strasburgo sia intervenuta. Probabilmente Calvino aveva anche attivato Farel, che mandò il suo collega Christoph Fabri a Berna, il quale però non potè far niente, perché gli mancava una lettera dai «pii» (i protestanti di Torino o i valdesi delle Valli?)[128]: «Collega Bernae fuit. Egisset pro captivo Taurini si literas habuisset quas scribunt pii ad Bernenses». Berna forse non intervenne nemmeno perché in questa circostanza – come già nel 1545 – si era nuovamente manifestata una sorta di diffidenza verso i valdesi. Ne scrisse Bèze in una sua lettera a Calvino[129] sostenendo che uomini potenti come Johannes Steiger di Berna, in quel momento tesoriere del Vaud, accusavano i valdesi presso il Senato di Berna di aver «ripulito» le chiese con violenza. Questa accusa ricadeva anche personalmente su di lui che, in quel caso, avrebbe chiesto sostegno diplomatico da parte dei principi tedeschi per dei ribelli. I valdesi stessi, in una lettera di ringraziamento, si sarebbero dovuti difendere

[124] CO XVI, coll. 744-745 (lettera n. 2777). Trad. italiana: Papini, *Processo* cit., p. 51; Giuliani, *Una vita* cit., pp. 227-228.

[125] CO XVII, coll. 73-74 (lettera n. 2821). Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., pp. 269-270.

[126] CO XVII, col. 78 (lettera n. 2824) = *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, p. 180 (lettera n. 135). Trad. italiana: Giuliani, *Una vita* cit., p. 272.

[127] Varaglia.

[128] Lettera di Farel a Calvino del 22 marzo (CO XVII, coll. 111 [lettera n. 2839]). Cfr. Giuliani, *Una vita* cit., p. 272).

[129] CO XVI, coll. 718-719 (lettera n. 2768) = *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, pp. 141-142 (lettera n. 122).

contro una tale accusa. Inoltre Bèze pregava Calvino di scrivere a Berna in favore dei valdesi, risultando egli persona non grata a Berna, anche a causa della sua confessione di fede eccessivamente luterana del maggio 1557.

Calvino gli rispose il 5 dicembre 1557[130]: non credeva fosse necessaria una lettera comune da parte dei valdesi. L'ambasceria non aveva dato alcun appoggio alla loro causa. Scrivere una lettera comune avrebbe poi comportato tre mesi di tempo a causa delle distanze delle Valli. Chiederà tuttavia a Noël di occuparsene, ma non conosciamo l'esistenza di una tale lettera dei valdesi alle quattro città tedesche e neanche una lettera di Calvino ai bernesi.

Dopo la morte di Varaglia non si trova più un accenno ai valdesi nelle lettere di Calvino fino al 1561. Questo era in parte dovuto alle malattie di cui soffriva Calvino, che sovente gli impedivano di lavorare, ma era anche dovuto al fatto che le persecuzioni si erano interrotte. Anche la situazione nelle Valli piemontesi migliorava: dopo il supplizio di Varaglia il Parlamento di Torino non proseguì nella persecuzione. Fu questa la calma prima della tempesta, perché la situazione politica dei valdesi piemontesi cambiò radicalmente nel corso dell'anno 1559. La Francia in seguito alla pace di Cateau-Cambrésis (aprile 1559) cominciava a procedere alla restituzione dei domini paterni ad Emanuele Filiberto, che nell'estate 1559 si era sposato con Margherita di Valois, la sorella del Re francese Enrico II. Il Duca sbarcò il 3 novembre a Nizza, da dove intendeva cominciare alla ricostruzione del suo Stato. Rientrò in Piemonte solo alla fine del settembre 1560.

Già nel 1559 Emanuele Filiberto aveva progettato di riprendere Ginevra che considerava una parte del suo dominio ed inoltre un focolaio di eresia. Certamente Calvino condivideva il giudizio di Bèze, secondo il quale il Duca, allievo di Carlo V, aveva urgentemente bisogno di denaro ed era uno strumento di Filippo II[131]. Anche i valdesi non avevano da aspettarsi niente di buono:

> Apud Pedemontanos Valdensium Ecclesiae nihilo mitiora exspectant a Caroli alumno, novo principe famelico, et in omnes corradendae pecuniae occasiones intento, adde etiam Philippi mancipio.

Ginevra cercava di contrastrare Emanuele Filiberto, non solo con l'ampliamento delle mura della città, ma anche tramite il rafforzamento

[130] CO XVI, col. 725 (lettera n. 2771) = *Correspondance de Bèze* cit., vol. II, pp. 143-145 (lettera n. 123).

[131] Lettera a Bullinger del 12 settembre 1559 [CO XI, col. 637 (=lettera n. 3114)] = *Correspondance de Bèze* cit., vol. III, p. 21 (lettera n. 150).

del protestantesimo nel Piemonte e nelle regioni circostanti (Saluzzo, Delfinato, Savoia). Nel 1559, essendone già provviste quasi tutte le comunità, Ginevra inviò alle Valli solo due pastori, tra cui Scipione Lentolo, che nell'ottobre prese il posto di Varaglia, con il compito dunque di occuparsi della bassa valle di Luserna, oltre a riprendere il lavoro di evangelizzazione nella pianura circostante.

Il 3 novembre 1559 Lentolo scrisse una lettera a Calvino e lo mise al corrente che i suoi colleghi delle Valli lo accusavano di negligenza, perché non aveva portato una lettera di ammissione ed era stato accettato soprattutto grazie all'intercessione di Noël[132]. Ben presto Lentolo – di origine napoletana, e che contrariamente ai pastori francesi parlava bene l'italiano – verrà a giocare un ruolo di primo piano nelle Valli per quanto concerne il confronto con il Duca, intenzionato a cancellare il protestantesimo nel suo territorio. La repressione cominciò in seguito all'editto del 15 febbraio 1560 in cui fu proibito di ascoltare «predicatori luterani». Nell'aprile il Duca inviò il conte Filippo di Racconigi nelle Valli per convertire i valdesi tramite negoziazioni. Questi chiese loro un'apologia del loro comportamento e una confessione di fede, cosa di cui i valdesi incaricarono Lentolo[133]. Egli scrisse più tardi[134]:

> Or perché il tempo era breve per poter mettere insieme una difensione e confessione di fede tale quale si conveniva in tal caso, si fè deliberatione di tradurre in italiano una simil cosa fatta in comune accordo da tutte le chiese della Francia; e di ciò essendomene stato dato il carico, usai diligentia di farlo e il più tosto e il meglio che potei, e vi aggiunsi come una prefatione indirizzata al Duca in nome delle Chiese.

Dunque, per mancanza di tempo, i valdesi per la prima volta non scrissero una propria confessione di fede. Anche se Calvino potrebbe essere stato coinvolto nella stesura delle confessioni degli anni 1541-1544 del Luberon e Noël nella confessione del 1556 delle Valli, c'erano pur sempre in esse degli elementi caratteristici, che ne denotavano la specificità – in particolare il riferimento all'antichità del loro movimento e alla

[132] CO XVII, coll. 668-669 (lettera n. 3129). Trad. italiana in E. Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003 (Collana della Società di Studi Valdesi, 19), p. 26.

[133] Ivi, p. 56.

[134] *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo, Napoletano in tempo ch'egli era ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio e San Martino (in Piemonte) 1559-1566; Copiata alla Biblioteca di Berna, ed edita da Teofilo Gay con Prefazione ed Appendice*, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1906, p. 126.

continuità ininterrotta col passato – mentre ora i valdesi presentavano una confessione completamente al di fuori della loro tradizione. Si tratta della confessione di fede in 35 articoli in lingua francese, che all'inizio del 1559 fu preparata a Ginevra da Calvino stesso e dai suoi collaboratori per poi essere portata da due delegati a Parigi[135]. Sulla base di questo testo ginevrino il primo sinodo delle chiese riformate francesi, tenuto clandestinamente a Parigi nel maggio 1559, redigeva la sua «Confession de foy» in 40 articoli. Solo nel 1571 il sinodo di La Rochelle riconobbe il testo parigino come confessione ufficiale delle chiese riformate della Francia che fu da allora chiamata «Confessio gallicana».

Tra il 1559 e il 1571 circolavano le due versioni. Nelle edizioni stampate del testo ginevrino era anche inserita una prefazione apologetica per «les pauvres fidèles qui sont injustement diffamez e affligez par le Royaume de France», di cui non si conosce l'autore, ma che certamente non è Calvino. Il Lentolo tradusse la confessione ginevrina[136] in 35 articoli e la sua apologia. Inoltre aggiunse una prefazione erudita di sua mano che però non presenta elementi caratteristici.

Questa compilazione di Lentolo in lingua italiana venne quindi consegnata al consiglio ducale. Risulta tuttavia che i valdesi non si accontentarono di questa compilazione, perché presentarono anche la confessione del 1556[137] e altri documenti nei quali veniva espressa la loro convinzione, «si potius mori quam veram Jesu Christi Religionem amittere certum esset sibi: quandoquidem per longissima temporis intervalla eam quasi per manum a maioribus suis recepissent»[138]. Così non sorprende che la confessione ginevrina nella traduzione di Lentolo, dopo il 1560, non sia mai circolata nelle Valli come confessione «ufficiale», nonostante il fatto che nel 1561 questa traduzione – peraltro senza la prefazione lentolia-

[135] In passato questa confessione fu attribuita a Calvino. Testo in CO IX, coll. 739-752; testo francese e trad. tedesca in *Calvin-Studienausgabe*, vol. IV: *Reformatorische Klärungen*, Neukirchen, Neukirchen, 2002, pp. 40-77; sul ruolo di Calvino, pp. 32-33.

[136] Per una riedizione del testo: Campi, *Bekenntnis der Waldenser, 1560 (Übersetzung der Confessio Gallicana, 1559/1571)*, in *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. II/1 (doc. n. 49A), pp. 36-56 che si basa sulla versione nell'*Historia delle grandi e crudeli persecuzioni* di Lentolo del 1595. Alla letteratura citata da Campi si deve aggiungere P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des églises vaudoises de l'an 1160 au 1643*, riedizione Pignerol 1881, vol. 1, pp. 135-138.

[137] Questo risulta da Gilles, *Histoire* cit., vol. I, pp. 127-128 e 135.

[138] Così Lentolo stesso nella sua lettera di aprile 1561 a Bèze: Anonimo [= S. Lentolo], *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées* (d'ora in poi: Lentolo, *Histoire memorable*) a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972 (Storici valdesi, sezione prima, 4), p. 150. Cfr. la dichiarazione ancora più esplicita dell'«antichità» in *Histoire mémorable*, pp. 78-79.

na[139] – fosse pubblicata a Ginevra[140]. Fino al 1655 fu piuttosto la confessione del 1556 a fungere da punto di riferimento, anche se non se ne trovano che poche tracce[141], cui si venne ad aggiungere a partire dal 1571 la *Confessio gallicana* che i valdesi riconobbero ufficialmente[142].

Non abbiamo nessuna indicazione che Lentolo abbia scambiato opinioni con Calvino su queste trattative della primavera 1560, come pure manca ogni riferimento nella corrispondenza del riformatore ai dibattiti pubblici – compreso quello tra lo stesso Lentolo e il gesuita Antonio Possevino – che il duca fece organizzare nell'estate seguente. Non ottenendo i dibattiti il frutto desiderato, nell'ottobre 1560 il duca decise di inviare delle truppe per ricondurre i valdesi al cattolicesimo con la violenza. La popolazione valdese – spinta, sembra, dai pastori della val Pragelato, in particolare da Martin Tachard – si decise alla resistenza armata per mantenere la libertà di religione, mentre i pastori delle Valli piemontesi – dunque anche Noël e Lentolo – giudicavano la resistenza armata non lecita, anche se nel frattempo continuarono il loro servizio nelle varie comunità[143].

Il 2l novembre arrivarono le truppe del Duca, all'inizio senza gravi problemi. A partire dalla seconda metà del gennaio 1561, tuttavia, i valdesi organizzarono una resistenza efficace e sconfissero le truppe sabaude nella Valle d'Angrogna il 14 febbraio e il 3 marzo; ciò fu anche reso possibile grazie ad una confederazione giurata con i pragelatesi, stabilita il 2 febbraio 1561. I pastori delle Valli si trovarono per questo in una situazione difficile e chiesero alla chiesa italiana di Ginevra cosa fare[144]:

> Févr. 1561: Ceux des Vallées d'Angrogne et Pragela demandent conseil, sur ce qu'on les pressoit extrêmement, s'ils peuvent prendre les armes, demandant aussi qu'on moyennait quelque intercession des princes d'Allemagne et aide pour les pauvres: A quoi fut répondu que le premier n'étoit pas permis, selon l'avis des ministres françois.

[139] Il testo della prefazione è solo conservato manoscritto nell'*Historia* di Lentolo.

[140] *Confessione di fede fatta di comun consentimento da le Chiese che sono disperse per la Francia, e s'astengono da le idolatrie Papistice, con una prefatione, laqual contiene la riposta, e difensione contra le calunnie, che gli sono imputate*, [Genève, Burgese] 1561.

[141] Gilles, *Histoire* cit., vol. I, pp. 127-128, cfr. 135. Cfr. S*toria delle persecuzioni* cit., pp. 85-86 nota 29.

[142] Cfr. M.A. Rorengo, *Essame intorno alla nuoua breve confessione di fede delle Chiese Riformate di Piemonte: in cui si fà conoscer alli Professori d'essa, distrutta con la nouità, la pretesa antica Confessione*, Torino, Gianelli, 1658.

[143] Cfr. Fiume, *Lentolo* cit., pp. 71-72, e Peyronel, *Morire* cit., pp. 60-64.

[144] Jalla, *Riforma* cit., p. 156 nota 1. Cfr. Lentolo, *Histoire memorable*, p. 57. Nei *Registres de la Compagnie* non si trova traccia di questa richiesta.

I ginevrini non sostennero dunque la resistenza armata, ma – come risulta ben attestato da altra fonte – piuttosto l'esilio[145]: non corrisponde quindi a verità l'affermazione – avanzata dalla storiografia cattolica o sabauda – che Ginevra avrebbe incitato i valdesi a resistere ad ogni costo[146]. È tuttavia vero che Calvino e Bèze, nei mesi successivi, giustificarono la resistenza armata. Calvino – dopo un lungo silenzio sui valdesi che durava dal 1557 – scrisse il 14 marzo 1561 a Johannes Leningius, che Dio stesso aveva ostacolato il tentativo del Duca di riprendre Ginevra, utilizzando fra altro i valdesi come strumento[147]:

> Adde quod alio Deus ipsum[148] trahit. Qui enim Alpes incolunt eius subditi, quum nuper ab ipso expilati ob evangelii confessionem et crudeliter vexati non tamen desisterent a sincera fide, iterum quasdam militum turmas turmas inmisit, a quibus miseri illi ad desperationem adacti se defendere et tyrannicam violentiam arcere coeperunt. Erant enim fortunis omnibus spoliati, domus exustae, ipsi eum liberis et uxoribus in sylvarum latebras confugerant. Collectis autem animis secundo iam et tertio conflictu feliciter pugnarunt, ut deletae fuerint Sabaudi copiae.

Calvino giustificava dunque la resistenza dei valdesi, non come diritto «costituzionale» del popolo alla libertà religiosa, ma come atto di disperazione e difesa contro la violenza tirannica. La stessa giustificazione si trova in Bèze: i valdesi erano stati costretti dalla crudeltà del Duca «ad ultima consilia» (alla decisione ultima o estrema)[149]. A quella data, per Bèze come per Calvino, la resistenza armata in quanto tale non era accettabile.

Grazie ai successi militari dei valdesi il Racconigi riprese le trattative, in particolare con Noël, concludendo poi il 5 giugno 1561 l'accordo di Cavour, con cui il Duca dovette accordare ai valdesi la concessione di poter praticare la religione riformata all'interno delle Valli. Nel mondo valdese il trattato non fu però accolto senza contrasti, in particolare alcuni

[145] Cfr. la lettera di Possevino al Duca del 23 febbraio 1561: «anzi è venuto di Ginevra un genero di Stefano ministro in Angrogna, andato per soccorso, senza recare altro che la promessa di un altro paese se dovessero esulare» (Jalla, *Riforma* cit., p. 159; cfr. Lentolo, *Histoire memorable*, p. 57. Jalla riassume qui una lettera pubblicata da G. Claretta, *La successione di Emanuele Filiberto al trono sabaudo e la prima ristorazione della casa di Savoia: narrazione storico-critica*, Torino, Botta, 1884, pp. 414-417.

[146] Lentolo, *Histoire memorable*, p. 61 nota 10.

[147] CO XVIII, coll. 403-404 (lettera n. 3360). Per un'analisi della lettera si veda Peyronel, *Morire* cit., p. 65.

[148] Cioè il Duca di Savoia.

[149] Cfr. E. Fiume, *«Extrema consilia». La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale*, in *Con o senza le armi* cit., pp. 19-29.

pastori – tra cui forse Cosme Brevin e Humbert Artus[150] – sembrano averlo criticato come troppo indulgente nei confronti del Duca. Il 12 luglio 1561 la *Compagnie des pasteurs* reagì con una lettera, che molto probabilmente vedeva anche il coinvolgimento diretto di Calvino[151], in cui la Compagnia richiedeva la sottomissione dei valdesi al Duca e la rinuncia, in ogni caso, ad una rivolta, perché ciò avrebbe potuto condurre solo a risultati peggiori di quelli raggiunti fino ad allora, e forse perfino a un disastro. Probabilmente la *Compagnie* fu informata della situazione direttamente dalla delegazione valdese composta dal pastore di Torre Pellice, Claudio Bergio e dal notaio Raymond Chabriol, anziano di questa chiesa, recatisi a Ginevra per raccogliere aiuti per la ricostruzione delle Valli devastate dalla guerra[152]. Portavano con sé una lettera del 30 giugno 1561, nella quale dieci pastori chiedevano il sostegno del consiglio di Ginevra[153].

Calvino intervenne poco dopo, il 14 luglio, con una lettera ai pastori di Zurigo in favore dei fratelli Valdesi[154]. In questa lettera Calvino attesta chiaramente che i valdesi avevano preso le armi «malgrado le nostre dissuasioni», ma non per questo voleva abbondonarli nella loro miseria: Ginevra non poteva dare molto supporto finanziario, d'altra parte inviare gli inviati a Berna non sembrava una buona idea[155], ma contava sulla collaborazione dei pastori di Zurigo, in particolare quella di Bullinger. Non risulta tuttavia che i delegati abbiano visitato Zurigo; passarono invece per Neuchâtel e continuarono poi per Basilea e Stoccarda, accompagnati per una parte del tragitto da Farel, che informava Calvino in dettaglio[156]. Calvino funzionava in questa fase proprio come vero intermediario nei confronti dei valdesi[157]. Dopo il ritorno dei due delegati, il consiglio gi-

[150] Così l'ipotesi di Jalla, *Correspondance* cit., p. 81, cfr. Jalla, *Riforma* cit., p. 181. Jalla menziona anche Lentolo come appartenente al gruppo, ma questi si trovava allora a Ginevra.

[151] Jalla, *Correspondance* cit., pp. 80-81; cfr. Jalla, *Riforma* cit., p. 182. Jalla ha trascritto la lettera da: Genève, Correspondance ecclésiastique VI 22, con la data 1567.

[152] Per questa missione si veda Jalla, *Storia*, pp. 197-198. Cfr. Jalla, *Correspondance* cit., pp. 84-85. *Correspondance de Bèze* cit., vol. III, pp. 125-131.

[153] Arch. di Stato di Ginevra, *Copies de Lettres*, v. VI, f. 213v-214, richiamata in Lentolo, *Histoire memorable*, pp. 22-23 (nota 5), cfr. 41. A p. 23 si trovano i nomi dei firmatari.

[154] CO XVIII, col. 555-556 (lettera n. 3442). Cfr. Jalla, *Storia* cit., p. 197; Lentolo, *Histoire memorable*, pp. 57-58.

[155] Tuttavia anche Berna alla fine contribuì. Cfr. Jalla, *Storia* cit., p. 198 nota 4; Jalla, *Correspondance* cit., p. 85; *Correspondance de Bèze* cit., vol. III, p. 299.

[156] Lettera di Farel a Calvino del 9 agosto 1561 da Basilea: CO XVIII, coll. 601-602 (lettera n. 3473), cfr. *Correspondance de Bèze* cit., vol. III, p. 131 nota 2.

[157] Lettera di Bartholomeus Hagenius a Calvino del 12 settembre da Stoccarda (CO XVIII, col. 624 (lettera n. 3486)) e di Houbraque e Zanchi a Calvino (CO XIX, coll. 85-86 [lettera n. 3592]).

nevrino consultò Calvino riguardo la loro richiesta di far amministrare dalla Chiesa italiana le collette raccolte. Questo viaggio rappresentò un grande successo per i valdesi.

Nel frattempo si ricostruì man mano anche la vita ecclesiastica nelli Valli: il 20 agosto 1561 Noël scriveva alla *Compagnie des pasteurs* che Martin Langeoie (alias Martin Roche), pastore nella Val San Martino assassinato nel mese di giugno, avrebbe dovuto essere sostituito urgentemente. Nell'ottobre 1561 Lentolo venne mandato per la seconda volta alle Valli, e non casualmente la destinazione era Prali, appunto in val San Martino. Il 6 ottobre Bovenne (= Cosme Brevin) ministro della Val Pragelato chiese alla *Compagnie* un maestro di scuola «pour nostre escolle generalle»[158].

Risulta dunque che anche in Val Pragelato i valdesi avevano ormai da tempo «dressé églises», e dalla medesima lettera appare che essi avrebbero voluto pure estendere il campo missionario alle valli delfinatesi dell'altro versante alpino. Nello stesso tempo si mossero per compiere attività di evangelizzazione anche nella pianura piemontese, in particolare nelle aree ancora sotto controllo francese: Noël, per esempio, predicò con grande successo a Chieri[159]; tutto ciò è indice dell'intenzione di non limitare l'azione a quanto previsto per le Valli nel trattato di Cavour ma, sfruttando la debolezza del Duca, a predicare anche nella pianura.

Negli anni seguenti, non si riscontrano più lettere indirizzate a Calvino dalle Valli e i valdesi non saranno più trattati come interlocutori da Calvino nella sua corrispondenza. Tutta la sua attenzione era ormai rivolta verso la Francia, dal 1562 lacerata dalla guerra civile, mentre la chiesa italiana di Ginevra assumeva un ruolo di coordinamento sempre maggiore per le relazioni con le Valli. Non sembra che il riformatore fosse direttamente coinvolto nel processo di «calvinizzazione» delle Valli, che si potrà considerare di fatto compiuto con il sinodo del 1564.

Non sappiamo dunque che cosa egli abbia pensato sulle vicende delle Alpi Cozie tra il 1562 e la sua morte, avvenuta nel 1564. In ogni caso lo sforzo missionario compiuto da Ginevra diede luogo ad uno sviluppo ambiguo. Nel Delfinato e nel Saluzzese (allora francese) il protestantesimo cresceva quasi inarrestabilmente, mentre nel Piemonte Emanuele Filiberto riuscì a "ghettizzare" progressivamente i valdesi e ad eliminare tutte le altre comunità riformate piemontesi: le valli piemontesi sarebbero diventate così la «piccola Ginevra» delle Alpi.

[158] CO XIX, col. 28-29 (lettera n. 3554).

[159] Lettera di Lentolo a Calvino del 22 ottobre 1561 (CO XIX, col. 69 = lettera n. 3581).

6. *Calabria e Puglia*

L'introduzione del culto pubblico riformato nelle Valli trovava eco nelle colonie valdesi della Calabria e della Puglia, che mantennero stretti contatti con le loro terre d'origine. Il «barba» Gilles de Gilles fino al 1557 ne rappresentò il mediatore principale allorché, al sinodo di Villar Pellice tenutosi in settembre, venne sostituito da Etienne Negrin. Secondo Gilles i valdesi calabresi nel 1558 inviarono Marco Uscegli ed Etienne Negrin a Ginevra, che si rivolsero alla chiesa italiana per avere un pastore[160]. Fu inviato Gian Luigi Pascale che aveva studiato a Losanna con de Bèze, ma non sappiamo nulla di suoi eventuali contatti con Calvino[161].

Pascale, arrestato nel maggio 1559, solo poco tempo dopo il suo arrivo in Calabria, scrisse dalla prigione ai «frères» di Ginevra alcune lettere, destinate in primo luogo ai membri della chiesa italiana[162]. Dalle sue lettere risulta che aveva letto l'*Istituzione* calviniana nella traduzione italiana[163], sebbene Calvino, dal canto suo, non parli mai né della prigonia né della morte di Pascale bruciato, com'è noto, a Roma nel settembre 1560.

7. *Bilancio*

Abbiamo visto che Calvino parla dei valdesi in una trentina di lettere, da dividere in tre nuclei: per gli anni 1538-1540 si trovano alcuni accenni ai valdesi delle Alpi Cozie, negli anni 1541-1545 si occupa intensamente dei valdesi del Luberon, mentre nel periodo 1555-1561 – peraltro con una lunga interruzione – rivolge nuovamente la sua attenzione verso i valdesi alpini. Non parla invece mai dei valdesi della Calabria. Sulla base della contestualizzazione di queste lettere, vorremmo rispondere alle nostre quattro domande iniziali: in primo luogo se e fino a che punto Calvino abbia avuto conoscenza delle dottrine e dell'organizzazione degli «antichi» valdesi; in secondo luogo se e fino a che punto egli fosse coinvolto nella trasformazione del movimento valdese in chiesa protestante di impronta riformata; in terzo luogo quale sia stato il suo atteggiamento verso i valdesi del tempo; infine se la relazione tra Calvino e i valdesi sia stata un movimento unidirezionale oppure in qualche modo bidirezionale.

[160] Gilles, *Histoire* cit., vol. I, pp. 32-34).

[161] Cfr. J.-F. Gilmont, *La rédaction et la circulation des lettres de Gianluigi Pascale (1559-1560)*, in *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tortora, Roma, Carocci, 2009, (Studi storici Carocci, 157), pp. 145-161, in particolare p. 148.

[162] Ivi, p. 148.

[163] Ivi, p. 149.

Per quanto riguarda la prima questione va subito rilevato che nelle lettere Calvino non ci fornisce mai un dettaglio concreto su dottrine e organizzazione degli «antichi» valdesi. Non si trova neanche un accenno che potrebbe confermare il racconto del suo incontro con i due «barba» a Strasburgo di cui si è riferito nel primo paragrafo. Sembrerebbe che per lui fossero già protestanti («suyvant en simplicité de cueur la pure doctrine de l'Evangile»). Calvino si distingue in questo da Olivétan, Farel, Viret, Bèze, Crespin ed altri colleghi di militanza riformata che ci trasmettono tutti un'immagine più o meno concreta dell'antico valdismo in transizione verso il protestantesimo.

Si può ipotizzare che l'«antiquitas» per lui non era un argomento di rilevanza teologica[164]. La pura predicazione della parola di Dio e la retta amministrazione dei sacramenti erano gli attributi fondamentali della vera chiesa, non una successione apostolica in qualche forma storica; non aveva dunque bisogno dei valdesi per provare la verità del messaggio delle chiese riformate e per questo non era molto interessato alle loro tradizioni e dottrine «antiche».

Alla seconda domanda che ci siamo posti non è invece molto facile fornire una risposta univoca. Certamente negli anni 1538-1545 nelle Valli e nel Luberon non ci furono «églises dréssées» (vale a dire con pastori stabili e anziani eletti), ma al massimo «églises plantées» (ossia gruppi di credenti «laici» visitati irregolarmente da predicatori itineranti, probabilmente «barba»), anche se forse i valligiani sotto il dominio di Guglielmo di Fürstenberg e i provenzali, prima del 1545, hanno talvolta dimostrato pubblicamente un'aperta rottura con la chiesa papale. Solo a partire dal 1555 si comincerà a vedere nelle Valli la svolta verso les «églises dressées».

I responsabili principali cui ascrivere la formazione delle «églises plantées» nelle Valli degli anni trenta del Cinquecento furono indubbiamente Antoine Saunier ed i fratelli Guillaume e Gauchier Farel. Per quanto riguarda il Luberon, invece, sappiamo con sicurezza che Pierre Viret era un punto di riferimento per i valdesi, ma sembra che siano state prevalentemente persone autoctone a condurre il movimento verso la Riforma. A quest'epoca non si può comunque parlare di «calvinizzazione», dato che Calvino vi svolse un ruolo assolutamente marginale; solo a partire dal 1555 il movimento valdese si trasformerà in una chiesa di impronta riformata, ed in pochissimi anni vengono a costituirsi delle vere e proprie «églises dréssées» di matrice ginevrina. In particolare la confessione di fede del 1560 è un puro prodotto ginevrino e i predicatori che affluiranno alle Valli saranno quasi tutti seguaci fedeli delle direttive

[164] Cfr. C.A. Airhart, *The Waldenses in European historiography, 1500-1850*, University of California, Santa Barbara, 1985, p. 23.

di Ginevra, cosicché possono essere perfino definiti delle specie di «commisari politici»[165]. Con il sinodo del 1564 si può approssimativamente considerare concluso questo processo di «calvinizzazione».

Calvino ha certamente giocato un ruolo non secondario in questo sviluppo: era personalmente coinvolto nella scelta dei predicatori da inviare alle Valli e manteneva strette relazioni con alcuni di loro. Tuttavia non lo possiamo considerare come unico fattore determinante nella trasformazione del valdismo in chiese riformate: diversi pastori stranieri che vennero nelle Valli si sentivano piuttosto legati a Farel e Viret oltre che, più tardi, a Bèze. Inoltre fino al 1558 non era solo la *Compagnie des pasteurs* di Ginevra a inviare pastori, ma abbiamo visto svolgervi un ruolo anche l'Accademia di Losanna, mentre la Chiesa italiana di Ginevra, che dal 1561 gestirà i fondi destinati alle Valli, assumerà un rilievo crescente.

Quale è stato – e veniamo così alla terza domanda – l'atteggiamento di Calvino nei confronti dei valdesi? Certamente li voleva porre sotto la propria tutela: abbiamo visto come egli sia stato per una volta loro «ambasciatore» (nel 1545) e come abbia sempre accolto e raccomandato delegazioni e inviati. Ma possiamo affermare che volesse anche controllarli e regolamentarli dal punto di vista dottrinale? Si è visto che Calvino ha scritto per due volte una confessione di fede «valdese» (1538 e 1544), ma in entrambi i casi non pare essere stato il suo principale scopo quello di indottrinare i valdesi. Sembra piuttosto che mediante queste due confessioni Calvino intendesse proteggerli dall'accusa di essere degli «eretici» (in quanto seguaci di una dottrina «picarda» o zwingliana della Santa Cena) e dei «ribelli» (anche se mancano prove testuali dirimenti, mi sembra sostenibile che Calvino temesse la possibilità di un accostamento dei valdesi agli anabattisti di Münster), in particolare presso i luterani tedeschi e il Re francese.

Per Calvino la stesura delle confessioni di fede non era cosa di poca rilevanza, si trattava anzi di una questione decisiva di vita o di morte. Secondo il suo modo di vedere i valdesi avrebbero potuto sopravvivere solo se avessero confessato una dottrina eucaristica di tipo «calviniano» e avessero professato pubblicamente la loro obbedienza a principi e magistrati. Quindi diventare «calvinista» significava per lui in primo luogo adeguarsi ad una strategia "politica" di sopravvivenza in un ambiente prevalentemente cattolico e allo stesso tempo una strategia per essere accettati dagli svizzeri riformati e dai tedeschi luterani: per questo fu molto disilluso dal massacro del 1545, in quanto sembrava un patente fallimento della sua strategia.

Ciònonostante dopo 1555 egli seguì la medesima strategia e questo, tra l'altro, spiega la "comprensione" dimostrata nei confronti di Beza e

[165] Cfr. Tron, *La creazione* cit.

Farel, allorché scrissero la loro discussa confessione sull'eucaristia, contestata da varie parti, ma non da lui. In questi anni Calvino era particolarmente preoccupato dalle notizie che gli venivano riferite sulla possibilità che i valdesi decidessero di far ricorso alle armi: questo avrebbe giustificato l'accusa loro rivolta di ribellione e sedizione. Anche a causa della drammatica esperienza del Luberon, egli privilegiava la strategia delle «églises plantées», gruppi clandestini che, in caso di persecuzioni, avrebbero dovuto scegliere l'esilio piuttosto che la ribellione. Nel 1561, invece, giustificherà in qualche modo la resistenza armata dei valdesi contro il loro sovrano legittimo, ma solo perché in questo modo indebolivano Emanuele Filiberto nel suo tentativo di riprendere la città di Ginevra.

Concludiamo con la quarta domanda, vale a dire se le relazioni tra Calvino e i valdesi fossero unilaterali, unidirezionali. La risposta in questo caso è un netto no. Infatti sono sempre stati in primo luogo i valdesi e i loro stessi sindaci e barba a iniziare e a portare avanti la trasformazione da movimento in chiesa; sono loro a confrontarsi con le autorità politiche ed ecclesiastiche e a sviluppare strategie di sopravvivenza. E questo vale per gli anni 1530-1533 riguardo al movimento valdese nel suo complesso, così come vale per le diverse aree di insediamento: per i valdesi del Luberon – non solo fino al 1545, ma anche per gli anni successivi – come per quelli delle Alpi Cozie, in particolare dal 1555 in poi.

Non solo sono stati i valdesi a richiedere, a partire dal 1555, l'invio di predicatori dalla Svizzera, ma sono stati anche loro a condurre in prima persona il processo di trasformazione, naturalmente seguendo – anche se non sempre – la guida dei nuovi pastori, con cui talvolta si troveranno in contrasto, per esempio nel caso della richiesta, sempre del 1555, di un culto pubblico e non clandestino. Anche teologicamente i valdesi non sono stati docili strumenti nelle mani dei "commissari politici": lo dimostra la confessione di fede in cui hanno aggiunto l'argomento della loro antichità e continuità, così come la ripresa e lo sviluppo della leggenda dell'origine apostolica della loro chiesa, una questione che non sfiorava nemmeno Calvino.

Sono sempre i valdesi e non i "ginevrini" ad aver deciso il ricorso alle armi: il trattato di Cavour del giugno 1561 – che diverrà la base decisiva per la sopravvivenza delle chiese valdesi nel Piemonte – era frutto della resistenza del «peuple vaudois», che nonostante la disapprovazione di Calvino prese le armi contro il sovrano legittimo per difendere la libertà di religione e l'autonomia delle comunità locali. In questo i valdesi, nei confronti del loro "maestro", vanno certamente considerati dei "cattivi allievi". Paradossalmente, dunque, possiamo affermare che il calvinismo sopravvisse in un piccolo lembo d'Italia malgrado Calvino.

LA CREAZIONE DEL CORPO PASTORALE VALDESE E LA GINEVRA DI CALVINO*

DANIELE TRON

1. *Introduzione*

Vorrei iniziare questo contributo con la citazione di un brano inquisitoriale conservatoci grazie alla traduzione in francese edita da Jean Crespin, nel suo vasto martirologio. Si tratta dell'interrogatorio a cui, il 30 dicembre 1557, venne sottoposto Giaffredo Varaglia, il noto predicatore riformato nativo di Busca, poi giustiziato a Torino nel marzo successivo.

> Admonesté plus estroittement de declarer les noms & surnoms de ses autres compagnons, qui ont pareille charge & office qu'il avoit, & qui les a ordonnez Ministres, à quel gage & salaire, en quels lieux ils preschent, & qui sont ceux qui leur portent aide & faveur: A respondu avoir veu le sixieme iour de Septembre dernier passé [1557], vingtquatre Ministres en la congregation generale de plusieurs vallees, au lieu appelé La Combe: desquels il ne sait les noms, sinon de quelques-uns: la plus part a esté envoyee par maistre Iean Calvin superintendent, & autres Ministres de Geneve: & ce à la requeste des habitans és susdites vallees. Et se retournant vers nous Commissaires predicts, en nous regardant, dit, Soyez certains, mes Seigneurs, qu'il y a tant de Ministres preschans l'Evangile, comme i'ay presché, que si la Cour avoit ordonné qu'ils fussent tous bruslez, plustost le bois defaudroit, que lesdits Ministres defaillissent à prescher: car de iour en iour ils se multiplient, & la parolle de Dieu s'augmente, & s'espand, & demeurera eternellement[1].

* Una versione più ampia di questo saggio, comprensiva delle schede biografiche dei pastori è stata pubblicata in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 207, 2010, pp. 77-161. Desidero ringraziare Albert De Lange per i suoi preziosi consigli e suggerimenti.

[1] J. CRESPIN, *Cinquieme partie du recueil des martyrs qui en ces derniers temps en France, en Flandre, Espagne, Italie & autres regions lointanes ont constamment enduré la mort pour la verité du Seigneur, MDLXIIII* [ma in realtà 1563], pp. 421-422 (cfr. *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, Toulouse 1887, t. II, p. 528). Il brano citato è stato nuovamente ripubblicato e tradotto in italiano da R. GIULIANI, *Una vita e un martirio da non dimenticare. Goffredo Varaglia e le missioni evangeliche in Italia 1532-1558*, Bigarello-Mantova, Passaggio, 2007, rispettivamente alle pp. 338-339, 249-250.

Questo frammento documentario testimonierebbe dunque tre aspetti abbastanza rilevanti che riguardano il nostro assunto: a) una organizzazione sinodale di stampo calvinista già pienamente funzionante nella seconda metà del 1557; b) una massiccia presenza di pastori – ben 24, riunitisi a La Comba (molto probabilmente la borgata del Villar, in val Pellice)[2] – la cui provenienza sarebbe per la maggior parte di ambito esterno alle Valli, ed il ruolo decisivo di Calvino e dei ministri di Ginevra in tutto questo; c) il fatto che questi ministri sarebbero stati inviati ad istanza degli stessi abitanti autoctoni.

Tale frammento può sollevare al contempo non pochi interrogativi: è possibile che a soli due anni dalla prima missione degli inviati ginevrini Vernou e Lauvergeat – avvenuta, come vedremo, nella primavera del 1555, da cui si ricava la completa assenza di un'organizzazione ecclesiastica territoriale apertamente alternativa a quella cattolica – sia intervenuto un cambiamento così radicale? O non si dovrebbe piuttosto pensare a deliberate amplificazioni enfatiche di Varaglia? Persino la quantità dei ministri presenti alla «congregatione generale» non potrebbe forse essere stata un po' gonfiata dal predicatore di Busca per gli stessi scopi apologetici che lo spingono a sottolineare la loro – e la sua – totale determinazione per la causa che stanno portando avanti, tanto più tenendo presente che, nelle epoche successive, il numero delle parrocchie valdesi di tutte le valli – comprese le sei del pragelatese – non oltrepasserà le 19 unità?[3]

Uno studio prosopografico[4] che da tempo sto conducendo sulla classe pastorale riformata alpina dal 1555 al 1685 consente, per il periodo che

[2] È infatti attestato che La Comba del Villar, nel 1564, era già sede di culto e di residenza pastorale (cfr. *infra*, la tabella alla nota 61); inoltre, in epoca successiva, è pure accertata la presenza di un tempio riformato (cfr. J. Jalla, *Les temples des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, Tipogr. Alpina, 1931, p. 35).

[3] Nel corso del xvii secolo per esempio, gli atti sinodali conservatici attestano, fino al 1685, le seguenti "Églises" (il termine «parrocchia» è infatti anacronistico per l'epoca): *val Pellice*: Angrogna, Bobbio, Prarostino-Roccapiatta-San Bartolomeo, Rorà, San Giovanni, Torre, Villar; *val Germanasca*: Maniglia-Massello, Prali-Rodoretto, Villasecca; *val Perosa* (bassa val Chisone): Pramollo, Villar-San Germano, Pinasca, La Chapelle (che comprendeva per la parte sabauda Perosa-Pomaretto); *val Pragelato* (alta val Chisone, soggetta alla Francia): La Chapelle (che comprendeva Meano per la parte francese), Fenestrelle, Mentoulles, Pragelato (Traverses-La Rua), Usseaux, Villaretto-Roure [cfr. J. Jalla, *Synodes vaudois de la Rèformation à l'exil (1536-1686)*, pubblicato in "Bulletin de la Societé d'Histoire Vaudoise" (d'ora in poi in "BSHV"), dal n. 20 (1903), al n. 28 (1911), *passim*].

[4] A causa della mancanza di spazio ho dovuto rinunciare a tutti gli ampi profili biografici, con relative fonti, sui ministri inviati da Ginevra ed elencati nel testo. Questi sono stati pubblicati nella versione più estesa di quest'articolo nel "Bollettino della Società di Studi Valdesi" (d'ora in poi "BSSV"), 207, 2010, pp. 134-161.

qui ci interessa, di sciogliere tali dubbi e dimostra come le affermazioni di Varaglia non fossero per nulla esagerate, se non altro sotto questi specifici aspetti.

Per il presente saggio è stato quindi preso in considerazione il breve arco temporale che va dal 1555 fino al 1564; in quest'ultimo anno non solo si registra la morte di Calvino (avvenuta, come è noto, il 27 maggio), ma anche la riunione del primo Sinodo valdese di cui ci siano stati conservati gli atti (purtroppo con ampie lacune). Sappiamo così che tale "congregazione" si tenne al Villar di Luserna (oggi Villar Pellice) a partire dal venerdì 18 aprile 1564. Pur nella sua frammentarietà la documentazione pervenutaci è tale da consentire, come vedremo, una panoramica completa sulla distribuzione dei ministri nelle parrocchie riformate venutesi a costituire nelle Valli da qualche anno.

Perché iniziare questo studio dal 1555, quando è risaputo che i rapporti tra valdesi e riformatori dell'area francese e svizzera – in specie Farel e Saunier – risalgono agli inizi degli anni Trenta, vale a dire oltre due decenni prima? La risposta è molto semplice: perché quell'anno segna l'inizio del tentativo di consolidare in Piemonte una Riforma di forte impronta calvinista, sforzo che si attuò in particolare nel quinquennio 1555-1559. Esso si inquadrava nella grande offensiva missionaria lanciata da Ginevra in tutto il territorio francese che è stata studiata, ormai da più di un cinquantennio, da Robert Kingdon nel classico libro su *Ginevra e l'avvento delle guerre di religione in Francia (1555-1563)*. Come già da lui osservato, queste missioni volte a "*dresser Église*" (come si diceva all'epoca) furono rese possibili anche dal fatto che a Ginevra, nel 1555, Calvino si era definitivamente imposto sui suoi oppositori interni[5].

Nel suo studio Kingdon si è però limitato a prendere in considerazione l'attività missionaria di Ginevra nell'area francese corrispondente in sostanza a quella attuale, sebbene i confini di allora fossero assai diversi, in specie sul lato sud-orientale del regno. Infatti dal 1536 al 1559 quasi l'intero arco alpino occidentale, e buona parte della pianura piemontese, erano sotto il controllo dei re di Francia, nel quadro della grande partita politico-militare che li opponeva agli Asburgo, all'imperatore Carlo V prima e poi al figlio Filippo II.

Dunque la opportuna constatazione di Kingdon, che «the first formal misson was sent, not in France, but to Piedmont»[6] deve essere completata dalla necessaria precisazione che all'epoca la zona interessata faceva parte a tutti gli effetti della Francia. Quella missione, risalente alla pri-

[5] Cfr. R.M. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion in France (1555-1563)*, Genève, Droz, 2007[2] [I ed. 1956], p. 2.

[6] *Ibid*.

mavera del 1555, avvenne inoltre in un ambito molto particolare, le valli del Chisone e dell'Angrogna; aree di consolidato insediamento valdese e – come si vedrà – a seguito di un'esplicita richiesta in tal senso di esponenti locali. I due predicatori francesi quivi inviati, Jean Vernou e Jean Lauvergeat (originari rispettivamente di Poitiers e di Bourges), saranno i primi di una lunga serie – se ne possono contare circa una trentina[7] solo per gli anni 1555-'62 – di veri e propri "commissari politici" come, con una lieve forzatura anacronistica, si potrebbero definire in termini moderni. Lo sforzo compiuto è assai rilevante, se si tiene conto che nello stesso periodo di tempo saranno inviati in tutto il resto della Francia ottantotto predicatori (almeno, tale è la cifra risultante dai registri della Compagnia dei Pastori di Ginevra)[8]: dunque quasi un quarto del totale (per l'esattezza il 23,4%[9]) venne destinato alle sole Valli valdesi.

2. *La prima missione ginevrina e il processo di cambiamento nelle Valli valdesi*

Giunti dunque nel marzo del 1555 nell'alta valle del torrente Chisone – allora detta val Pragelato – Vernou e Lauvergeat, dopo essersi fermati per qualche giorno a Usseaux, predicarono un po' più a lungo a Fenestrelle accolti, a loro dire, con entusiasmo dalla popolazione, per dirigersi successivamente in val d'Angrogna (nel bacino del Pellice) e poi ripartire alla volta di Ginevra a chiedere rinforzi per un compito che si preannunziava assai fruttuoso. Dalla lettera-relazione inviata alla Compagnia dei pastori ginevrina (per la quale rinviamo al paragrafo finale del presente testo) risulta che essi tenevano due sermoni al giorno, ciascuno della durata di un paio d'ore buone, a gruppi di fedeli riuniti nei fienili, poiché le case non potevano accogliere tutta la gente che vi accorreva; si rivolgevano in primo luogo, evidentemente, agli antichi valdesi per illustrare le dottrine riformate, ma la loro predicazione si allargava a tutta la

[7] Per l'esattezza ventisei inviati alle Valli, più tre inviati a Torino, uno a Chieri, due in Val Varaita, e uno a Dronero. Il dato coincide quasi perfettamente con quello fornitoci dalla cosiddetta *Lettera di Alosiano di Busca* del 13 aprile 1559: «In quibus quidem Vallibus sunt *Triginta Ministri* Ecclesiarum dei palam absque hostium Christj Ecclesia necessaria administrantes, Ubj sunt animarum fidelium circiter quadraginta milia» (cfr. A. Vinay, *Lettre de Busca*, in "BSHV", 7 (1890), p. 48; cfr. anche la traduzione italiana in G. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte*, v. I: *Fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Claudiana, Torino, 1914, p. 97.

[8] Cfr. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., p. 145.

[9] La percentuale tiene conto del fatto che durante il periodo preso in esame tre di essi (Jean Chambeli, Jean Peirier e Martin Tachard) oltre ad operare nelle Valli valdesi vennero poi ricollocati in altre comunità francesi.

popolazione. Una profonda rottura con il vecchio mondo cattolico – ma anche con antiche e consolidate pratiche del valdismo medioevale – si stava consumando irreversibilmente.

La dura repressione messa in atto negli anni immediatamente seguenti dai massimi organi giudiziari del tempo, i Parlamenti di Torino e di Grenoble, costò la vita a parecchie persone, tra cui lo stesso Vernou (giustiziato insieme a quattro suoi compagni a Chambéry nell'ottobre di quello stesso 1555), Barthélemy Hector (originario pure lui di Poitiers, che percorreva il Piemonte diffondendo Bibbie e libri di pietà, giustiziato a Torino in Piazza Castello il 20 giugno 1556), il già citato Giaffredo Varaglia (ex cappuccino divenuto pastore di San Giovanni in val Pellice, arso vivo anch'egli nella medesima piazza nel marzo 1558), oltre ad un predicatore itinerante della val San Martino (di ritorno dalla Calabria) e ai ministri di Meana (val Susa) e San Germano (val Chisone), dei quali non conosciamo i nomi, giustiziati tutti e tre nel 1560. Il tentativo di stroncare il fenomeno si rivelò tuttavia completamente inefficace: nelle valli già di tradizionale insediamento valdese, abbandonata la secolare pratica di mimetismo, si iniziò a celebrare un culto pubblico in alternativa alla messa, e non in piccole assemblee semiclandestine, ma in vere e proprie funzioni religiose con predicazione, canto di salmi, celebrazione dei due sacramenti previsti dalla dottrina riformata (Battesimo e Santa Cena). Tutto ciò implicava naturalmente il reperimento di locali adatti e la residenza sul posto di coloro che cominciavano ad essere chiamati Ministri, con l'abbandono della tradizionale predicazione itinerante dei "barba". Durante quel decisivo quinquennio vennero quindi adibiti a nuovi luoghi di culto edifici ubicati in località delle valli più o meno facilmente accessibili. Non infrequente era però anche il caso di riutilizzo delle sedi di antiche confratrie o di chiese cattoliche riconvertite a templi – una volta purgate dall'*idolatria* delle immagini e dei paramenti sacri, spezzati ed eliminati gli altari – nel momento in cui gran parte della popolazione di una località passava compattamente al campo riformato.

L'inizio di questo grande processo di trasformazione viene così descritto dall'antico moderatore e storico valdese Pierre Gilles, al capitolo VIII della sua opera pubblicata a Ginevra nel 1644:

> … la grande affluence de peuple venant aux predications, tant des Valees mesmes, que de divers lieux du bas Piedmont, fut telle, qu'il falut finalement se mettre du tout à descouvert. On commença à Angrogne, où le Regent de l'Eschole du lieu nommé M. Iean de Broc provençal, voyant tant de peuple assemblé au lieu le plus public pres du temple appelé S. Laurens, commença à lui faire une belle exhortation à haute voix, & dés lors les Ministres voyans ne pouvoir plus temporiser, continuerent au mesme lieu leurs predications, & pour se mettre à couvert y

> edifia un Temple, & peu apres un autre, un mille plus haut en la mesme Communauté pour mieux accommoder le peuple, & bien tost après en la mesme année 1555 on en fit de mesme és autres Communautez du Val Luserne, & l'année 1556 en la Valee de S. Martin. Car les amples maisons des Barbes, lesquelles jusques alors avoyent en quelques lieux servi de Temples, n'y pouvoyent plus suffire.
> Or outre la grande multitude de peuple qui abordoit de toutes parts, sur tout és Eglises du Val Luserne, comme plus en commodité du bas Piedmont, & qui requeroit des fréquentes predications, les Pasteurs estoyent aussi requis d'aller faire des visites ailleurs, és lieux où les Reformez estoyent en grand nombre, pour baptiser les petis enfans, consoler, & instruire ceux qui le requeroyent, & specialement és Chasteaux, & maisons des principaux Seigneurs, où la S. Cene estoit aussi par fois administrée[10].

E a questo punto della narrazione si trova un paragrafo che risulta per noi del massimo interesse:

> Pour un si grand ouvrage, *le nombre des Pasteurs n'estoit pas assez grand*. Des anciens Barbes qui restoyent, les uns estoyent affoiblis de vieillesse, & se reposoyent honorablement, autres estoyent employés aux voyages vers la Calabre, Apouille, & autres lieux d'Italie: & ceux qui estoyent és Valees ne pouvoyent pas suffire. Ceux d'entr'eux qui souloyent instruire les Escholiers aspirans au sainct Ministere, s'estoyent deschargés de ce labeur à eux incommode, aussi tost qu'on eut la commodité de les envoyer aux publiques Académies Reformées, d'où advint que les Barbes en furent plus libres pour leur principale fonction, & voyages: mais le nombre des Estudians en diminua, & leur employ en fut plus tardif, à cause des fraix, & incommodité des chemins. *Parquoi en telle disette de Pasteurs on eut recours principalement à l'adresse des Pasteurs de l'Eglise de Geneve, où outre les originaires du lieu, se trouvoyent plusieurs personnages doctes, craignans Dieu, & propres pour le sainct Ministère, qui s'y estoyent retirés de France, Italie, & autres lieux, desquels la persecution contre la Religion, les avoit deschassés, entre lesquels se trouvoyent M. Iean Vernou de Poitiers, & Antoine Labori de Querci* [11].

Una serie di informazioni sopra forniteci trovano piena conferma attraverso l'incrocio di alcuni frammenti documentari, non dipendenti da questa narrazione seicentesca, e aventi soprattutto il vantaggio di essere

[10] P. Gilles, *Histoire ecclesiastique des Eglises Reformees recueillies en quelques Valees de Piedmont, & circonvoisines, autrefois appelees Eglises Vaudoises*…, Genève, Jean de Tournes, 1644, cap. VIII, pp. 51-52 (riediz. moderna a cura di P. Lantaret, Pinerolo, Chiantore & Mascarelli, 1881, v. I, pp. 83-84).

[11] Il corsivo all'interno del brano è mio. Gilles opera qui una confusione tra la figura di Laborie (che vedremo tra un momento) e quella di Lauvergeat.

contemporanei agli avvenimenti. In particolare la notizia, per noi rilevante, che i predicatori ginevrini *erano stati chiamati* da quelli delle Valli e non inviati spontaneamente da Ginevra, trova inequivocabile riscontro attraverso questo brano del 1555 proveniente dai registri della Compagnia dei pastori ginevrina:

> Maistre Jehan Vernoul et M. Jehan Lauvergeat estans envoiez par les ministres de ceste eglise aux freres qui sont espars en plusieurs vallees de Piedmont, ont escript lettres dattees du 22e d'apvril, contenans comme le Seigneur avançoit là son œuvre, ainsy qu'il appert par lesdites lettres. *Et fut la charge d'aller là annuncer la Parole commise auxdits Vernoul et Lauvergeat, à l'instance de trois freres qui furent envoiez de pardela icy à cest effects*[12].

Sarebbe assai interessante sapere qualcosa di più su questi tre «frères» provenienti dalle Valli e inviati a Ginevra con il preciso compito di richiedere predicatori, ma purtroppo le fonti disponibili non ce lo consentono. È comunque già rilevante poter constatare il *ruolo attivo* e non meramente passivo svolto in questo frangente dalla complessa realtà locale nella transizione verso un'organizzazione ecclesiastica di tipo calvinista, tanto più che la missione ginevrina nelle Valli valdesi risulta essere, come abbiamo visto, cronologicamente la prima per l'intero territorio allora soggetto alla Francia.

3. *L'offensiva missionaria di Ginevra in ambito alpino*

Dopo il ritorno a Ginevra dei due inviati "in esplorazione", la *Compagnie des Pasteurs* della città decise nel mese di giugno di mandare una seconda volta il pastore Jean Vernou alle valli con altri due predicatori, Antoine Laborie (originario del Quercy) e Jehan Trigalet, di Nîmes[13]. Durante il viaggio di trasferimento furono però arrestati insieme a tre loro accompagnatori (Bertrand Bataille, Guiraud Tauran e Jean Moge), imprigionati a Chambéry e poi tutti – tranne il piemontese Jean Moge di Villafalletto che aveva abiurato – condannati al rogo nell'ottobre seguente, malgrado il sollecito intervento della signoria di Berna oltre che di Ginevra[14].

[12] Il corsivo è mio. Cit. da *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (d'ora in poi cit. come *R.C.P.G.*), ed. R.M. Kingdon, t. II, Genève, Droz, 1962, p. 62.

[13] *R.C.P.G.*, t. II, p. 64.

[14] Sui martiri di Chambéry, oltre alle pagine a loro dedicate da Jean Crespin nella già cit. *Histoire des martyrs*, cfr. anche i *R.C.P.G.*, t. II, dove alle pp. 126-127 è pubblicata una lettera, fino a quel momento sconosciuta, da loro inviata alla Compagnia dei pastori

Questo evento però non fece desistere il campo riformato, il quale fu in grado di inviare poco dopo alle Valli due altri pastori: Étienne Noël di Troyes, in Champagne[15] e Humbert Artus (*alias* Reymond)[16], originario del Barrois in Lorena, che troviamo già operanti, l'uno dall'agosto e l'altro dal dicembre di quel medesimo 1555[17]. Entrambi provenivano dalle parrocchie rurali del principato di Montbéliard (a nord-est dell'attuale Franca Contea). Il conte filo-luterano Giorgio I del Württemberg aveva infatti cacciato all'inizio del 1555 quattro pastori di tendenza calvinista

ginevrina il 1° agosto 1555. La data della loro esecuzione risale sicuramente al 12 ottobre successivo [e non il 12 settembre, come sostenuto nella nota 13 di p. 182 dagli editori della *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. I (1539-1555), Genève, Droz, 1960]: ciò si ricava dalla documentazione originale proveniente dal Parlamento di Chambéry, pubblicata da E. Burnier, *Histoire du Sénat de Savoye et des autres compagnies judiciaires*, Paris, Durand, 1864, t. I, pp. 601-605.

[15] Su questo personaggio che svolse un ruolo assai importante nelle Valli valdesi dell'epoca, contrariamente ad altri casi, non esiste una biografia a lui espressamente dedicata. Per tracciarne un breve profilo – purtroppo non recente e pertanto non aggiornato alle ultime ricerche – risulta comunque utile lo studio di J. Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises et les relations entre la France protestante et le Piémont*, in "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français" (d'ora in poi "BSHPF"), 83, 1934, pp. 582-588; J.-F. Gilmont, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVIe siècle: Jean Crespin, Étienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, nella nota 65 di p. 187 sintetizza i dati essenziali che lo riguardano.

[16] Sul frequente impiego precauzionale di pseudonimi da parte degli inviati ginevrini, e sulle notevoli difficoltà che ciò comporta per gli storici al fine di una loro corretta identificazione, cfr. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., pp. 38-39, oltre a J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi (1559-1598)*, Toulouse, Privat, 1980, pp. 123-125.

[17] L'arrivo di Noël non può essere successivo all'agosto perché già il 7 settembre, Farel fa allusione ad una sua lettera inviatagli dalle Valli [cfr. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, apud C.A. Schwetschke et filium, 1863-1900 (d'ora in poi cit. come *Calvini Opera*), v. XV, lettera n. 2283. Brano tradotto da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., pp. 161-2]. Trova così piena conferma quanto si legge nella *Histoire des persécutions* (opera citata per esteso *infra* alla nota 25) che già nel 1562 affermava: «Combien que le peuple d'Angrogne eust auparavant eu quelques gens pour prescher la parole de Dieu & administrer les Sacremens, toutesfois *l'an 1555 au commencement du mois d'Aoust, la pure predication de l'Evangile se commença à faire publiquement en Angrogne*» (pp. 15-16, il corsivo è mio). Il mese dell'arrivo di Artus è invece determinabile con sicurezza attraverso il brano della lettera di Guillaume Farel a Blaarer del 7 dicembre e quello della lettera di Georges Laurent al medesimo Farel del 27 dicembre, entrambi pubblicati e tradotti da J. Jalla, *Correspondance ecclésiastique Vaudoise du seizième siècle*, in "BSHV", 33, 1914, pp. 75-76. Sempre *ibid.* si trovano vari dati utili alla ricostruzione del suo profilo biografico, da integrare con J. Viénot, *Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard depuis les origines jusqu'à la mort de P. Toussain*, Paris, Fischbacher, 1900, t. I, pp. 160-63, 190, 199; t. II, p. 107, oltre a Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., e Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., *passim*.

dal suo feudo di Montbéliard (in cui la liturgia era tenuta in francese), e ben tre di questi si ritroveranno nelle Valli: prima Noël ed Artus poi, a partire dal 1560, Cosme Brevin, amico ed allievo di Guglielmo Farel.

A Noël, che godeva della fiducia di Calvino, tanto Ginevra quanto Losanna assegneranno un ruolo centrale di guida e indirizzo nello sviluppo dell'organizzazione riformata alle Valli. In una lettera assai importante per le molte e preziose notizie che ci fornisce, indirizzata alle Chiese protestanti dell'area svizzera romanda e scritta nell'aprile-maggio 1556 – dunque a circa un anno dalla prima missione di Vernou e Lauvergeat – da un pastore che non si firma, ma che da riscontri interni possiamo sicuramente stabilire essere lo stesso Noël, si legge a proposito degli abitanti delle Valli:

> Ces pouvres peuples sont accoustumés de tous temps de soustenir les persécutions du pape et des siens, lesquellez ilz mesprisent, et comme il semble advis, craignant trop peu ce qui advient, parce que le temps passé il[s] avoyent accoustumé de appayser leurs ennemys en faysant quelque semblant d'estre papistes et donnant quelque somme d'argent, qui a esté cause que la plus part, à ces derniers assaulx, se sont veautrez à ces bourbiers de la messe, car voyant la rage des ennemys plus emflambee que de coustume, ont incontinant eu recours à ce misérable moyen à eulx accoustumé de tous temps[18].

Naturalmente il pastore, seguace di Calvino, non può approvare né giustificare la pratica dissimulatoria dei valdesi, da lui stesso constatata ancora presente. In tale lettera Noël, tra altre interessanti informazioni, fornisce anche un quadro della situazione delle varie valli alpine che stanno passando alla Riforma. Lo riassumiamo in funzione del nostro assunto.

In val Luserna ci sono 8 parrocchie «grandes et fort peuplees, desquelles les six font purement profession de l'Evangile, et y a predication, administration des sainctz sacrements, approbation des mariages publicques; aux aultre deux[19], la plus grande partie du peuple vient aux

[18] A. Dufour, *Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556*, in "BSSV", 128, 1970, pp. 57-63. Il brano appena riportato si trova alla p. 61. Il documento è stato riproposto in traduzione italiana da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., pp. 175-179.

[19] Probabilmente le parrocchie (che ovviamente seguono ancora la distrettuazione cattolica) sono le stesse che risultano dai documenti citati dall'erudito pinerolese canonico Pietro Caffaro, e cioè per le prime sei: Bobbio (dedicata a S. Maria), Villar (S. Maurizio), Angrogna (S. Lorenzo), Torre (S. Martino e S. Margherita), Luserna (S. Giacomo e S. Giovanni di Perno), Rorà (S. Nicolao); le altre due dovrebbero essere Bibiana (S. Marcellino) e Fenile (SS. Gervasio e Protasio) o – meno probabilmente – Campiglione (S. Giovanni Battista), cfr. P. Caffaro, *Notizie e documenti della Chiesa Pinerolese. Raccolta composta e dedicata a S.E. Ill.ma e Rev.ma Giovanni*

aultres lieux où est le ministere publicque, tant au presche, qui se font le dimanche deux foys, que deux foys sur sepmaine, que participer aulx sacrements. Ce peuple jusques à present, nonobstant touttes les entreprinses des adversaires, deffences publicques de par le Roy et son gouverneur au pays de Piedmont, du parlement de Thurin, a persisté, faysant confession de sa foyd en toutte reverance et modestie telle que les plus grands ennemys en sont confus».

In val San Martino «sont quatres paroisses assez grandes[20]. Ce peuple a chancellé [= vacillato] grandement quant il a esté pressé des adversaires par les deffences et menaces du Roy. Cependant grand nombre a demeuré ferme et n'est retourné à la messe, mais a tousjour frequenté les sermons et assemblées chrestiennes. Ceulx qui avoyent esté esmeus par la crainte des adversaires, pour la plus part, font confession de leur faulte et desirent estre reconciliés avec l'eglise».

La val Perosa «a cinqz paroisses grandes à merveille[21]. Là le peuple est meslé, une partie demandent la purité du Sainct ministere de l'evangile, l'aultre, craindant les persecutions, desirant la predication de l'evangile, seroyt contant de dissimuler allant à la messe. Là n'y a ministre de l'evangile, sinon que on les visite souvent et qu'ilz viennent aux aultres vallees ouir les presches. Peu de peuple a persisté, mais la pluspart est retournee à la messe. Toutesfoys y desirent de retourner avec nous pour mieux cy apres fere son debvoyr et desirent avoir ung ministre».

Infine per la *val Pragelato* veniamo informati che essa «a six paroisses grandes[22]; là tout le peuple est désirant la parolle de Dieu, et n'y a en tout le val que deux ministres des anciens qui estoyent par deçà. Ilz sont soubz la jurisdiction de Grenoble et on esté fort pressé par les officiers d'illec, tellement que la pluspart des chefz de mayson sont retourné à la messe. Cependant la jeunesse et les femmes perseverent en la foy. Là ont esté bruslés, ces jours passés, troys personnaiges en effige: deux des

Maria Sardi vescovo di Pinerolo, Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 6 v.,1893-1903, v. 6, *passim*.

[20] Probabilmente le stesse delle visite pastorali del 1518 e 1569, e cioè: San Martino (dedicata all'omonimo S. Martino, la più antica della valle) con Perrero (beata Maria Maddalena); Prali (S. Giovanni) con Rodoretto (S. Lorenzo), Massello (San Pietro), Riclaretto (S. Tommaso), cfr. Caffaro, *Notizie e documenti* cit., v. 6 (1903), pp. 3-9.

[21] Probabilmente le stesse delle visite pastorali del 1518 e 1569: Perosa (S. Genesio e S. Nicolao), Pinasca (beata Maria Vergine), Villar (S. Pietro e S. Germano), Pramollo (S. Maurizio), Porte (S. Michele), cfr. Caffaro, *Notizie e documenti* cit., v. 6 (1903), *passim*.

[22] Sono probabilmente le sei *universitas* (o «scindicatz» come si trova sovente nella documentazione dell'epoca): Pragelato, Usseaux, Fenestrelle, Mentoulles, Roure e Granges del Bech (ossia Meano), cfr. B. Pazé, Beda, P. Pazé, *Riforma e cattolicesimo in val Pragelato: 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975, p. 14.

freres anciens qui sont encore vivans et ung aultre habitant de l'une des paroisses»[23].

Da questa lettera si ricava che nell'aprile-maggio 1556 il numero complessivo delle parrocchie cattoliche che stanno diventando riformate alle Valli è dunque il seguente: otto in val Luserna, quattro in val S. Martino, cinque in val Perosa, sei in val Pragelato, per un totale complessivo di ventitrè parrocchie. Se si inserisce nel computo la realtà di Pravilhelm, in alta val Po (nel Marchesato di Saluzzo), comunità di tradizionale insediamento valdese, che un biennio dopo vediamo comparire nell'articolata ma unitaria organizzazione sinodale riformata al di qua delle Alpi, arriviamo alla cifra di ventiquattro parrocchie, esattamente corrispondente al numero di pastori dichiarato nella deposizione di Giaffredo Varaglia vista all'inizio di questo studio.

Molto utili anche le indicazioni che si possono trarre, da questa come da altra documentazione che citeremo man mano, circa la tempistica e la distribuzione sul territorio dei predicatori non autoctoni. Per otto mesi, dall'agosto 1555 al marzo 1556, essi sono presenti solo in val Pellice (Noël ad Angrogna e poi, dal dicembre, Artus a Bobbio), dunque solamente nei territori appartenenti al ramificato casato dei Signori di Luserna[24]. Ancora all'inizio del 1556 non ci sono pastori in Val San Martino (ossia val Germanasca): soltanto «au commencement du mois de Mars 1556 ceux de la vallee de sainct Martin eurent des Ministres, qui prescherent tout ouvertement», come ci attesta questo brano della *Histoire des persécutions…*, risalente al 1562[25]. E già sappiamo che in val Perosa, almeno fino al momento in cui Noël scrive la sua lettera nell'aprile-maggio 1556, «n'y a ministre de l'evangile, sinon que on les visite souvent et qu'ilz viennent aux aultres vallees ouir les presches»[26], come anche in val

[23] Per l'identificazione di questi personaggi rimando al mio saggio: *Un profondo mutamento: da Barba a Pastori*, in *Valdismo e Cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di R. Genre, Atti del 5° Convegno "Cattolici e Valdesi: dai conflitti alla convivenza" (Laux 2008), Roure, La Valaddo, 2010, pp. 251-292, qui alle pp. 271-273.

[24] A. Armand Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in "BSSV", 110, 1961, pp. 5-34, in particolare p. 20.

[25] *Histoire des persécutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusques en l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois, qui est aux valees d'Angrogne, Luserne, sainct Martin, la Perouse & autres du païs de Piemont*, [Genève, Artus Chauvin], 1562, p. 17 (cfr. la riedizione moderna a cura di E. Balmas, *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese*, Torino, Claudiana, 1975, p. 233). Il testo, anonimo, è stato attribuito allo stesso Étienne Noël da Gilmont, *Aux origines de l'historiographie vaudoise* cit., pp. 167-202, con argomenti convincenti anche se non condivisi da Balmas.

[26] La cosa trova conferma in ciò che scrive Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., nel cap. IX, p. 56 (ed. 1881: v. I, pp. 90-91): «… au mois de Mars suivant, qui estoit de l'an mille cinq cents cinquante six, Barthelemi Aimé, Seigneur de sainct Iulian, troisieme President, & Augustin de Ecclesia, troisiesme Conseiller, commis par ledit Parlement

Pragelato (dove «n'y a en tout le val que deux ministres des anciens qui estoyent par deçà» vale a dire i barba locali), e in alta val Po, nel Marchesato di Saluzzo, come già accennato zona di antico insediamento valdese.

A partire dal giugno dello stesso anno la situazione cambierà notevolmente, in quanto un certo «Joannes Vineanus» sarà destinato dalla Compagnia dei Pastori di Ginevra alle Valli[27] (molto probabilmente in val Perosa), e da quel momento il flusso degli arrivi diventerà consistente. Dopo di lui, infatti, partiranno nel luglio anche Pierre Guérin[28] ed Étienne Fago (o Faronio)[29]: mentre quest'ultimo morirà poco dopo il suo arrivo (probabilmente in agosto)[30], il primo verrà collocato presumibilmente nel pragelatese. Poi giungeranno ancora, in settembre, quello stesso Jehan Lauvergeat che aveva partecipato alla prima missione esplorativa con Vernou[31], e nel novembre-dicembre un certo «Maistre Albert» dell'Albigeois[32]. Sono dunque almeno cinque i pastori inviati in quell'anno, mentre per il successivo 1557 le fonti disponibili ce ne mostrano altri sei: Jehan Chambeli (originario d'Issodoun, nel Berry)[33], Martin Tachard (proveniente da Montauban, in Guyenne)[34], il già citato Giaffredo Varaglia (di Busca)[35], Martin Roche (*alias* Langloie)[36] e Pa-

[di Torino], arriverent avec leur suite en la Valee de Perouse: mais *n'y ayant pour lors aucun Pasteur establi*, les hommes du lieu s'escarterent çà & là …» (corsivo del testo mio). Cfr. anche p. 18 dell'*Histoire des persécutions* del 1562 (ed. a cura di E. Balmas cit., pp. 76, 234).

[27] *R.C.P.G.*, t. II, p. 68.

[28] *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2476, col. 189.

[29] *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2656, col. 532 e v. XX, lettera n. 4175 (lettere di fine giugno 1556, e non del 1557 come suppone *Calvini Opera*).

[30] Jalla, *Correspondance ecclésiastique Vaudoise* cit., p. 76.

[31] *R.C.P.G.*, t. II, p. 69.

[32] *R.C.P.G.*, t. II, p. 70.

[33] *R.C.P.G.*, t. II, p. 70.

[34] *R.C.P.G.*, t. II, p. 74. Dopo la prima missione esplorativa nel Pragelatese compiuta nella primavera 1557, Tachard ritornò a Ginevra (a meno che non l'abbia mai lasciata, nonostante la sua designazione per il Piemonte), da dove sicuramente ripartirà per le Valli circa un anno dopo (*R.C.P.G.*, t. II, p. 81). Sulla figura di questo importante personaggio, noto soprattutto per il martirio poi subìto nel 1567 a Tolosa dopo essere stato catturato a Pamiers, si veda il breve profilo biografico dedicatogli da Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises* cit., in "BSHPF", 85, 1936, pp. 8, 14, integrato dal precedente articolo dello stesso Jalla, *Le Pasteur Martin Tachard à Riclaret*, in "BSHPF", 41, 1892, pp. 272-274.

[35] *R.C.P.G.*, t. II, p. 74. Per una biografia di questo personaggio rinviamo al già cit. Giuliani, *Una vita e un martirio* cit; cfr. inoltre C. Papini, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*, Torino, Claudiana, 2003.

[36] Forse questo personaggio potrebbe essere il predicatore presente in val Germanasca a partire dal marzo 1556, come genericamente indicato dalla citata *Histoire des persécutions*… (cfr. *supra* alla nota 25). Ma la prima fonte in cui appare citato come ministro di Prali risale solo al 28 giugno 1557 (cfr. Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., cap. X, p. 70, ed. 1881: v. I, pp. 113-114).

squier Bacuot[37] (entrambi francesi dei quali non conosciamo però l'area d'origine) ed infine l'ex carmelitano Dominique Vignaux (*alias* Digalx, nativo di Panassac, in Guascogna)[38]. Tutti i personaggi finora menzionati erano dunque oriundi di varie parti della Francia, tranne il piemontese Giaffredo Varaglia e forse Estienne Fago (presumibilmente svizzero-romando, in ogni caso proveniente da Losanna). Nel 1558-'59, oltre ai francesi Estienne Vidal[39], Geraut Ambert (o Imbert, originario dell'Angoumois, forse ex prete)[40] ed un provenzale di Nîmes, di cui non ci è stato tramandato il nome[41], troviamo insediato anche l'inglese Thomas Bertran (*alias* Jouent, proveniente – via Ginevra – dall'isola di Jersey dove era stato predicatore all'epoca del re Edoardo VI)[42], cui si aggiunse verso la fine di ottobre 1559 l'ex carmelitano napoletano Scipione Lentolo[43].

[37] *R.C.P.G.*, t. II, p. 79.

[38] La sua lettera non datata – scritta poco dopo il suo arrivo «ex Alpibus sacris» (forse da Pravilhelm, nell'alta valle del Po), edita nell'originale latino in *Calvini Opera*, v. XX, lettera n. 4260 (e tradotta in Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., pp. 188-189) – deve farsi risalire a non prima della seconda metà del 1557: cfr. J. Jalla, *Lettres des pasteurs des Vallées au Consistoire de Genève (1604-1628)*, in "BSHV", 64, pp. 36-37, assai utile anche per stabilire i principali dati biografici di questo personaggio dal lunghissimo ministero alle Valli.

[39] Tale predicatore compare per la prima volta, nella documentazione conservataci, il 15 ottobre 1558, quando il Parlamento di Grenoble, insieme al già citato Tachard e ad altri contumaci, li dichiarava «conviancu de crime d'heresie et scandalle et sédicion» condannandoli al rogo, dopo essere stati trascinati sulla graticola: cfr. J.J. Hemardinquer, *Les Vaudois du Dauphiné et la résistance à l'insurrection d'après des documents inédits*, in "BSSV", 103, 1958, pp. 53-63, qui a p. 59.

[40] Anche per questo personaggio non è possibile precisare il momento esatto di invio alle Valli; la sua attività in val Pellice è attestata con sicurezza a partire dall'inizio del 1559, quando veniva catturato a Susa di ritorno da Ginevra, ciò che implica un'anteriore presenza di almeno qualche mese. La notizia è ricavabile dalla lettera del medico riformato Alosiano di Busca del 13 aprile 1559: cfr. Vinay, *Lettre de Busca* cit., p. 52; Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. I, p. 100).

[41] Pure questo ministro insediato a Meana e poi bruciato a Susa l'11 o il 12 aprile 1560 (cfr. l'*Histoire des persécutions*… del 1562, ed. Balmas p. 246 = p. 43 dell'ed. orig. e la nota 44 di p. 98) era stato probabilmente inviato da Ginevra: cfr. la lettera del gesuita Antonio Possevino al Padre Giacomo Laínez, da Fossano, 28 aprile 1560, pubblicata a p. 114 (docum. 12) da Mario Scaduto (S.J.), *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica (1560-1563)*, in "Archivium Historicum Societatis Iesu", XXVIII, 1959, pp. 51-191].

[42] *R.C.P.G.*, t. II, pp. 105-106 e nota 1, da confrontare con P.F. Geisendorf, *Livre des habitants de Genève*, Genève, Droz, t. I, 1957, p. 71.

[43] Chiamato a succedere a Varaglia, giunse in val d'Angrogna (al Ciabàs, destinato alla comunità di San Giovanni) alla fine di ottobre, come narra egli stesso nel suo libro, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*…, opera risalente al 1595 ma edita da T. Gay solamente nel 1906 (Torre Pellice, Tipografia Alpina, pp. 87 e 118). Per una biografia rinviamo a E. Fiume, *Scipione Lentolo.1525-1599. «Quotidie laborans evange-*

Dopodiché sembra che Ginevra abbia ridotto il ritmo degli invii, essendovene naturalmente minor urgenza, dato che a quel punto erano presenti una quindicina di pastori riformati stranieri nelle Alpi Cozie, affiancati, per di più, da vari predicatori autoctoni: in quel medesimo periodo 1555-'59 se ne possono infatti elencare almeno tredici in attività, tra cui alcuni che in precedenza erano stati dei *barba*[44]. Si spiega così come Varaglia, nel settembre del 1557, in tutto avesse potuto contare ventiquattro ministri presenti all'assemblea sinodale cui aveva partecipato.

Tuttavia il flusso di inviati, pur se meno intenso, non si arresterà, dato che nel periodo 1560-'64 (vale a dire dall'anno in cui Emanuele Filiberto recuperava effettivamente i domini tradizionali dei Savoia dopo l'occupazione francese, fino a quello della morte di Calvino) oltre a quattro predicatori di nuova leva (o perlomeno mai comparsi in precedenza) originari delle Valli[45], risultano operarvene almeno altri dodici non autoctoni, la maggior parte dei quali – anche se forse non tutti – ancora mandati dalle autorità ecclesiastiche ginevrine. Si tratta dei ministri (dei quali riportiamo in parentesi l'anno in cui è documentata per la prima volta la loro presenza alle Valli): Claudio Bergio (1560), nativo di Sampeyre, in quella parte della val Varaita appartenente al Marchesato di Saluzzo[46], Cosme Brevin – *alias* Bovenne – (1560), di Angoville in Normandia[47],

lii causa», Torino, Claudiana, 2003, integrato dalle puntualizzazioni di J.F. Gilmont, *Du bon usage de l'«Historia» de Scipione Lentolo. À propos de deux publications récentes*, in "BSSV", 195, 2004, pp. 117-122.

[44] Erano di origine locale (in parentesi l'anno in cui sono attestati per la prima volta; in corsivo i nomi di coloro che risultano essere stati *barba*): *Paul Bermondin* (1555), Pierre Bonnardel (1555), Antonio Falco (1555), *Mathieu Gaultier* (1555), *Gilles des Gilles* (1555), Paul Ghiot (1555), Philippe Pastre (1555), *Étienne Negrin* (1556), Melchior De Dio (1557), Antoine Lorenset (1557), *Franceso Valle* (1558), *Francesco Laurenti* (1559) e Henry Rostang (1559). Per un profilo di questi predicatori (con le relative fonti) ed una valutazione sul ruolo da loro svolto nel contesto delle Valli valdesi rinvio al mio saggio: *Un profondo mutamento: da Barba a Pastori* cit., *passim*.

[45] Si tratta dei ministri Hugues Pastre (1563), Jehan Genon (1564), Claude Perron (1564) e Laurent Pinatel (1564).

[46] Su questo personaggio esiste un breve profilo curato da J.A. Tedeschi nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, v. 9, 1967, pp. 91-93, al quale rimandiamo, limitandoci qui a rilevare che fu pastore al Tagliaretto (Torre Pellice) nel 1560-1563, poi a Villar Pellice nel 1563, dopo la morte del barba e predicatore Francesco Valle. Questi due ministri furono i soli a sottoscrivere l'accordo, o meglio la «capitulazione» di Cavour del 1561 tra la corte sabauda e i valdesi.

[47] La lettera del moderatore «D. Vignaulx» alla Compagnia dei Pastori ginevrina del 23 luglio 1563 (in *Calvini Opera*, v. XX, lettera n. 3987, coll. 79-85) fornisce molte utili notizie su questo personaggio, tra cui quella che era arrivato alle Valli da Ginevra (nel 1559 o nel '60?) insediandosi a Pinasca e successivamente a Fenestrelle (forse verso la fine del 1560, a seguito della campagna militare condotta contro le comunità "ribelli" soggette ai Savoia) come sostiene Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises* cit., 85, 1936, p. 14.

Claude Rodigue (1561), originario di Granson nel Pays de Vaud[48], Jean Peirier (1562), anch'egli – come il già menzionato Tachard – di Montauban[49], Jean Bover (1563), probabilmente originario di Annonay nel Vivarais[50], Franceso Guarino o Guerino (1563), di Dronero, nel Marchesato di Saluzzo[51], Francesco Truchi, *alias* Terresio (1563), ex prete anch'egli oriundo del Marchesato di Saluzzo in quanto nativo di Cental-

[48] Inviato quasi certamente nel pragelatese nel 1561: si veda a tale proposito Rév. P. Wilcox M.A., *L'envoi de pasteurs aux Églises de France. Trois listes établies par Colladon (1561-1562)*, in "BSHPF", 139, 1993, pp., p. 364, in cui il nome (nella forma "Rodigus") e la destinazione ("Pragela"), compare nell'elenco stilato dal segretario della Compagnia dei pastori ginevrina, Colladon. Il luogo di nascita del nostro è riscontrabile in Geisendorf, *Livre des habitants de Genève* cit., I, 1957, p. 192, dove alla data di «Jeudi huictiesme de juing 1559», si legge: «Claude Rodigue, de Granson». Ora Granson era distretto di «Berne et Pays de Vaud» come confermato a p. 271 del medesimo testo.

[49] La data del suo arrivo si ricava da questo brano di lettera: «Nous, les Ministres et pasteurs de Pragela, Piedmont, et Marquisat de Saluces, testifions par ces présentes, que M. Jean Poirier Ministre de la parole de Dieu a esté avec nous, apres estre eschappé de Sisteron, environt VIII ou IX mois, exerçant son Ministere. / De Praviglerm au Marquisat de Saluces, le 3 de Mai 1563. / Digalx [cioè D. Vignaux], du consentement de tous les freres, et par l'ordonnance d'iceux / J. Bover M. de Biollet» (Jalla, *Correspondance ecclésiastique Vaudoise* cit., p. 86). La figura di Jean Peirier è particolarmente interessante in questa sede perché testimonia la sussistenza e la persistenza di relazioni tra i valdesi delle Alpi e quelli provenzali del Luberon, in epoca successiva ai massacri del 1545, in quanto sappiamo che era stato pastore di Mérindol (cfr. *R.P.C.G.*, t. I, p. 22, nota 8 e t. II, p. 94, oltre a G. Audisio, *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984, p. 398).

[50] Egli, molto probabilmente in qualità di segretario del Sinodo, è firmatario della lettera del 3 maggio 1563 (citata alla nota precedente) e di quella del 23 luglio successivo (citata *supra*, alla nota 47). «Est sans doute le même qu'on retrouve en Provence en 1580 et ss. Au Synode d'avril 1564, il était déjà remplacé par Jean Genon, comme ministre de Biolet, quartier de l'église de Pravillelm» (Jalla, *Correspondance ecclésiastique Vaudoise* cit., p. 88).

[51] A partire dalla Pasqua del 1563 (11 aprile) – ma forse anche da prima, in ogni caso dopo la partenza di Étienne Noël ad inizio 1562 – egli risulta insediato ad Angrogna insieme a quel Francesco Truchi citato nella nota seguente [cfr. lettera di Noël, da Grenoble, del 19 mag. 1563 pubblicata nella *Correspondance de Théodore de Bèze recueillie par Hippolite Aubert, publiée par Henri Meylan, Alain Dufour…* et alii, IV, 1562-1563, Genève, Droz, 1965, pp. 272-274]. Inoltre nella già menzionata lettera del 23 lug. 1563 si legge: «Quoy bien entendu nous a semblé bon d'envoyer à Pinasche deux freres Ministres, avec charge d'esteindre par sainctes remonstrances ce feu: à quoy faire aussi leur avons baillé lettres: les unes escrites de ma main, commençant, Grace et paix etc., les autres plus longues escrites par M. *Fr. Guarin*». Tali lettere vanno situate dopo la censura nei confronti del ministro Henry Roustang, vale a dire dopo il 3 maggio 1563. Per i dati biografici essenziali su questa importante figura della Riforma piemontese cinquecentesca, sulla quale manca a tutt'oggi uno studio specifico, rimando alla versione estesa di questo studio.

lo[52], George Valent (1563), senz'altro francese, del quale ignoriamo però il luogo di nascita[53], Gerolamo Miolo (1564), pinerolese, molto probabilmente in precedenza membro dell'ordine domenicano[54], e poi ancora Nicolas Besche (1564)[55], Jean Grandbois (1564)[56], Vital Piron (1564)[57], tutti e tre provenienti con ogni probabilità da aree geografiche appartenenti alla Francia, ma purtroppo non determinabili a causa dei pochissimi dati disponibili su di loro.

Come si può constatare, questa volta l'origine geografica di tali ministri, pur se ancora maggioritaria, è meno marcatamente francese: troviamo infatti anche quattro piemontesi (Claudio Bergio, Franceso Guarino, Francesco Truchi e Gerolamo Miolo), ed uno svizzero di Granson, Claude Rodigue, tra l'altro nipote di Pierre Viret[58], il noto riformatore del

[52] Cfr. la nota precedente, oltre a Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. II, p. 107 (= in "BSHV", 44, p. 13); anche per questo colto ministro rinvio al relativo profilo biografico contenuto nella versione più ampia di questo contributo.

[53] Dato che al Sinodo del 18 aprile 1564 «George Valent a eu son congé avec bon témoignage» dalla comunità di Fenestrelle, succedendogli il ministro Hugues Pastre, originario di Pragelato (cfr. Jalla, *Synodes vaudois* cit., in "BSHV", 20, pp. 97, 102), possiamo ragionevolmente ipotizzare che la sua permanenza in quella comunità risalga almeno all'anno predente, in sostituzione del deposto Cosme Brevin.

[54] La circostanza si ricava da un breve accenno contenuto in una lettera del 5 sett. 1579 di Carlo Emanuele di Savoia al padre, Emanuele Filliberto, pubblicata da A. Pascal, *Un episodio ignoto della vita di Girolamo Miolo*, in "BSHV", 25, 1908, pp. 41-56: «jadis beaupère de St. Dominique» (qui p. 54). Il suo invio alle Valli risale sicuramente al 1564 – e prima del sinodo apertosi il 18 aprile, a cui partecipa – perché in un'annotazione dei *Registres de la Communauté italienne*, attualmente conservati presso l'Archivio di Stato di Ginevra, si legge: «Jerome Miol à l'instance de M. de Bèze accordé pour l'Eglise de Chaumont», vale a dire Chiomonte, in alta val Susa, allora terra delfinatese [cfr. *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana, 1971, p. 35; nell'Introduzione e in Appendice a tale pubblicazione sono esposti anche i principali dati biografici relativi a questo personaggio e al suo ambito famigliare].

[55] Di questo ministro, assai probabilmente originario della Francia, null'altro sappiamo se non che al Sinodo del 18 aprile 1564 risulta essere insediato nella comunità di Villar [Perosa] e S. Germano (cfr. Jalla, *Synodes vaudois* cit., in "BSHV", 20, p. 97; Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises* cit., in "BSHPF", 85, 1936, p. 17).

[56] Nel 1564 ministro a Massello, nella valle di S. Martino (J. Jalla, *Synodes vaudois* cit., in "BSHV", 20, p. 97); più tardi, per penuria di pastori, si dovette abolire quel posto, e Granbois fu collocato a Maniglia, pur continuando a provvedere a Massello [Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. II, p. 195 (= in "BSHV", 47, p. 58)].

[57] Anch'egli molto probabilmente di origine francese; al Sinodo del 18 aprile 1564 risulta essere ministro nella comunità di Roccapiatta (Prarostino) (cfr. Jalla, *Synodes vaudois* cit., in "BSHV", 20, p. 97). Questa, purtroppo, è l'unica notizia che possediamo su di lui.

[58] La parentela si ricava dal primo testamento di Pierre Viret, vergato dal notaio J. Ragueau di Ginevra [e pubblicato nel "BSHPF", 16, 1867, pp. 317-321: *Testament de Viret (12 avril 1561)*]. Vi si legge che Viret: «…donne et lègue à *Claude Rodigue, son nepveu* les *Commentaires* qu'il ha de maistre Jehan Calvin tant sur le Vieil que sur

Pays de Vaud, nativo di Orbe, che era in strettissimi rapporti epistolari e personali con Calvino.

Al termine del periodo da noi preso in esame, al Sinodo apertosi al Villar di Luserna il 18 aprile 1564 che – nonostante la divisione politica tra territori sabaudi e francesi intervenuta nel 1559 – continuava a comprendere in una sola organizzazione ecclesiastica rappresentanti di comunità dell'arco alpino che va dall'alta Val Chisone all'alta Val Po, partecipano in tutto ventitrè pastori. Essi erano distribuiti in ventidue località suddivise – dopo la nuova ripartizione territoriale del 3 novembre 1562 – esattamente a metà: undici all'interno dei confini sabaudi e undici in quelli francesi. Di questi ministri, dieci sono di origine locale (incluso Claude Perron[59], consacrato durante il Sinodo stesso e destinato a Pragelato) e ben quattordici forestieri. Poiché, nella medesima occasione, il pastore George Valent «a eu son congé avec bon témoignage», la cifra complessiva di ventitrè predicatori distribuiti nelle varie comunità resterà immutata[60]. A titolo riassuntivo riportiamo qui di seguito una tabella con i dati a nostra disposizione[61]:

Pastori presenti al Sinodo 1564	Comunità (sabaude sottolin.)	Provenienze (*locali in corsivo*)
Dominique Vignaux	Praviglerm (val Po)	Panassac (Guascogna)
Jean Peirier	Villar (val Pellice)	Montauban (Guyenne)
Thomas Jouen	Rore, Méan et Pérouse	Inghilterra
Estienne Vital	Uxeaux	Francia
George Valent	Fenestrelles	Francia
Philippe des Pastres	Pragela	*Pragelato*

le Nouveau Testament. Item à sa niepce, Marie Rodigue, femme de maistre Jehan de Tournay, ministre de la Parolle de Dieu la somme de quinze florins pour une fois payée».

[59] Nativo di San Marco d'Oulx (alta val Susa). Simon Roude, *Replique pour le Prieur de Mentoules Demandeur en Requeste du 19 Septembre 1680. Contre les Sieurs Ministres & Habitans de la R.P.R. de la Vallée de Pragelas ou Valcluson*, pp. 8, s.l. e s.d., ma Grenoble 1682), lo definisce «Suddiacono apostata».

[60] Non partecipa al Sinodo il predicatore di origine locale (val Perosa) Henry Rostaing che da altre fonti sappiamo peraltro essere attivo alle Valli proprio in quel periodo (su di lui cfr. la nota 76 alle pp. 290-291 del mio citato articolo, *Un profondo mutamento: da Barba a Pastori*). Comprendendo anche questo personaggio la cifra salirebbe a ventiquattro ministri, esattamente lo stesso numero indicato per il 1557 da Varaglia.

[61] Compilata sulla base di Jalla, *Synodes vaudois* cit., in "BSHV", 20, pp. 97-98: l'ordine dei nomi e la loro grafia sono quelli che risultano dalla fonte utilizzata.

Hugues des Pastres	Pragela	*Pragelato*
Pierre Bonardel	Mentoules	*Pragelato (Traverses)*
Claude Rodigues	Val-Cluson	Granson (Pays de Vaud)
Nicolas Besche	S. Germain	Francia
Gille des Gilles	Pinasche	*Val Perosa*
Scipion Lentulus	Prals	Napoli
Jean Grand Bois	Macel	Francia
François Laurens	Maneille	*Villasecca (Chiotti)*
Laurent Pinatel	Rodoret	*Fenestrelle*
Vital Piron	Roche Plate	Francia
François Trucs	Angrogne	Centallo (Piemonte)
Geraut Imbert	Taillaré (Torre)	Angoumois
Antoni Falc	Rora	*Bibiana*
Melchior de Dies	Combe du Villar	*Torre*
Huberd Reymond	Boby	Barrois (Lorena)
Jehan Genon	Biolet, au Marquisat (val Po)	*Angrogna*
Jérome Miol	Dauphiné (Chiomonte)	Pinerolo (Piemonte)

Il numero consistente di predicatori che prese parte a tale riunione non desterà a questo punto particolare stupore, poiché conferma quanto già attestato sette anni prima dalla deposizione di Varaglia del 1557, corroborata in seguito da ulteriori testimonianze. Circa tre anni dopo la morte del martire, infatti, all'epoca della disputa pubblica fra Scipione Lentolo e Antonio Possevino (26 luglio 1560), secondo l'affermazione dello stesso gesuita, c'erano, nelle sole Valli ritornate di recente sotto la dominazione dei Savoia, una dozzina di pastori (si noti che nel 1564 erano ridotti a undici in quanto la comunità di San Germano era passata sotto la Francia), di cui il Noël era «l'Archiministro»[62]. Circa un anno dopo, il 30 giugno 1561 – a pochi giorni dalla fine del conflitto che oppose il duca Emanuele Filiberto di Savoia ai valdesi, passato alla storia col nome di "guerra del Signore della Trinità" – la distribuzione di una parte del corpo pastorale ci è testimoniata dalle firme apposte in calce ad

[62] Dalla relazione: "Avviso delle cose seguite a gloria di Dio nel Piemonte e nelle Valli", pubblicata da C. Crivelli (S.I.), *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi (26 luglio 1560). Da una relazione di Possevino*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", VII, 1938, pp. 79-91, cfr. pp. 87, 89.

un documento giunto fino a noi: si tratta di una lettera indirizzata alla Signoria di Ginevra per annunciare l'invio di una delegazione incaricata di raccogliere aiuti per la ricostruzione delle Valli, devastate dalla guerra[63]. Vi si trovano in tutto dieci nomi, con quattro ministri locali e sei stranieri in rappresentanza di sette comunità sabaude e quattro francesi, a testimonianza anche qui della persistente unità di intenti e d'azione, malgrado l'avvenuta divisione politica del territorio interessato dalla diffusione della Riforma di impronta ginevrina[64].

L'indicazione generale che emerge quindi dai dati sopra riportati è che a partire dal 1557 si constata una sostanziale stabilità nella dimensione del corpo pastorale presente alle Valli, il quale superava costantemente la ventina di membri; ciò non esclude affatto un notevole *turn-over* – almeno per una parte di loro –, segnalato dal fatto che nell'intervallo di soli nove anni si possono elencare più di cinquanta predicatori (di cui almeno trentatrè inviati ginevrini) che si alternano sul territorio. La notevole mobilità per alcuni di questi ministri è anche constatabile più in dettaglio, attraverso la ricostruzione del loro percorso biografico, come dimostrano i casi di coloro che dopo un periodo più o meno lungo trascorso alle Valli verranno poi inviati in aree diverse, generalmente (ma non sempre) francesi. Si vedano gli esempi di Jehan Chambeli e Martin Tachard (i quali saranno destinati rispettivamente a Havre de Grace, in Normandia, nel dicembre 1558, e a Montauban, nell'agosto 1561), Jean Bover (che si ritroverà in Provenza nel 1580), Jean Peirier (che nel maggio del 1563 rientrerà nella sua precedente parrocchia di Mérindol, nel Luberon, per poi ritornare l'anno dopo nuovamente alle Valli, a Villar Pellice). Come appena accennato, talvolta l'area di nuova missione si estendeva anche al di fuori dei confini della Francia, come si constata essere avvenuto per Cosme Brevin (il quale, abbandonata Fenestrelle nel febbraio 1563, si insedierà qualche tempo dopo nelle isole della Manica di Sercq e Jersey) e per Thomas Bertran (che nel luglio 1564 verrà lui pure destinato

[63] Conservata in copia coeva presso gli Archivi di Stato della città, *Copies de Lettres*, v. VI, f. 213v- 214 [e menzionata – con alcuni errori di lettura nelle firme – in *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, a cura di E. Balmas, V. Diena, Torino, Claudiana, 1972, p. 23]. Riporto qui la versione testuale delle firme: «E. Noel minister dangrogne Claudio Bergio minister de Taigliaret, francesco Val ministro del Villar, Eundem ministro de la perosa e de mantoulles [si tratta probabilmente del già menzionato Thomas Bertran *alias* Jouen], C. brevin minister de fenestrelles M. Tachard minister de Pragella, P. Bonardel minister de Pragella, Juliano de gilj minister de Pinasca, H. Artus minister de Boby, filippo Pastre minister de Pragella Au nom du Prals». Ringrazio l'amico Albert de Lange per avermi fornito copia fotostatica del documento.

[64] Su quest'ultimo specifico aspetto cfr. G. Peyrot, *Il Patto dell'unione del 1561*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, pp. 203-241.

a Jersey), o per i successivi casi – di fine 1565, dunque propriamente già al di fuori dell'arco temporale qui preso in considerazione – di Humbert Artus (rifugiatosi prima a Reynel, nella Haute-Marne e poi stabilitosi permanentemente a Phalsbourg, in Lorena)[65] e di Scipione Lentolo (destinato a una lunga permanenza a Chiavenna, in Valtellina). Lo stesso «Archiministro» Étienne Noël risulta non essere stato sempre presente alle Valli (si registrano infatti una vacanza di oltre quattro anni, da inizio 1562 a metà 1566, ed un'altra nel 1574, in cui egli trova collocazione provvisoria a Grenoble)[66].

Va ancora sottolineato che le nuove designazioni territoriali di tutti questi ministri, in genere non sono frutto di scelte puramente individuali derivanti da trattative (pur esistenti) intercorse tra ciascuno di loro e le varie comunità di destinazione: essi invece – analogamente ai casi studiati da Kingdon per la Francia – si rimettono in proposito alle decisioni d'ultima istanza della *Venerabile Compagnia* ginevrina, come per esempio appare chiaramente dalla lettera di Noël, scritta da Grenoble il 19 maggio 1563:

> J'ay aussi ma famille au lieu d'Angrogne, qui est en grand langueur et misere à cause de ma si longue absence, laquelle on ne me donneroit pas si je l'envoioye querir, sinon par vostre advis et conseil. Pourtant je vous supplie tres affectuesement vuider ceste difficulté. Et si vous estes d'avis que je ne retourne à Angrogne, qu'il vous plaise leur en escrire, afin que je puisse envoier querir ma famille bientost. Quant à moy, je prendray vostre advis comme de la main de Dieu, et le suivray moiennant son bon plaisir[66].

4. *Uno sguardo d'insieme sulla composizione del corpo pastorale delle Valli*

Vale ora la pena di tracciare un quadro riassuntivo sul complesso del corpo pastorale presente nelle Valli alpine durante tutto il periodo 1555-1564 che consideri, oltre la consistenza numerica e la suddivisione tra elementi autoctoni e stranieri, anche la provenienza geografica – almeno quella conosciuta – dei vari missionari, unitamente ad alcune altre caratteristiche riscontrabili.

[65] Per le fonti relative alle vicende dei vari personaggi citati, si veda la versione più estesa di questo saggio nel già menzionato "BSSV" 207, 2010, in Appendice, ai nn. I, II, IV, V, X, XII (pp. 134-153).

[66] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., IV, 1562-1563, pp. 272-274. Dalle frasi appena citate appare che anche decisioni coinvolgenti il privato famigliare erano sottoposte in qualche modo alla supervisione della Compagnia dei pastori.

Troviamo così un totale di 51 ministri di culto di cui 34 (i due terzi esatti) sono stranieri e solo 17 (un terzo) di origine locale[67]. Come abbiamo già constatato, la maggioranza dei non autoctoni sono francesi: 24 su 34 (oltre il 70%)[68], gli altri 10 sono costituiti da 6 italiani (un napoletano e 5 piemontesi, questi ultimi tutti esponenti di quell'area sud-occidentale così toccata dalla dissidenza religiosa), due originari del Canton di Vaud, uno del Barrois, in Lorena (che all'epoca non apparteneva ancora alla Francia), e uno proveniente dall'Inghilterra.

È utile anche cercare di precisare la distribuzione regionale dei francesi. Premettendo che per 9 di loro questa non è determinabile, per gli altri 15 risulta alquanto eterogenea: 3 erano originari del Languedoc, 2 della Guyenne, 2 del Berry, 2 della Normandia, e poi abbiamo ancora delle singole provenienze (procedendo da Sud a Nord) dalla Guascogna, dal Vivarais, dal Quercy, dall'Angoumois, dal Poitou e dalla Champagne. Pur se le regioni meridionali e centrali di matrice linguistica occitanica sono più rappresentate, constatiamo la presenza di almeno 6 esponenti originari di lontane aree della Francia d'*oïl*.

A questo punto dobbiamo porci una domanda la cui risposta non può essere data per scontata: in che lingua comunicavano e soprattutto predicavano tutti questi ministri di culto? È noto che le parlate locali dell'intera area alpina interessata appartengono tutte al bacino linguistico d'*oc*. Ed in una lingua di questo tipo sono stati scritti gli antichi codici "valdesi" precedenti l'epoca della Riforma, ma alcuni anche ad essa coevi, dato che uno dei più recenti risale con certezza al 1530[69]. Eppure le risoluzioni finali dell'assemblea di Chanforan del 1532 sono stese in italiano, mentre la Bibbia di Olivetano di soli tre anni successivi (1535) – la cui stampa, come è noto, è stata largamente finanziata dalle comunità alpine valdesi – è in francese. Cosa se ne deve dedurre? Mi pare non certo azzardata l'ipotesi che la situazione in questo campo fosse già allora quella di un plurilinguismo, cosa sicuramente attestataci per il secolo successivo. Sappiamo infatti come per tutta la prima metà del Seicento i culti riformati fossero tenuti in italiano nella parte bassa della val Pellice (Torre Pellice e Luserna San Giovanni), ed in francese per l'alta val Pellice, la val Germanasca e l'intera val Chisone[70]. Non è quindi un caso che tutti i

[67] Cfr. la tabella riportata nell'Appendice.

[68] Abbiamo considerato francese anche il misterioso *Monsieur* Mathieu che compare ad Angrogna in un mandato di cattura del 28 giugno 1557 (cfr. Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., cap. X, p. 70 [ed. 1881: v. I, p. 113]).

[69] Si tratta del cosiddetto "Rapporto Morel", sul quale si veda V. Vinay, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino, Claudiana, 1975, pp. 118-137.

[70] Cfr. J. Jalla, *Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont*, in "BSHV", 11, 1894, pp. 86-91. e Id, *La langue*

sei predicatori di origine italiana di cui si è detto abbiano trovato collocazione nella parrocchia di San Giovanni, frequentata tra l'altro anche dai fedeli che abitavano nella prospiciente pianura piemontese.

In ogni modo, che il francese fosse, se non comunemente parlato perlomeno largamente compreso, è attestato dal noto gesuita Antonio Possevino; recatosi in missione nelle Valli nel 1560-'61, scriveva infatti al nunzio pontificio presso la Corte sabauda: «Hora vorrei che si contentasse V.S.R^{ma} di lasciare venire in queste parti M. Ludovico Codretto, il quale, *per havere la lingua francese et per sapere i modi di costoro, sarebbe proportionatissimo per Engrogna*»[71].

Ritornando ai nostri cinquantuno pastori, undici di essi risultano essere stati anteriormente degli ecclesiastici, sia regolari che secolari[72], ma fra questi solo sette sono inviati da Ginevra. Anche se la mancanza di informazioni di questo tipo per molti predicatori potrebbe far sottostimare la cifra, sembrerebbe confermata la tendenza, già riscontrata da Kingdon per l'area francese, di una certa riserva di Calvino nell'utilizzazione missionaria di ex appartenenti al clero cattolico. E comunque quei pochi venivano inviati dopo aver trascorso un periodo più o meno lungo di apprendistato e di verifica presso le Chiese ginevrine, in primo luogo quelle del contado[73].

Sempre in analogia con i casi studiati da Kingdon, anche per la nostra area era d'obbligo una lettera ufficiale di accreditamento delle autorità ecclesiastiche ginevrine, attestante il ruolo del nuovo inviato, che veniva immancabilmente richiesta dalle comunità destinate ad accoglierlo[74]. Emblematico a tal proposito è il caso di Scipione Lentolo, da lui stesso riferito, duramente rimproverato per essersi presentato in val

française dans les Vallées Vaudoises du Piémont, in *Glanures d'histoire vaudoise. In memoriam*, v. II, Torre Pellice, Bottega della carta, 1939, pp. 24-27. Si veda inoltre a tal proposito il brano della lettera scritta il 10 maggio 1563 dal pastore Claudio Bergio a Nicolò Balbani, pubblicato da Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. I, pp. 220-221.

[71] Lettera al nunzio Francesco Bachaud, da Torre di Luserna, 11 novembre 1560, pubblicata (docum. 24) da Scaduto, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte* cit., p. 140.

[72] Sei sono gli ex appartenenti ad una regola religiosa: Étienne Noël (francescano riformato), Giaffredo Varaglia (cappuccino), M. Mathieu (agostiniano), Dominique Vignaux e Scipione Lentolo (carmelitani), Gerolamo Miolo (domenicano), ai quali si potrebbe anche aggiungere il maestro di scuola di Prali – e futuro ministro a Carmagnola – *Monocolo* (francescano conventuale). Cinque sono invece gli ex ecclesiastici secolari: Geraut Imbert e Francesco Truchi (preti), Antonio Falco e Melchior De Dio (vicecurati), Claude Perron (suddiacono).

[73] Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., pp. 9-10.

[74] Ivi, pp. 27-29.

d'Angrogna senza «una lettera di ammissione, come la chiamano, cioè commendatizia»[75].

Di pochi ministri conosciamo in modo preciso la formazione culturale, dato che l'Accademia di Ginevra, organismo precipuo per la preparazione dei pastori da inviare anche all'estero, fu fondata da Calvino solo nel 1559, mentre quelli qui considerati – come sappiamo – cominciarono ad affluire alle Valli a partire dal 1555. Qualcuno di loro può forse aver frequentato l'Accademia di Losanna (la cui attività iniziò, come è noto, nel 1537), ma non abbiamo informazioni precise in proposito[76]. Invece per la seconda leva di predicatori, quella del 1560-'64, tre soltanto risultano aver studiato all'Accademia ginevrina: Francesco Guarino, Claude Perron e Gerolamo Miolo[77]. Il dato è abbastanza sorprendente, specie se si considera che in seguito la sua frequentazione diverrà praticamente la regola per le future generazioni dei ministri di culto riformati alle Valli. Comunque sia, numerose testimonianze ci attestano che il livello culturale medio di questi predicatori doveva essere in genere abbastanza elevato. Il vertice è forse rappresentato dal caso dell'amico di Farel, Artus, giunto alle Valli, come si è visto, nel dicembre 1555:

> Le Sieur Humbert Artus, homme docte, & magnanime, fut ordonné Pasteur à l'Eglise de Boby au Val Luserne, où les Moines accompagnés du Magistrat, & autres Papistes, l'allerent incontinent assaillir pour disputer. Mais lui s'estant offert, moyenant bon ordre, de disputer avec eux, en Latin, en Grec, ou en Hebrieu, à leur choix, & sur la matière, qu'ils voudroyent lui proposer sur le champ, ils s'en retournerent confus, & le laisserent en paix[78].

Lo stesso «archiministro» Étienne Noël doveva essere alquanto agguerrito in questo campo. Assai apprezzato anche negli ambienti della corte sabauda vicini alla criptoriformata duchessa Margherita di Valois, «soutint en latin une longue polémique par écrit avec le prieur des Servites de Luserne, sur les signes visibles et le chef visible de la vraie Eglise» e «en mars 1562 l'Inquisiteur l'invita à se rendre à Villefranche pour disputer avec lui sur 67 propositions traitant de toute espèce de sujets et de *quibusdam aliis*. Noël accepta le défi, tout en refusant de se rendre au lieu

[75] Cfr. Fiume, *Scipione Lentolo* cit., p. 26.

[76] Armand Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli* cit., a p. 17 ipotizza in effetti che tale Accademia abbia svolto un ruolo in tal senso.

[77] S. Stelling-Michaud, *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, I, 1959: *Le texte*, Genève, Droz, nn. 28, 175, 201, pp. 81-85.

[78] Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., cap. VIII, p. 55 (ed. 1881: v. I, p. 89).

indiqué "au milieu de gens qui professent qu'on ne doit pas maintenir la parole, ni aucun sauf conduit, donnés aux hérétiques"»[79].

È noto poi il buon livello culturale di Scipione Lentolo, che possedeva una preparazione da renderlo in grado di tener testa (e forse anche di prevalere) nei confronti dell'ancor giovane ma promettente Antonio Possevino nella nota disputa tenutasi nel Ciabàs, in val d'Angrogna, il 26 luglio 1560[80]. Per quanto riguarda Francesco Truchi, sappiamo che «sostenne – grazie alla sua profonda cultura biblica e patristica – numerose dispute con i missionari cattolici e soprattutto col p. gesuita G. B. Vanini». A riprova delle sue notevoli competenze teologiche, nel libro sul *Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante* di Arturo Pascal sono analizzati due suoi trattatelli inediti, conservati a Ginevra; è invece purtroppo andata perduta una dotta confutazione che Truchi scrisse contro le posizioni nicodemitiche di Domenico Baronio, un ecclesiastico fiorentino operante in val Grana, sotto la protezione di Massimiliano di Saluzzo, dei Signori di Valgrana e Cervignasco[81].

In quanto a competenze culturali, non dovevano certo essere degli sprovveduti nemmeno i già menzionati Antoine Laborie, Jehan Trigalet, Martin Tachard e Jean Chambeli, tutti avvocati e uomini di legge. Per l'ultimo dei personaggi citati, disponiamo eccezionalmente di un elenco di libri in suo possesso. Dopo il periodo da lui trascorso alle Valli ed il successivo rientro a Ginevra, Chambeli venne infatti designato nel dicembre 1558 per Havre de Grace, in Normandia, nuovo campo missionario pieno di incognite. Prima di partire depositò provvisoriamente i suoi libri presso un'anziana vedova rifugiatasi a Ginevra da Issodun (la medesima località di cui egli stesso era originario): evidentemente la decisione di un trasferimento definitivo dipendeva dalla situazione che avrebbe incontrato. Ma durante la sua assenza la vedova morì; sul letto di morte essa fece stendere le sue ultime volontà che menzionavano, tra l'altro, tutti i beni da restituire a Chambeli, comprendenti la seguente lista di libri:

[79] Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises* cit., in "BSHPF", 83, 1934, p. 585 (basato su Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., cap. XXX, pp. 187-189, ed. 1881; v. I, pp. 313-316).

[80] Per la quale rinviamo a Fiume, *Scipione Lentolo* cit., pp. 57-68, 239-247. Sempre in questo libro è analizzata l'attività intellettuale e la non indifferente produzione culturale successiva alla sua espulsione dalle Valli.

[81] A. Pascal, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante*, Firenze, Sansoni, 1960, pp. 158-175. Sul nicodemita Domenico Baronio cfr. invece la relativa voce, a cura di C. Ginzburg, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 6, 1964, p. 478.

> ung volume de Martin Luther inscript tomus quartus omnium operum relié en cuyre, ung commentaire de Mr Jehan Calvin en françois sur Isaye, oratio Petri Rami pro philosophica parisiensis academie disciplina, Erasmi paraphrasis in evangelium Johannis, Joannis Sturmii dialectica, dialectica Johannis Cesarii, commentarius Lutheri in epistolam Pauli ad Gallatas, commentaire dudict Calvin sur l'epistre aux Romains, Erasmus de conscribendis epistolis, Edict du Roy Henry contre les Luthériens, lesquelz livres elle veult et ordonne estre renduz et restituez audict Chambelly…[82].

Non sappiamo se questi o altri libri di Chambeli avessero in precedenza preso la strada delle Valli, ma siamo invece a conoscenza che questo avvenne sicuramente nel caso di Étienne Noël. Durante la sua successiva permanenza a Grenoble scriveva infatti a Ginevra il 19 maggio 1563:

> Quant à ceux d'Angrogne, je leur porte grand amour, et meritent bien d'estre secouruz. Toutesfois quant à moy, mon aage ne porte pas que je puisse plus demeurer ès lieux de montaignes. Vous mesmes savez comme je y esté 7. ou 8. ans en perpetuelz dangers. *Je y ay esté saccagé et singulierement despouilé de mes livres*[83].

Possiamo anche dimostrare come testi a stampa eterodossi, perlopiù di matrice calvinista, circolassero nell'area oggetto del nostro precipuo interesse. Il brano che ora riportiamo è tratto dall'interrogatorio subito l'8 e 9 marzo 1556 dal già menzionato Barthélemi Hector, il venditore ambulante di libri poi giustiziato a Torino in Piazza Castello il 20 giugno successivo:

> Interrogé depuis quel temps il a hanté en Piedmont, mesme aux vallees d'Angrogne & de sainct Martin: *où il a vendu ses livres: en quel lieu ils sont imprimez: & à qui il les a vendus*: a dit qu'il y estoit seulement venu depuis le mois de Juillet precedent [vale a dire nel lug. 1555]: *qu'il avoit vendu des livres és vallees d'Angrogne, sainct Martin & Daulphiné, lesquels estoyent imprimez à Geneve, comme Bibles, Institutions Chrestiennes, Instructions pour les petits enfans, Psalmes & plusieurs*

[82] *Archives d'Etat de Genève*, not. J. Ragueau, vol. 3, fol. 534-5: «Testament 1560. Françoise Prévost, natifve d'Yssoudun au pays de Berry, à présent vefve de defunct honeste Jehan Peterau […] confesse debvoir à Maistre Jehan Chambelly d'Issoudung la somme de quatre escuz qu'elle veult luy estre payée après son décès et le quel Chambelly luy a baillé en garde les livres qui s'ensuyvent…» (cit. da H.-L. Schlaepfer, *Laurent de Normandie*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, p. 202, nota 9); cfr. anche Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., p. 16; si veda anche il suo articolo dedicato proprio a Chambeli: *The library of an Early Calvinist Pastor*, in "The History of Ideas News Letter", 2, 1957, pp. 5-9.

[83] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., t. IV, p. 272.

> *autres*, contenus en l'inventaire qui a esté trouvé sur lui. Ne cognoit les noms de ceux à qui il les a vendus, s'il ne les void[84].

Inoltre quello di Hector non va considerato come un caso isolato e pertanto marginale: è attestata infatti l'esistenza di almeno un altro colportore di libri, assai meno noto del primo in quanto non concluse tragicamente la sua esistenza sul rogo, avendo alla fine optato per l'abiura. Si tratta di Raphaël Berthier, abitante di Villar d'Arènes, in Oisans, arrestato nell'estate 1558 a Cesana di Susa dal vicecastellano di Oulx, e poi consegnato nelle mani del Parlamento di Grenoble per il processo. In tale circostanza venne redatto un «inventaire des livres et autres choses trouvées sur la personne dudit Berthier», purtroppo non conservatoci; sappiamo però che il 30 settembre dello stesso anno l'accusato verrà condannato dalla Corte a

> faire amende honnorable ung jour de dimanche dans l'esglise parochialle dudit lieu de Cézanne et à l'issue de la grand messe que se dira en ladite esglise, ayant en ses mais une torche […] *de ce qu'il auroit porté à vendre par ce pais et autres de l'obéissance du Roy plusieurs et divers livres hérétiques et réprouvés…*[85].

Sempre a tale proposito, anche un diretto testimone sul campo come il gesuita Antonio Possevino, il 24 febbraio 1561 scriveva al suo superiore Laínez che nelle Valli si erano trovati

> libri poi tutti de i presenti heresiarchi, senza giamai ritrovarsi uno dottore santo della Chiesa, *ma tutte bestemmie o catechismi o institutioni perfide di Calvino. Et si è fatto buon fuoco a costo di Ginevra* con l'aiuto di Dio; il quale si degni di donarci la sua santissima gratia[86].

Che questi libri fossero destinati in primo luogo ad uso e consumo – anche se probabilmente non esclusivo – del corpo pastorale non pare certo

[84] [Crespin], *Histoire des vrays Tesmoins de la verite de l'Evangile* cit., ed. del 1570, f. 437r. (ed. moderna: *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort* cit., Toulouse 1887, t. II, pp. 436. Siamo anche in grado di precisare l'origine di almeno una parte di tali libri che provenivano dal deposito del noto editore Laurent de Normandie: il 23 gennaio 1556 risulta infatti un'obbligazione dell'Hector nei suoi confronti di L. 36.17 (cfr. Schlaepfer, *Laurent de Normandie* cit., pp. 181, 198). Non ci si stupirà di questo stretto rapporto sapendo che «Le 2 de septembre 1555 […] Bartholomy Hector, natifz de la ville de Poytiers en France» era stato registrato tra gli *habitants de Genève* (cfr. Geisendorf, *Livre des habitants* cit., t. I, p. 55).

[85] Brano tratto da Hemardinquer, *Les Vaudois du Dauphiné* cit., pp. 60-61.

[86] Lettera al P. Giacomo Laínez, da Luserna, 24 febbraio 1561, pubblicata (docum. 28) da Scaduto, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte* cit., p. 146.

essere un'inferenza azzardata, tantopiù che lo stesso Possevino, in un'altra lettera destinata al suo superiore, aveva già constatato la notevole preparazione di un ministro caduto nelle mani dell'apparato repressivo sabaudo:

> Questa settimana santa in Susa, terra finitima al Delfinato, della quale è signore il s.r duca di Savoia, fu della valle vicina preso un *provenzale di Nimes, eloquentissimo heresiarca in quel paese, mandato di Ginevra ad avvelenare quelle semplici anime*. Et già era steso talmente il morbo che bene haveva bisogno del fuoco in quel perfido che ostinato fu bruciato il venerdi o 'l giovedi santo[87].

Anche se forse non sempre il livello intellettuale di tutti i ministri era di *standards* così elevati; in un caso, sempre il medesimo gesuita, afferma infatti che:

> Nella Badia di Pinerolo, dove siamo adesso, è un ministro, il quale l'altro dì si prese nelle valli vicine, et è così ignorante et pertinace che con tutto che per la parola di X° [= Cristo] sia mille volte convinto, non però mai discende ad humiltà, o a capacità alcuna di ragione. Credo che fra due o tre giorni si brucierà[88].

Si deve però osservare che forse qui la presunta ignoranza è fatta anche dipendere dalla drammatica ostinazione dimostrata dal prigioniero nel non voler cedere nei confronti del suo giovane antagonista e persecutore.

È comunque probabile che in certi casi la preparazione culturale di alcuni predicatori-maestri di scuola, come per esempio quella dell'ex «tisserant en draps, de la ville de Bourges, au païs de France», Jean Lauvergeat, non fosse paragonabile a quella di altri pastori presenti alle Valli. Lo stesso vale anche molto probabilmente per Jean Peirier (o Perery): sappiamo infatti che a seguito dei noti massacri di Mérindol del 1545, dove in quel periodo era pastore, «Perery made his way to Switzerland, arriving there completely destitute. Calvin arranged a position for him in a small rural church in the Geneva territories». Secondo Kingdon «the only sample we have of his writing indicates a lack of education and theological subtlety, but a dogged devotion to Calvin's principal ideas»[89].

[87] Lettera al P. Giacomo Laínez, da Fossano, 28 aprile 1560, pubblicata in ivi, (docum. 12), p. 114.

[88] Dalla relazione: "Avviso delle cose seguite a gloria di Dio nel Piemonte e nelle Valli", pubblicata da Crivelli, *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi* cit., p. 90. Il ministro in questione è forse Jean Vineanus.

[89] Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., p. 9. Il breve scritto di «M. Iean Perery» è stato pubblicato in *Calvini Opera*, v. VIII, coll. 131-132.

5. *Il radicamento dei ministri stranieri nel contesto locale*

Il ruolo decisivo dei ministri come uno dei perni organizzativi delle comunità territoriali in cui si trovano ad agire si riscontra in diverse fonti contemporanee. Appare più volte accennato nelle lettere di Possevino del 1560: il 28 aprile egli scrive che in val Pragelato «sono alcuni pessimi ministri, si spererebbe per misericordia di Dio un felice snidamento di questi demonii»[90]; e il 4 novembre: «Dimani mattina parte una compagnia di fanteria per porsi in un palagio forte ch'è nel Villaro, […]; et si vedrà con l'aiuto di Dio pigliare Rorato, il quale è luogo di assai fuoghi, dove sta ordinariamente un ministro heretico ad infettare quelle anime infelici. […]. Non si cessò con tutto questo hieri et giovedì di predicare da quei ministri infernali a Bobio et Villaro»[91].

Nella vicenda della guerra del 1560-'61 la loro presenza sarà poi considerata, da entrambi gli schieramenti in campo, il fulcro della resistenza valdese. Il principale mediatore dell'accordo di Cavour, Filippo di Savoia-Racconigi, considerava i pastori la propria naturale controparte:

> Et perche noj vedemo che *li ministri sonno quelli che governano il tutto et che senza loro non si può far cosa buona*, mi par che detta clausola doveria dir di questa manera: «Tratanto havemo io et mons.r de Racconis risolto ch'esso sr. pratichi de far che *si mandino via li ministri*». *Anchor che a noi ne par difficile et lontano di speranza de reportarlo, atteso che costoro da essi ministri sonno governati*[92].

Lo stesso concetto viene ribadito in una lettera del giorno dopo al duca Emanuele Filiberto:

> Non si mancharà d'ogni dilligentia che scacianno li ministri. *Però conosco questo esser la magior difficultà perché loro non son mosti ne si moveranno a far un minimo fatto senza loro conseglo et participatione, et che, è pegio, non fanno salvo quello ch'essi vogliano, et chi vol trattar alcuna cosa con essi convien per suoe mani passar*. Et quando Mons.r della Trinità et io havemo ricercato sto punto, ogni nostro disegno è andato in fumo[93].

[90] Lettera al P. Giacomo Laínez, da Fossano, 28 aprile 1560, pubblicata (docum. 12) da Scaduto, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte* cit., p. 114.

[91] Lettera al P. Giacomo Laínez, da Torre di Luserna, 4 novembre 1560, pubblicata (docum. 23) da Scaduto, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte* cit., p. 137.

[92] Lettera di Filippo di Savoia, signore di Racconigi, al conte Giorgio Costa, signore della Trinità, da Cavour, 30 aprile 1561, riportata in A. Pascal, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, in "BSSV", 110, 1961, pp. 112-113.

[93] Lettera di Filippo di Savoia, signore di Racconigi, al duca E. Filiberto. – Da Cavour, 1° maggio 1561, riportata in Pascal, *Fonti e documenti* cit., p. 114. Cfr. anche la lettera

Perché e in che modo si è potuto attuare un tale radicamento dei ministri riformati in comunità alpine di cui la maggior parte di loro non era per nulla espressione endogena, anzi, alle quali erano estranei sia dal punto di vista territoriale che culturale? Per tentare di fornire una risposta a tale problema non si può certo qui adottare il modello esplicativo convincentemente proposto da Grado Merlo per i *barba*, visti come «intellettuali rustici», in qualche modo organici alle comunità che li avevano epressi[94].

Nel nostro caso ci può forse aiutare la constatazione – alcune volte rilevata nel corso del presente testo – che i ministri stranieri vennero inviati da Ginevra a seguito di esplicite istanze provenienti dal contesto locale e non per autonoma iniziativa della *Compagnie des pasteurs*. Si è già visto in proposito il caso di Vernou e Lauvergeat, i primi predicatori esteri della serie, richiesti da tre delegati delle Valli appositamente recatisi a Ginevra. Ma il loro non è un caso isolato, anzi: dalla documentazione disponibile risulta come molto di frequente – se non nella totalità dei casi – i "commissari" ginevrini fossero *chiamati* e non *mandati in missione* in terre più o meno incognite come avviene in genere per i missionari.

Gli esempi non mancano: pochi mesi dopo la prima spedizione esplorativa, in una lettera di Pierre Viret a Guillaume Farel scritta da Losanna il 13 novembre 1555, si legge: «Calvinus in ea est sententia ut *qui requiruntur ab inalpinis ecclesiis* festinent: alioquin alios missurus est»[95]. E una decina di giorni dopo (24 novembre), sempre da Losanna, Théodore de Bèze scriveva allo stesso Farel: «Pedemontani nostri *duos ministris iam petunt*. Utinam illic accrescat Domino aliquid etiam amplius quam hic imminuator»[96]. Trascorsi circa sei mesi, il 9 giugno 1556 è Calvino ad informare nuovamente Farel: «Quum proxima hebdomade missus ad fratres inalpinos esset, *ecce novae literae, quibus alterum flagitant*»[97]. Il 16 settembre 1556, da Ginevra, «Nicolaus Gallasius» ossia Nicolas de Gallars, collaboratore di Calvino (temporaneamente assente dalla città) lo informava che «Pedemontani fratres ad nos scripserunt bene omnia apud ipsos habere, ac quotidie promoveri regnum Christi. Mitterem ad

dello stesso ai riformati delle Valli, da Cavour, del 5 maggio 1561, riportata in Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., p. 169 e ripresa da Pascal, *Fonti e documenti* cit., p. 117.

[94] G.G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 41 ss. e 157; Id., *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 129-131.

[95] *Calvini Opera*, v. XV, lettera n. 2342; brano così tradotto da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., p. 162: «Calvino è dell'opinione che *quelli che sono richiesti dalle chiese alpine* si debbano affrettare. Del resto sta per inviarne altri».

[96] *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., t. I (1539-1555), p. 183.

[97] *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2473. Traduzione di Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., p. 185: «La settimana scorsa abbiamo inviato un ministro ai fratelli delle Alpi, *ma ecco una nuova lettera che ne richiede urgentemente qualche altro*».

te literas ipsorum, nisi in proximo conventu fratribus communicandae essent. *Nam aliquem adhuc ministrum ad se mitti postulant*, atque in Puisium, qui Iussiaci ludum literarium aperuit, potissimum inclinant»[98].

Consideriamo ora in sequenza questi brani, tutti provenienti dai *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (ediz. cit., t. II):

> Le 22e de juing 1556, Joannes Vineanus a esté esleu pour estre envoié aux freres de Piedmont, *lesquels avoient envoié pardeça qu'on les pourveut encoires d'ung ou de deux ministres* pour la multitude du troupeau qui, par la grace de Dieu, croissoit journellement [p. 68].
> Audit mois, aucuns jours aprés [del 5 set. 1556], M. Jean Lauvergeat a esté envoié en Piedmont pour servir de maistre d'escole et de ministre en ung village qui avoit receu l'Evangile. *Lequel village avoit envoié et escript à ceste fin pardeça* [p. 69].
> Vendredi 27e de novembre [1556], les ministres de ceste eglise, *aians receu lettres des freres de Piedmont qu'on leur envoia encoires des ouvriers car la moisson croissoit*, fut esleu et envoié ung nommé M. Albert [spazio bianco], d'Albigeois [p. 70].
> Vendredi premier jour de l'an [1557 …] *Lettres ont esté receues des assemblees de Piedmont demandans que on leur envoia encoires gens pour leur administrer la Parole*, et ensuivant ce, a esté esleu et envoié M. Jean Chambeli, d'Issodoun, qui auparavant servoit de maistre d'eschole aux enfants de M. Chevalier [p. 70].
> Au mesme temps [fine aprile 1557] *lettres on esté receues de Piedmont, par lesquelles on demandoit encore gens pour annoncer l'Evangile*, et ensuivant ce a esté esleu et envoyé maistre Martin Taschart, avec un Italien nommé Giusfredo Varaglia da Cuni [p. 74].
> Le troisiesme de juin [1558], maistre Martin Tacchard, après avoir esté eleu par les freres, partit de ceste ville pour s'en aller prescher la Parole de Dieu à *Pragelat, duquel lieu il avoit par lettres et homme envoyé exprés esté demandé trés affectueusement* [p. 81].

Troppi sono i casi che si potrebbero ancora produrre per non sospettare che sotto questo aspetto – come del resto per altri – gli studi finora dedicati all'impatto della Riforma ginevrina sulla preesistente realtà valdese alpina[99] abbiano sottovalutato il complesso ruolo, per così dire

[98] *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2530. Brano tradotto da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., p. 185: «I fratelli piemontesi ci hanno scritto che da loro tutto è a posto e che il regno di Dio progredisce ogni giorno. Ti manderei la loro lettera, se non dovesse essere letta insieme ai fratelli nella prossima adunanza. Infatti, *richiedono che sia mandato da loro ancora qualche ministro*, e di preferenza si orientano verso Dupuis, che ha aperto una scuola a Jussy».

[99] Ci riferiamo in particolare a E. Cameron, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984, soprattutto alle pp. 155-166 e pp. 171-175; tesi sostanzialmente riproposte in Id., *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 264-284. Si veda anche

di *feed-back*, svolto dalle comunità territoriali locali; e questo, probabilmente, vale anche per l'area francese esaminata da Kingdon[100].

Sempre dalla documentazione conservataci, appare chiaramente un'altra esigenza basilare di tali comunità, quella di procurarsi insieme ai predicatori, anche una serie di *maestri di scuola*. Questi ultimi dovevano ovviamente essere in grado di impartire in primo luogo i rudimenti dell'alfabetizzazione, all'epoca una necessità sociale in forte crescita per aree alpine caratterizzate da considerevoli emigrazioni stagionali[101], com'è appunto la nostra[102]. Non era però certo disprezzato anche un in-

quanto sostenuto in diverse occasioni da G. Audisio, da ultimo nel suo *Preachers by Night. The Waldensian Barbes (15th-16th Centuries)*, Leiden-Boston, Brill, 2007, al cap. 10 (pp. 223-240).

[100] Egli stesso ha constatato come l'invio dei ministri «after 1555 was always in reponce to a formal request from a church needing a pastor» e «that the Company of Pastors acted only when the formal request for a minister was received had been the rule from the very beginning». Tuttavia per spiegare il fenomeno ha sostenuto la tesi, invero poco dimostrata, che «a high percentage of the requests were probably inspired by earlier pastors from Geneva» (Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., pp. 31-32). Per una critica di tale impostazione cfr. É. Trocmé, *Une révolution mal conduite. À propos d'un centenaire et d'un livre*, in "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", XXXIX, 1959, pp. 160-168.

[101] Sulle relazioni tra alfabetizzazione, scolarità e migrazioni stagionali in area alpina rinviamo alla sintesi (con relativa bibliografia) contenuta nel cap. VI del libro di P. P. Viazzo, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, il Mulino, 1990, Roma, Carocci, 2001[2]; in particolare le pp. 180-190 sono dedicate al «paradosso alpino», consistente nel fatto che l'alfabetizzazione sembra essere stata più diffusa nelle aree dislocate a maggior altitudine, smentendo così l'idea di comunità alpine chiuse, culturalmente isolate e ripiegate verso il loro interno. Già nel 1963, ribaltando tale radicata opinione, l'antropologo Robert Burns aveva ipotizzato che uno dei tratti distintivi dell'area alpina fosse costituito proprio da un grado sorprendentemente elevato di alfabetizzazione e di istruzione generale e dal conseguente germoliare di uomini di cultura. Non è indifferente per noi sapere che questa tesi gli venne suggerita dalla scoperta che nel Queyras – confinante con la nostra area sull'opposto versante – le sue sette comunità già nel XV secolo annoveravano tutte scuole di villaggio; e proprio quella sita a maggior altitudine, Saint-Véran, a partire dal tardo medioevo aveva prodotto un gran numero di notai, che usavano emigrare verso le pianure per offrire i loro servizi non solo come notai e scrivani, ma anche come maestri di scuola. Un alto tasso di alfabetizzazione in larghi settori delle Alpi francesi d'*ancien régime*, in particolare per la zona dell'attuale dipartimento delle Hautes-Alpes, è stato poi riscontrato da F. Furet, J. Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

[102] La necessità del fenomeno migratorio per la nostra zona era tale da essere addirittura oggetto, in epoca di poco successiva a quella studiata, di specifiche concessioni ducali: «…che sia lecito alli huomini d'essa valle [di Luserna] di qualunque sorte e conditione, tener aijre al piano, messonare, e fare altri trafighi nelli Stati di S.A. senza molestia, né contradittione, come sempre sono stati soliti» («Capitoli della Communità di Luserna & Valle, con le risposte di S.A. delli 3 Genaro 1584», pubblicati nella *Raccolta degl'Editti ed altre provvisioni delle Altezze Reali delli Serenissimi Duchi di Savoia, di tempo in tem-*

segnamento che garantisse un'istruzione di secondo livello, assicurata dai cosiddetti *Régents* (così infatti si chiamavano costoro in ambito protestante), che dovevano pure svolgere determinati servizi ecclesiastici, come quello di leggere ad alta voce brani della Bibbia e intonare il canto dei Salmi durante il culto. Rispetto a quella cattolica – probabilmente assai inefficace da questo punto di vista – la costituenda struttura riformata si dimostrava più in grado di fornire tali figure professionali alle varie comunità, che peraltro cercavano di lesinare sulle spese, questo almeno secondo il pastore Scipione Lentolo, che così rimproverava il «popolo dei fedeli delle Valli»:

> … appena si troverà tra cento di voi un solo che sappia ben leggere […]. Come poi mandate volontari i vostri figliuoli alla scuola per imparare almeno a leggere la Santa Scrittura? E con quanta difficoltà sete indutti a tener Maestri di scuola, i quali siano di qualche mediocre sapere: andando cercando sempre alcuno di poco prezzo?[103].

In ogni caso, non è forse indicativo in proposito il fatto che appena insediatosi ad Angrogna il pastore Étienne Noël chiedesse a Ginevra di provvedere ad un maestro di scuola? Evidentemente, una delle urgenze primarie per la comunità non era tanto ottenere un ulteriore predicatore, ma quella di procurarsi un istitutore; a tale proposito già il 9 settembre 1555 Calvino scriveva a Viret: «Mitto ad vos literas Stephani nostri [Noël], ex quibus intelligetis, quantumvis insaniat Satan Christum tamen sub cruce regnare. *De ludimagistro quod postulat, curae nobis esse de-*

po promulgate sopra gli occorrenti nelle Valli di Luserna, Perosa e S.Martino..., Torino, Sinibaldo, 1678, p. 7). Anche la cit. *Histoire des persécutions*… del 1562 ne fa cenno: «Au mois de Iuin que la moisson se fait en Piemont, plusieurs du peuple Vaudois estoyent allés pour moissonner par le païs, selon qu'ils avoyent accoustumé d'aller pour gaigner quelque chose, pource qu'il croist bien peu de blé sur leurs montagnes» [cfr. l'ed. *Storia delle persecuzioni e guerre* cit., a cura di E. Balmas, p. 255 (p. 60 dell'ed. orig.)]. Nei casi fin qui citati si tratta di emigrazione estiva di breve periodo, da giugno a fine agosto, come si ricava da una lettera del 30 giugno 1573 del governatore sabaudo Sebastiano Grazioli Castrocaro [in "BSHV"biab, 26, 1909, p. 27], ma non meno presente era l'emigrazione invernale di più lunga durata: secondo M.A. Rorengo (*Memorie Historiche dell'introduttione dell'Heresie nelle Valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo, & altre di Piemonte, Editti, Provisioni, Diligenze delle Altezze di Savoia per estirparle. Col breve compendio d'esse e modo facile di confutarle. Del prior M. A. R. de' conti di Lucerna*, In Torino, per gli HH. di Gio. Domenico Tarino, 1649, p. 79), infatti, «…dirò esser vero, che queste Valli sono assai popolate, e che non sono tanto fertile, e fruttiferi, come nella generatione de gl'huomini, onde *gl'è necessario, che parte dell'anno si procaccino il vivere altrove*, e perciò si ritrovano quantità de Pettinatori di canapa, e lini, segatori di legni, *quali vanno in paesi lontani secondo, che ritrovano l'occasioni de guadagni*» (il corsivo è mio).

[103] Cfr. Fiume, *Scipione Lentolo* cit., pp. 90-91.

bet. Si quis erit apud vos idoneus qui alacriter onus suscipiat, mittite»[104]. Il risultato della richiesta fu probabilmente quello di riuscire a ottenere Jean de Broc, il maestro di scuola provenzale noto per aver svolto un ruolo determinante nel dare inizio al culto pubblico in Angrogna[105].

E quello appena visto non è l'unico caso: qualche anno dopo in val Chisone Cosme Brevin, pastore di Fenestrelle, scriveva il 6 ottobre 1561 alla Compagnia dei pastori di Ginevra richiedendo l'invio di «*un regent, homme de bien et propre tel que sçavez a cest affaire pour nostre escolle generalle*». Raccontava inoltre con entusiasmo come, in quel momento, la valle fosse «purge de prestraille et ydolatrie papistique», a tal punto che i ministri erano ormai stabilmente alloggiati nelle case dei curati e del priore e che il popolo si era impossessato delle rendite e delle decime ecclesiastiche, impiegate da qualche tempo sia «pour l'entretenement du ministre *que de la dite escolle*»[106].

Il *curriculum* professionale di questi istitutori di secondo livello – contrariamente a quanto avverrà in epoca più tarda – poteva poi abbastanza facilmente evolvere verso l'esercizio di un vero e proprio ministero pastorale. Sono infatti attestati diversi casi di maestri successivamente dedicatisi alla predicazione ed insediati ufficialmente come pastori presso una comunità come, per il Pragelatese, quelli degli autoctoni Philippe Pastre e Pierre Bonnardel[107] o, per Rorà in val Pellice, di Jean Lauvergeat, inviato da Ginevra «pour servir de maistre d'escole et de ministre» ad un tempo. Del medesimo tipo era stata la carriera di Jean Chambeli, destinato a Pragelato, «qui *auparavant servoit de maistre d'eschole* aux

[104] *Calvini Opera*, v. XV, lettera n. 2286. Brano tradotto in italiano da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., p. 162: «Vi invio la lettera del nostro Etienne per la quale vedrete che Cristo regna sotto la croce, nonostante l'opposizione furiosa di Satana. *Dobbiamo cercare di trovare il maestro di scuola che egli richiede. Se ci fosse qualcuno dei vostri che sia idoneo e accetti gioiosamente questo incarico, inviatelo*».

[105] Jean de Broc è infatti colui che nel 1555 «voyant tant de peuple assemblé au lieu le plus public pres du temple appelé S. Laurens, commença à lui faire une belle exhortation à haute voix» (cfr. *supra*, il brano alla nota 10); lo si ritrova nuovamente menzionato, sempre come maestro di scuola di Angrogna, due anni dopo nella documentazione giudiziaria riportata da Pierre Gilles, citata *infra*, alla nota 109.

[106] *Calvini Opera*, v. XIX, lettera n. 3554, coll. 28-29. Il brano che ci interessa maggiormente è il seguente: «A ceste cause noz scindiques, peuples et nous, ministres du val Cluson, vous supplions au nom de Dieu que continuant vostre chrestienne et paternelle affection *vous nous envoyez un regent homme de bien et propre tel que sçavez a cest affaire pour nostre escolle generalle* soubz lequel aussi pourront profiter noz autres vallées voysines du Dauphiné qui commencent a prendre l'evangille, *nous le desirerions scavant aux langues*, autrement jl seroit a craindre que se povre peuple ne demeurast avec le temps destitue de ministres». Sull'abilità linguistica richiesta cfr. *supra*, nota 70.

[107] Su questi due personaggi, non inviati da Ginevra, rimando al mio articolo *Un profondo mutamento: da Barba a Pastori* cit., *passim*, in particolare la nota 39 di p. 273.

enfants de M. Chevalier», e quella dello stesso Cosme Brevin, che in precedenza «*avoit esté maistre d'escole* à Neuf Chastel, en bonne reputation devant M. Guillaume Farel»[108]. L'ultimo caso attesta anche la possibilità di un percorso inverso, perché sappiamo che Brevin – una volta deposto nel 1563 dalla cura pastorale di Fenestrelle – ritornò per qualche tempo a fare il maestro di scuola a Pinasca, per essere infine allontanato definitivamente dalle Valli poiché, in aperto contrasto con i deliberati sinodali, si ostinava polemicamente a predicare.

Che l'assolvimento del compito di maestro di scuola fosse in quella fase strettamente connesso all'espansione dell'eresia, era perfettamente chiaro alle istituzioni preposte a reprimerla. Lo dimostra il mandato di cattura spiccato dal Parlamento di Torino il 28 giugno 1557 che, dopo aver nominato tra i vari accusati da arrestare «Iean de Broc maistre d'Escole demeurans à Angrogne», prosegue l'elenco in questo modo: «… *Monocle maistre d'escole François demeurant és Prals* & tous autres Prescheur demeurans ésdites Valees d'Angrogne, Lucerne, Perouse, & de S. Martin, *& ensemble tous les autres maistres d'Escoles residans ésdits lieux*»[109].

Proseguendo nel tentativo di dare conto del notevole radicamento territoriale dei ministri arrivati da fuori, occorre soffermarsi su quanto da tempo osservato da Armand Hugon e di recente precisato ulteriormente da Susanna Peyronel[110]: l'organizzazione ecclesiastica di tipo calvinista che si andava formando permeò progressivamente le strutture civili delle varie comunità[111], come si può agevolmente constatare per Angrogna dove, in borgata S. Lorenzo, proprio sul terreno della «frairia» dello Spirito Santo – tipica associazione maschile religiosa e civile ad un tempo – non a caso venne edificato nel 1555 il tempio riformato. Il ruolo giocato in questo campo dalle confratrie[112] è testimoniato anche dal seguente brano risalente al giugno 1558 e relativo alla val Chisone:

[108] Cito dalla lettera del moderatore «D. Vignaulx» alla Compagnia dei Pastori ginevrina del 23 luglio 1563 (in *Calvini Opera*, v. XX, lettera n. 3987, coll. 79-85).

[109] Cfr. Gilles, *Histoire ecclesiastique* cit., cap. X, p. 70 (ed. 1881: v. I, pp. 113-114).

[110] Armand Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli* cit.; S. Peyronel Rambaldi, *«Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido». Resistenza armata e Valdesi nel Cinquecento*, in *«Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata in età moderna*, a cura di Ead., "BSSV", 202, 2008, pp. 31-65.

[111] Le fonti coeve fanno talvolta riferimento ai «syndicats», che contrariamente a quanto ipotizzato da taluni studiosi, non sono le corporazioni di mestiere ma semplicemente le *Universitas*, vale a dire delle «Magnifiche comunità di…». Lo provano incontestabilmente i documenti pubblicati da Hemardinquer, *Les Vaudois du Dauphiné* cit., *passim*.

[112] Come opportunamente rilevato da Peyronel Rambaldi, *Morire piuttosto che obbedire* cit., p. 55, nota 102), nel gennaio del 1561 il duca chiedeva al pontefice di poter

> La court [di Grenoble] déclare lesdits Martin Tachart, Estienne Vidal […] estants attainctz et convaincus de crime d'herésie et scandale et sédition, et […] les a condamnés et condanne […] chacun d'eulx à estre traynés sur une claye, scavoir: à estre lesdits Martin Tachart, Philippe Pastre, Pierre Bonnardel, François Prat, *despuis la maison de la confrérie assize au lieu du Planc dudit Prajalla* iusques à la place et lieu public devant l'esglise parrochialle dudit Prajalla; […] *La maison de la confrérie sera démolie*…[113].

Il costituendo sistema ecclesiastico calvinista di tipo presbiteriano venne quindi da subito ad affiancarsi e a intrecciarsi fortemente con le istituzioni comunitarie della realtà valligiana: non a caso Armand Hugon poteva constatare una «sorprendente analogia» tra i due sistemi, con i medesimi uomini, consiglieri e sindaci da una parte, anziani e diaconi dall'altra. Come sottolineato dalla Peyronel, «fu certamente questa una realtà diffusa nelle Valli a metà Cinquecento, che ne modificò in modo duraturo la struttura sociale ed ecclesiastica. Si affermò, accanto all'organizzazione comunale, la struttura delle chiese calviniste con "libera scelta od elezione degli anziani come quella dei consiglieri, scelta dei pastori come dei sindaci, intervento di adunanze plenarie di popolo"»[114].

Ne sarebbe quindi nata, riprendendo Armand Hugon, «quella strana entità di popolo-chiesa, caratteristica delle Valli valdesi e dei paesi riformati, in cui non si sa bene se prevalessero le determinanti laiche o quelle ecclesiastiche»[115].

È in tale dinamica che andranno dunque comprese le modalità d'integrazione nello specifico contesto sociale dei colti pastori stranieri destinati in qualche modo ad assumere la direzione di tali comunità. Quali devono essere stati, allora, i rapporti tra questi nuovi ministri e i vecchi *barba* e predicatori autoctoni che sappiamo essere ancora presenti ed operanti alle Valli in quell'epoca?[116] La documentazione disponibile a tale proposito è

intervenire su queste «Confrarie» governate da laici, le cui entrate erano distribuite «in modo che più tosto ha forma de Baccanali, che d'elemosine». «Et quel che è peggio – scriveva Carlo Borromeo, a nome di Pio IV, al nunzio in Piemonte Francesco Bachaud – che gli administratori di essi beni per la maggior parte li convertano in uso proprio». Qualche tempo dopo, dunque, fu deliberato che i beni di queste confratrie fossero impiegati nell'erigendo collegio dei gesuiti, cfr. R. De Simone, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle Valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 240, 244.

[113] Hemardinquer, *Les Vaudois du Dauphiné* cit., p. 59.

[114] Peyronel Rambaldi, *«Morire piuttosto che obbedire* cit., p. 56 (che a sua volta riporta quanto sostenuto da A. Armand Hugon).

[115] Armand Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli* cit., a p. 12.

[116] Su ciò non posso non rinviare ancora una volta al mio articolo *Un profondo mutamento: da Barba a Pastori* cit., *passim*.

veramente scarsa, quasi inesistente, ma da alcuni accenni possiamo arguire che i primi non facessero troppo affidamento su questi tradizionali "intellettuali rustici" locali. Come abbiamo visto, nell'aprile-maggio 1556 il pastore Étienne Noël, richiedeva alle Chiese riformate della Svizzera romanda l'invio di ministri per la val Pragelato perché «n'y a en tout le val que *deux ministres des anciens qui estoyent par deçà*», e proseguiva:

> Là ont esté bruslés, ces jours passés, troys personnaiges en effige: deux des freres anciens qui sont encore vivans et ung aultre habitant de l'une des paroisses. *Il y auroyt besoing de quelque bon personnaige pour ce lieu, car il pourroyt avoyr ordinairement en ces sermons plus de six ou septz cens personnes*.

Evidentemente giudicava i «freres anciens» inadeguati – e probabilmente non solo da un punto di vista numerico – a fronteggiare le nuove necessità.

Ma questo atteggiamento di velata riserva è ancor più esplicitamente testimoniato da un brano di un'altra lettera, scritta sempre da Noël il 20 agosto 1561 e indirizzata a «Nos chers freres et Seigneurs les ministres de Villefranche» (vale a dire Ginevra, la città affrancata dagli errori del "papismo")[117]. Dopo la morte di «M. Martin Langeoie, principal ministre au Val S. Martin»[118], è necessario far ricorso ai pastori ginevrini per la sua urgente sostituzione:

> Et pour ce que ces pauvres gens [di detta valle] *n'ont aide que de leurs ministres*, ils ont besoing necessariement d'un homme vertueux: non seulement qui soit de bonne doctrine mais aussi craignant Dieu, prudent, et de bon conseil, qui conduise tout ce val: et puisse résister a ses adversaires. Ilz en vouldroient bien ung francois; (si ne sen trouve ches vous peut être s'en pourroit il trouver a Neufchastel).

A suo giudizio, evidentemente, per i fedeli della val Germanasca i «leurs ministres» non erano sufficientemente virtuosi, di buona dottrina, timorosi di Dio, prudenti e avveduti…

6. *Conclusioni*

Perché mai Calvino a partire dal 1555 fece affluire tutti questi pastori verso una realtà in fondo poco rilevante – sia dal punto di vista geogra-

[117] Pubblicata da Jalla, *Correspondance ecclésiastique* cit., p. 82.

[118] Martin Langeoie (*alias* Martin Roche) era stato assassinato nel giugno precedente nella sua parrocchia di Prali.

fico che demografico – come quella delle Valli valdesi, anziché distribuirli in altre parti della Francia? Già Euan Cameron aveva osservato che «the Waldenses, especially in Piedmont-Savoy, received an exceptional, *even disproportionate amount of attention and support* from the Church of Geneva»[119]. D'altra parte il proposito di agire in tal modo era chiaro fin dagli inizi: ricordiamo quanto scriveva Viret a Farel nella lettera già citata del 13 novembre 1555: «Calvino è dell'opinione che quelli che sono richiesti dalle chiese alpine si debbano affrettare. *Del resto sta per inviarne altri*»[120]. Non ci troviamo di fronte quindi a un processo verificatosi unicamente sotto la pressione di eventi esterni non previsti né programmabili.

Probabilmente, come da ultimo ha giustamente sostenuto Albert De Lange[121], l'intenzione era quella di costruirvi una "testa di ponte" clandestina per la missione in Piemonte e nel Marchesato di Saluzzo, e forse anche per il resto della penisola italiana, se si pensa alla diffusione del calvinismo in questo stesso periodo nell'Italia meridionale. Attraverso il loro invio poteva trovare anche un valido utilizzo sia per quei predicatori di lingua italiana già rifugiati a Ginevra, sia per quelli che continuavano ad affluirvi[122].

Va inoltre rilevato come nel 1555 nessuno potesse ancora prevedere che quattro anni dopo i francesi avrebbero dovuto restituire al duca Emanuele Filiberto, figlio di Carlo III di Savoia, tutti i territori da lui posseduti prima dell'occupazione del 1536. Quindi è assai probabile che, agli inizi dell'offensiva missionaria, Ginevra, sia dal punto di vista ecclesiastico che politico, si comportasse considerando l'area piemontese stabilmente inserita nel contesto del regno di Enrico II.

Come già messo in evidenza da Kingdon, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, l'iniziale strategia espansiva calvinista, per tutta l'area francese – non escluso il Piemonte – era quella della segretezza dei culti, a modello della chiesa primitiva perseguitata, senza tuttavia praticare alcuna dissimulazione[123]. In realtà cosa successe veramente, sotto questo profilo, nei due bacini del Chisone e del Pellice oggetto della prima missione di Vernou e Lauvergeat? Ce lo illustrano gli stessi protagonisti

[119] Cameron, *Waldenses: Rejections of Holy Church* cit., p. 264.

[120] Cfr. *supra*, nota 95.

[121] A. De Lange, *Calvino, i Valdesi e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2009 (monografie a cura della SSV edite in occasione del 17 febbraio) p. 30.

[122] Oltre a quelli visti in questa sede, due altri pastori italiani – Giacomo Bonello e Gian Luigi Paschale – furono inviati ai valdesi di Calabria e di Puglia nel 1559.

[123] Cfr. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion* cit., pp. 56-57.

nella loro lettera del 22 aprile 1555 alla Compagnia dei Pastori ginevrina, fortunatamente conservataci[124]. A Fenestrelle:

> le iour de pasques[125] celebrasmes la s. cene en meilleur nombre de gens que n'esperions, et apres disner, *par leur importunité, nous nous laissasmes aller jusques la en leur opinion, que nous preschasmes en plein pré contre tous les abuz du Papisme. I'ay dict notamment leur opinion: car là et en tous ces païs on a communement ceste folle fantaisie qu'il se vauldroit mieulx mettre en la campagne et prescher l'Evangile en publicq qu'en secret*. On leur a remonstré la captivité ou ilz sont, le grand danger ou ils mettent non pas tant nous qu'eux mesmes et leur mesgnye: Item les exemples des assemblees nocturnes de l'Eglise primitive: Item que de nostre part les voulions plus espargner qu'ilz ne se vouloyent eulx mesmes: que ne voulions estre hardiz à leurs despens: et que seulement quictant toutes les abominations de l'Antechrist [vale a dire andare alla Messa] un chascun s'advançast à confesser Iesus Christ selon la mesure de sa foy et selon sa vocation: du reste que doresenavant mettrions peine *de ne nous laisser aller a leur temerité*, et que ce qu'en avions faict n'estoit sinon afin qu'ilz ne pensassent que crainte nous fist tenir telz propoz. Par telles remonstrances nous croyons que *partie d'eux a corrige cette folle opinion*.

Trasferitisi poi in val d'Angrogna, così relazionano:

> C'est le lieu ou sommes encores depuis, y faisant tous les iours *un sermon* (sans les deviz particuliers) et ce *en la maison d'un de leurs ministres* [vale a dire i *barba* locali], excepte le dimanche, auquel iour se trouvent tant de gens venans d'un costé et d'autre, voire de bien loing, *qu'on est contrainct de faire le sermon en une grande court environnee de galeries*, et la cour tant qu'on en peult donner: car la multitude y est bien grande. Parquoy on leur a conseille qu'ilz meissent peine d'avoir plus de moissonneurs *pour ayder a ceulx qu'ilz avoyent desia* [si tratta sempre dei *barba*], puisqu'il y avoit une si grande moisson en toutes ces vallees. Et de nostre part leur avons promis que si *on nous vouloit donner par memoire le nombre des lieux qui desirent avoir ministres, et combien on en veult*, nous vous en advertirions a nostre retour, les asseurant de vostre bonne affection et *diligence a leur prester la main en cest endroict* et en toutes choses a vous possibles.

[124] Tale lettera è stata edita in *Documents inédits et originaux: une mission en Piémont*, in "BSHPF", 17, 1868, pp. 16-19 e nuovamente, con più aderenza all'originale, in *Calvini Opera*, v. XV, n. 2189, col. 575-578 (da cui abbiamo tratto il brano, le cui evidenziature corsive sono del sottoscritto). Il testo integrale, in traduzione italiana, è stato pubblicato nella monografia di de Lange, *Calvino, i Valdesi* cit., pp. 51-53.

[125] Che cadeva il 14 aprile 1555.

Osserviamo a margine come l'ultima frase rappresenti un'ulteriore conferma che la *Compagnie des pasteurs* si attivava su esplicita istanza e non per autonoma iniziativa. Ma ciò che ci preme sottolineare è come in queste valli alpine già precedentemente interessate dal fenomeno valdese, si verificasse proprio l'opposto di quanto teorizzato da Ginevra: da una parte si richiedeva il culto pubblico, alla luce del sole, come avvenne a Fenestrelle (Angrogna sembra invece muoversi con maggior prudenza, per quanto tenere affollati sermoni «in un grande cortile circondato da gallerie», fosse un atto assai poco occultabile). Dall'altro lato, di fronte alla cogente necessità, si faceva ampio ricorso alla dissimulazione – così avversata da Calvino – ancora un anno dopo questi avvenimenti, nell'aprile-maggio del 1556, secondo quanto dichiarato dal pastore Étienne Noël[126].

Ma anche gli sviluppi successivi non saranno precisamente conformi agli auspici e alle indicazioni di Calvino.

Proprio nello stesso momento in cui si constatavano notevoli difficoltà nello sradicare gli atteggiamenti dissimulatori, si manifestavano altri comportamenti profondamente divergenti dalle direttive proposte, sulla decisiva questione dell'eventuale impiego della forza per resistere alla persecuzione.

Infatti in quella medesima primavera del 1556 Calvino in persona ebbe il suo da fare per dissuadere i valdesi dai loro propositi di resistenza di fronte a un eventuale intervento repressivo. Il 10 aprile scriveva a Viret e a Bèze:

> Stephanus ad me nuper scripsit, fratres Alpinos, quia vim contra se parari intelligunt, ad repugnandum se accingere. Nova illinc anxietas: simul ac oblatus erit nuncius, eorum animos mansuefacere conabor. Sed quidvis potius experiri decretum est, quam ultro se dedere. In montes autem fugere absurdum putant, unde eos brevi inopia extrahat[127].

Il tentativo di «eorum animos mansuefacere» si concretizzerà nella sua lettera del 19 aprile 1556 nota col titolo (redazionale) «À une église persecutée», dalla quale traspare molto chiaramente come la preoccupa-

[126] Cfr. *supra*, alla nota 18.

[127] Cfr. *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2427 (= *Correspondance de Théodore de Bèze* cit., t. II, pp. 41-42): «Etienne [Noël] mi ha scritto di recente che i fratelli alpini si accingono a combattere perché hanno capito che si preparano atti di violenza contro di loro. Di qui una nuova ansietà: appena la notizia mi sarà confermata tenterò di addolcire i loro animi. Ma hanno deciso ormai di ricorrere a qualunque mezzo piuttosto che arrendersi senza resistenza. D'altronde, giudicano assurdo rifugiarsi sui monti perché in breve tempo la penuria di viveri li costringerebbe a scendere a valle». Il brano è riportato nella traduzione fattane da Papini, *Il processo di G. Varaglia* cit., p. 34.

zione maggiore fosse quella di scongiurare la resistenza armata contro le legittime autorità costituite. L'inizio dello scritto è però molto indicativo:

> Treschers freres, quand *vostre messager passa nagueres par icy*, combien que ie sentisse par compassion en quelles angoisses vous pouviez estre, et que ie desirasse comme l'un de vous de chercher bons remedes a voz fascheries et perilz, toutefois voiant a l'oeil que les moiens desquelz on vous avoit avertiz estoient frivoles, ie luy declairay franchement que cestoit temps et argent perdu de sy amuser. *Ie voy bien, quelque semblant qu'il fist de vouloir suyvre mon conseil, que son courage tendoit a l'opposite. Et depuis, a ce que i'ay entendu, l'effect a monstre qu'il avoit conclu en son cerveau de faire ce que ie luy monstray estre du tout sans raison ne propoz*[128].

Se comunque in quella fase una repressione generalizzata non ebbe a manifestarsi – e quindi non sappiamo fino a che punto le argomentazioni e le istanze di Calvino venissero accolte, il problema si ripresentò nuovamente nel 1560-'61, soprattutto per quelle comunità transitate sotto la dominazione sabauda, da quel momento sotto persistente minaccia – poi drammaticamente concretizzatasi – di un intervento militare. Anche in tale occasione si pose ancora una volta a Ginevra la questione del "che fare": nel febbraio 1561,

> ceux des Vallées d'Angrogne et Pragela demandent conseil, sur ce qu'on les pressoit extrêmement, s'ils peuvent prendre les armes, demandant aussi qu'on moyennât quelque intercession des princes d'Allemagne et aide pour les pauvres: A quoi fut répondu que *le premier n'étoit pas permis, selon l'avis des ministres françois*[129].

È risaputo che questo parere non venne seguito: «ceux des Vallées d'Angrogne et Pragela» fecero ricorso alla forza, decidendo di «morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido ed empio», cioè a Emanuele Filiberto di Savoia, secondo la eloquente definizione di Scipione Lentolo[130]. Dopo la fine della guerra – conclusasi, come è noto, il 5 giugno 1561 in modo favorevole per i valdesi – «Calvino, il quale aveva

[128] *Calvini Opera*, v. XVI, lettera n. 2433. I corsivi sono del sottoscritto. La lettera è stata tradotta in italiano da Giuliani, *Una vita e un martirio* cit., pp. 170-74; diversa traduzione in de Lange, *Calvino, i Valdesi* cit., pp. 54-56.

[129] *Mémoire pour le Consistoire Italien*, riportato da Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. I, p. 156, nota 1, oltre a *Histoire memorable* cit., p. 57 e nota 5.

[130] Sulla problematica della resistenza armata dei valdesi cinquecenteschi rinviamo ovviamente all'utilissima messa a punto di Peyronel Rambaldi, *Morire piuttosto che obbedire* cit., che nel titolo del suo saggio cita non a caso questa frase di Lentolo.

disapprovato che impugnassero le armi, quando era stato consultato in autunno e nuovamente in Febbraio, prese ora caldamente a raccomandarli alle chiese sorelle. In una lettera ai ministri di Zurigo, in data del 14 Luglio, dopo aver ricordato quella sua disapprovazione [«*Non insultavimus in calamitatem quod arma parum considerate sumpserant, certe nobis dissuadentibus*»], li dice così ridotti alla miseria da muovere a compassione chiunque ha carità in cuore»[131], per cui scrisse quella lettera commendatizia in loro favore allo scopo di promuovere delle collette in tutta l'Europa protestante (con risultati che si dimostreranno del tutto lusinghieri in termini di aiuti procurati).

Cosa ci possono indicare i pochi frammenti documentari qui esposti? A mio parere che il processo di "calvinizzazione" dei valdesi operato dai ministri inviati da Ginevra – non esclusivamente da Calvino, visto che il ruolo assunto in tutto ciò da Théodore de Bèze emerge chiaramente[132] – nella fase iniziale fu più faticoso e meno pervasivo di quanto comunemente si creda. Non solo: anziché indagare a senso unico sull'influsso – peraltro indubbiamente fortissimo – del calvinismo sul movimento valdese, è legittimo domandarsi se non sia per caso esistita una qualche forma di reciprocità, un'influenza – anche limitata – dei valdesi in direzione inversa, se non proprio su Calvino[133], perlomeno sui calvinisti. Pensiamo, per esempio, alle sensibili evoluzioni intervenute in alcune posizioni teorico-pratiche del calvinismo che, da un'iniziale rigida contrarietà all'uso delle armi, porteranno alla sostanziale accettazione del programma della nobiltà ugonotta di «planter l'Evangile par la force des épées»[134], dando di fatto l'avvio alle guerre di religione in Francia. È allora ipotizzabile

[131] Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., v. I, p. 197. La lettera di «Calvinus ministris turicensibus» del 14 luglio 1561 è pubblicata in *Calvini Opera*, v. XVIII, lettera n. 3442.

[132] Questo almeno a partire dal 1560-'61, anche se già prima, nel 1557 – essendo ancora residente a Losanna – lo si vede fortemente coinvolto in occasione della missione diplomatica internazionale in favore dei valdesi, sottoposti a misure draconiane [sulla quale cfr. A. Pascal, *Le ambascerie dei Cantoni e dei Principi Protestanti di Svizzera e Germania al Re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535-1559)*, in "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", XVIII, 1913, pp. 80-119 e 314-336; XIX, 1914, pp. 26-38]. In ogni modo dall'epoca del conflitto armato in avanti, di norma sarà Théodore de Bèze a tenere i contatti epistolari con i pastori delle Valli; è lui e non Calvino, per esempio, il destinatario di un'accurata relazione che Scipione Lentolo scrisse in latino, conosciuta come «Lettera ad un signore di Geneva» [edita in *Histoire memorable* cit., pp. 148-160].

[133] Nel suo saggio Susanna Peyronel ha comunque messo in dubbio che Calvino si sia sempre e in ogni caso dimostrato contrario alla difesa armata dei valdesi (Peyronel Rambaldi, *Morire piuttosto che obbedire* cit., p. 65).

[134] La frase si legge in E. Léonard, *Histoire generale du Protestantisme*, Parigi, P.U.F., 1961, t. II, pp. 111.

un qualche nesso fra tale riorientamento e quanto avvenuto soltanto un anno prima alle Valli?[135] E nella successiva teorizzazione del diritto alla resistenza di fronte a un sovrano "empio e tiranno" elaborata in ambito riformato, non si potrebbe forse rintracciare anche un'eco delle scelte compiute dai valdesi nel terribile inverno 1561?[136].

Scelte peraltro non scontate, frutto di spinte contraddittorie e forti conflitti all'interno stesso del corpo pastorale tra i seguaci più ortodossi delle indicazioni provenienti da Ginevra – la maggioranza, Étienne Noël compreso – e certi ministri disposti invece ad accogliere istanze più radicali che, pur essendo minoritarie tra i pastori, alla fine avranno il sopravvento. Alla vigilia del confronto armato contro il sovrano sabaudo si era infatti manifestata alle Valli una profonda spaccatura tra un partito propenso ad accettare in sostanza le onerose condizioni ducali per far cessare la dura repressione in corso (il quale aveva anche intavolato trattative ufficiali tramite una delegazione inviata a Vercelli presso la Corte), ed un partito contrario a queste ipotesi di composizione, che propugnava invece la linea della resistenza a oltranza[137]. Ma pure in seno al corpo pastorale i pareri non erano certo concordi[138], ed i conflitti prodottisi non destinati a un rapido esaurimento: riemergeranno infatti in modo evidente in occasione dell'accordo ottenuto a Cavour il 5 giugno 1561 a seguito delle trattative tra valdesi e Filippo di Savoia-Racconigi. Una minoranza dei ministri – tra cui Humbert Artus, Cosme Brevin e Martin Tachard – giudicherà le condizioni strappate in quella sede insufficienti e troppo al

[135] È questa, in sostanza, la tesi sostenuta da Enea Balmas nelle sue due "Introduzioni" alle citate *Histoire memorable* cit., in particolare le pp. 59-61, e *Histoire des persécutions* cit., pp. 51-58.

[136] Su questo aspetto cfr. ora l'articolo di E. Fiume, *"Extrema consilia". La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale*, in *Con o senza le armi* cit., pp. 19-29, oltre a vari spunti proposti da Peyronel Rambaldi, *Morire piuttosto che obbedire* cit., pp. 56-65.

[137] Scipione Lentolo ne faceva esplicita menzione a Théodore de Bèze nella già citata sua «Lettera ad un signore di Geneva» (non destinata alla diffusione pubblica) composta, come sappiamo, a ridosso degli avvenimenti (cfr. *Histoire memorable* cit., p. 154).

[138] Una nota marginale contenuta nel manoscritto di Berna dell'*Historia* lentoliana mostra, per esempio, un forte dissidio tra lo stesso Lentolo e Noël, a proposito del quale si sostiene che la «bontà e troppa facilità di questo fratello pose in non piccol pericolo se stesso et i compagni, quantunque fosse da loro con ogni diligenza possibile avvertito di non prestar fede alle false promesse de' nemici. Anzi fu cagione di molti danni che i soldati ferono a quel povero popolo, oltre a gli infiniti che gia haveano ricevuti; il che dee essere ben notato, accioché si vegga quanto si possa credere agl'inimici di Dio e della sua Chiesa, ne' quali non v'è se non fraude et inganno» (Ms. f. 231v.; ediz. cit. del 1906 a cura di T. Gay: p. 194).

ribasso, suscitando tensioni tali da richiedere un diretto intervento dei pastori ginevrini per placarle[139].

Come spiegare dunque l'apparente paradosso dell'assunzione delle tesi proprie della minoranza radicale nella scelta di opporsi al Duca con le armi? Evidentemente non si trattava di posizioni isolate di alcune "teste calde" – che comunque non mancavano[140], in particolare nella val Pragelato[141] – ma di tendenze assai più diffuse e profonde (connesse probabilmente non solo alla sfera religiosa), presenti nelle comunità e nei loro diversi organismi rappresentativi[142], che alla fine si riveleranno decisive nel far prevalere il partito della resistenza ad ogni costo. A tal proposito forse non vanno unicamente interpretate come semplice artificio retorico le frasi attribuite da Scipione Lentolo a un anonimo abitante di Angrogna durante il teso confronto sulle opzioni in campo:

> Io sono obligato al mio Prencipe di esser fedeli [*sic*], a renderli quello, che gli sono per ragione di Suddito e Vassallo quanto alle cose civili et humane tenuto: egli poi all'incontro per ogni bene è obligato, non solo di non farmi egli violenza, ma di prohibire, che non mi sia fatta, poi questo […] e' terreni gli ho da miei passati [avi], e' gli ho coltivati molto tempo con sudori di sangue, per nutrir poveramente me e' la mia piccola famiglia: e perciò delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire.

[139] Jalla, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises* cit., in "BSHPF", 85, 1936, pp. 14-15 e specialmente Id., *Correspondance ecclésiastique Vaudoise* cit., dove alle pp. 80-81 viene pubblicata una lettera della *Compagnie des ministres de Genève* del 12 luglio 1561 che stigmatizza e censura le divisioni manifestatesi in tale occasione.

[140] Come sottolineato da Susanna Peyronel, alcuni di questi ministri mostravano «una commistione di fervore religioso, di tempra da avventurieri e di capacità militare: come il ministro di Pragelato Martin Tachard, che capeggiò la spedizione di quattrocento pragelatesi in aiuto delle Valli nella prima azione armata del 1560» (Peyronel Rambaldi, «*Morire piuttosto che obbedire* cit., p. 61).

[141] Dall'*Histoire des persécutions*… si apprende infatti che furono dei ministri al di fuori delle valli di Luserna e Angrogna (e dunque quasi certamente dell'alta val Chisone, soggetta alla Francia), a mandare «des lettres» alla popolazione, la quale inizialmente sembra avesse accolto le sollecitazioni dei loro pastori a non far ricorso alla forza, pur trovando «*fort estrange l'article de ne se point defendre par armes, veu qu'ils y estoyent contraints par force*» (cfr. l'edizione a cura di E. Balmas, p. 123, alle pp. 67-68 dell'ed. originale). È poi ben noto il ruolo svolto dai pragelatesi nel patto stipulato al *Podio* di Bobbio il 21 gennaio 1561: «bien consideré les affaires urgentes qui les pressoyent, il fut resolu finalement, qu'alliance seroit faite par tout le peuple Vaudois demeurant aux vallées & montagnes de Piemont & Dauphiné» (ivi, p. 153, p. 110 dell'ed. or.), patto che avrebbe in seguito portato in val d'Angrogna un cospicuo numero di armati dalla valle di Pragelato.

[142] Su questo aspetto valide indicazioni offre il saggio di Peyronel Rambaldi, «*Morire piuttosto che obbedire* cit., pp. 48-65.

Poi Lentolo, dopo aver aggiunto che «non così tosto costui hebbe dette queste parole con una grandissima vehemenza che tutti gli altri si deliberarono nel medesimo», narra che a quel punto i ministri

> confidando non esser convenevole di abandonare tanto popolo in una così acerba persecutione, senza predicatione, et invocatione del nome del Signore […], si risolsero essi di restare al bene, et al male, che fosse piaciuto al Signore di lor mandare, insieme al popolo[143].

Dunque, secondo questa versione, i pastori – evidentemente la maggioranza di loro, contraria all'impiego della forza – non incitarono il «popolo delle Valli» all'estrema resistenza (cosa che si configurava come ribellione contro l'autorità del Principe) ma, una volta assunta quella decisione irreversibile, essi restarono ugualmente al suo fianco anche nelle drammatiche giornate che ne sarebbero seguite, diventandone anzi, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, un fondamentale punto di riferimento politico-religioso.

[143] Cfr. Fiume, *Scipione Lentolo* cit., p. 72.

APPENDICE

PREDICATORI RIFORMATI OPERANTI NELLE ALPI COZIE CISALPINE DAL 1555 AL 1564

Predicatori stranieri	**Anno d'arrivo**	**Provenienza**	**Destinazione**
Jean Vernou	Apr. 1555	Poitier (Poitou)	Balboutet e Angrogna
Jean Lauvergeat	Apr. 1555, poi Set. 1556	Bourges (Berry)	Balboutet e Angrogna, poi Rorà
Antoine Laborie	Giu. 1555	Cajarc (Quercy)	Mai arrivato, giustiziato
Jehan Trigalet	Giu. 1555	Nîmes (Languedoc)	Mai arrivato, giustiziato
Étienne Noël	Ago. 1555	Troyes (Champagne)	Angrogna (val Pellice)
Humbert Artus	Dic. 1555	Barrois (Lorraine)	Bobbio (val Pellice)
Joannes Vineanus	Giu. 1556	Francia	San Germano - Villar (val Chisone)
Pierre Guérin	Lug. 1556	Rouen (Normandie)	Val Pragelato ?
Estienne Fago	Lug. 1556	Svizzera ?	Arrivato e subito deceduto
Maistre Albert	Nov. 1556	Albigeois (Languedoc)	Valli valdesi
Jehan Chambeli	Gen. 1557	Issodun (Berry)	Pragelato (alta val Chisone)
Martin Tachard	Apr. 1557, poi Giu. 1558	Montauban (Guyenne)	Pragelato (alta val Chisone)
Giaffredo Varaglia	Apr. 1557	Busca (Piemonte)	San Giovanni (val Pellice)
Martin Roche	*Ante* Giu. 1557	Francia	Prali (val Germanasca)
Pasquier Bacuot	Set. 1557	Francia	Valli valdesi

Dominique Vignaux	*Metà* 1557	Panassac (Gascogne)	Pravilhelm (alta val Po)
M. Mathieu	1557	Francia ?	Angrogna (val Pellice)
Estienne Vidal	Ott. 1558	Francia	Usseaux (val Chisone)
Geraut Imbert	*Ante* inizio 1559	Angoumois	Tagliaretto (Torre Pellice)
Thomas Bertran	Mar. 1559	Inghilterra	Mentoulles, Perosa, Roure e Meano
Scipione Lentolo	Ott. 1559	Napoletano	Angrogna (Ciabàs)
Provenzale di Nîmes	1559-60	Nîmes (Languedoc)	Meana (val Susa)
Claudio Bergio	1560	Sampeyre (Piemonte)	Tagliaretto (Torre Pellice)
Cosme Brevin	1560	Angoville (Normandie)	Fenestrelle (val Chisone)
Claude Rodigue	1561	Granson (Pays de Vaud)	Val Chisone
Jean Peirier	Set. 1562	Montauban (Guyenne)	Villar (Pellice)
Jean Bover	1563	Annonay (Vivarais)	Bioletto (alta val Po)
Franceso Guarino	Apr. 1563	Dronero (Piemonte)	Angrogna (val Pellice)
Francesco Truchi	Apr. 1563	Centallo (Piemonte)	Angrogna (val Pellice)
George Valent	1563	Francia	Fenestrelle (alta val Chisone)
Gerolamo Miolo	1564	Pinerolo (Piemonte)	Chiomonte (alta val Dora)
Nicolas Besche	1564	Francia	San Germano (val Chisone)
Jean Grandbois	1564	Francia	Massello (val Germanasca)
Vital Piron	1564	Francia	Roccapiatta (Prarostino)

Predicatori autoctoni	1° anno attestato di attività	Provenienza	Destinazione
Paul Bermondin	1555	Pragelato	Pragelato (alta val Chisone)
Pierre Bonnardel	1555	*Traverses* di Pragelato	Mentoulles (alta val Chisone)
Antonio Falco	1555	Bibiana	Rorà (val Pellice)
Mathieu Gaultier	1555	*Fayet* (Mentoulles)	Fenestrelle (alta val Chisone)
Gille des Gilles	1555	val Perosa	Villar Pellice
Paul Ghiot	1555	Angrogna	Angrogna (val Pellice)
Philippe Pastre	1555	Pragelato	Pragelato (alta val Chisone)
Estienne Negrin	1556	Bobbio	Valli valdesi, poi Calabria
Melchior De Dio	1557	Torre	Comba del Villar (Pellice)
Antoine Lorenset	1557	Perosa	Val Germanasca
Franceso Valle	1558	Comba del Villar	Villar Pellice
Francesco Laurenti	1559	Chiotti (val Germanasca)	Maniglia (val Germanasca)
Henry Rostang	1560	Val Germanasca	Pinasca (val Chisone)
Hugues des Pastres	1563	Pragelato	Pragelato (alta val Chisone)
Jehan Genon	1564	Angrogna ?	Bioletto (alta val Po)
Claude Perron	1564	San Marco d'Oulx	Pragelato (val Chisone)
Laurent Pinatel	1564	Fenestrelle	Rodoretto (val Germanasca)

GAUDENZIO MERULA TRA ERASMO E CALVINO: RICERCHE IN CORSO

SIMONETTA ADORNI-BRACCESI

1. *Un' «anima peregrina»*

In una lettera, scritta a Giovanni Calvino da Torino, il 27 aprile 1554, il *ludi magister* Gaudenzio Merula mentre condanna, nei toni più aspri, i propri indugi e le proprie umane prudenze, annuncia al riformatore francese anche una sua imminente visita a Ginevra[1], in qualità di umile discepolo[2]. Una versione di questa lettera è stata pubblicata recentemente da Pier Giorgio Longo, insieme con documenti del tutto inediti sulla vita e le convinzioni religiose del letterato novarese[3]. Lo studioso conferisce in tal modo spessore al profilo biografico del Merula tracciato in precedenza da Salvatore Caponetto[4] e, soprattutto, rinnova, anche nei metodi di indagine, una ormai datata tradizione di studi sul complesso, certo misconosciuto umanista e erudito del Cinquecento[5]. Grazie alle nuove acquisizioni documentarie l'immagine ormai datata di un Gaudenzio Merula, sfortunato maestro itinerante, incline alla Riforma di stampo calvinista, viene oggi definitivamente sostituita dai tratti inquietanti e religiosamente ambigui di un uomo pienamente calato nella cultura del suo tempo. L'intrecciarsi delle vicende umane del *ludi magister* novarese con quelle di letterati milanesi a lui affini, come Galeazzo Capra e

[1] «… per totum septembris mensem a me te salutatum iri, nisi casus aliquis obstiterit, omnino confido», Gaudenzio Merula a Giovanni Calvino, da Torino, 27 aprile 1554, in *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, edd. E. Cunitz, E. Reuss, XV, Brunsvigae, 1876 (d'ora in avanti CO, XV), coll. 121-123, n. 1946, in particolare col. 122.

[2] «Quod si in tuorum non amicorum numero, sed discipulorum me numeraris, hoc tempore mihi prestare poteris gratius nihil», ivi, col 123.

[3] P. G. LONGO, *«Donec sum viator": documenti per l'"eresia" di Gaudenzio Merula*, in "Novarien", 38, 2009, pp. 266-313, in particolare, pp. 289-291. Desidero qui ringraziare Pier Giorgio Longo della sua generosa disponibilità.

[4] S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997 (I. ed. 1992), pp. 156-161.

[5] Lo studio di riferimento è ancora costituito da A. BUTTI, *Vita e scritti di Gaudenzio Merula*, in "Archivio Storico Lombardo", XVI, 1899, pp. 125-167, 333-392.

Ortensio Lando, e, altrettanto, dei loro stessi scritti, fa intravedere come, nelle decadi centrali del Cinquecento, fosse vivace il dibattito sulle nuove idee religiose fra Milano, Novara e Torino. Esplorate finora solo parzialmente, le opere del Merula trattano «secondo un gusto antiquario e umanistico»[6], discipline come la cosmografia[7], la geografia[8] o meglio la *topographia*[9] e spaziano dalla magia, l'alchimia, l'astrologia[10], l'interpretazione dei sogni[11], alla teologia[12] e la grammatica[13]. Il novarese si dedicava inoltre con passione alla storia e alla genealogia[14], pur interessandosi alla musica e persino all'architettura[15]. Considerando come composizioni distinte l'edizione del *Memorabilium* del 1550, stampata a Ve-

[6] La citazione è tratta da Longo, *Donec sum viator* cit., p. 268. Si veda anche N.G. Siraisi, *History, medicine, and the traditions of Renaissance learning*, Ann Arbor, The University of Michigan Press. 2007, pp. 141-167 (*Milan: Problems of exemplarity in Medicine and History*), in particolare p. 148.

[7] Per l'opera manoscritta *Gaudentii Merulae civis Novariensis Cosmographia* del 1545, si veda Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 149-150 e A. Zappa, *Gaudenzio Merula e le sue opere letterarie e geografiche*, in "Bollettino Storico per la Provincia di Novara" (d'ora in avanti BSPN), XLIX, 1958, pp.169-218, in particolare p. 183.

[8] Si veda l'opera di geografia, antiquaria e corografia G. Merula, *De Gallorum Cisalpinorum antiquitate et origine*, Lyon, Gryphe, 1538, dedicata a Ippolito Maino; cfr. U. Rozzo, *La cultura italiana nelle edizioni lionesi di Sébastien Gryphe (1531-1541)*, in "La Bibliofilia. Rivista di storia del libro", XC, 1988, pp. 161-195, in particolare, p. 180.

[9] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 372-373 e p. 9; A. Zappa, *L'Europa di Gaudenzio Merula: un'opera geografica inedita del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1963; P.G. Longo, *Il cavaliere Bayardo*, «belli scientissimus», *negli scritti di Gaudenzio Merula*, in "Valle Sicida", X, 1999, pp. 365-389, in particolare p. 373; Id., «*Donec sum viator*» cit., p. 288 nota, 292.

[10] Si veda *infra* il *Memorabilium*, nelle sue diverse edizioni.

[11] Gaudenzio Merula preparò per la pubblicazione il *De somniis* dello pseudo Achmet, secondo la traduzione e il commento di Leone Toscano (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 269).

[12] L'umanista novarese curò l'edizione del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, opera tradotta dal piacentino Giorgio Valla, pubblicata a Lione dal Gryphe nel 1538 e dedicata a Giacomo Filippo Sacchi, presidente del Senato di Milano (Rozzo, *La cultura italiana* cit., p. 180).

[13] Al soggiorno torinese risale la composizione di *Syllabarum exactissima dimensio Gaudentio Merula auhtore*, opera stampata fra il 1550 e il 1554 a Torino da Marino Cravoto. Si veda Zappa, *Gaudenzio Merula e le sue opere* cit., p. 183; Longo, *«Donec sum viator»* cit., p. 273. Non resta traccia invece di un *De Synonimis* che Merula avrebbe pubblicato presso il Gryphe (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 380).

[14] Siraisi, *History, medicine* cit., pp. 150, 310 nota.

[15] Si veda *infra*, nota 49. Sulla produzione del Merula, edita e manoscritta, che, come afferma Pier Giorgio Longo, ancora deve essere ricostruita, si veda F. Argelati, *Biblioteca scriptorum Mediolanensium*, Mediolani, in aedibus Palatinis, 1745, 2 voll., II, coll. 2132-2134; C. Ramponi, *Il principe degli umanisti novaresi: Gaudenzio Merula*, in "BSPN", 45, 1955, pp. 189-196, in particolare pp. 190-192; Zappa, *Gaudenzio Merula e le sue opere* cit., in particolare, pp. 179-184, Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 270 nota.

nezia dal Giolito[16], e quella stampata a Lione da Mattia Bonhomme nel 1556[17], sono complessivamente sette le opere edite di Gaudenzio Merula oggi note, due delle quali postume[18]. Sparsi nell'Italia settentrionale, fra Novara, Milano, Torino e, in Europa, fra Parigi, Basilea, Berlino, Gotha, Zurigo e Ginevra, giacciono viceversa numerosi suoi manoscritti, ancora in larga misura inediti[19]. Fra tutti questi si impone il *Commentariorum*, un'opera in 25 libri, già composta nei primi anni Quaranta, dopo la morte di Scipione Vegio, del quale Merula vuole continuare le storie[20]. Opera che, con aggiunte, arriva fino al 1551[21], e che, parzialmente pubblicata nel XIX secolo da Antonio Ceruti[22], ricostruisce, come rende noto Pier Giorgio Longo[23], anche le vicende della Riforma protestante[24] insieme con lo svolgersi del Concilio di Trento, non ancora giunto a conclusione.

La così vasta dispersione dei manoscritti del Merula trova una spiegazione anche nei suoi rapporti, oggi noti, con due celebri editori europei: Sébastien Gryphe, di Lione, e Giovanni Oporino, di Basilea. Con il primo egli rimase in contatto dal 1538 fino al 1543, grazie anche al patrizio novarese Giovan Battista Piotti[25]. Più diretti e duraturi furono altresì i suoi legami con Giovanni Oporino, del quale il novarese fu un autentico consigliere e collaboratore editoriale. Questo importante editore ba-

[16] G. Merula, *Memorabilium* […,], Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1550. L'opera è dedicata a Francesco Raveslato, da Borgo Lavezzaro, 11 dicembre 1546 (ivi, pp. Aiir-Aiiir). Si veda S. Bongi, *Annali di Gabriel Giolito de' Ferrari da Trino Monferrato stampatore in Venezia*, 1, Roma, presso i principali librai, Lucca, Giusti, 1890-1893, pp. 303-305.

[17] G. Merula, *Memorabilium* […], *ultra primam editionem et recognitum et quatuor libris auctum opus cum emendatione et scholiis Pomponii Castalii Olivetani*, Lyon, M. Bonhomme, 1556. L'opera porta una dedica a Renato Birago datata Torino, 1551 (ivi, pp. Aiiir-Avir). Su questa edizione si veda Rozzo, *La cultura italiana* cit., pp. 180-181.

[18] Si rinvia a http://opac.sbn.it e http://edit16.iccu.sbn.it.

[19] Si veda Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 270-271, nota 14, la quale contiene un ampio panorama della produzione manoscritta di Gaudenzio Merula.

[20] Secondo Attilio Butti questo manoscritto, indicato come *Cronica suae aetatis rerum gestarum*, venne composto nel 1540, cinque anni dopo la morte di Scipione Vegio (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 373).

[21] All'opera, già compiuta nel 1542, secondo Pier Giorgio Longo, l'autore apportò aggiunte negli anni successivi («*Donec sum viator*» cit., p. 267).

[22] Gaudentii Merulae *suae aetatis rerum gestarum libri quatuor*, a cura di A. Ceruti, in *Biblioteca Historica Italica*, V, I, Milano, Brigola, 1876, pp. 81-108. Si veda anche Longo, *Il cavalier Bayardo* cit., pp. 365, 383.

[23] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 373-375; Longo, *Il cavaliere Bayardo*, p. 368 e Id., «*Donec sum viator*» cit., in particolare, pp. 267 e 273.

[24] «Gallia citerior hac haeresi varie afflictata est. Insurrexere postmodum Philippus Melancthonus, Joannes Oecolampadius, Zuinglius, Bucerus, et alii quorum scriptis papistica avaricia contusa est» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 282).

[25] Longo, *Il cavaliere Bayardo* cit., p. 383 e Id., «*Donec sum viator*» cit., pp. 268, 279.

sileese non pubblicò peraltro alcuno dei suoi numerosi manoscritti[26], i quali, in seguito, passarono al nipote, Theodor Zwinger, noto medico e naturalista[27]. Fra le opere edite del Merula mi soffermerò qui sul *Memorabilium*, una sorta di *work in progress* e, insieme, un concentrato degli interessi culturali e delle inquietudini filosofiche e religiose dell'autore.

2. *La formazione giovanile e l'incontro/scontro con Erasmo*

Come apprendiamo da un suo amico, il cancelliere e notaio vigevanese, Simone dal Pozzo[28], Gaudenzio Merula nacque nel 1500 a Borgo Lavezzaro[29], località sita nel territorio di Novara[30]. Uscito da famiglia di condizioni disagiate, egli si accostò precocemente alla cultura grazie al favore di amici e corrispondenti di Cornelio Agrippa di Nettesheim, il quale, originario di Colonia, fu giurista, medico, teologo, cultore delle scienze occulte e, non meno, agente della corte imperiale[31]. Giunto in Italia nel 1512, dove rimase fino al 1517, nei suoi frequenti spostamenti nell'Italia settentrionale (Pavia, Milano, Piacenza, Casale, Monferrato e Torino), Agrippa, come indicano Prost e Zambelli, manteneva costantemente rapporti con un esoterico *sodalitium* che tra la Francia e l'Italia, egli aveva riunito, a partire dal 1508, intorno alla propria persona[32].

[26] Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 271-272. Per i rapporti fra Giovanni Oporino e Gaudenzio Merula rinvio a M. Steinmann, *Johannes Oporinus: ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Basel, 1967, opera che non ho consultato.

[27] Longo, «*Donec sum viator*» cit. p. 268. Sulla trasmissione di manoscritti dall'Oporino allo Zwinger si veda A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, p. 119. Sullo Zwinger si veda per brevità E. Wenneker, *Theodor Zwinger* (Basilea, 1533, ivi, 1588) in *Biographisch-Bibliographsches Kirchenlexikon*, 1999, sp. 1597-600 in http:/www.bautz.de/bbkl/z/zwinger_th.shtml.

[28] Si vedano Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 336-341, 382-384 (*Appendice*, *Edizione critica della Biografia di Gaudenzio Merula nell'archivio comunale di Vigevano)* e Longo «*Donec sum viator*» cit., pp. 278-279.

[29] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 140-141.

[30] La città, col suo territorio, era stata infeudata a Pierluigi Farnese nel 1538 e, dopo la sua morte, era ritornata alla Spagna. Si veda C. Morbio, *Storia di Novara*, Vigevano, Tipografia vescovile, 1834, III (*Dalla prigionia di Lodovico Sforza sino alla dominazione dei Farnesi*).

[31] Per un primo orientamento si veda M. Valente, *Agrippa of Nettesheim* in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W. Hanegraaff *et alii*, 2 voll., Leiden, Brill, 2005, pp. 4-8.

[32] «Ces jeunes gens avaient formé entre eux une association secrète, *sodalitii sacramento*» […] à l'imitation de ce qui se pratiquait depuis les temps anciens. pour la culture de l'art hermétique» (Prost, *Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1965 (I. ed. Paris, 1881-1882), 2 t., I, pp. 205-285 (*Agrippa en Italie*), I, pp. 132-133, 152-154, 239; P. Zambelli, *Umanesimo magico astrologico e raggruppamenti*

Ne facevano parte, come sembra, oltre al filosofo Charles de Bovelles e all'umanista lionese Symphorien Champier[33] anche alcuni italiani: Landulphus e Galbianus[34], non ancora identificati, probabilmente Fausto Andrelini, a cui era stata attribuita la redazione del *Julius exclusus* di Erasmo[35], e un amico, residente a Borgolavezzaro[36]. Quest'ultimo è da identificarsi, verosimilmente, con l'umanista Emilio Merula, forse congiunto e comunque in familiarità con Gaudenzio[37], alla cui formazione culturale contribuì insieme con altri due conoscenti di Agrippa, «messer Dionisio», che Butti identifica con il poeta e erudito Domizio Calciati, di Borgo Lavezzaro[38], e il nobiluomo Carlo Barbavara[39]. Se molti anni dopo «messer Dionisio» era ricordato dal Merula soprattutto come «arcanorum scientissimus»[40], Carlo Barbavara, feudatario di Gravelona Lomellina, veniva apprezzato dallo stesso come uomo amante della natura, «religiosus», e autentico «veritatis et iustitiae […] observator»[41]. Il giovane

segreti nei platonici della preriforma, Atti del V Convegno Internazionale di studi umanistici, Padova, Cedam 1960, pp. 141-174, in particolare pp. 152-154.

[33] Prost, *Corneille Agrippa, sa vie* cit., I, p. 153; Zambelli, *Umanesimo magico* cit., pp. 153-154. Sul Bovelles si veda J.M. Victor, *Charles de Bovelles (1479-1553), an intellectual biography*, Genève, Droz, 1978; sullo Champier si veda P.B. Copenhaver, *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, La Haye-Paris-New-York, Mouton, 1978.

[34] Prost, *Corneille Agrippa, sa vie* cit., I, pp. 152-154, 239.

[35] Zambelli, *Umanesimo magico* cit., p. 154. Si veda R. Weiss, *Publio, Fausto Andrelini* (Forlì, ca. 1562, Parigi, 1519), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (d'ora in avanti *DBI*), 1961, 3, pp.138-141.

[36] Si veda Prost, *Corneille Agrippa, sa vie* cit., I, p. 223.

[37] Su Emilio Merula e i suoi rapporti con Gaudenzio Merula si veda L.A. Cotta, *Museo Novarese […]*, Milano, Ghisolfi, 1701, pp. 104-105; Butti, *Vita e scritti* cit., p. 137.

[38] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 142. Un Domizio è menzionato dall'«amico» in due lettere scritte a Agrippa da Borgo Lavezzaro, il 13 luglio 1513 e il 10 settembre 1516. Si veda Prost, *Corneille Agrippa, sa vie* cit., I, pp. 238-239 e R. Pastore, *Domizio Calciato* (Borgo Lavezzaro, 1485-ivi, 1527), in *DBI*, 16, 1973, pp. 520-521.

[39] Su Carlo di Marcolino e Domnina Casati, fratello di Scipione, «huomo doctissimo», si veda Argelati, *Biblioteca* cit., coll. 1729-1730; Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 138-142 e 382 e Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 268. Entrambi i fratelli Barbavara compaiono nel *Memorabilium* allorché la discussione verte sui demoni, secondo le dottrine professate da Filarete o Filalete che propongo di identificare con lo stesso Cornelio Agrippa. Si veda *infra*, nota 153.

[40] La citazione è tratta da Butti, *Vita e scritti* cit., p. 141.

[41] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 141. Nella corrispondenza di Agrippa compare un amico di Gravellona Lomellina (Amicus Agrippae suo, ex Gravarrona, anno 1512), il quale fa menzione di Borgo Lavezzaro ed è in contatto anche con il poeta novarese Francesco Scauro (Id., Agrippae et Bartholomeo Rosato, ex Gravarrona, 1512). Si veda H.C. Agrippae ab Nettesheim, *Opera in duos tomos concinne digesta*, Lugduni, per Beringos fratres s.d (XVII secolo) [II], *Operum pars posterior*, pp. 681-1061 [*Epistolarum*..], in particolare p. 705 [Ep. XXVI]) e pp. 705-706 (Ep. XXVII) e Prost, *Corneille Agrippa,*

Merula poté, più tardi, proseguire gli studi a Milano[42] e poi frequentare, sembra, nei primi anni Venti, corsi di giurisprudenza presso l'università di Pavia[43]. Da allora, senza mai lasciare Borgo Lavezzaro, riuscì a entrare in contatto a Milano con l'*élite* culturale e nobiliare della città[44]. Apparteneva infatti alla cerchia di Andrea Alciato[45], frequentava, come sembra, il protofisico ducale Scipione Vegio, del quale continuò le storie[46] e, sicuramente, si legò a Carlo Barbiano di Belgioioso[47], così come a Ippolito Maino, presso il cui feudo di Bassignana soggiornò fra il 1530 e il '40[48]. Infine corrispose con Benedetto Giovio, fratello del più celebre Paolo[49].

Non meno significativa, rispetto alle precedenti, è però l'amicizia del Merula con il letterato milanese, Ortensio Lando, una cui opera, *Dialogi festivissimi Cicero relegatus et Cicero revocatus* data alle stampe nel 1534, contemporaneamente a Lione, Lipsia e Venezia, ma forse composta fra il 1531 e il 1533, costituisce la prima testimonianza dei loro rapporti, destinati a durare nel tempo[50]. Nel *Cicero relegatus* Gaudenzio compare in una conversazione fra «ciceroniani, anticiceroniani, e ciceroniani in crisi», che fa eco alla pubblicazione del *Ciceronianus* di

sa vie cit. I, pp. 234-235. Su Francesco Scauro si veda P. Ariatta, *Un inedito carme di Francesco Scauro in onore del cardinale Ardicino II della Porta*, in "Novarien", 16, 1986, pp. 3-52.

[42] Longo, *Il cavalier Bayardo* cit., p. 368.

[43] *Ibid*.

[44] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 145-146 e Longo, *Il cavalier Bayardo* cit., p. 372.

[45] Siriasi, *History, medicine* cit., p. 148.

[46] Scipione Vegio fu autore di una *Historia rerum in Insubris* (1515-1522), morì nel 1535 (ivi, pp. 149-150).

[47] Longo, *Il cavalier Bayardo* cit., p. 370; Id., «*Donec sum viator*» cit., p. 268. Carlo Barbiano di Belgioioso (?-1458-?) fu uomo d'arme e diplomatico milanese, appassionato di lettere (*, *Carlo Barbiano di Belgioioso*, in *DBI*, 6, 1964, pp. 201-204).

[48] A Bassignana Merula compose l'*Europa*, opera di geografia e antiquaria. Si veda Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p.175.

[49] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 147. Si veda Longo, *«Donec sum viator»* cit., p. 266. Su Benedetto Giovio, (Como, 1471, Como 1545), che fu notaio, cancelliere, poeta e storico della città di Como, si veda S. Foà, *Benedetto, Giovio*, in *DBI*, Roma, 56, 2001, pp. 420-422, Siriasi, *History and medicine* cit., pp. 148, 149. Gaudenzio Merula sembra essere stato anche a Roma e a Firenze, presso Cosimo dei Medici, a cui avrebbe dedicato il *De architectura* di Vitruvio, ma questa potrebbe essere una millanteria. Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 334; Longo, *Il cavalier Bayardo* cit., p. 371.

[50] S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in "Rivista storica svizzera", XXIV, 1974, pp. 537-634, in particolare pp. 571-574; C. Fahy, *The composition of Ortensio Lando's Dialogue Cicero relegatus et Cicero revocatus*, in "Italian Studies", 30, 1975 pp. 30-39, in particolare, p. 34; Rozzo, *La cultura italiana* cit., pp. 176-177. Per un profilo biografico di Ortensio Lando mi permetto di rinviare a S. Adorni-Braccesi, S. Ragagli, *Ortensio Lando*, in *DBI*, 63, 2004, pp. 451-459.

Erasmo del 1528[51]. Avendo in quelle pagine dichiarato che «la sapienza cristiana ha una sua propria eloquenza, diversa da quella di Cicerone» e addirittura che «con la bocca professiamo Gesù, ma in cuore portiamo Giove», il grande umanista olandese – afferma Silvana Seidel Menchi – aveva seminato il panico attraverso una intera generazione di giovani che, in Italia e nel resto d'Europa, «era impegnata a costruirsi uno stile sulle opere ciceroniane»[52]. Nel *Cicero relegatus*, che si chiude con la scherzosa condanna di Cicerone all'esilio in Scizia[53], Gaudenzio Merula sembra essere chiamato da Lando a «contrapporre l'aridità dei seguaci di Cicerone ed i loro meschini esiti artistici», come sottolinea Domenico Gagliardi, alla ricchezza e validità dei frutti degli anticiceroniani, fra i quali assegna un posto di rilievo a Erasmo […], al Budé, e all'Alciati»[54]. Il secondo dialogo, *Cicero revocatus*, si chiude con la revoca del bando: la breve opera, secondo Silvana Seidel Menchi, è complessivamente «una benevola correzione dell'atteggiamento di Erasmo, condotta in base ai criteri di valutazione introdotti da Erasmo stesso», di cui si fa interprete l'agostiniano fra Geremia, ossia lo stesso Lando, «che alberga in sé due anime in conflitto, una ciceroniana e una erasmiana»[55].

Gaudenzio Merula compare, poco dopo, anche nella seconda delle *Forcianae Quaestiones*, breve scritto dato alle stampe da Ortensio Lando nel 1535 o nel 1536[56]. Ambientata nella villa dei lucchesi Buonvisi, la discussione verte questa volta sul tema del primato muliebre, sulla falsariga del *De nobilitate et praecellentia* di Cornelio Agrippa di Nettesheim, orazione che, pubblicata a Anversa nel 1529, è qui citata alla lettera[57]. La discussione, introdotta dall'agostiniano Giulio da Milano e da una gentildonna lucchese, Margherita Bernardini, è immaginata svolgersi alla presenza non solo degli ospiti lucchesi dei Buonvisi, ma anche di altri uomini di lettere e di chiesa italiani, come l'agostiniano Girolamo Se-

[51] Seidel Menchi, *Sulla fortuna* cit., p. 572.

[52] Ivi, p. 571.

[53] C. Fahy, *The composition* cit., p. 31.

[54] D. Gagliardi, *Il ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando*, in "Quaderni di le parole e le idee", Napoli, VI, 1967, pp. 7-20, in particolare pp. 14-16.

[55] Seidel Menchi, *Sulla fortuna* cit., pp. 572, 574. Si veda ancora Ead., *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 60.

[56] S. Adorni Braccesi, «*Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 63-77, in particolare, p. 71.

[57] Ivi, p. 72; Ead., *L'Agrippa Arrigo' e Ortensio Lando: fra eresia, cabala e utopismo. Ipotesi di lettura*, in "Historia Philosophica", 2005, pp. 97-113, in particolare, pp. 100-101. Per un'edizione critica di questa opera rinvio a Corneille Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Edition critique d'après le texte d'Anvers, 1529*, sous la direction de R. Antonioli, Genève, Droz, 1990.

ripando[58], lo stesso Lando, ormai ex-agostiniano, l'erasmiano Annibale della Croce[59], che, a sua volta, è una presenza costante negli scritti del Merula, e ancora Étienne Dolet, avversario di Erasmo, e vera e propria incarnazione dell'inquieto mondo delle lettere lionesi[60].

Le reazioni di Erasmo al *Cicero relegatus* non si fecero attendere. Scrivendo da Friburgo a Damian A Goes, il 21 marzo 1535, dopo avere criticato lo scritto di Lando[61], il grande umanista menziona il *Bellum civile inter Ciceronianos et Erasmicos* e si lamenta che gli venga falsamente attribuito un sentimento di ostilità nei confronti di Cicerone[62]. Rivolgendosi il 16 ottobre 1535 da Basilea al duca di Milano Francesco II Sforza, Erasmo condanna ancora il *Bellum* e, non meno, il reato di falsificazione, punibile persino con la pena di morte: «Fingunt epistolas meo nomine, velut a me scriptas. Et hic istis ludus videtur, quum sit manifestum crimen falsi, vel capite puniendum»[63]. In questa lettera Merula non viene menzionato, ma qualora egli fosse l'autore del dialogo, secondo l'accusa rivoltagli da Erasmo, sarebbe addirittura un falsario[64].

Raffigurato come strumento dell'ostilità dell'influente ecclesiastico Girolamo Aleandro, Gaudenzio è menzionato per la prima volta dall'umanista di Rotterdam in una lettera scritta a Melantone da Basilea il 6 giugno 1536[65]:

[58] Si veda H. Jedin, *Girolamo Seripando: sein Leben und Denken in Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, Rita-Verlag, 1937 e, più recentemente, M. Cassese, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali: 1535-1563*, Napoli, Nuova editoriale scientifica, 2002.

[59] Sull'erasmiano Annibale della Croce e le sue pubblicazioni presso il Gryphe si veda Rozzo, *La cultura italiana* cit., pp. 180, 182-184.

[60] Adorni-Braccesi, «*Una città infetta*» cit., pp. 70-71. Sull'ostilità di Dolet nei confronti di Erasmo si veda A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 1954, p. 234.

[61] «Prodiit et alius libellus cui titulus, *Cicero relegatus, et Cicero ab exilio revocatus*, qui tamen me non magnopere petit. In eo Cicero odiosissime laceratur, frigide defenditur». Si veda *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,/denuo recognitum et auctum* per P.S. Allen, Oxford, Clarendon Press, XI *(1534-1536)*, pp. 132-135 (n. 3019. *To Damian a Goes*, Freiburg, 21 May 1535) e Renaudet, *Erasme et l'Italie* cit., p. 235.

[62] «Et alius paratus, cui titulus, *Bellum civile inter Ciceronianos et Erasmicos*, quasi ego sim hostis Ciceronis». Si veda [Erasmus Roterodamus] *Opus epistolarum*, XI cit., p. 134 e Renaudet, *Erasme en Italie* cit., p. 235.

[63] [Erasmus Roterodamus], *Opus epistolarum*, XI cit., pp. 238-239, in particolare p. 239 (n. 3064, «*To Francesco Maria Sforza*», Basle, 1 October 1535). Si veda Renaudet, *Erasme et l'Italie* cit. pp. 234-35; Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 60; Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 269.

[64] Si veda Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 269.

[65] Si veda [Erasmus Roterodamus], *Opus epistolarum*, XI cit., pp. 332-334 (n. 3127. *To Philip Melanchton*, Basle, 6 June, 1536); Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 269-270 e G. Alberigo, *Girolamo, Aleandro* (Motta di Livenza, 1480 – Roma, 1542), in *DBI*, 2, 1960, pp. 128-135.

> «Mediolani habet [Aleandro] Merulam, qui tamen non ausus est suum nomen addere», scrive infatti e soggiunge, «nec dubium est, quin haec organa moveat Satanas, qui mallet omnes esse Ciceronianos quam Christianos»[66].

Il risentimento nei confronti del Merula si trascinò del resto fino quasi al termine della vita di Erasmo che lo qualificava ancora come suo nemico, scrivendo a Conrad Goclen da Basilea, l'8 giugno 1536[67].

Schierato questa volta fra i detrattori di Erasmo, Gaudenzio Merula compare di nuovo in un'opera del Lando, l'*Erasmi Roterodami Funus*, un dialogo da lui scritto nel 1539 e pubblicato a Basilea nel 1540. Egli avrebbe preso parte in modo giocoso al «bellum erasmianum», giuoco però assai pericoloso, come Lando afferma per bocca di uno dei due interlocutori, il tipografo brabantino Arnoldo Arlenio Perassilo[68]. L'amicizia e la stima fra i due dovette mantenersi solida per tutta la vita di Merula, che viene ricordato come «buona persona» dall'ex agostiniano nei suoi *Sette libri dei cataloghi* del 1552/1553[69].

A sua volta lo stesso Lando compare in due opere dell'amico: in primo luogo nel dialogo *De Gallorum* del 1538, se l'identificazione del letterato milanese con Hortensius Appianus, formulata da Conor Fahy[70] e ripresa da Ugo Rozzo[71], si può considerare valida[72]. Più tardi lo ri-

[66] Si veda [Erasmus Roterodamus], *Opus epistolarum* cit., XI, p. 334.

[67] «Suspicor harum molestiarum τεχνίτην esse eum [Aleandro] qui Scaligeros, Doletos, et Merulas in me subornat». Si veda *Opus epistolarum*, XI, pp. 337-338 (3130, To Conrad Goclenius, Basle, 28 June 1536); Renaudet, *Erasme en Italie* cit., p. 235 e Longo, «*Donec sum viator*», pp. 269-270.

[68] «Sed tu, Merula iucundis[C2r]sime quae tum abibis in loca? Ubinam delitesces? Quo te clypeo defendes adversus adventantes procellas? Lusisti tu bellum quidem erasmianum; quam vero parum belle luseris tum demum intelliges, cum senties infortunium». Si veda C. Fahy, *Il dialogo Desiderii Erasmi Funus di Ortenso Lando*, in "Studi e problemi di critica testuale", 14, 1977, pp. 42-60, in particolare pp. 45-60 (*Desideri Erasmi Funus [...] ad Fortunatum Martinengum multis nominibus illustrem, comitem Brixianum*), p. 57. Si veda anche M.P. Gylmore, *Anti-erasmianism in Italy: the dialogue of Ortensio Lando on Ersmus' funeral*, in "Journal of Medieval and Renaissance studies", 4, 1974, pp. 1-14, in particolare, pp. 9-10; Seidel Menchi, *Sulla fortuna* cit., p. 581 e Ead., *Erasmo in Italia* cit., p. 369.

[69] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 336.

[70] C. Fahy, *Per la vita di Ortensio Lando*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", CXLII, 1965, pp. 253-254.

[71] Rozzo, *La cultura italiana* cit., p. 180.

[72] «Illuc quoque concesserant iuvenes nonnulla Ciceronianarum elegantiarum sectatores, Hortensius Appianus, L. Annibal Cruceius […] qui, relicto Patavio et Bononia, Ticinum venerant ad ingenii cultum, sub Andrea Alciati florunt» (Merula, *De Gallorum c*it., p. 5). Ortensio Lando, ovvero l'agostiniano fra Geremia, soggiornò a Bologna, fra il 1531 e il 1534, nel convento di San Giacomo; nel 1533 risulta inoltre come lettore a Pavia (Adorni-Braccesi, Ragagli, *Ortensio, Lando* cit., pp. 451-452).

troviamo nell'edizione postuma del *Memorabilium* del 1556, annotata dall'olivetano Pomponio Castalio, suo allievo[73]. Ortensio Lando figura qui «come virtuoso dell'arte oratoria, come maestro nel genere della «consolatoria», afferma Silvana Seidel Menchi[74]. Egli infatti è rappresentato nell'atto di declamare un'orazione in lode della morte[75], allorché «consanguinei, affines, et reliqui cives»[76] confortano Raffaele, il padre del giovane naturalista torinese, Girolamo Bellacomba, defunto nel frattempo a Parigi[77]. A margine della pagina, accanto al nome del Lando è scritto: «*Sforcianas Quaestiones* composuit, *Cicero* etiam *relegatus* et *Paradoxa* vulgato Italorum idiomate»[78].

Questa orazione si deve considerare un'opera autentica di Ortensio Lando? Il padre di Girolamo, Raffaele Bellacomba, è uno dei due magistrati i quali, con ogni verosimiglianza, nel 1550, chiamarono Gaudenzio Merula a insegnare a Torino[79], e in quel periodo non si conoscono soggiorni del Lando in quella città. Solo un'accurata analisi stilistica e dei contenuti consentirà di stabilire se questo è veramente un testo di Ortensio Lando.

Resta infine da chiarire quale sia stata effettivamente la posizione di Merula nei confronti di Erasmo. Su questo soggetto abbiamo notizie contraddittorie: in una commedia, di ispirazione plautina, il *Gelastinus* del 1534, rimasta inedita fino a poco tempo fa, il protagonista, ovvero Gelastino, afferma, paradossalmente, di poter divenire, dopo abbondanti libagioni, addirittura «più eloquente di Erasmo da Rotterdam»[80]. Nel *Teren-*

[73] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 336.

[74] S. Seidel Menchi, *Chi fu Ortensio Lando?*, in "Rivista Storica Italiana", CVI, III, 1994, pp. 501-564, in particolare p. 511.

[75] «Hic, a longo tandem silentio, velut somno excitatus inquit, Hortensius Landus Mediolanensis" (Merula, *Memorabilium* cit., pp. 48-62 (Cap. VII, *De Morte*), p. 49. Si veda S. Bongi, *Annali*, I cit., pp. 202-203; Butti, *Vita e scritti* cit. p. 351.

[76] La citazione nel testo è tratta da Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., p. 48.

[77] «Lutetiae, ad quam se is contulerat physices discendae gratia, functo vita Hieronymo Bellacomba adolescente […]. Ad patrem igitur Raphaelem, I. U. C. qui tam grave vulnus acceperat» (Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., p. 49).

[78] G. Merula, *Memorabilium* cit., p. 49. «Oratione funerale di Hortensio Lando" si legge in G. Merula, *Nuova selva di varia lettione di Gaudentio Merula, divisa in cinque libri, tradotta di latino in lingua italiana* […], Venezia, Guadagnino, 1559, pp. 61-70 (Capitolo VII, *Della morte*), in particolare p. 62. L'opera è dedicata a Renato Birago, datata Borgo Lavezzaro, 10 dicembre 1546 (ivi, pp. Air-A2v).

[79] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 290.

[80] «Nam, cum ego sum probe vino madidus […] et Erasmo Roterodamo longe loquatior». Si veda P. Ariatta, *Un inedito autografo di Gaudenzio Merula. La commedia «Gelastino». Dal cod. Ambros. Z. 180 sup.*, in "BSPN", LXXX, 1989, pp. 5-68, in particolare p. 33. Nella commedia Merula «si abbandona ad esporre una sua concezione dell'universo, fondata sulla gastronomia», del tutto materialista, e «beffa teologi e filosofi con le loro dispute sulla creazione, il fato, la predestinazione, il libero arbitrio» (ivi, p. 12).

tianus[81], un dialogo che si ispira nella struttura al *Cicero relegatus* di Ortensio Lando[82], e dove a Cicerone viene preferito Terenzio come modello letterario[83], un interlocutore, Banfio, a sua volta antepone a quest'ultimo Erasmo «candidus, gravis, elegans, iucundus»[84]. Nel dialogo compare anche il libraio-tipografo Francesco Minicio Calvo[85], il quale, nel 1518, aveva importato precocemente in Italia gli scritti di Lutero insieme con quelli di Erasmo[86]. Conosciamo però in modo più netto la posizione assunta dal Merula nei confronti di Erasmo, grazie all'inedito *Commentariorum*; in tale opera, già conclusa nel 1542, il sommo umanista olandese compare infatti soprattutto come oggetto della sua delusa ammirazione. Riferendosi ad avvenimenti databili intorno al 1520, l'autore introduce la contrapposizione fra il sangue versato gratuitamente da Cristo per la salvezza degli uomini, e la vendita simoniaca di questo stesso sangue, perpetrata dagli stessi pontefici e da altri membri dell'alto clero, tema centrale e ricorrente nei suoi scritti. L'umanista scrive infatti: «Apud Christianos omnia pene subvertit Leonis pontificis avaritia: quod Christi sanguinem preciosissimum, quo redempti sumus, suis bellis, bullis precio venalem non gratis habebat»[87]. Sarebbe tuttavia riduttivo leggere queste e espressioni analoghe come semplici tirate anticlericali. Merula viceversa si spinge a contrapporre a Leone X, con palese ammirazione, proprio Martino Lutero, monaco agostiniano ribelle: «Contra enim bullas Pontificis avarissimas Martinus Lutherus Augustinianae familiae monacus insurrexit»[88]. L'umanista inoltre non si limita ad apprezzare Lutero: conclude addirittura questo passo con la condanna senza appello della posizione di equidistanza assunta, a suo avviso, da Erasmo nei confronti, da un lato, del Papato e, dall'altro, della Riforma[89] e si scaglia contro la

[81] G. Merula, *Terentianus dialogus ultra omnem festivitatem urbanissimus* […], in Forolabetiorum, Betaceus Tortelius [1543]. p. 39. L'opera è dedicata al giureconsulto novarese Giovambattista Piotti, amico e mecenate, che gli donò un appezzamento di terreno (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 148). Mentre Betaceus Tortelius è verosimilmente un nome di fantasia, Ariatta ritiene che il volume sia stato stampato a Milano (Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 9 e Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 270-271).

[82] Fahy, *The Composition* cit., p. 39.

[83] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 271.

[84] «Tunc Ambrosius Bamphius Linianensis: "Felicius – inquit – adolescentes horas in erasmicis elucubrationibus collocabitis quam in Terentio. Est enim ubique sui similis, hoc est candidus, gravis, elegans, iucundus"» (Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 425).

[85] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 376-377.

[86] Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 59.

[87] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 282. In un altro passo aveva scritto: «At isti boni Pontifices preciosissimum Christi sanguinem ignavis hominibus venditant» (ivi, p. 281).

[88] *Ibid*.

[89] «Ita enim perplexe scripsit ut neutram partem offenderet» (*ibid.).*

sua supposta ignavia, definendolo sprezzantemente «drapetam», ovvero «schiavo fuggitivo»[90]. Per suffragare ulteriormente il profilo antierasmiano del Merula, bisognerebbe però disporre anche del *Bellum*, che, viceversa, risulta fino a oggi irreperibile[91].

Gaudenzio Merula, negli stessi anni, risulta molto legato anche a Galeazzo Capra (1487-1537), un altro letterato milanese, amico di Alciati[92], Francesco Minicio Calvo e Girolamo Cardano[93]. Nel 1538 Merula curò l'edizione postuma dei *Commentarii* del Capra sulle vicende del ducato di Milano, opera che, pubblicata a Strasburgo con prefazione di Ioachim Camerario, uno dei più eminenti umanisti della Riforma germanica[94], venne tradotta successivamente in tedesco, con una prefazione dello stesso Lutero[95]. Vorremmo certo conoscere meglio i rapporti di tali letterati con gli ambienti della cultura germanica plasmata dalla Riforma, rapporti che, nel caso del Merula, dovettero essere intensi. Afferma infatti Simone dal Pozzo che «in tutte le parti della Germania fu famoso» e che venne «visitato» da «molti della Saxonia et altre parti della Germania et Gallia» e, per sottolineare l'attendibilità delle sue affermazioni aggiunge «l'ho veduto stando qua, in questa Città [a Vigevano]»[96]. Qui possiamo mettere in evidenza come in *Europa*, opera composta intorno al 1538 e rimasta a lungo inedita[97], Merula faccia largo uso degli scritti del matematico e geografo tedesco Jakob Ziegler, che Ausonio Zappa definisce «il suo Virgilio nel regno dello sconosciuto»[98]. Negli anni fra il '21 e il '31 lo Ziegler visse in Italia settentrionale, in particolare a Ferrara, quindi si trasferì a Strasburgo, senza peraltro interrompere le relazioni

[90] «Desiderius Erasmus Rhoterodamus florentis vir eruditionis, cum nescio quid speraret a Leone pontifice, drapetam se semper exhibuit» (*ibid.).*

[91] Si veda in merito Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 269-270 nota.

[92] G. Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, a cura di M.L. Doglio, Roma, Bulzoni, 1988 (nuova ed. Roma, Bulzoni, 2001), pp. 5-57 (*Introduzione*), in particolare p. 6; Siriasi, *History and medicine* cit., pp. 148-149 e R. Ricciardi, *Galeazzo (Galeatius Flavius), Capra, Capella, Cappella*, in *DBI*, 19, 1976, pp, 123-126.

[93] Capra, *Della eccellenza* cit., p. 6; Siriasi, *History, medicine* cit., p. 149.

[94] *Commentarii* [...] *Eodem accessit et Historia belli Mussiani, quasi Appendix superiorum, una cum praefatione* Joachimi Camerarij, Argentorati, apud C. Mylium, 1538. Si veda Ricciardi, *Galeazzo (Galeatius Flavius*) *Capra* cit., p. 125, Capra, *Della eccellenza* cit., pp. 5-6. Sul Camerario si veda *Ioachim Camerarius (1500-1574): Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, hrs. von F. Baron, München, Fink, 1978.

[95] *Historia* Galeatii Capelle, *wie der Hertzog zu Mailand […] bis jnn das 30.* Verdeutschet durch D. Wencelaum Linken. Mit einer Vorrede D. Mart. Luth[ers], Wittenberg, H. Lufft, 1538. Si veda Capra, *Della eccellenza* cit., p. 5.

[96] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 383.

[97] G. Merula, *L'Europa di Gaudenzio Merula*: *un'opera geografica inedita del Cinquecento*, a cura di A. Zappa, Torino, Giappichelli, 1963.

[98] Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., pp.182, 200.

con l'Italia, e, in particolare, con Renata di Francia[99]. I due più eminenti riformatori di Strasburgo, Bucer e Capitone, ritenevano nel 1533 che egli fosse membro proprio in questa città, insieme anche con Otto Brunfels, di una setta di inclinazioni «epicuree», definizione che peraltro Carlo Ginzburg ritiene «svisante»[100].

A cementare l'intesa fra Gaudenzio Merula e Galeazzo Capra[101], può avere contribuito anche l'interesse che entrambi nutrivano per gli scritti di Agrippa. Roland Antonioli non esclude che Galeazzo Capra, nel *Della eccellenza e dignità delle donne*, da lui composto e pubblicato nel 1525, proprio presso Francesco Minicio Calvo[102], in qualche modo plagiasse il *De praeccellentia et nobilitate*, orazione allora inedita, ma già composta dall'autore di Colonia nel 1509, in onore di Margherita d'Austria, reggente dei Paesi Bassi[103]. Fu il Merula, che sappiamo essere entrato nella prima gioventù in contatto con una ristretta di amici e sodali di Agrippa, a fargliela conoscere? Certamente nel terzo libro dell'opera successiva del Capra, *L'Anthropologia*[104], stampata nel 1533, l'eco puntuale della lettura del *De vanitate* del filosofo tedesco, pubblicato nel 1530, è nettamente percepibile[105].

3. *L'influsso di Agrippa: il* Memorabilium

L'influsso diretto o indiretto del pensiero magico-religioso di Agrippa, l'incontro/scontro con Erasmo, e, non meno, la presenza costante di Gaudenzio Merula negli scritti di Ortensio Lando, sono tutti indizi che

[99] G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster Press, 1962, p. 542; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 163-164.

[100] Williams *The Radical Reformation* cit., p. 281; Ginzburg, *Il nicodemismo* cit., pp. 105, 109-111.

[101] La recente morte del Capra è ricordata dolorosamente dal Merula nel libro I del *de Gallorum* (Ricciardi, *Capra*, *Galeazzo* cit., p. 125).

[102] Capra, *Della eccellenza* cit., p. 54.

[103] Si veda R. Antonioli, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 1989, t. LI, pp. 718-720 (*Compte rendu* de G. Capra, *Della eccellenza* cit.).

[104] *L'Antropologia di Galeazzo Capella secretario dell'illustrissimo duca di Milano, Venezia*, nelle case di Aldo romano e Andrea d'Asola, 1533, è un'opera scandita in tre libri, «il primo sulla dignità delll'uomo, il secondo […] sulla dignità della donna» nel quale, asserisce la Doglio, Capra inserisce con «lievi modifiche, piccoli ritocchi formali, abili riadattamenti» lo scritto del 1525. Si veda Capra, *Della eccellenza* cit., p. 55.

[105] Il terzo libro verte «sulla "miseria d'amendue" e la "vanità degli studi loro"» (Capra, *Della eccellenza* cit., p. 55). Sulle citazioni puntuali del *De vanitate*, la cui prima edizione risale al 1530, in questa terza parte dello scritto rinvio a una mia prossima pubblicazione.

lasciano supporre come già, nel corso degli anni Trenta, il letterato novarese avesse sviluppato profonde inquietudini religiose. Ma a «spianargli la via verso la fede in Cristo», come egli stesso fa sapere nella superstite lettera a Calvino[106], fu la predicazione di Bernardino Ochino, ascoltata a Milano nel 1541[107].

Ai primi del 1545, Gaudenzio Merula che, nel frattempo, era divenuto a pieno titolo cittadino di Novara[108] e aveva decisamente intrapreso la professione di insegnante, venne assunto come *disciplinatore dei putti* dalla comunità di Vigevano[109]. Qui, fra il 1548 e il 1549, strinse amicizia col podestà, Martino Muralto, che era allora uno degli ispiratori della comunità riformata di Locarno[110]. A cementare l'intesa fra i due intervenivano comuni inclinazioni religiose, come testimoniano le vicende successive di entrambi, la profonda stima del Merula per il giurista, e altrettanto la passione per Cicerone, che Merula condivideva anche con un collega del Muralto, Tullio Albonese[111]. A rafforzare la loro amicizia interveniva anche l'inclinazione di entrambi per i così detti *Mirabilia*, e forse per le scienze occulte[112], interessi che, nello stesso tempo, avvicinavano il *ludi magister*, come vedremo, a una personalità di eccezione, ovvero Girolamo Cardano[113]. A Vigevano, a sua volta, il dal Pozzo rin-

[106] «Ille autem primus mihi viam stravit ad Christum» (CO, XV, col. 122). Poco prima aveva affermato: «Nihil enim est quod cupiam magis quam te et Bernardinum Ochinum quem Mediolani concionantem audivi et videre, et si per negotia vestra licuerit, alloqui» (*ibid.)*.

[107] Gaudenzio Merula si trovava a Milano nel 1542 e vi insegnava nel 1543 (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 147; Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 290).

[108] Il 26 aprile 1543, con delibera decurionale, gli venne conferita la cittadinanza di Novara, grazie all'intermediazione dell'amico e mecenate Giovan Battista Piotti (Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 65).

[109] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 150, 159 e 385-387.

[110] Ivi, pp. 34-35 e 101. Su Martino Muralto si veda F. Meyer, *La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo*, trad. it., di B. Schwarz, *Prefazione* di A. Prosperi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 132-134 e *passim*.

[111] «Iuris utriusque interpretes, tam doctissimi quam integerrimi sermonisque Ciceroniani delitiarum studiosissimi». La citazione è tratta dal dialogo manoscritto *Gaudentii Merulae Novarensis interpretatio in epistulam Ariadnes ad Theseum, Martinus Muraltus Vergeminatum Praetor Casariensis, Tullius Albonenesius, Gaudentius Merula Novariensis cum Anagnostae interlocutores*, redatto intorno al 1553. Tullio Albonese fu forse podestà di Arona nel 1553 (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 270).

[112] «Hunc lapidem mihi Martinus Muraltus, cum Vigevanensium praetor esset, ostendit. Haematites vel a colore sanguinis […]» (*ibid.)*. Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 36-37.

[113] Si veda, sul tema L. Simonutti, *Miracula e Mirabilia in alcune opere di Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. L. Baldi, G. Canziani, Atti del Convegno internazionale di studi (Milano 11-13 dicembre 1997), Milano, Angeli, 1999, pp. 181-214. In una lettera del 12 novembre 1543 Merula offriva all'Oporino alcuni scritti di Cardano per la stampa (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 283).

viene anche le prime tracce delle inclinazioni «luterane» del Merula[114], e testimonia i rapporti epistolari intrattenuti da lui con Sebastian Münster, celebre ebraista, cosmografo e matematico tedesco di area protestante[115]. Nello stesso tempo egli era anche in ottimi rapporti col primo vescovo di Vigevano, Galeazzo Pietra[116].

Gli scritti e insieme i comportamenti tenuti dal Merula in questi anni sollevano perciò interrogativi tali da imporre nuove ricerche intorno alla cifra autentica delle opinioni religiose da lui condivise, certo in modo cauto e discreto, con una cerchia di amici e sodali che rimangono ancora da identificare. Ci si riferisce qui, nello specifico, alle vicende della redazione e pubblicazione del *Memorabilium*, l'opera di maggior spessore, fra quelle edite, e non meno all'episodio relativo al dono di una reliquia alla confraternita del Corpo di Cristo di Borgolavezzaro nel 1547.

La stesura del *Memorabilium* risale ai primi anni Trenta[117], mentre le edizioni a stampa, effettive o presunte, sono posteriori. Ad una prima edizione che potrebbe risalire al 1546, comparsa a Borgo Lavezzaro[118] e oggi irreperibile, segue l'*editio princeps*, stampata nel 1550 da Gabriel Giolito a Venezia[119]. A questa sarebbe seguita un'altra edizione, pubblicata a Torino nel 1551, apparentemente smarrita[120], mentre disponiamo dell'edizione lionese stampata presso Mattia Bonhomme nel 1556[121]. Nella epistola al lettore, scritta a Lione nel 1556, il curatore, Pomponio Castalio, afferma:

> Hoc autem dictum […] quia libellum hunc Gaudentii Merulae Novariensis,Venetias Gabriel Iolitus (hoc aliorum pace dictum esto) per Citeriorem Galliam Architypographus emissit primus in lucem, cum pede (quod aiunt) suspenso legissem[122].

[114] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 160.

[115] Simone dal Pozzo afferma che a Vigevano il Merula fu «visitato da uomini dottissimi et anchor per littere, come da Sebastiano Munisterio, le quali ho avute in mano» (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 383). Si veda ancora su Sebastian Münster, ivi, pp. 54-58; G. Petrella, *Libri proibiti e Inquisizioni a Milano nel secondo Cinquecento. Un esemplare espurgato de La Cosmographia di Sebastian Münster* in Id., *Uomini, torchi e libri del Rinascimento*, Udine, Forum, 2007, pp. 75-94.

[116] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 268.

[117] La composizione del V libro risale al 1530, quella del primo al 1531; per gli altri non esiste datazione. Si veda Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p. 180.

[118] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 345; Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p. 180. Si veda di contro Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 7.

[119] Si veda Butti, V*ita e scritti* cit., pp. 344-345 e Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p. 180.

[120] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 345; Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p. 181. Si veda di contro Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 8.

[121] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 346 e Zappa, *Gaudenzio Merula* cit., p. 181.

[122] Si veda Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., pp. Aiir/v (*Lectori candidissimo).*

Una precisazione, questa del Castalio che, insieme con altre considerazioni, conduce Pierangelo Ariatta a ritenere, senza indugi, che le uniche due edizioni a stampa del *Memorabilium*, effettivamente realizzate, siano quella veneziana del Giolito e quella postuma di Lione del 1556. Vi è poi la *Nuova selva*, vera e propria traduzione dell'edizione lionese del *Memorabilium*, la quale, stampata per la prima volta a Venezia nel 1559[123], non sembra opera del Merula[124]. Mentre per Salvatore Bongi il *Memorabilium* è una «confusa raccolta di nozioni morali, fisiche storiche, letterarie, affatto impossibile a definirsi precisamente»[125], successivamente Carlo Ramponi lo accosta a opere di autori coevi, come Pompeo della Barba, Levinio Lemnio, Cornelio Agrippa, e Girolamo Cardano[126], indicando in tal modo il contesto idoneo per leggere e interpretare questo scritto.

Occorre infine mettere in evidenza come il *Memorabilium*, fra le opere edite del Merula, sia l'unica a essere stata oggetto di censure ecclesiastiche. Condannato e sequestrato prima del 1555, con la clausola *donec expurgetur*, soprattutto a causa delle «violente diatribe contro gli uomini di Chiesa», come sostengono alcuni studiosi[127], il *Memorabilium* non compare peraltro in alcuno degli *Indici* coevi dei libri proibiti. Confrontata con le edizioni posteriori, oggi note, l'edizione veneziana del 1550 risulta di fatto un riassunto religiosamente anodino dei contenuti delle stesse e tale da sfuggire a ogni forma di censura[128]. Resta invece da farsi un confronto tra l'edizione lionese del 1556 e le versioni manoscritte del *Memorabilium* che, già scandito in cinque capitoli, risale, come ricordiamo, agli anni Trenta del Cinquecento. Un dato importante, che qui non è possibile approfondire ulteriormente, consiste nel fatto che la traduzione italiana, *Nuova selva*, riporti l'autorizzazione alla stampa dell'opera (*Approbatio*)[129], concessa nel 1558 dall'allora Inquisitore di

[123] L'opera venne ristampata nel 1562 e nel 1573 (Zappa, *Gaudenzio Merula e le sue opere* cit., p. 181).

[124] Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 346-348.

[125] Bongi, *Annali*, I cit., p. 304. Si veda inoltre Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 349-351, 354.

[126] C. Ramponi, *L'umanista Gaudenzio Merula di Borgolavezzaro e la controriforma cattolica*, Novara, Cattaneo, 1938, pp. 28-29.

[127] Butti, *Vita e scritti*, p. 61; Zappa, *Gaudenzio Merula e le sue opere* cit., p. 181.

[128] «L'edizione giolitina non ha divisione di libri, ed in tutto ha soli 68 capitoli» (Bongi, *Annali*, I cit., p. 304). Dalla dedicatoria a Renato Birago dell'edizione lionese del 1556, Ariatta ricava la convinzione che l'edizione precedente, proprio quella veneziana del 1550, fosse «una compilazione inorganica di pezzi sparsi […] tratti dal complesso dei cinque libri così da essere irriconoscibile anche per l'autore» (Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 8).

[129] *Approbatio reverendi Inquisitoris* (Merula, *Nuova selva* cit., p. n.n).

Venezia, il francescano fra Felice Peretti[130], il quale sarebbe poi divenuto papa come Sisto V[131].

Per ultimo rimane da farsi un confronto attento fra la redazione latina del testo del 1556 e la traduzione italiana del 1559, già pronta per la stampa, come abbiamo visto, nel 1558. L'edizione del 1556 venne inclusa nell'*Indice* dell'Inquisizione spagnola del 1583[132] e, negli stessi anni, attrasse su di sé anche le censure della Congregazione romana dell'Indice che, molto dettagliate, erano rimaste sconosciute fino al recente studio di Pier Giorgio Longo, e che debbono essere ulteriormente vagliate[133].

L'abate Vincenzo Guarini, in particolare, accusa l'autore di propendere per il luteranesimo[134], e di indulgere all'astrologia giudiziaria[135], nonostante una formula prudenziale introdotta, sembra dal Merula stesso, a

[130] Si veda Butti, *Vita e scritti*, p. 347; Ramponi, *L'umanista Gaudenzio Merula* cit., pp. 26-27. Si veda inoltre A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 344-345.

[131] «Vidi, legi, examinavi, et emendavi librum quendam vulgari editum lingua, cui titulus est *Nuova selva di varia lettione etc*. et in eo nihil remanet, quod Catholicam fidem, bonos mores aut magistratuum iura offendat. Sed undequaque probatum. Ideo admitto et approbo. In quorum fidem etc. Venetias die 18 Iulii, 1558. Frater Felix Perettus de Montealto Regens et Inquisitor admittit et approbat, ut supra manu propria» (Merula, *Nuova selva* cit., p. n.n). Si veda Ariatta, *Un inedito autografo* cit., p. 8.

[132] «Ex Gaudentii Merulae *Libro memorabilium*, ed. Lyon, 1556, on doit supprimer un chapitre entier et quatre autres passages qui décrivent des croyances et des pratiques superstitieuses et critiquant la richesse et pouvoir des ministres de l'Eglise» (*Index des livres interdits*, dir. J.M. de Bujanda, Sherbrooke, Editions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Droz [d'ora in avanti *Index des livres interdits*, dir. J.M. de Bujanda], VI, *Index de l'Inquisition espagnole* [*1583*, *1584*], 1993, p. 820).

[133] Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 299-313 (*Censure della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti contro il Memorabilium libri* di Gaudenzio Merula, ed. Lione, Mattia Bonhomme, 1556). Il fascicolo, che consta di 27 pagine, è, secondo Longo, fra i più «antichi dell'archivio della Congregazione dell'Indice». Mi soffermerò sulle *castigationes* dall'abate Vincenzo Guarini, non datate, che sono le più più numerose e più dettagliate (ivi, pp. 299-310). Seguono le *castigationes* del domenicano Tommaso Camerota del 6 agosto 1587 (ivi, pp. 311-313) e quelle di un altro censore, Giovanni Calciani (ivi, p. 313). Sulla Congregazione dell'Indice si veda V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura eccelesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 93-137 (*Proibire o espurgare? I primi passi dell'Indice*).

[134] «Subdit in eodem primo capitulo in fine, quod baptismus obliterat peccatum originis, alio vera peccata actualia obliterantur per fidem in sanguine Jesu Christi. Quod quidem videre sapere recentiorum Lutheranorum haeresim»» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 301). Si veda Merula, *Memorabilium*, 1556, I cit., pp. 3-19 (Cap. I, *De hominis excellentia*), p. 19.

[135] «Secundus liber usque ad 32 caput inclusive, et capita etiam 38 et 39 eiusdem libri de Astrologia tum naturali tum iudiciaria pertractant, […], quae superstitione omnino sapiunt» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 306). Si veda Merula, *Memorabilium*, 1556, II cit., pp. 70-154 (*De potentiis coelestibus*), pp. 70-131, 142-154.

conclusione del testo[136]. Depreca inoltre le sue virulente tirate antipontificie che potrebbero contenere messaggi ereticali più sottili e radicali[137]. In effetti, prima di condannare il comportamento di pontefici guerrieri, chiara allusione alle gesta di Giulio II, Merula introduce, con un abile artificio retorico, una critica all'uso delle armi e del potere da parte dei cristiani, che può suonare come una eco del pensiero di Erasmo, ma, forse e non meno, delle teorie anabattiste, così come erano state diffuse nell'area germanica, con la quale il *ludi magister* aveva avuto molteplici contatti. Egli afferma infatti precisamente che l'imperatore Giuliano l'apostata, per distogliere i cristiani dalla propria fede, li aveva aggrediti «non enim vi, non caedibus, non tormentis», ma adottando vari provvedimenti incruenti, fra i quali, in particolare, «edicto cavit, ne Cristiani homines provinciarum procurationes, neque ius dicerent, dictitans legem Christianorum non uti gladio»[138]. Il censore romano condanna peraltro in particolare l'inclinazione nutrita dall'umanista novarese per la dottrina dell'*apocatastasi*, o *restituito omnium*[139], formulata da Origene nel *De Principiis*[140], secondo la quale esiste la possibilità che anche demoni e dannati, dopo lunghi cicli di secoli, vengano riammessi alla grazia[141].

[136] «Heus lector qui haec fortasse legisti, salve. Quia imaginibus, signis, siderum configurationibus, et verbis saepe numero plurimum videtur attribuere liber hic meus. Ne te fugiat igitur lector humanissime, a me nihil tamen credi, nisi quod passim et creditum est et sancitum a sanctissimis patribus nostris […], extra hoc reliquum arbitratus Anathema. Vale» (Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., p. 434). La stessa formula è riprodotta nella *Nuova Selva* (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 347).

[137] «At nunc bellatores pontifices videmus qui gladio et flammis accincti, et meram crudelitatem et libidinem anhelantes agrum Parmensem et Mirandulanum immanissime populantur» (Merula, *Memorabilium*, 1556, V, 6 cit., p. 377). Scriveva infatti il censore: «Non enim de summis pontificibus sic loquendum esse paulo ante demonstravimus» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 308).

[138] Si veda Merula, *Memorabilium*, 1556, V, 6 cit., p. 377. Il Guarini, al quale non sfugge la capziosità del passo riportato nel testo, conclude: «Falsum etiam est quod dicit, ac perverso animo, et virulento propalatum» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 308). Si veda inoltre U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino, Claudiana, 1972, pp. 203-220.

[139] Uno degli interlocutori del dialogo sui demoni, Castalius, chiede a Lactantius Opizo «an daemonibus istis restitutionis sit relictus locus». Lactantius risponde affermativamente: «Super hoc negotio, Castali eruditissime, Origenis viri et eruditissimi et sanctissimi placita subiungam» (Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., p. 35). Si veda E. Prinzivalli, *Apocatastasi*, in *Origene. Dizionario (la cultura, il pensiero, le opere*), a cura di A. Monaci Castagno, Roma, Città nuova, 2000, pp. 24-29;e B. Studer, *Origenismo in Occidente* (secc. IV-VI), ivi, pp. 302-307).

[140] Si veda, Origenes, *Traité des principes*, par H. Crouzet, M. Simonetti, Paris, Les Editions du Cerf, 1978-1984, 5 voll., I, 1978, I, VI, 3, pp. 201-205.

[141] «Eodem libro primo, capit. 5, de daemonibus verba facit […] quaerit enim primo an daemones tandem salvandi et in priorem locum et statum restituendi sint […] et dicit hanc esse opinionem Origenis, quem sanctissimum vir (sic!), dum eruditissimum appellat. Sed

Questa dottrina, condannata anticamente dalla Chiesa[142], come dimostra Silvana Seidel Menchi., era riaffiorata negli scritti di Erasmo, allorché questi «si colloca nella prospettiva di un irraggiamento della misericordia divina fino nell'inferno e apre la speranza di un riscatto finale dell'intera umanità»[143]. La stessa studiosa sostiene che la fiducia nell'*apocatastasi* o *restituito omnium* è «il punto d'approdo verso il quale Erasmo pilota il suo discorso» nel *De immensa Dei misericordia*[144], testo nel quale, prudentemente, egli «la manifesta attraverso le pagine di un grande autore innominato, il quale ha ricavato […] l'idea che perfino demoni e dannati, dopo lunghi di secoli, saranno riammessi nella grazia: Origene»[145]. Questa «teologia del cielo aperto», secondo la fortunata definizione coniata dalla stessa Seidel Menchi[146], veniva professata senza alcuna riserva dai riformatori radicali, e, in particolare da Jakob Ziegler[147], autore che, come ricordiamo, Merula leggeva e utilizzava e che, addirittura – non si deve escludere – potrebbe avere incontrato personalmente. Qui la fonte diretta di ispirazione è costituita per Merula da Cornelio Agrippa. Nel capitolo quinto del primo libro del *Memorabilium* che, scritto in forma dialogica e ambientato a Borgo Lavezzaro, è dedicato interamente a una discussione sui demoni[148], Merula riprende puntualmente[149] passi del *De occulta philosophia*[150], un'opera presente nell'Indice di Lovanio

haec positivo haeretica est et ab omnibus orthodoxis patribus uno ore confutata» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 301-302). Si veda Merula, *Memorabilium*, 1556, I, V cit., p. 35.

[142] La dottrina era stata condannata definitivamente dal II Concilio di Costantinopoli nel 553 (Studer, *Origenismo in Occidente* cit., p. 305). Nel 1587 la Congregazione dei libri proibiti, rinnovata completamente da Sisto V, prendeva in considerazione il recupero di autori della tradizione cristiana, come Origene, dei quali si erano vietati alcuni libri «che tuttavia sono letti» (S. Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno, 2008, p. 261).

[143] Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 157.

[144] Ivi, pp. 157-158.

[145] Ivi, p.158.

[146] Ivi, p. 143.

[147] Williams, *The Radical Reformation* cit., pp. 843-844.

[148] Merula, *Memorabilium* cit., I, pp. 31-44 (Cap. V, *De Daemonibus).* A Pomeranus, non identificato, e Cruceius, ovvero Annibale della Croce, si aggiungono ora Pomponius Castalius, il monaco olivetano curatore dell'opera, Bartholomeus Balbus, e un Lactantius Opizo, non identificato. Vengono menzionati anche i fratelli Carlo e Scipione Barbavara (*Ibid.).* L'abate Guarini commentava: «Quare mihi videtur hoc caput in quo de daemonibus loquitur, pro maiori parte delendum (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 304).

[149] «Ipsi quoque daemones, qui proprio arbitrio cum principe suo diabolo, abs Dei ministerio recesserunt, si paululum respiscere coeperint […]. Tuncque, genua curventur Deo omnia, coelestium, terrestrium et infernorum, ut sit Deus omnia in omnibus» (Merula, *Memorabilium*, 1556, I, V cit., pp. 35-36).

[150] «Origenis placitum de daemonibus est: daemones qui proprio arbitrio cum principe suo diabolo abs Dei ministerio recesserunt, si paululum resipiscere coeperint […]

del 1547, ma già condannata a Parigi e Colonia al suo apparire[151]. In quei passi il filosofo tedesco espone anche la dottrina dell'*apocastasi* formulata da Origene[152]. Proprio a Agrippa quindi potrebbe a nostro avviso corrispondere il personaggio designato come Filarete o Filalete[153], il quale è fisicamente presente nel I libro allorché Merula enuncia, in pagine di notevole efficacia letteraria, dottrine che presentano sorprendenti e puntuali assonanze con quelle dell'autore tedesco[154]. Nella *Nuova Selva*, fedele traduzione italiana del *Memorabilium*, il personaggio indicato come Lattanzio Opizio, dopo avere esposto per esteso la dottrina origeniana della *restitutio omnium* mutuata da Agrippa[155], rivolgendosi a un altro interlocutore, l'olivetano Pomponio Castalio, conclude affermando: «Questa opinione Castalio mio è falsa e reprobata dalla santa Chiesa», un'aggiunta imposta dalla censura ecclesiastica[156]. L'abate Vincenzo Guarini censura inoltre severamente nel *Memorabilium* anche le riflessioni di Merula sulla sorte delle anime dopo la morte, contenute nel capitolo sesto[157] e non meno quelle pagine nelle quali egli riferisce, senza confutarla, l'opinione dei Pitagorici e di Porfirio, i quali attribuiscono ai

tuncque genua Deo curvando omnia coelestium terrestrium et infernorum, ut sit Deus omnia in omnibus» (Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia, libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, New York, Brill, 1992, p. 456).

[151] *Index des livres interdits* cit., II, *Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558*, 1986, n. 51.

[152] Qui si pone il problema della fonte dalla quale Agrippa attinse la dottrina di Origene, da lui riportata nel *De occulta*. Per un approccio al problema si rinvia a G. Lettieri, *Origenismo in Occidente* (secc. VII-XVIII), in *Origene. Dizionario* cit., pp. 307-322). Sulla trasmissione del *Peri Archon (De principiis*) si veda Origenes, *Traité* cit., pp. 9-65 *(Introduction*).

[153] Merula, *Mirabilium*, 1556, p. 32 (Philaretes), p. 43 (Philaletes). «Depositario di un patrimonio di saggezza peregrina ed esoterica, oracolo rustico che si va a consultare per averne illuminazione sui rami più disparati (la natura dei demoni, la sorte delle anime di coloro che sono morti di morte violenta» (Seidel Menchi, *Chi fu Ortensio Lando?* cit., pp. 510-511). Lo pseudonimo Filalete, adottato, fra altri, anche da Ortensio Lando era diffuso allora fra gli appassionati di discipline esoteriche (ivi, pp. 512-513).

[154] «Cum haec inter se colloquerentur ecce Philaletes supervenit […]. Verum quem inter eundum sermonem de animabus (sic!) vi occisorum hominum Philaletes habuerit, hic operae praetium fuerit annectere» (Merula, *Memorabilium* cit., pp. 43-44). Si veda *infra* nota 157.

[155] «Sopra questa materia (Castalio dottissimo) io racconterò l'opinione di Origene dottissimo» (Merula *Nuova selva* cit., p. 46).

[156] Ivi, p. 47.

[157] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 304. Nel capitolo VI del *Memorabilium* (Merula, *Memorabilium*, 1556 cit., pp. 44-48, VI, *De animabus (sic!) vi occisorum hominum et brutorum)* Merula mutua argomenti tratti dal *De occulta.* Si veda Cornelius Agrippa, *De occulta* cit., pp. 521-534, (III, cap. XLI, *Quid de nomine post mortem opiniones variae*) e pp. 535-538 (III, cap. XLII, *Quibus rationibus magi et necromantes mortuorum animas evocare se posse putabant).*

bruti un'anima razionale[158]. In particolare «omnino […] expungenda» sono, a suo avviso, quei passi che rimandano alle «abominevoli teorie degli Epicurei e autori simili che affermano che l'anima perisce insieme con il corpo»[159], passi che egli rinviene proprio nell' orazione funebre attribuita al Lando[160]. Tradotto in italiano senza alcuna censura, questo testo si può leggere nella *Nuova selva*[161], un'opera che, come ricordiamo, compare nel 1559, allorché Ortensio Lando venne messo all'Indice come autore proibito *primae classis*[162].

Completamente d'accordo con l'abate Guarini e con gli altri censori del Merula sarebbe stato, supponiamo, proprio lo stesso Calvino, il quale, nel trattato *Des scandales* (1550), pone autori molto cari all'umanista novarese come l'«eresiarca» Agrippa[163] e Dolet, insieme con un Villeneuve, da identificare forse proprio con l'antitrinitario spagnolo Michele Serveto, fra coloro che addirittura hanno disprezzato il Vangelo[164]. «En la fin, ils sont tombez en telle rage» scrive il riformatore ginevrino «que non seulement ils ont desgorgé leurs blasphèmes execrables contre Jesus Christ et sa doctrine, mais» conclude con indignazione «on a estimé, quant à leurs âmes qu'ils ne differoyent, en rien des chiens et des pourceaux»[165].

[158] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 305. Guarini si riferisce a Merula *Memorabilium*, 1556, I, 6, p 46. Si veda inoltre F. Bacchelli, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra Quattro e Cinquecento*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 Ottobre 2003), a cura di F. Meroi con la collaborazione di E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, 2 ll., I, pp. 247-281.

[159] «Nam quis non videt ea ex abhominabili Epicureorum, vel eorum qui animam simul cum corpore interire impie affirmant, manasse?» (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 305).

[160] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 305; Merula, *Memorabilium*, I, VII cit., pp. 48-55 (*De morte).*

[161] Si veda nota 78.

[162] *Index des livres interdites* cit., VIII, 1990 (*Index de Rome*, 1557, 1559, 1564, n. 405). L'autore era già condannato nell'Indice di Venezia del 1554 (ivi, III, 1987, *Index de Venise, 1549, Venise et Milan, 1554*, n. 259).

[163] Roberto Bellarmino pone Agrippa insieme con Giorgio Biandrata, Lelio Sozzini e Michele Serveto in un elenco di eresiarchi compilato dopo il 1579 (Frajese, *Nascita dell'Indice* cit., p. 105).

[164] J. Calvin, *Des scandales*, Edition critique par O. Fatio, Genève, Droz, 1984, pp. 136-138. Per l'identificazione possibile fra Villeneuve e Michele Serveto, si veda ivi, p. 137.

[165] Ivi, pp. 136-138.

4. *La lettera a Calvino e il «nicodemismo» di Gaudenzio Merula*

Le fonti, i contenuti, ma non meno la prudenza con la quale Gaudenzio Merula, in vita, pubblicò il *Memorabilium*, impongono di non etichettare frettolosamente le inclinazioni religiose di un autore che, come l'amico e sodale Ortensio Lando, risulta di difficile collocazione. Insieme con Pier Giorgio Longo considero emblematico della complessa religiosità del Merula anche l'episodio costituito dal dono alla confraternita del Corpo di Cristo di Borgolavezzaro di una insolita «reliquia», costituita da una moneta nella quale egli sostiene di ravvisare uno dei trenta denari di Giuda[166]. Nella dedica, che Longo ritiene autografa e che porta la data del 28 giugno 1547[167], il letterato novarese mescola e alterna accenti ispirati da una pietà tutta incentrata sul «beneficio di Cristo» con quei tratti sottilmente, e, pertanto, inequivocabilmente irriverenti, che è possibile rinvenire anche nel *Memorabilium.* Merula riferisce infatti come un suo conoscente, del quale per prudenza tace il nome, avesse depredato, quale comandante della fanteria milanese, un luogo sacro, durante il sacco di Roma[168]. Il notissimo avvenimento[169] offre ripetutamente al Merula l'occasione per contrapporre la depravazione e la venalità di un papa, questa volta Clemente VII, all'amore di Cristo, pronto invece a sacrificarsi gratuitamente per la salvezza dell'umanità[170]. A Milano infatti, nella refurtiva ostentata dal militare in occasione di una cena, il novarese avrebbe riconosciuto – a suo dire – proprio uno dei denari d'argento con i quali Giuda era stato pagato in cambio del sangue di Cristo:

> Multasque res sacras cum inde Mediolanum abstulisset et amicitiae caussa apud se, ferventibus poculis, in ipsa coena mihi ostendisset, illico inter illa mysteria ex iis unum, qui in precium sacrosanti sanguinis Iesu Christi Servatoris nostri, ut Matthaus refert ca XXVI et XXVII[171].

[166] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 284.

[167] Si veda ivi, pp. 285-313 (*Appendice*), in particolare pp. 285-287 (1, *Voto di Gaudenzio Merula e donazione alla confraternita del Corpo di Cristo di Borgolavezzaro di uno dei denari dati a Giuda per il tradimento di Cristo*, 28 giugno 1547).

[168] Ivi, p. 284.

[169] Nella descrizione del sacco di Roma, che Merula tratteggia nel *Commentariorum*, Longo rinvia a possibili echi del *Dialogo de las cosas occurridas en Roma*, di Alfonso de Valdés, fratello di Juan, e segretario di Carlo V» (ivi, pp. 281-282). Si veda M. Firpo, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Sudi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, in particolare, pp. 7-60 (*Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, I ed. 1990).

[170] Si veda Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 285 e nota.

[171] Ivi, p. 286.

Merula aveva riconosciuto la moneta, sottolinea, per averne visto un esemplare identico nella basilica milanese di San Lorenzo[172] e voleva quindi dedicare «quel dono tanto prezioso», ottenuto gratuitamente grazie a uno stratagemma, alla confraternita del corpo di Cristo, al fine di onorare la sua patria[173]. Accompagnava il voto con una citazione evangelica, insieme laconica ed eloquente: «Quae sunt Caesaris Caesari, Quae Dei Deo»[174]. Fantasiosa e poco credibile la ricostruzione degli eventi contiene così «nicodemiticamente», agli occhi di un lettore accorto, una critica del culto stesso delle reliquie, insieme con una decisa condanna della corruzione ecclesiastica. Di ben altro tenore sono invece le parole seguenti:

> Nunc Christe, fili Dei piissime, qui preciosissimo sanguine tuo nos ab aeterna damnatione liberasti, donec sum viator, gressus meos, in viam, quae tibi grata est, dirige et ubi mea me virtus destituerit, huius meae peregrinations ignorantias obliviscens, dic animae meae: sanguis hic meus, quem pro te effudi in ara crucis sit tua redemptio[175].

In questa toccante preghiera, nella quale Carlo Ramponi legge la piena ortodossia cattolica del Merula[176], Salvatore Caponetto scorge invece una «chiara confessione di quella *certitudo fidei*, considerata durante le discussioni tridentine sulla giustificazione, la riprova dell'adesione al protestantesimo»[177].

La reliquia venne ritirata poi da Giovanni Antonio, un membro della influente famiglia Caccia, il 3 ottobre 1554[178]. Si deve leggere in questo gesto un atto di prudenza da parte di un amico e sodale? All'epoca Gaudenzio Merula, allora residente a Torino, era già sospettato, come

[172] «Judae Iscariotae sunt dati, argenteum esse cognovi, quod huic similem in sacrario basilicae Divi Laurentii iam vidissem Mediolani» (ivi).

[173] «Iccirco ego Gaudentius Merula, christianorum minimus, ut Forum Lebetiorum, qui nunc Burgus Lavizarius vocatur, patriam meam hoc tam precioso munere decorarem, ab amico, qui numisma aliquod esse credebat, cum gratis accepissem, Collegio Sacri Corporis Iesu Christi, et vovi et dicavi» (ivi).

[174] «Quoniam scriptum est: Quae sunt Caesaris Caesari, Quae Dei Deo» (ivi).

[175] *Ibid*.

[176] Ramponi, *L'umanista Gaudenzio Merula* cit., p. 40.

[177] Caponetto, *La riforma protestante* cit., p. 158.

[178] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 287. Giovanni Agostino Caccia, per esempio, autore anche di *Rime spirituali*, era membro dell'Accademia novarese dei Pastori dell'Agogna, fondata nel 1546, e presideuta da Giovan Battista Piotti, della quale faceva parte anche il Merula, che nel 1554, ricopriva la carica di «censore», secondo la testimonianza del Dal Pozzo (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 383 e L. Giachino, *Le «Rime spirituali» di Giovanni Agostino Caccia in Rime sacre dal Petrarca al Tasso*, a cura di M.L, Doglio e C. Delcorno, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 125-156, in particolare, p. 125 e Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 274.

vedremo di «irreligiosità». Certamente alla metà degli anni Quaranta egli non era comunque intenzionato a manifestare alcuna forma di dissenso religioso. Allorché il 4 settembre 1545 il *ludi magister* novarese chiedeva all'Oporino di mandargli notizia delle nuove pubblicazioni, a eccezione però di quelle religiose, come specificava per scritto, non poteva mostrarsi certo persona più guardinga[179].

Licenziato per ristrettezze economiche dalla comunità di Vigevano, dalla quale si allontanò nel settembre 1550, «multis lacrimantibus»[180], Merula subito passò a Torino dove stette fino al 1554, trovandovi migliori condizioni economiche e buona accoglienza da parte degli ufficiali di Enrico II di Francia, a cui allora era soggetta la città[181]. Al principale fra loro, Renato Birago, presidente del Parlamento di Torino, noto come *haereticorum malleus*[182], il Merula aveva già dedicato una prima volta l'11 dicembre 1546 a Borgo Lavezzaro il suo *Memorabilium*, ripetendo la dedica a Torino nel 1551[183]. Al «fuoruscito» milanese, il quale sembra avere avuto un palazzo a Borgolavezzaro[184], e che certamente era interessato alle scienze occulte, Merula dedica un dialogo *Metamorphosis alchimistica*, nel quale compaiono come interlocutori un proprio amico, Francesco Cassetti da Trino vercellese, e il celebre medico milanese Girolamo Cardano[185]. A Torino, secondo l'amico e biografo Simone dal Pozzo, Gaudenzio Merula «si lassò alquanto contaminare dalla perfidia luterana»[186] una notizia, che trova conferma nella lettera di dimissioni da lui scritta ai decurioni della città, il 22 febbraio 1554[187]. Egli rinunciava così spontaneamente all'insegnamento,

[179] Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 271 nota, 282.

[180] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 37-39, Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 290 nota.

[181] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 40 e 97; Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 290 nota.

[182] Su Renato Birago si veda M. François, *Renato Birago* in *DBI*, 10, 1968, pp. 613-618 e, più recentemente, L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Firenze, Olschki, 2009 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento), pp. 26-27.

[183] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 273. Il Birago compare più volte nel testo come dedicatario delle partizioni interne dello stesso (Butti, *Vita e scritti* cit., p. 334).

[184] Rivolgendosi a Croceio (Annibale della Croce) Pomerano afferma: «Ma e contempliamo alquanto […] questo bellissimo palazzo, il quale ha edificato in favor delle Muse Renato Birago, governatore del Re in Piemonte» (Merula, *Nuova selva* cit., pp. 5-84 [I, *Dialogo dell'eccellenza dell'uomo*], in particolare p. 6).

[185] Merula, *Memorabilium* cit., 1556, pp. 424-425. L'opera, che presumibilmente non venne mai pubblicata, è segnalata anche da Siraisi, *History, Medicine* cit., p. 153. A Torino un altro amico di Merula interessato all'alchimia era il medico Bartolomeo Viotti (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 273).

[186] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 40, 97.

[187] Si veda Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 287-289 (2, *Lettera di Gaudenzio Merula ai decurioni della città di Torino per rinunciare all'incarico di insegnante).*

al momento ricoperto, quello probabilmente di *lector insitutionum*[188], facendo ricorso, per motivare la propria decisione, anche alle accuse di «irreligione» che gli erano state rivolte[189]. Di tale scelta, certo gravosa per la sua situazione economica, non mancò di trarre vanto poco dopo nella lettera scritta da Torino il 27 aprile 1554 e indirizzata a Calvino in Ginevra[190].

«Quanto genuina, quanto millantatrice, quanto storicamente "vera" è questa lettera?»[191]. Lo scritto, che si conserva nella città di Gotha, è riprodotto nell'epistolario di Calvino, ma ciò non significa che sia mai effettivamente pervenuto al riformatore ginevrino, osserva Pier Giorgio Longo[192]. I dubbi relativi alla sua intrinseca autenticità sorgono, in primo luogo, dalla artificiosità dello stile, ma anche e soprattutto dai contenuti. Intenzionato certo a condannare se stesso e le proprie umane prudenze, che facevano di lui, diremmo, un «nicodemita» agli occhi di Calvino[193], Merula esordisce col dire: «servum turpissimum, Calvine optime, nunc demum esse me conosco; quia servituti obnoxium esse me turpissimae video»[194]. L'umanista giunge a invocare su di sé, in modo parossistico, le pene più aspre per non avere, fino a allora, manifestato la sua piena fedeltà a Cristo[195]. Subito dopo, però, si compiace di essersi mantenuto, nondimeno, fedele a Cristo[196]. Senza alcuna modestia, egli esalta non solo il proprio ruolo di insegnante[197] ma, insieme con le sue dimissioni, già messe in atto, anche la sua conclamata intenzione di allontanarsi dall'I-

[188] Ivi, pp. 289-290.

[189] «Agebatur mensis octobris cum a nescio quovestri ordinis viro intellexi me non tantum indiligentiae et negligentiae, sed et irreligionis» (ivi, pp. 287-289).

[190] «Natura senes propemodum facit avaros et hac in aetate liberalem me Christus effecit, et salarium hic pro tempore satis honestum, quia Christo libere servire non possum, nunc senex relinquo» (CO, XV cit., col. 122). Si veda Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 289.

[191] Cito queste espressioni da una comunicazione inedita di Pier Giorgio Longo.

[192] *Ibid.*

[193] Per l'uso di questo termine si veda G. Calvino, *Opere scelte. 2. Contro nicodemiti, anabattisti, e libertini*, a cura di L. Ronchi de Michelis, Torino, Claudiana, 2006, pp. 9-81 (*Introduzione*), in particolare pp. 16-33 (*Difesa di Giovanni Calvino ai signori Nicodemiti che si lamentano del suo eccessivo rigore*).

[194] CO, XV, col. 121.

[195] «Et si in ea perseverarem, omnium profecto, quos terra sustineat hominum, et orchus includat noxiorum, infelicissimum me iudicarem» (*ibid.)*.

[196] «Sed ut ante hoc fecit, avertet me Deus et a poculo illius venefico me servabit incolumem». Poco prima Merula aveva indicato i pericoli dai quali Cristo lo aveva tenuto lontano: «Vitia, Sathanas, Maumethes et illa purpurata meretrix, Circe, quae poculo divitiarum menteis hominum subvertit» (ivi, col. 122).

[197] «Hic enim non lector a compluribus [...] sed Archisynagogus appellor et […] me tamen vocant legis interpretem» (*ibid.*).

talia[198]. Dopo questo esordio sconcertante, Merula, nel prosieguo della lettera, afferma di anelare solo a raggiungere proprio lui, Calvino, che lo illumina quotidianamente con le sue opere[199], e nei confronti del quale si profonde in lodi magniloquenti, pur dichiarandosi alieno dall'adulazione[200]. Il novarese esprime inoltre l'intento di incontrare anche Bernardino Ochino, colui che per primo gli aveva «spianato la via a Cristo», e che si trovava in quei giorni a Ginevra[201]. Pur facendosi scudo di un'ostentata modestia, afferma di avere convertito «aliquod adiutores ad veritatem et lucem Evangelicam» e fa menzione in particolare di alcuni soldati agli ordini di Antonio Savio[202].

Se fino a qui la lettera, non priva di toni enfatici e qualche millanteria, può suscitare nel lettore notevoli perplessità, in seguito essa contiene, insieme con espressioni da valutare attentamente, anche informazioni di notevole interesse. Come già in passato e, in particolare, nel suo inedito *Commentariorum*, Merula utilizza qui l'espressione «beneficio di Cristo», riferendosi ai contenuti di fede dei propri seguaci o confratelli[203]. Egli informa inoltre Calvino della morte subita sul rogo dal francescano Giovanni Buzio di Montalcino, insieme con otto confratelli, notizia che potrebbe rivelare un suo serio coinvolgimento fra i riformati d'Italia[204]. L'esecuzione però, ricordiamolo, era avvenuta il 4 settembre 1553, e poteva essere già largamente nota anche al riformatore ginevrino[205]. Apprendiamo infine che ai primi di agosto del 1554 Merula voleva ritirarsi a Borgo Lavezzaro[206] e che, nel settembre, contava di recarsi a Ginevra[207]. Che cosa glielo impedì? Forse l'inizio del processo a suo carico, docu-

[198] «Deserendae carnium ollae, relinquenda Aegyptus est, et destituenda Babylon» (*ibid.*).

[199] «Tuis tu me libris, quorum particulam ad manus habeo, illuminas quotidie» (*ibid.*).

[200] «Profecto tuis (absit adulatio) elucubrationibus ita omnes tenebras a pectore Christo tamen adiutore excussisti» (ivi, col. 122).

[201] Si veda *supra* nota 106 e Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 290.

[202] CO, XV, col. 122 e Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 278.

[203] «Sunt enim etiam qui hic beneficium agnoscant Christi et qui quum et autoritate (sic) et clientelis possint mihi student unice», CO, XV, col. 122.

[204] «Hinc nuntiatum est *Montemalcinum* qui libere praedicabat evangelium cum octo coenobitis, quod Christum abiurare noluerint, Romae fuisse combustum», CO, XV, col. 123.

[205] Nel 1554 fu pubblicato, probabilmente a Strasburgo, col titolo *Historia de Montalcino Romae interfecto propter fidei confessionem* «Nonis septembrib. Anno 1553», tradotto e pubblicato quasi contemporaneamente in tedesco nella stessa città (*Warhafftge Historia*) il resoconto di un testimone oculare dell'esecuzione del frate, scritto sotto forma di lettera (J. A. Tedeschi, *Giovanni, Buzio*, in *DBI*, 15, 1972, pp. 632-634).

[206] «Et ego iam diu ab iis liberam abeundi facultatem ad calendas sextiles petii et ubi coloniolam meam in patriam deduxero»», CO, XV, col. 122.

[207] Si veda nota 1.

mentato sia da Simone dal Pozzo che dagli incartamenti rinvenuti e pubblicati da Pier Giorgio Longo[208]. Possiamo comunque chiederci quanto fosse genuina la volontà del Merula di ritirarsi a Ginevra, soprattutto se egli era già al corrente della sorte riservata a Michele Serveto in quella città nel 1553. In tal caso non poteva ignorare che anche a lui sarebbe stato impedito di professare opinioni che, invise a Calvino, erano invece da lui professate, come apprendiamo dalle versioni postume del *Memorabilium* e da altre opere rimaste inedite.

5. *Le vicende inquisitoriali*

La documentazione relativa alle vicende inquisitoriali, che segnarono l'ultima fase dell'esistenza di Gaudenzio Merula, solleva ancora una volta interrogativi su quali fossero le sue autentiche convinzioni religiose. Non gli vengono infatti imputati né atteggiamenti «nicodemitici» né, ancor meno, gli vengono attribuite opinioni che, nel linguaggio degli inquisitori o dello stesso Calvino, potevano risuonare come «epicuree». Nel 1554 il *ludi magister*, infatti, «ragionando a Borgo Lavezzaro delle false opinioni de' Luterani in presentia de contadini et alcuni egregii homini et difendendo tali opinioni», come il Dal Pozzo rende noto[209], «da un frate di San Domenico conventuario[…][210] fu accusato al Episcopo di Novara»[211], ovvero Giovanni Morone o il suo vicario, Giovanni Giorgio Paravicino[212]. Quindi «per amor de quelli egregij uomini novaresi et altri della Città, dalli quali era molto amato», conclude il notaio di Vigevano, Merula «fu libero»[213]. Il processo venne infatti istruito dal vicario

[208] Butti, *Vita e scritti* cit., pp. 383-384. Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 292-299 (5, *Processo del vicario generale Giovanni Giorgio Paravicino a Gaudenzio Merula [11-19 febbraio 1555]).*

[209] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 383.

[210] *Ibid*. Si tratta di fra Vincenzo da Ascona, che reggeva il piccolo convento domenicano di Santa Maria (Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 275, 295).

[211] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 383.

[212] Il cardinal Giovanni Morone, creato vescovo di Novara nel settembre del 1552, designò il 26 novembre successivo come vicario Giovanni Giorgio Paravicino, «clericus» proveniente da Como (M. Firpo, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580)e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 181-241 (*Giovanni Morone e Lorenzo Davidico: gli incerti del «reformare sacra per homines»* e le pratiche del Sant'Ufficio [I, ed. 1991]) in particolare p. 185. Sulla vita religiosa nella diocesi di Novara si veda anche Longo, «*Donec sum viator*» cit., pp. 275-278.

[213] Butti, *Vita e opere* cit., p. 383.

generale Giovanni Giorgio Paravicino[214] *ex officio inquisitionis*[215]. Il Paravicino era allora *in hac parte* «delegato» di Bonaventura Castiglioni, preposto di S. Ambrogio, il quale, in seguito a dissensi intervenuti fra l'arcivescovo di Milano, Giovanni Angelo Arcimboldi e l'inquisitore, Melchiorre Crivelli, nel'aprile 1553 era stato nominato da Roma commissario generale per l'Inquisizione nel territorio milanese, con diritto di procedere fino alla sentenza[216]. Antiquario, topografo, storico degli arcivescovi di Milano, Castiglioni, in precedenza, era stato amico del Merula, che lo riteneva «virum eruditione et pietate singularem»[217]. I loro rapporti dovevano essere nel frattempo assai mutati perché, nella lettera del 28 gennaio 1555, con la quale inizia il processo, il Castiglioni scrive con asprezza: «esso Merula, fra li altri, per la longa esperienza, lo cognosco facile a credere» e non esita a porlo fra gli «heretici d'oggi chi son osservatori dell'arte oratoria»[218]. Castiglioni lo accusa in particolare di corrispondere con Agostino Mainardi a Chiavenna:

> Tanto più che mi ritrovo lettere dricciate da una terra di Piamonte per uno dicace literatore di grammatica a mastro Agostino, dil ordine heremitano, heresiarca in Chiavenna per le quali lo saluta in nome di Gaudenzo Merula come sectatore dilla verità Evangelica[219].

[214] Si veda M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale di Giovanni Morone. Edizione critica*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1985, III (*I documenti difensivi*), pp. 302-303.

[215] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 292 e nota. Tra il 1552-1560 l'Inquisizione vescovile di Novara era retta dal vicario generale, mentre fra il 1530 e il 1560 fu commissario della Santa Inquisizione il domenicano milanese Domenico Crivelli (ivi, p. 292 nota).

[216] Il frutto più noto della sua attività di inquisitore è l'*Indice dei libri proibiti*, edito nel 1554 sotto il nome suo e dell'Arcimboldi, dove non compare l'opera del Merula (*Index des livres interdits*, III, 1987, *Index de Venise* cit., p. 53). Si veda M. Palma, *Bonaventura Castiglioni* (Milano, 7 aprile 1487, Milano, 10 giugno 1555), in *DBI*, 22, 1979, pp. 124-126. Si veda ancota Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 293 nota.

[217] La citazione è tratta dall'opera manoscritta di Gaudenzio Merula, *De claris antiquissimisque italorum* […] *Cronica* (Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 293 nota). Alla fine degli anni Trenta e nei primi anni Quaranta vi era stato un intreccio di dediche e citazioni reciproche fra Merula e Castiglioni nelle loro opere edite di carattere geografico-antiquario. Si veda Butti, *Vita e scritti* cit., p. 369, e Id., *Il cavaliere* cit., p. 375.

[218] Si veda P. G. Longo, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma* in *Storia di Torino*, Torino, Einaudi, 1998, III (*Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato*, a cura di G. Ricuperati, pp. 451-520, in particolare p. 472. La lettera è riprodotta integralmente da Id., «*Donec sum viator*» cit., p. 293.

[219] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 293. Su Agostino Mainardi si veda *ibid.* in nota e S. Adorni Braccesi, S. Feci, *Agostino Mainardo (Mainardi)*, in *DBI*, 67, 2006, pp. 585-590.

I capi di accusa che seguono rientrano, per lo più, in una casistica molto diffusa: Merula avrebbe negato infatti l'esistenza del purgatorio, la presenza reale di Cristo nell'ostia, il valore sacramentale della confessione, e avrebbe addirittura affermato che sarebbe stato meglio spendere danari con le meretrici piuttosto che darli alla Chiesa[220]; inoltre non avrebbe frequentato la messa nelle festività, e avrebbe avuto fama di «luterano», ragione per la quale si sarebbe allontanato da Torino[221]. Non sappiamo nulla della sua sorte durante e dopo il procedimento che lo vide protagonista. Le deposizioni rilasciate da sette testimoni, fra i quali giuristi come il novarese Giovanni della Porta, semplici preti come Zanino e abitanti del contado come Vincenzo Calciati detto «il longo»[222], raccolte fra l'11 e il 19 febbraio 1555, risultano tutte a suo favore[223]. Sugli esiti del procedimento inquisitoriale, che non contiene sentenza, siamo informati ancora una volta da Simone dal Pozzo il quale, là dove è possibile riscontrare le sue affermazioni, risulta una fonte attendibile: «In quelli medesimi tempi fu accusato a Milano dalla medesima eretica pravità, et la querela fu data al giudicio d'uno egregio gentiluomo, monsignor Bonaventura da Castilione, il quale era stato suo discipulo, sotto il quale si liberò di tale imputatione»[224]. Con ogni probabilità non esiste una seconda fase milanese dell'indagine, perché, come abbiamo visto, il Parravicino era «delegato» a Novara dal commissario per «l'eretica pravità», Bonaventura Castiglioni[225]. Il Merula morì, improvvisamente, il 22 marzo 1555 a Borgolavezzaro: «et mi dubito», conclude il dal Pozzo, «in danno dell'alma sua, ch'el morisse scorso in la perfidia lutherana»[226].

La copiosa messe documentaria della quale disponiamo oggi, grazie alle ricerche di Piergiorgio Longo, scompiglia da un lato l'immagine tradizionale del Merula e induce, dall'altro, a non classificare frettolosamente l'«eresia» del *ludi magister*. Il novarese era certamente un intellettuale di frontiera, sospeso fra la cultura erudita e antiquaria del tardo umanesimo e una fede tutta incentrata sul «beneficio» di Cristo. Lo si potrebbe appunto definire un'«anima peregrina»[227], un perenne «viator», attirato, e non poco, dalle inquietudini sincretistiche del tardo Rinasci-

[220] Si veda Longo, *Città e diocesi* cit., p. 472 e Id., «*Donec sum viator*» cit., p. 294.

[221] Id., «*Donec sum viator*» cit., p. 294.

[222] Longo, «*Donec sum viator*» cit., p. 295.

[223] Ivi, pp.295-299

[224] Butti, *Vita e scritti*, pp. 383-384.

[225] Longo, «*Donec sum viator*», p. 279. Anche in merito alla difficoltà di reperire adeguata documentazione, si veda M. C. Giannini, *Milano, età moderna*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 2, pp. 1043-1044.

[226] Butti, *Vita e scritti* cit., p. 166.

[227] Longo, «*Donec sum viator*», p. 279.

mento, ma, soprattutto, un uomo del suo tempo, ansioso di praticare con spregiudicatezza discipline disparate che, faticosamente, assumevano allora nuove forme e linguaggi.

UN AGONE A DISTANZA TRA GIOVANNI CALVINO E GIROLAMO SERIPANDO SULLA GIUSTIFICAZIONE. AFFINITÀ E DIVERSITÀ*

MICHELE CASSESE

1. *Un intervento "risentito" di Seripando a Trento*

> Il reverendo Padre Ambrogio Catarino, ora vescovo, ma già da lungo tempo degno dell'episcopato, anche per quel suo divino ardente zelo, ha messo insieme molti errori, che il suo animo inorridisce ricordare. Ma io dico questo: se quegli errori hanno una qualche connessione con la mia esposizione si condannino gli errori e tutto il mio decreto sia condannato. Ma in verità, se non vi sono ragioni, se non vi è niente necessariamente collegato, imploro che la falsità non rechi danno alla verità, che il nome disonorevole degli eretici non arrechi danno alla dottrina e alla santità dei cattolici, che i vari Lutero, Bucero, Calvino con tutta quella schiera di uomini scismatici non danneggino i Contarini, Caietani, Pighi, Giulio Pflug, Gropper, contro i cui documenti scritti alcuni da lontano altri da vicino combattono ancora adesso come contro un nemico[1].

L'8 ottobre 1546, giorno in cui a Trento il generale degli agostiniani Girolamo Seripando pronunciava queste parole, i padri conciliari stavano discutendo ormai da quattro mesi sul problema della giustificazione. La ricerca di una formulazione condivisa, che consentisse di approvare un decreto sul tema della salvezza, si era rivelata assai ardua.

Eppure il tema della salvezza – detto in termini teologici, la giustificazione – costituiva l'argomento centrale del messaggio della Riforma:

* Abbreviazioni: CO = *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 voll., Braunschweig, 1863-1900; CT = C*oncilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, Freiburg i. Br., 1901 ss; IRC = GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino, UTET, 1971; JEDIN, *Storia del Concilio* = H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, 1-IV/2, Brescia, Morcelliana, 1949-1980.

[1] G. SERIPANDO, *Sententia generalis Eremitarum de decreto iustificationis dicta in congregatione generali die 8.Octobris 1546*, in CT V, 485-490, qui 487, 29-34 (la traduzione è nostra).

a detta di Lutero, era l'articolo su cui poggia la realtà stessa della chiesa. Non era davvero una percezione eccessiva, se il modo di considerare la giustificazione finì per costituire l'elemento di divisione tra cattolici e protestanti, segnando una netta linea di demarcazione tra le comunità religiose del Cinquecento e dei secoli successivi. Né si trattava di una questione di mera formulazione teologica, se ne consideriamo implicazioni e conseguenze di varia natura, di carattere dottrinale, ecclesiologico, sacramentario, etico.

Difatti, fino alla metà degli anni '40 del Cinquecento, quando il concilio di Trento non era ancora iniziato, si erano registrati numerosi dibattiti e pubblicazioni, sia di parte protestante sia dei teologi cattolici. Balzava agli occhi quanto le posizioni fossero discordanti e contrastanti; perfino all'interno dei due mondi religiosi vi erano sfumature diverse, se non proprio differenze di vedute. In alcuni momenti l'accordo era sembrato vicino, come nel caso delle discussioni tra le commissioni cattolica e luterana dell'agosto del 1530 ad Augusta, o anche nei Colloqui di Ratisbona del 1541, ove si trovò intesa sulla teoria della doppia giustificazione. Quei due accordi non furono ratificati perché altre questioni di carattere più strettamente ecclesiologico e liturgico o "devozionale" ne impedirono la ratifica ufficiale. Della difficoltà di una concordia su una questione così spinosa, com'era la soteriologia, che portava con sé conseguenze molto gravi di natura dottrinale e istituzionale, ci si rendeva conto già da alcuni mesi. Nelle stesse assise conciliari non erano mancate accese diatribe, sfociate nella ormai nota lite tra il Sanfelice e il Grechetto[2].

Nella riunione generale a Trento, agli inizi di ottobre del 1546, Seripando prendeva la parola dopo gli interventi di alcuni teologi e vescovi riguardante la formula del *Decreto sulla giustificazione* del 23 settembre[3]. Questa formula era stata stilata da una commissione di teologi e di vescovi, scelti dai legati Del Monte e Cervini, sulla base di un lavoro, definito Schema B[4], elaborato dallo stesso Girolamo Seripando in qualità di teologo personale del cardinale legato Marcello Cervini. Lo "schema B", distinto da un primo lavoro dell'agostiniano, lo "schema A"[5], e presentato il 19 agosto al legato, conteneva alcune posizioni simili o vicine alla con-

[2] Jedin, *Storia del Concilio*, II, pp. 193-226, in part. 219-221.

[3] *Decretum de iustificatione lectum in generali congregatione*, editum a cardinale S. Crucis [Marcello Cervini]; CT V, 420-427.

[4] *Decreti de iustificatione forma altera per eumdem (Hieronymum Seripandum)*; CT V, 828-833.

[5] Lo schema A (*Decreti de iustificatione forma prima per F[ratrem] Hieronynum [Seripandum]*; CT V, 821-828) fu presentato a Cervini l'11 agosto ed esponeva la concezione della giustificazione per fede, cioè la posizione protestante. Esso venne "nel complesso approvato" dal legato (Jedin, *Storia del Concilio*, II, p. 276), ma fu scartato perché veniva considerata problematica un'eventuale discussione in un lavoro di commissione.

cezione dei riformatori protestanti, e vi compariva un breve paragrafo sulla teoria della "duplice giustizia"[6]. I teologi della commissione, formatisi a diverse scuole di pensiero, incaricati di esaminare quella seconda bozza del Seripando, vi apportarono significative modifiche, riducendo il numero dei capitoli dottrinali, aumentando quello dei canoni, e cercando anche di marcare alcune differenze con la dottrina protestante. Il decreto, individuato come "secondo progetto" o "progetto di settembre", era stato presentato (23 settembre) alla congregazione generale sotto il nome di Cervini stesso, divenendo la base su cui proseguirono i lavori dell'assemblea[7]. Consegnato alle congregazioni dei teologi perché lo discutessero dal 27 al 29 settembre, fu poi dibattuto nelle congregazioni generali, dal 1° al 12 ottobre, con l'intervento di ben 58 padri. Il 6 ottobre espresse il suo voto il domenicano Ambrogio Catarino, da qualche giorno nominato vescovo di Minori. Questi presentò il suo parere positivo nei riguardi del "progetto di settembre", rilevando che tale decreto poteva, a suo avviso, essere subito pubblicato. Aggiunse però, a conferma di quanto esprimeva il decreto, che la giustificazione del cristiano non è costituita da una duplice giustizia, ma da una sola "giustizia inerente donata da Dio", attribuitagli per i meriti della giustizia di Cristo. Perciò, sosteneva il Catarino, l'espressione «la giustizia di Cristo ci viene imputata» non deve far pensare ad una giustizia imputativa, cioè esterna, perché è propria invece dell'uomo giustificato[8]. Nel suo discorso inoltre il domenicano includeva tutto un elenco di asserzioni dei luterani sulla giustificazione, considerate erronee[9].

Di quest'ultimo intervento quello che più colpì al cuore e irritò il Seripando non fu tanto la sottolineatura dell'unica giustizia, non imputata ma inerente all'uomo giustificato, formulazione contraria a quanto esposto

[6] Al cap. 8 *De duplici iustitia* viene affermato che la giustizia rende veramente giusti, perché, sempre si è compreso [da parte dei santi padri] che la giustizia di Cristo è comunicata e applicata a tutti i membri della chiesa mediante la fede e i sacramenti [1ª giustizia]; inoltre «eiusdem nostri redemptoris merito gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur per Spiritum Sanctum, qui datur eis» [2ª giustizia]. Dunque la seconda giustizia, che costituisce la nuova vita dell'uomo che vive di fede nella carità, è data per merito dello stesso Cristo. Senza la carità la fede dei cristiani è equiparabile a quella dei demoni, che credono ma non hanno la carità (CT V, 829, 39-48). Franco Buzzi rileva che qui non è espressa la relazione tra giustizia purissima di Cristo e la giustizia inerente all'uomo, «benché Seripando preferisca parlare di carità diffusa, piuttosto che di grazia o "caritas inhaerens", aborrendo la terminologia scolastica»; F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, p. 106, nota 168.

[7] Jedin, *Storia del Concilio*, II, pp. 275-280.

[8] CT V, 471, 25-38.

[9] CT V, 472, 26-45, 473, 1-14. L'elenco (dal titolo *Summa errorum Lutheri in articulo iustificationis et circa fidem et opera*) era tratto dalla sua opera: *De consideratione et iudicio praesentium temporum libri 4*, Venetiis 1547, ff.56r-58v.

dall'agostiniano nel suo "Schema B", quanto la presentazione dell'elenco di errori dei luterani. Tale operazione apparve al Seripando come un accostamento forzato tra le affermazioni di Lutero ritenute eretiche e i contenuti del decreto elaborato dal Seripando e richiamati ancora nel II progetto. Al generale degli agostiniani l'esibizione di quella serie di errori "luterani" – non solo del riformatore sassone ma anche svizzeri e di Strasburgo – apparve come un'accusa implicita di eresia. Da qui la sua appassionata difesa del proprio tentativo di cogliere la "verità" più profonda di quel problema fondamentale della fede cristiana facendo ricorso non ad una filosofia o teologia, scolastica o scotista che fosse, ma piuttosto alla Scrittura e ai Padri della chiesa. Perciò l'agostiniano aveva scelto di porre, come nota H. Jedin, una questione di fondo: se il concilio potesse condannare la dottrina di teologi cattolici che non volevano avere niente in comune con Lutero, Bucero e Calvino, ma esponevano la loro concezione soteriologica richiamandosi ad Agostino e a Bernardo[10]. E chiedeva di non condannare la verità da lui presentata e che si collegava a propria volta ad una teoria espressa già da alcuni teologi rinomati e stimati, come Contarini, Caietano, Pflug, Pighi, Gropper, prendendo a pretesto della condanna il fatto che qualcosa di simile era stato affermato, in qualche modo, anche dai vari Lutero, Bucero e Calvino.

L'intervento dell'agostiniano fu un chiaro sfogo contro l'accostamento, ritenuto "improprio", compiuto dal domenicano. L'allusione di Catarino gli era apparsa come una sorta di pesante affronto, e se avallata dal concilio avrebbe minato la possibilità di esporre liberamente il proprio parere, creando un clima di ulteriore tensione nel prosieguo dei lavori conciliari. Al Seripando appariva sempre più chiaro che molti padri andavano assumendo una posizione intransigente, dopo i momenti di forte agitazione dei mesi precedenti. A quella rigidità contribuivano fattori di vario genere: l'attaccamento ferreo alla propria visione teologica, motivi di politica interna alla stessa chiesa gerarchica, una chiara e decisa volontà di marcare la differenza contro la parte della cristianità "ribelle" alla chiesa cattolica romana. A livello teologico quella posizione costituiva una difesa della teologia tradizionale espressa dalla Controversistica, la potente corrente che mirava a distinguere nettamente la posizione cattolica ufficiale dalla dottrina dei riformatori, già condannata in precedenza. A Trento, per quei teologi, non si doveva fare altro che confermare la condanna.

Catarino[11], come testimoniano gli atti registrati da Angelo Massarelli, segretario del concilio, nel corso del dibattito assumeva una posizione

[10] Jedin, *Storia del Concilio*, II, pp. 284-285.

[11] Su Catarino: F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau, Nieuwkoop-B.De Graaf, 1972 (ristampa del 1912), pp. 30-133; G. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007.

personale su alcuni aspetti della giustificazione, in particolare sulla "certezza della fede", contestata invece da altri padri, proprio perché troppo allusiva alla dottrina luterana; tuttavia si schierava apertamente contro la duplice giustizia introdotta nei dibattiti conciliari da Seripando. Egli sapeva che quella teoria teologica aveva trovato accordo a Ratisbona (1541) tra le due parti presenti ai colloqui: il gruppo dei cattolici guidati da Contarini e da Morone, presenti anche Pflug e Gropper; i protestanti invece coordinati da Melantone, con la partecipazione proprio di Bucero e Calvino. La "doppia giustificazione", come noto, per opposti motivi venne rifiutata sia da Wittenberg sia da Roma. Nel denunciare la proposta di Seripando, dunque, Catarino forse voleva proprio opporsi a quello che non poteva essere altro che un compromesso con l'eresia, vista la somiglianza con la formula presentata a Ratisbona. La reazione di Seripando pare molto chiara. Egli da un lato vuole salvare il buon nome degli esperti cattolici di Ratisbona, dall'altro si sforza di far approvare dai padri una dottrina soteriologica più vicina a quella Scuola Agostiniana di cui si sentiva figlio e portavoce nelle assise conciliari.

Dopo l'intervento seripandiano sembra che il "fraintendimento" tra i due religiosi non abbia avuto strascichi, ma la questione di fondo sollevata dall'agostiniano restava senza una esplicita risposta da parte dei padri conciliari[12].

A seguito della discussione di quei giorni sul "progetto di settembre", molta parte dell'assemblea si convinse che la duplice giustizia fosse una formulazione pericolosa, a motivo del forte rilievo dato alla giustizia imputativa. Seripando, che si sentiva ormai isolato, fu tuttavia incaricato di rivedere il documento di settembre alla luce degli interventi dei padri e dei teologi e anche del giudizio scritto del card. Pole sulla "seconda forma". L'agostiniano rivide il documento con l'aiuto di Massarelli e consegnò la sua revisione a Cervini che la passò ad una nuova commissione di padri per un loro esame, e poi ancora al card. presidente Del Monte e a Cornelio Musso, vescovo di Bitonto, che vi diedero un loro ritocco. A seguito di così tanti passaggi il nuovo testo, letto in assemblea il 5 novembre, aveva assunto una fisionomia lontana da quella data da Seripando, che non vi si riconosceva più. Nelle riunioni conciliari susseguitesi dal 9 novembre al 1° di dicembre si discusse sulla duplice giustizia e sulla certezza della grazia. Seripando, ormai certo che il suo progetto sulla *duplex iustitia* non sarebbe stato approvato, ebbe la possibilità di esporre il 26-27 novembre in modo più esauriente la sua visio-

[12] Il problema più importante era la relazione tra l'uomo giustificato e il Cristo redentore e la partecipazione del primo ai meriti di Gesù Cristo e alla Sua grazia; cfr. Jedin, *Storia del Concilio*, II, p. 286.

ne[13]. E lo fece per due motivi: far riconoscere la sua ortodossia, messa in dubbio da diversi padri, come già aveva fatto Catarino, e ottenere la tolleranza della sua "pietà personale"[14], in quanto la sua proposta teologica rispecchiava un modo di vivere la propria religiosità. Le discussioni seguenti portarono alla stesura di una IV forma elaborata da Massarelli e dibattuta in assemblea dal 7 dicembre al 2 gennaio 1547; un'ultima forma, la quinta, dopo un'ennesima discussione generale fu approvata definitivamente il 13 gennaio. La forma finale rifiutava ogni allusione alla giustizia imputata e considerava la fede come preparazione, e non causa, della giustificazione.

La risposta risentita di Seripando dell'8 ottobre, sollecitata dall'intervento di Catarino, va dunque colta, più che come episodio a sé stante, come un segnale delle tensioni presenti all'interno del concilio, e stimola a comprendere più a fondo la posizione seripandiana, solo apparentemente compromissoria.

L'intervento dell'agostiniano suscita infatti una serie di quesiti. Va innanzitutto considerato se il proposito di Seripando e quello della maggioranza di padri e di teologi conciliari fossero divergenti, e in che cosa. Qual era poi realmente la posizione dell'agostiniano nei riguardi del pensiero della Riforma e, in particolare, verso il riformatore di Ginevra, cui Catarino lo associava ma che egli stesso avvicinava ai nomi di Lutero e di Bucero? In particolare, c'era piena identità di vedute tra lui e Calvino, come affermava Catarino, oppure vi erano anche divergenze?

Ci sembra un confronto interessante che ancora oggi, nonostante il consenso di Augusta del 1999 sulla "giustificazione", merita un approfondimento. Il dibattito che in questa sede vogliamo sviluppare ha un'istanza solo storiografica e mira ad una comprensione maggiore della complessità delle posizioni teologico-dottrinali emerse nei diversi colloqui – diretti o a distanza – del Cinquecento tra le parti in causa. Quell' "incidente" tra Catarino e Seripando, solo apparentemente di poco conto, ci offre dunque lo spunto per sviluppare un contraddittorio a distanza tra la proposta soteriologica di Seripando e quella di Calvino.

2. *I personaggi in questione*

Per meglio capire la posizione di Seripando che ci accingiamo ad esaminare, è senz'altro necessario un breve inciso sul personaggio ed il suo procedere teologico. L'atteggiamento di fondo assunto dall'agostiniano

[13] *Sententia [Hieronymi Seripandi] in congregatione dicta partim 26., partim 27. novembris [1546]*, CT V, 666-676.

[14] Jedin, *Storia del Concilio*, II, p. 331.

nelle discussioni dottrinali del concilio era orientato ad una ricerca della verità, come egli amava ricordare, non aprioristicamente intesa. Lo affermava espressamente in un suo intervento del 7 gennaio 1546, nel corso del dibattimento dei padri tridentini sul carattere universale o meno del concilio. L'agostiniano richiamava ai padri conciliari un atteggiamento fondamentale per i lavori che stavano allora avviandosi: serenità d'animo nell'ascolto e nell'esame delle diverse posizioni, rispetto e accoglienza della verità da qualsiasi parte provenga, fosse anche da uomini che non facevano più parte della chiesa cattolica, come Lutero e i suoi seguaci. Si rifaceva per questo al commento di Ambrogio a I Cor 12,5:

> La verità, da chiunque espressa, viene dallo Spirito Santo e nessuno può dire Signore Gesù, se non sotto l'azione dello Spirito. Non si deve quindi impugnare la verità, anche se detta da persone ritenute eretiche e ribelli (…), né condannare come eresia ciò che non lo è, e tanto meno rigettare subito ciò che all'uno o all'altro sembra falso[15].

La verità andava ricercata prescindendo da qualsiasi idea preconcetta, accettandola se valida, qualunque ne fosse stata la provenienza. Il concilio doveva perciò essere un'occasione d'ascolto di tutte le posizioni dottrinali, anche dei protestanti, la cui presenza alle assise conciliari era allora nelle aspettative di Carlo V e di quanti seguivano la sua linea politica. Si potrebbe dire che Seripando era aperto ad ogni apporto positivo alla ricerca della verità dottrinale, fondata, secondo la sua visuale, sulle fonti di riferimento: Scrittura e pensiero dei Padri.

Dovette ben presto accorgersi che tale apertura non trovava riscontro in buona parte dell'assemblea e che mano a mano che i lavori procedevano, la tendenza dei Padri andava sempre più verso un'opposizione e una differenziazione chiara e decisa dalle formulazioni protestanti, soprattutto in questioni chiave della dottrina.

Perciò, *mutatis mutandis*, si trovava a riprendere quel suo concetto all'inizio dell'intervento dell'8 ottobre, in risposta a Catarino e a quanti minavano la possibilità di una distesa e salutare discussione su una questione di fondamentale importanza sia per la fede cristiana sia per la stessa chiesa, ormai in una profonda crisi e necessitante di un'ampia riforma. Lo fece con un auspicio:

[15] CT II/2, p. 417. La traduzione del testo latino è presa da A. Marranzini, *Il card. G. Seripando proclamatore del Vangelo*, in "La Civiltà Cattolica", III, 1994, pp. 135-147, qui pp. 144-145.

> Confido che in futuro, una volta ascoltati i consigli dei teologi e le sentenze dei padri sia stemperata ogni cosa e non vi sia alcun'altra piccola neppure lieve, contrarietà[16].

Questo breve inciso nell'intervento seripandiano, così come il richiamo al tema di fondo sul modo di affrontare e di discutere le questioni, bene restituiscono il clima di crisi religiosa e di tensione nella chiesa del Cinquecento, rappresentata a Trento da vescovi e teologi di diversa scuola e di differente posizione "politica"[17].

Per lo studioso, storico o teologo che sia, del periodo della Riforma e della Controriforma, il problema della giustificazione, oggetto di discussione dei padri a Trento, rappresenta forse l'esempio maggiore delle difficoltà che gli si presentano nell'affrontare le questioni teologiche di quel periodo. Il problema era complesso già per i padri tridentini, non tutti periti di teologia, anzi molti di loro impreparati, e spesso analfabeti, su questioni teologiche, altri fermi su tesi legate allo spirito del tardo medioevo o a una determinata scuola teologica. Posizioni così diverse arrivarono ad una soluzione solo tra molte difficoltà e dopo sei lunghi mesi.

Mettere a confronto, qui, il pensiero soteriologico di Calvino con quello di Seripando non è impresa facile. Si tratta difatti di due personaggi, tra i più rappresentativi della storia religiosa del Cinquecento, tra loro molto diversi. Francese, laico e giurista Giovanni Calvino approda alla teologia come autodidatta, abbraccia la Riforma leggendo Lutero e Zwingli, diventa anch'egli riformatore e organizzatore della città di Ginevra, divulga in vari modi il suo pensiero e le sue opere in mezza Europa, e incide profondamente, pur essendo personaggio della seconda generazione, alla pari di Lutero nella diffusione della Riforma[18].

Girolamo Seripando[19] è invece uno degli architetti del Tridentino, secondo Joseph Lortz, il prototipo di quel movimento che Hubert Jedin, il

[16] «Confido, enim futurum, ut auditis theologorum consiliis ac patrum sententiis ita temperentur omnia, ut nulla supersit ne levis quidem offensiuncula»; Seripando, *Sententia generalis Eremitarum* cit., in CT V, 486, 7-10.

[17] Per questo rimando alla storia del Concilio curata da H. Jedin, ma anche a quella del Sarpi e del Pallavicino.

[18] Su Calvino rimando alle biografie più recenti: B. Cottret, *Calvin. Biographie*, Paris, JCLattès, 1995; *Calvin et le calvinisme*, a c. M.E. Hirzel e M. Sallmann, Genéve, Labor et Fides, 2008; Ch. Strohm, *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, München, C.H. Beck, 2009; P. Opitz, *Leben und Werk Johannes Calvins*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Trad. in italiano: A.E. McGrath, *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991; W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

[19] Su Seripando: H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Bände 1-2, Würzburg, Rita-Verlag, 1937 (esiste anche una traduzione ridotta in inglese: *Papal Legate at the Council of Trent, Cardinal*

suo maggior biografo, definisce "riforma cattolica". Una categoria storiografica, questa, oggi tanto discussa, ma che solleva il problema della comprensione e interpretazione storica dei numerosi progetti di riforma della chiesa nati in ambito cattolico e non portati a termine o comunque messi da parte, di quei piccoli rivoli tendenti al rinnovamento e mai sfociati in un vero programma globale di riforma. Girolamo Seripando fa parte di quella schiera di uomini, teologi e intellettuali del Cinquecento che, non limitandosi a perorare appunto una riforma, provarono a progettarla e in molti modi ad anticiparla. La sua azione si rivolse soprattutto all'interno del suo ordine e della diocesi di Salerno di cui fu vescovo, ma non fece mancare il suo intervento nell'ambito della chiesa italiana ed europea[20]. Nel 1546 era ormai un personaggio già conosciuto: napoletano, monaco agostiniano, con studi di filosofia e teologia curricolari effettuati tra Napoli, Roma e Sessa Aurunca; era stato segretario del generale dell'ordine agostiniano Egidio da Viterbo tra il 1514-15, quando Lutero viveva la sua *Turmerlebnis*: la scoperta della giustificazione per fede. Docente di teologia e reggente dello Studio teologico di S. Giacomo di Bologna, vicario degli agostiniani a Napoli, dal 1539 ne era stato eletto generale in un momento difficilissimo, dopo la "fuga" dall'ordine di Lutero, Giulio da Milano (Della Rovere), Agostino Mainardi e altri. Aveva frequentato e stretto rapporti con ecclesiastici e uomini di cultura che negli anni trenta frequentavano l'ambiente veronese di Gian Matteo Giberti o l'università padovana. Apprezzato consigliere di Paolo III, era presente a Trento non solo come generale degli agostiniani, ma anche in qualità di teologo personale del co-presidente Card. Marcello Cervini. Considerato uno dei tre più grandi predicatori cattolici del suo tempo per preparazione e capacità di comunicazione, fu scelto (1535) dalla città di Napoli per accogliervi con due discorsi Carlo V; in seguito (nel 1553) rappresentò la capitale del viceregno spagnolo in un'ambasceria diplomatica a Bruxelles, e nel 1559 vi tenne il discorso funebre dell'im-

Seripando, transl. F.C. Eckhoff, St. Louis, B. Herder Book Co., 1947); A. Marranzini, *Ministero episcopale del cardinale Girolamo Seripando*, Salerno, Elea Press, 1993; Id., *Il cardinale Girolamo Seripando. Arcivescovo di Salerno legato pontificio al Concilio di Trento*, Salerno, Elea Press, 1994; *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo*. Nel V centenario della nascita. Atti del convegno di Salerno, 14-16 ottobre 1994, a c. di A. Cestaro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997; M. Cassese, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002, 2 voll.; Id., *Girolamo Seripando e la sua teologia nei "Discorsi" salernitani*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 2007, 1, pp. 173-201.

[20] Jedin, *Girolamo Seripando*, I, pp. 235-259; II, pp. 11-31; M. Cassese, *Girolamo Seripando, il Concilio di Trento e la riforma della chiesa*, in *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo* cit., pp. 189-225; Id., *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali* cit., I, pp.109-158.

peratore; era stato nominato dalla stesso Carlo V arcivescovo di Salerno (1554), mentre Pio IV lo eleverà alla porpora cardinalizia, gli assegnerà la presidenza del Tribunale dell'inquisizione, la direzione della stampa vaticana e infine lo invierà come cardinale legato e co-presidente delle assise tridentine nella loro terza fase.

Calvino e Seripando non hanno avuto nessun incontro personale, diversamente da quanto accadde tra Lutero e il card. Caietano, nessun confronto diretto nemmeno epistolare, come invece si verificò tra Calvino e il card. Sadoleto. Ciò nonostante l'uno non era sconosciuto all'altro: Seripando aveva letto, grazie a permessi speciali del papa, gli scritti di Calvino probabilmente fin dalla fine degli anni '30 e aveva dunque conosciuto il suo pensiero ben prima che iniziasse il concilio. D'altronde, Seripando era tra i pochi teologi e vescovi che, a Trento, conoscessero i testi dei riformatori. Di Calvino invece si sa che veniva informato in quegli anni iniziali del Tridentino sui lavori conciliari, dei quali il Seripando era uno dei principali attori.

I due avevano molto in comune. Innanzitutto gli studi umanistici. Calvino a Orléans entra a far parte di un ambiente cattolico umanistico erasmiano, un circolo guidato da un uomo di notevole spirito riformatore come Lefèvre d'Etaples. Vi si leggevano Erasmo, Lutero e Melantone, e si auspicava una riforma della chiesa che non portasse a divisioni. Uno dei punti fermi di quell'insegnamento fu lo studio delle fonti originarie: i classici latini e greci, ma anche Sacra Scrittura e Padri della chiesa.

Anche Seripando fu a stretto contatto con il mondo umanistico, soprattutto napoletano, negli anni della sua formazione, e particolarmente durante il suo vicariato a Napoli, ove frequentò gli studiosi dell' "Accademia Pontaniana". L'umanesimo in Seripando fu, è vero, «più che un culto formale, un'aspirazione alla sapienza», come ritiene Marranzini[21]. Ma rappresentò anche l'ambito in cui apprendere la via del dialogo tra i diversi pareri e acquisire, analogamente a Calvino, gli strumenti per lo studio delle fonti bibliche e patristiche. Fu nei circoli napoletani, infatti, che Seripando approfondì le sue conoscenze del greco e delle lingue orientali. Ebbe rapporti con Johann Albrecht Widmannstetter, curatore di un'edizione dei quattro vangeli in lingua siriaca[22], con l'ebreo spagnolo

[21] A. Marranzini, *Martin Lutero e Girolamo Seripando alla scuola di Agostino*, in Id., *Il cardinale Girolamo Seripando Arcivescovo di Salerno* cit., pp. 35-67, qui p. 58.

[22] *Evangelia quattuor sira lingua descripta*, curavit J. A.Widmannstetter, Vindobonae 1555. Il testo è al n. 75 del catalogo della biblioteca di Seripando: D. Gutierrez, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara*, in "Analecta Augustiniana", XXIX, 1966, pp. 59-212, qui p. 91. Il Widmannstetter fu umanista, orientalista, filologo e teologo; vedi H. Striedl, *Der Humanist Johann Albrecht Widmanstetter als klassischer Philologe*, in *Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek für Emil Gratzl*, Wiesbaden, 1953, pp. 96-120.

David Jachja che tenne lezioni del Talmud, e Baruch di Benevento «ottimo cabalista» che tradusse in volgare lo *Zohar* (*Libro dello splendore*) per Egidio da Viterbo. Quest'ultimo, già discepolo di Marsilio Ficino, avviò Seripando all'uso della Cabala cristiana nell'interpretazione della Bibbia e gli inculcò la necessità di una riforma della chiesa e della vita cristiana basata sulla filosofia platonica, da lui considerata «per sua natura cristiana». Quell'indirizzo fu integrato dall'approfondimento e dall'adesione sempre maggiore ad Agostino e con lui a Paolo e al loro insegnamento teologico.

L'indirizzo umanistico, che faceva ricorso alla filologia e alla lettura del testo nel suo contesto storico e letterario, e alla retorica quale aiuto alla chiarificazione dei significati teologici e spirituali della Scrittura, ebbe dunque rilevante influenza su entrambi i personaggi[23]. Proprio grazie alla scuola umanistica di Erasmo e dei circoli che a lui si rifacevano, ebbero entrambi familiarità con lo studio dei Padri, soprattutto di Agostino, ma anche con la Scuola Agostiniana del Tre-Quattrocento[24]. Seripando stesso, secondo Vittorino Grossi, «rappresenta l'ultimo grande "agostiniano" teologo proprio di quella scuola del '500»[25]. Agostino era assunto da entrambi come maestro. Calvino s'identificava con l'ipponate, e con una felice espressione (*Augustinus totus noster*)[26], lo indicava come proprio maestro e guida al suo pensiero. Nelle opere di Calvino vi sono ben 4100 citazioni di Agostino, di cui 1694 sono complete del rinvio allo scritto da cui sono attinte. Agostino dunque occupa un posto centrale nella teologia di Calvino, e rappresenta "la chiave di volta" per capirne la teologia[27]. Seripando a sua volta non poteva non considerare Agostino

[23] Per un approfondimento rimando per Calvino a P. Optiz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vlunyn, Neukirchnener, 1994, pp. 46-98; W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino* cit., pp. 167-188, per Seripando a M. Cassese, *«Leggere e meditare la Sacra Scrittura per imparare da Dio». Annuncio della Parola di Dio e Bibbia nel card. Girolamo Seripando (1493-1563)*, in *Ecumenismo come conversione. Omaggio a Tecle Vetrali*, a cura di P. Sgroi e R. Giraldo ("Quaderni di Studi Ecumenici", n. 15), Venezia, I.S.E., 2007, pp. 391-417.

[24] Cfr. A. Trapé, *Scuola teologica e spiritualità nell'ordine Agostiniano*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Settimana Internazionale di spiritualità agostiniana (Roma, 22-27 ottobre 1956), 2 voll., Roma, Analecta Augustiniana, 1958, qui vol. II, pp. 5-75; e anche G. Ciolini, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia*, ivi, II, pp. 339-387; A. Zumkeller, *Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre. (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung)*, in "Analecta Augustiniana", XXVII, 1964, pp. 167-260.

[25] V. Grossi, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando, nel contesto dei dibattiti Tridentini*, in "Analecta Augustiniana", XLI, 1978, pp. 7-24, qui p. 23.

[26] Calvino, *De aeterna praedestinatione*, CO, 36, 266; cfr. McGrath, *Giovanni Calvino* cit., p. 198.

[27] G. Pani, *L'Opera omnia di S. Agostino in Lutero e nei riformatori*, in "Augustinianum", XXX, 2000, 2, pp. 519-566, qui p. 561. La sua conoscenza dei Padri non si limitava ad Agostino; ma andava da Giovanni Crisostomo a Gregorio Magno, da

suo maestro, in quanto non solo padre del suo ordine, ma anche perché a suo avviso interprete per eccellenza della Scrittura. Un computo delle citazioni di Agostino nei testi seripandiani non è stato fatto, anche perché molti scritti dell'agostiniano napoletano sono ancora inediti. Nelle opere da me consultate il richiamo ad Agostino appare in ogni questione e affermazione di carattere teologico e di interpretazione biblica. Riporto solo il caso del *De iustitia et libertate christiana*, redatto nel 1554, ove si contano 71 citazioni complete di Agostino con i rimandi espliciti all'opera da cui sono attinte, senza calcolare i numerosissimi riferimenti al suo pensiero[28]. Proprio nell'affrontare il problema della giustificazione, il teologo napoletano richiamava l'attenzione sull'insegnamento di Paolo da una parte e di Agostino dall'altra. Entrambi, rilevava, svelano la loro esperienza di giustificati; in particolare l'ipponate "descrive la sua giustificazione" ricordando l'opera di Dio e della sua grazia per l'assoluzione dai suoi peccati[29].

Molti sono gli elementi comuni ai due teologi: lezione umanistica sul piano non tanto filosofico quanto metodologico, quale ritorno e uso delle fonti scritturistiche; loro studio esegetico, ricorso a Paolo, ad Agostino, ad altri padri della chiesa e alla Scuola Agostiniana del Tre-Quattrocento. Di conseguenza, si trovano tra i due numerose consonanze: nell'accantonamento del ricorso alla filosofia per spiegare il loro pensiero teologico o una verità di fede; nel rifiuto delle sottigliezze della Scolastica, del suo linguaggio e delle sue categorie contenutistiche, che incasellano la verità e oscurano, come diceva Calvino, la semplicità e la chiarezza della Scrittura[30]. Seripando a sua volta, in pieno concilio di Trento, proprio durante il lungo dibattito sulla giustificazione, propose di abbandonare schemi e linguaggio della Scolastica, perché non idonei ad affrontare le questioni da trattare. Tale richiamo può essere ritrovato nella sua *De iustificatione meditata commentatio*[31] e nell'intervento del 28 dicembre

Girolamo a Tertulliano e Cipriano, da Ambrogio a Ireneo e Bernardo, solo per citarne alcuni.

[28] Cfr. G. Seripando, *"De iustitia et libertate christiana"*, hrsg von A. Forster, Münster W., Aschendorff, 1960; la traduzione italiana è in A. Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando su «Giustizia e libertà del cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 1981, pp. 129-294; qui in appendice anche gli indici dei testi biblici e patristici.

[29] CT V, 615, 9-19.

[30] Cfr. Bouwsma, *Giovanni Calvino* cit., pp. 228-229. Si ricordi però che Calvino sfrutta alcuni elementi della "logica" aristotelico-scolastica: l'amore per le definizioni e del sillogismo, l'uso del sostantivo astratto, delle antitesi e del principio di non contraddizione; ivi, pp. 150-152. Ad esempio fa ricorso al termine di "sostanza" per indicare una "realtà fondamentale" o "realtà spirituale"; IRC, III,2, 24; ital. p. 705.

[31] Fu la sua risposta (inizi mese di luglio 1546) ai quesiti proposti il 22 giugno 1546 sulla giustificazione. "Non est meo quiderm iudicio doctrina haec a scholis pretenda, in quibus ardue admodum et spinose tractantur quaestiones, utiles ille quidem ad exercenda

1546, quando si disse contrario all'ammissione della fede nello schema causale, rispondente a un'impostazione prettamente scolastica: «Tutta questa difficoltà ci è procurata dalla filosofia, se vogliamo discutere con le sue parole sui misteri divini»[32].

Questi fattori di carattere culturale, sottostanti anche alla "sententia" presentata da Seripando al concilio, non furono i soli e nemmeno i principali motivi nello spingere Catarino a cogliere una prossimità col pensiero dei tre riformatori, Lutero, Calvino e Bucero. Nel giudizio del domenicano probabilmente doveva intervenire anche la formazione teologica diversa da quella dell'agostiniano, e la presenza di interessi politici/ecclesiastici che lo portavano ad opporsi a Seripando. A quest'ultimo il giudizio di Catarino apparve affrettato o comunque non derivante da un confronto adeguato tra posizione dei riformatori e la proposta che egli intendeva offrire alla riflessione dei padri conciliari. Ma in che cosa si differenziavano realmente i punti di vista di Calvino e Seripando?

Prima di analizzare il pensiero dell'uno e dell'altro è ancora bene ricordare che sia Calvino sia Seripando fino a quell'ottobre del 1546 avevano dedicato particolare attenzione allo studio e alla discussione del problema della giustificazione.

Calvino ne aveva trattato[33] nella sua opera principale, *Institutio religionis christianae*, nelle tre edizioni (1536, 1539, 1543) che integrerà in una quarta (1550), e ancora in una quinta edizione (1559)[34], come pure nella sua *Confession de foi* (1537)[35], nella *Responsio ad Sadoletum* (1539)[36], in *Le Catechisme de l'église de Genève* (1542-45)[37], negli *Ar-*

ingenia et adipiscendam sapientiam huius seculi, verum ad cognoscendam sapientiam in mysterio absconditam et erudiendum Christi populum ad iustitiam non satis idoneae"; CT XII, 614, 10-13.

[32] «Sed has angustias nobis parit philosophia, dum volumus ex eius praescripto de divinis loqui mysteriis»; CT V, 743, 27-28; cfr. Jedin, *Storia del Concilio*, II, p. 342.

[33] Per una presentazione completa di tutti gli scritti di Calvino e una loro collocazione cronologica rimando a W. de Greel, *Gli scritti di Calvino*, in "Studi di teologia", XXVI, 41, 2009, 1, pp. 2-98.

[34] Gli 8 capitoli sulla giustificazione nell'ultima edizione dell'*Institutio* di Calvino rimasero fondamentalmente identici a quelli delle altre edizioni; E. Busch, *La teologia di Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2005, p. 40.

[35] *Instruction et confession de foy on use en l'église de Genève*, in CO 22, 25-74; ed. ital. *Il Catechismo di Ginevra del 1537*, a cura di V. Vinay, Torino, Claudiana, 1983 (= *Catechismo 1537*).

[36] In CO, 5,385-416; trad. ital. in Jacopo Sadoleto, Giovanni Calvino, *Aggiornamento o riforma della chiesa? Lettere tra un cardinale e un riformatore del '500*, a cura di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1976, pp. 53-101(= *Lettera a Sadoleto*).

[37] Jean Calvin, *Le Catechisme de l'église de Genève, c'est -à-dire, le formulare d'instruire les enfants en la Chrétienne, fait en manière de dialogue, où le Ministre interroge et l'enfant répond, (1545)*, in CO 5, 1-146; anche in *Confessions et catechismes de la foi reformée*, edités par Olivier Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986, pp. 29- 110; ed. it. *Il*

ticuli a facultate sacrae theologiae parisiensi (1544)[38], solo per citare alcune sue opere, senza trascurare i commentari biblici. In seguito Calvino riprenderà il tema in numerosi altri scritti, a cominciare dagli *Acta Synodi Tridentinae* (1547)[39], ove critica i decreti approvati fino ad allora dal concilio, anche sulla giustificazione, aggiungendovi la sua posizione (denominata "antidoto"), e la *Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio*[40].

Seripando da parte sua era arrivato al concilio dopo ponderate riflessioni e studi del problema soteriologico. Vi aveva già dedicato diversi suoi "trattati" e scritti, e ne aveva fatto oggetto di vari sermoni[41]. Al concilio i suoi interventi e "sententiae" furono numerosi, mano a mano che i lavori procedevano[42]. Sarà una tematica che verrà ripresa dal suo "*De iustitia et libertate christiana*", nel "Commento alla lettera ai Romani e ai Galati"[43] e nelle prediche[44].

Catechismo della chiesa di Ginevra, in Giovanni Calvino, *La carne, lo spirito e l'amore*, a cura di D. Monda, premessa di R. Roversi, Milano, BUR, 2005, pp. 117-205 (quest'ultima ed. abbreviamo: *Catechismo 1542*).

[38] Calvin, *Articuli a facultate sacrae theologiae parisiensi determinati super materiis fidei nostrae hodie controversis cum antidoto*, in CO 7, 1-44; ed. it. con testo latino a fronte, *Articoli della Sorbona con antidoto* in Giovanni Calvino, *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2004, pp. 52-287.

[39] Calvin, *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*, in CO 7, 365-506; ed. it. con testo latino a fronte *Atti del Concilio di Trento con antidoto*, in *Dispute con Roma* cit., pp. 178-287.

[40] Calvino, *Il vero modo della pacificazione cristiana e della riforma della chiesa*, in *Dispute con Roma* cit., pp. 294-537.

[41] Tra quelli editi: *Iustificatio impii* (1531) in Jedin, *Girolamo Seripando*, II, pp. 459-464; *Al principe di Salerno sulla prescienza divina e il libero arbitrio* (1539); ivi, pp. 468-473; *A Marcantonio Flaminio sulla predestinazione* (3 luglio 1539), ivi, pp. 474-481; *Difesa della sua lettera sulla predestinazione* (31 luglio 1539); ivi, pp. 481-488; *Fidei verae et perfectae deficientia* (predica, 1540), ivi, pp. 489-499; *Della giustificazione* (a Girolamo Scannapeco, 24 marzo 1543); ivi, pp. 544-545*; Trattato della giustificazione di G. S. al magnifico M. Lattanzio* (1543), CT XII, 824-849; *Fr. Hieronimi Seripando de iustificatione meditata commentatio*, (inizi di luglio 1546), CT XII,613-636.

[42] Rimandiamo alla consultazione dei volumi V e XII della raccolta del CT, che noi qui in parte citiamo.

[43] Hieronimus Seripandus, *In D. Pauli epistolas ad Romanos et Galatas*, Industria Fr. Felicis a Laurino, Curia Archiep., apud Jo Jacobum Carlinum Typog., Neapoli 1601.

[44] In particolare: Girolamo Seripando, *Prediche sopra il simbolo degli Apostoli, dichiarato co simboli del concilio Niceno e di santo Athanasio*, Salamandra, in Venetia MDLXVII (riediz.a c. di F. Linguiti, Salerno, Migliaccio, 1856); R.M.A. Blasi, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Pater Noster di Girolamo Seripando*, Roma, Carocci, 1999 (I ed. *Girolamo Seripando tra evangelismo e riforma cattolica*, Napoli, Ferraro, 1981). Schizzi di prediche o discorsi in Girolamo Seripando, *Discorsi*, 1, *Il vescovo, la giustificazione, l'impegno politico*; 2, *Cristo sapienza, giustizia, santificazione, redenzione*, testo critico e traduzione di A. Marranzini, Roma, Città Nuova, 2001-2004.

Presentiamo ora sinteticamente il pensiero soteriologico dei due teologi, al fine di coglierne eventuali affinità e divergenze, e ponendo particolare attenzione a quanto, a quello stadio dei lavori conciliari, essi avevano già maturato. Sarà però d'obbligo verificare l'evoluzione del loro pensiero successiva all'approvazione del decreto conciliare *De iustificatione*, atto che metterà la parola fine a qualsiasi discussione sul tema, almeno all'interno della chiesa romana.

3. *Il problema soteriologico secondo Calvino*

Come Lutero, anche Calvino sosteneva che la giustificazione costituiva «la dottrina fondamentale della religione cristiana»[45] e ad un tempo suscitava «il maggiore e più radicale contrasto» tra cattolici e riformati[46]. Numerose erano state le diatribe pubbliche e private tra appartenenti alla chiesa romana e «novatori». Alcuni esponenti di ambedue le parti avevano dato perfino la vita, per coerenza alla fede espressa dalla propria chiesa su quello specifico articolo[47]. I momenti di accordo tra le parti, come già abbiamo ricordato, non avevano portato alcun effetto concreto, perché non sanciti ufficialmente. C'era ancora possibilità di farlo a Trento? Ci credevano e speravano in pochi, e tra questi certamente il card. Reginald Pole[48], ormai punto di riferimento del gruppo degli "spirituali", che da lì a poco sarà nel mirino dell'Inquisizione e represso nei cenacoli di simpatizzanti diffusi in tutta Italia; lo sperava anche Seripando, legato a Pole da forte ammirazione, ed estimatore della spiritualità espressa da quel movimento[49].

Non ci speravano più né Lutero, che sarebbe morto qualche mese dopo l'apertura del Tridentino (18 febbraio 1546), né Calvino che veniva messo al corrente dei lavori e delle conclusioni conciliari da suoi "amici", e continuava a dare i suoi apporti letterari sul delicato problema. Nella sua concezione soteriologica il riformatore di Ginevra si pone

[45] IRC, III, 11, 1; it. p. 881.

[46] Calvino, *Lettera a Sadoleto*, in *Aggiornamento o riforma della chiesa?* cit., p. 71.

[47] Vedi: R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, il Mulino, 1982[4]; H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967; M. Cassese, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, Stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2009, pp. 97-121.

[48] Su di lui mi limito a citare P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e sanità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977; V. Mignozzi, *"Tenenda est media via". L'ecclesiologia di Reginald Pole (1500-1558)*, Assisi, Cittadella, 2007.

[49] Mi permetto di rimandare a Cassese, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, I cit., pp. 69-108.

chiaramente sulla scia di Lutero e Zwingli, e professa la giustificazione per grazia mediante la sola fede. Tuttavia nella sistematizzazione della sua dottrina egli più espressamente di Lutero lega la giustificazione alla predestinazione e sostiene che la fede è data ai soli predestinati ed eletti alla salvezza[50]. La teoria della doppia predestinazione non è una novità di Calvino; l'aveva già espressa Lutero nel *De servo arbitrio*[51], e ancora prima la Scuola Agostiniana, in particolare Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto, da cui molto verosimilmente il ginevrino l'aveva attinta, come sostiene A. McGrath[52]. La predestinazione, secondo Calvino, non è prescienza, come la riteneva la teologia cattolica tradizionale, ma una decisione decretata da Dio fin da prima della creazione, per cui Egli è il vero autore della salvezza o della caduta dell'uomo. Dall'elezione consegue la vocazione a diventare cristiani, figli di Dio. Due i veicoli mediante i quali Dio effettua tale chiamata: uno esterno, ed è la predica della Sua Parola, l'altro interno: l'illuminazione dello Spirito Santo[53]. Data la mancanza nell'uomo di un libero arbitrio e di una capacità di volere il bene, perché la sua volontà schiava del peccato è totalmente malvagia[54], è lo Spirito Santo di Dio a dare all'uomo la possibilità di assentire alla proposta di salvezza annunciata nella predicazione dell'Evangelo. Lo fa disponendo l'uomo all'obbedienza, animando dall'interno in modo incomprensibile tutti i suoi moti, sicché non gli rimane altra alternativa che quella di seguire Dio e la Sua chiamata. Non si tratta di costrizione necessitante, ma di risposta "spontanea" dell'eletto alla proposta di salvezza e al volere di Dio[55]. Tale "risposta vocazionale" è sottoposta strettamente, a doveri e responsabilità di obbedienza alla Legge di Dio e di cammino verso la santità.

Alla santificazione, come risposta alla chiamata, è legata intimamente la giustificazione. Qui si evidenzia una differenza chiara tra Lutero e Calvino. Il primo nella sua dottrina sulla giustificazione mette in rilievo l'aspetto giustificante del processo salvifico dell'uomo e richiama la san-

[50] Per Calvino Dio già prima della fondazione del mondo ha eletto alcuni alla salvezza e altri alla perdizione; «gli eletti sono vasi della sua misericordia» e invece «i riprovati vasi della sua ira». In quest'atto di elezione o riprovazione si riconosce la "gloria di Dio", si manifesta cioè la sua assoluta sovranità, l'insindacabile e nascosta sua giusta volontà; *Catechismo di Ginevra del 1537*, p. 31. Anche IRC III, 21, 1;. it., p. 1094.

[51] Martin Luther, *De servo arbitrio* in WA (=*D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 60 voll, Weimar, 1833-1990), XVIII, 600-787, in part. 723; tr. ital. in Martin Lutero, *Il servo arbitrio (1525)*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, trad. e note di M. Sbrozi, Torino, Claudiana, 1993, pp. 296-297.

[52] McGrath, *Giovanni Calvino* cit., p. 218.

[53] IRC III, 24, 2; it., p. 1145.

[54] Calvino, *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*, in *Contro Roma*, p. 207.

[55] IRC, III, 19, 4; it. p. 1000.

tificazione come conseguenza della giustificazione, nella relazione con Cristo. Calvino invece pospone la giustificazione alla santificazione, o comunque le unisce intrinsecamente, fino ad assimilarle. La motivazione di quest'articolazione del suo discorso teologico è stata messa in luce da Vittorio Subilia[56]: l'accusa di "solarismo" e di elusione di ogni discorso sull'impegno morale mossa contro Lutero da parte dei teologi cattolici, per aver posto all'inizio del suo discorso soteriologico la giustificazione e la relazione con Cristo, che immette in un cammino di santificazione, insistendo sull'opera di salvezza per la sola fede, che considera le opere come conseguenza della stessa fede, frutti di un albero buono (l'uomo di fede), non meritevoli di alcuna ricompensa, segni della propria adesione e relazione con Cristo ed espressione della carità verso il prossimo. Calvino, per evitare quelle accuse cattoliche, antepone l'affermazione della necessità della santificazione, come risposta del credente alla chiamata di Dio e obbedienza alla Sua volontà. Le opere, considerate come adesione attiva alla Legge/volontà di Dio, in tal modo acquistano nell'esposizione di Calvino un rilievo forte più che in Lutero.

Come già per il riformatore sassone, che considerava le opere parte integrante della giustificazione e non meritorie[57], anche per Calvino esse non hanno in sé alcun valore salvifico; esse «per la giustificazione dell'uomo valgono zero», perché la giustizia è gratuita, è imputata per bontà di Dio[58]. Le opere dell'uomo non preparano né meritano la giustizia, perché la remissione dei peccati, e quindi la salvezza, è concessa all'uomo peccatore gratuitamente (per grazia), dalla misericordia di Dio: «Il primo gesto d'amore non è venuto da noi, ma da Dio che ci ha accolti e presi a benvolere di sua iniziativa ed unicamente in base alla sua volontà»[59]. Tale atto divino è offerto attraverso i meriti di Gesù Cristo. Nella teologia di Calvino questo elemento cristologico è di una tale rilevanza da far ritenere a diversi suoi studiosi, come François Wendel e Wilhelm Diesel, che la cristologia – il mistero di Cristo incarnato e della sua opera redentiva – costituisca il fulcro dottrinale calviniano[60]. Dio accoglie il Suo figlio diletto e con Lui tutti coloro che hanno fede nella

[56] V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1976, pp. 250-252.

[57] Luther, *De libertate christiana*; WA VII, 63, 8-38, 64, 1- 39, 65, 1- 25. Lutero dedica al tema tutto il suo *Sermone delle buone opere*, in WA VI, 202-276; tr. it. in M. Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Torino, UTET, 1967, pp. 325-430. Per un'introduzione v. Subilia, *La giustificazione* cit., pp. 117-244; in part. pp. 195-202; M. Cassese, *L'uomo nuovo e le buone opere secondo Martin Lutero*, in "Studi ecumenici", 1, 1983, pp. 247-276.

[58] Calvino, *Lettera a Sadoleto* cit., p. 73.

[59] Ivi, p.75.

[60] Ch. Bouyer, *Calvin et Luther. Accords et differences*, Roma, Università Gregoriana, 1973, p. 93 ss.

Sua Parola e seguono la chiamata. Pertanto solo attraverso Cristo incarnato, il solo giusto, l'uomo può essere riconciliato con Dio Padre, e può esserlo mediante la sola fede. Come in Lutero, anche in Calvino la fede è l'elemento determinante per la salvezza. Essa non è intesa come conoscenza dell'esistenza e dell'essenza di Dio e quale adesione razionale, ma come atto insieme gnoseologico ed esistenziale, è «una conoscenza stabile e certa della buona volontà di Dio nei nostri confronti, conoscenza fondata sulla promessa gratuita data in Gesù Cristo, rivelata al nostro intendimento e suggellata nel nostro cuore dallo Spirito Santo»[61]. Avere fede significa cogliere e fare proprio ciò che Dio vuole essere per noi[62]. Essa si basa sulla promessa gratuita di grazia di Dio verso gli uomini e si realizza nel rapporto personale con Cristo vivente; è un mezzo che veicola la presenza di Gesù Cristo nella vita del credente, trasformandola[63]. Per mezzo della fede si ottiene una duplice grazia: la giustificazione, la riconciliazione con Dio per mezzo di Cristo, e la santificazione per opera dello Spirito di Cristo.

Sono due realtà tra loro unite indissolubilmente, potremmo dire due facce della stessa medaglia. Inoltre la giustificazione, per Calvino, non ha un carattere forense, come per Melantone, non è imputazione giuridica della giustizia di Cristo, ma *insitio in Christum*, innesto del credente in Cristo. È un'unione spirituale profonda che rende il credente partecipe di Cristo stesso e di tutti i suoi beni[64].

È l'interpretazione più genuinamente luterana, che si coglie ad esempio nel *De libertate christiana*[65]. In Calvino, però, c'è una sottolineatura più forte e insistita dell'effetto dell'incorporazione in Cristo. Essa produce insieme giustificazione e santificazione; e il credente mediante la fede è accolto da Dio (giustificazione) e introdotto in un cammino di santificazione, in una vita vissuta moralmente secondo la Sua volontà. Al fine di richiamare il carattere spirituale e non "materiale" di tale inabitazione in Cristo, Calvino accentua il ruolo dello Spirito; è questo il motivo per cui il Krusche parla di partecipazione del credente alla "sostanza" di Cristo, come «un legame vitale pneumatico con il Cristo in quanto Salvatore»[66].

[61] IRC III, 2, 7; it. pp. 683-684.

[62] IRC III, 2, 6; it. pp. 680-682.

[63] McGrath, *Giovanni Calvino* cit., p. 213.

[64] IRC, III, 2, 24; it. pp. 704-705.

[65] Luther, *De libertate christiana* cit.; WA VII, 49-73, in partic. 54-55. Vi si parla di «Una caro», «verum matrimonium» … «immo perfectissimum» tra l'anima del credente e Cristo.

[66] W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957, p. 269; da A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'église et du ministère*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, pp. 97-98.

La giustificazione per Calvino è dunque non tanto, come dice Lutero, sinonimo di fede, perché la fede giustifica[67], ma obbedienza nella fede, è collegamento tra fede e realtà della vita del credente. Pertanto «la fede non può essere senza l'obbedienza [alla volontà di Dio] e la scelta da parte di Dio non può essere senza che ad essa corrisponda una fedeltà» di vita del credente[68]. Per Calvino, dunque, la fede non è mai inattiva, non può essere priva di opere, ma diventa la "radice" da cui derivano le opere buone. Fede e opere sono strettamente congiunte[69].

La sottolineatura data da Calvino alla vita operosa del credente appare di particolare rilevanza, e spinge a comprendere più a fondo la valutazione delle opere nel sistema teologico calviniano. Se il riformatore ginevrino non assegna alcun merito salvifico alle opere, nemmeno se compiute per virtù dello Spirito Santo, ma ad un tempo le ritiene necessarie, quale "valore" o significato hanno? Se la giustizia è assolutamente opera del Cristo, e non sussiste alcuna "goccia di giustizia" nelle opere dell'uomo[70], perché secondo Calvino esse non sono "inutili" per la santificazione? Indicano, risponde il ginevrino, innanzitutto la "radice" da cui sono prodotte, l'azione di Dio, che vuole che il cristiano viva santamente, che la giustizia di Cristo che gli è donata lo porti a una partecipazione alla Sua opera santificatrice, e quindi ad una vita santa nell'obbedienza alla Sua volontà. Da qui l'affermazione di Calvino: «Non siamo giustificati senza le opere, benché non sia per mezzo loro, in quanto il partecipare a Cristo, in cui consiste la nostra giustizia, implica la nostra santificazione»[71]. Questa considerazione ha spinto il riformatore a lasciare non poche "note" di apprezzamento delle opere: esse, è vero, «non sono cause prime» ma «cause inferiori» di salvezza e di santificazione[72], e il loro «valore deriva dal fatto che sono approvate da Dio, piuttosto che dalla dignità loro propria»;

[67] Luther, *De libertate christiana* cit.; WA VII, 51, 35 -36; 52, 8-11.

[68] D. Korsch, *Conoscenza di Dio – conoscenza dell'uomo. Alla scoperta dell'idea di fondo dell' 'Institutio religionis christianae' (1559) di Giovanni Calvino*, in *Alla riscoperta di Giovanni Calvino e del suo messaggio a cinquecento anni dalla nascita*, a cura di Michele Cassese ("Quaderni di Studi Ecumenici", n. 22), Venezia, I.S.E. "San Bernardino", 2011, pp. 73-98, qui p. 91.

[69] IRC III, 16, 1; it. p. 958.

[70] Calvino è molto esplicito in questo: «le nostre opere sono considerate giuste, in quanto il peccato che è in loro, ricoperto dalla purezza di Cristo, non ci è imputato. Possiamo dire a buon diritto che non soltanto l'uomo, ma anche le sue opere sono giustificate per mezzo della sola fede». La "giustizia delle opere" procede in modo assoluto dalla fede e dalla giustificazione gratuita, e non può «oscurare la grazia da cui dipende»; essa deve essere inclusa e riferita alla grazia «come il frutto all'albero»; IRC III, 17, 10; it. p. 975. Possiamo dunque affermare – in contrasto al decreto tridentino sulla giustificazione – che per Calvino non esiste alcun "giustizia inerente" nelle opere dell'uomo.

[71] IRC III, 16,1; it. p. 959.

[72] IRC III, 14,21; it. p. 947.

la loro dignità sta proprio nel gradimento che di esse ha Dio[73] e «saranno da lui ricompensate»[74]. In più di un momento Calvino torna a richiamare il concetto di "ricompensa". Lo aveva già fatto nel *Catechismo del 1542*: «Dio promette a coloro che sono stati chiamati alla sequela di Cristo di ricompensarli ampiamente in questo mondo e in paradiso»[75]. Così anche nell'*Institutio*: «Le opere piacciono a Dio e non sono inutili a coloro che le fanno; esse ricevono come ricompensa grandissimi benefici da Dio»[76]. Tuttavia quella ricompensa non va intesa come "merito" dovuto all'uomo e alla sua attività, ma come remunerazione non spettante (potremmo dire secondo la terminologia scolastica "non inerente") e non legata ad alcun merito delle azioni umane. «Tutto è merito di Dio», che «aggiunge grazia su grazia»[77]. Pertanto anche la lode delle opere umane non va divisa tra Dio e l'uomo, ma è «tutta intera di Dio»[78]. Le opere sono compiute dal cristiano con "disinteresse", commenta Jean Boisset, sia verso gli uomini sia verso Dio, senza alcuna ricerca di «ottenere gloria o profitto dai suoi atti né davanti ai suoi simili, né davanti al Sommo Legislatore»[79].

La funzione delle opere, una vita vissuta nella vocazione data da Dio, nella santificazione diventa per Calvino «il contrassegno da cui Dio riconosce i suoi»[80], una chiara dimostrazione del credente di mettersi «al servizio di Dio»[81], ferma decisione di interpretare, come si esprime Dietrich Korsch, la parte teatrale che Dio gli ha assegnato nella grande "commedia" che si svolge sul palcoscenico della storia[82].

Può senz'altro essere che l'impostazione teologica di Calvino, che anticipa la santificazione alla giustificazione, sia stata stimolata dalla necessità di rispondere all'accusa mossa dai cattolici di "solarismo" alla teoria luterana della giustificazione; tuttavia non si può misconoscere che essa risponde a una visione calviniana particolare del cristiano: un credente attivo, un soldato al servizio del suo sovrano inviato a combattere per l'affermazione della Sua gloria nel mondo[83].

[73] IRC III, 11, 20; it. p. 907.
[74] IRC III, 15, 3; it. p. 951.
[75] *Catechismo del 1542*, nn. 125- 127, pp. 144-145.
[76] IRC III, 15, 3; it. p. 951.
[77] IRC III, 14, 21; it. p. 948.
[78] IRC III, 15, 3; it. p. 951.
[79] J. Boisset, *Calvino. La vita il pensiero i testi esemplari*, Milano, Accademia, 1973, p. 114.
[80] Calvino, *La lettera ai Romani*; CO, XLIX, 144s; da V. Subilia, *La giustificazione*, p. 270.
[81] IRC III, 7,1; it. p. 835.
[82] Korsch, *Conoscenza di Dio – conoscenza dell'uomo* cit., pp. 82-85.
[83] Cfr. L. Febvre, *Schizzo di Giovanni Calvino*, in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento*, trad. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1966, pp. 187-204; anche Subilia, *La giustificazione* cit., p. 272.

4. *Il pensiero soteriologico di Seripando*

La frequenza dei temi soteriologici esposti negli scritti e nella predicazione da Girolamo Seripando, l'evoluzione delle formulazioni di quei temi attraverso revisioni e reimpostazioni effettuate parallelamente al volgersi degli eventi, prima nella partecipazione a discussioni e dibattiti, poi, nel corso dei lavori conciliari e in seguito, nella predicazione e nella vita ecclesiale, o nella stesura di suoi commentari o trattati, indicano le sollecitazioni a cui egli si sentiva sottoposto nella chiarificazione del problema soteriologico e nella sua definizione in quel drammatico momento storico. L'agostiniano stesso aveva affermato alcuni anni prima del concilio quanto quel problema, non ancora definito dalla chiesa ufficiale, gravasse sulle coscienze. Diceva chiaramente che i temi della predestinazione e della giustificazione rappresentavano «cose di tanta importanza… nelle quali consiste la quiete delle anime»; talmente importanti che sarebbe stato opportuno che «la chiesa facesse consultare et determinare» quanto prima i contenuti e la formulazione, affinché «si metta un giorno fine a le dispute e si venghi a quella perfectione di conoscere la via della salute»[84]. Alla fine degli anni '50, il Seripando, ormai impegnato in una pastorale attiva nella città e diocesi di Salerno, metterà in luce nella sua predicazione come la remissione dei peccati, uno degli effetti principali della giustificazione, costituisca «quel santo riposo delle anime, che prometteva il Salvator del Mondo, quando invitava a sé gli affaticati e travagliati sotto il peso della legge»[85]. Era, qualora ce ne fosse bisogno, un modo ancora più chiaro per indicare come la giustificazione rappresentasse un problema esistenziale angosciante gli uomini dei secoli XV-XVI. Quel «grave peso», come detto da Seripando, trova sollievo nella remissione dei peccati, che l'arcivescovo di Salerno definisce «dolcissima parola»[86], «perché mantiene i peccatori, che non caschino

[84] Seripando, *Lettera al Flaminio*, 3 luglio 1539, in Jedin, *Girolamo Seripando*, II, p. 481.

[85] Girolamo Seripando, *Prediche [sul simbolo degli Apostoli]*, a cura di F. Linguiti, Salerno, Per Raffaello Migliaccio, 1858, p. 289.

[86] Un termine questo "dolcissimo" che suonava molto familiare agli ambienti degli "spirituali". Rimando alla lettura del *Beneficio di Cristo*, per prendere visione della frequenza di tale lemma, in un testo che è l'espressione più forte della spiritualità e della fede dei valdesiani. Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni – The Newberry Library, 1972. Il termine così particolare, è legato strettamente al sacrificio di Cristo che ottiene per gli uomini la remissione dei peccati. Ci chiediamo se questo non sia un ulteriore indizio della vicinanza dell'agostiniano a quel mondo, il cui linguaggio ormai gli era più che "familiare".

in disperazione, rallegra i giusti, non solo per l'ottenuta remissione dei peccati, ma per la speranza» che infonde in loro[87].

Il compito della chiesa, nella sua visione teologico-dottrinale, si racchiudeva essenzialmente nella diffusione del messaggio della salvezza. In pieno concilio di Trento, proprio nell'esposizione del 26-27 novembre, con forti accenti critici nei riguardi dell'assemblea conciliare, asseriva che «la dottrina della giustificazione è la prora e la poppa di tutto il Vangelo»[88], proprio per richiamare l'attenzione dei padri conciliari al centro dell'annuncio cristiano: qualsiasi direzione dovesse prendere la chiesa (metaforicamente la nave) essa doveva approdare alla propagazione del messaggio di salvezza.

Seripando aveva affrontato apertamente il problema già alla fine degli anni trenta. Nel 1539 difatti è coinvolto in una discussione sulla predestinazione che l'intellettuale umanista Marcantonio Flaminio, uno degli uomini più eminenti del gruppo degli "spirituali", aveva messo in campo con alcuni ecclesiastici e uomini di cultura[89]. Probabilmente alla necessità di questa discussione Flaminio era arrivato proprio in base alla lettura dei testi dei riformatori, dei primi scritti di Calvino[90], e per il dibattito che all'interno dello stesso movimento degli "spirituali" si stava svolgendo in quegli ultimi anni di vita di Juan de Valdés. Nella breve, ma densa corrispondenza intercorsa tra lui e Flaminio[91], all'amico che assume una posizione calvinista su libero arbitrio e predestinazione, Seripando presenta in due lunghe lettere, quasi un piccolo trattato, la sua concezione fondata, secondo espressa sua dichiarazione, nella Scrittura, per lui fonte principale della verità cristiana. La Parola di Dio parla poco di predestinazione e «reprobatione», ma molto più di "esecuzione della salvezza" che è opera della grazia misericordiosa e gratuita di Dio e della libera volontà dell'uomo, anche se quest'ultima è da considerarsi "abbastanza debole". Ribadisce la stessa idea in una lunga lettera scritta nell'estate dello

[87] Girolamo Seripando, *Prediche [sul simbolo degli Apostoli]* cit., pp. 291-292.

[88] «Quid docere Tridentini patres potuere suos greges, si iustificationis doctrinam hactenus ignoraverunt, quae totius evangelii prora est et puppis?»; CT V, 671, 42-43.

[89] Oltre Seripando il Flaminio coinvolse in questa disputa il card. Gasparo Contarini, Tullio Crispoldi e don Timoteo de'Giusti; cfr. A. Pastore, *Introduzione* a Marcantonio Flaminio, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1978, p. 2.

[90] A Napoli, in particolare tra il gruppo dei valdesiani, già a metà degli anni trenta circolavano testi dei riformatori, e in seguito anche quelli di Calvino; cfr. Ph. McNair, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni Centro Biblico, 1971, p. 176. Il Vermigli, gran conoscitore dei testi di Calvino e di altri riformatori, soggiornò a Napoli tra il 1537 e il 1540, e si incontrò con il Flaminio; cfr. A. Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981, p. 112

[91] Le lettere del Flaminio a Seripando sono edite in Marcantonio Flaminio, *Lettere* cit., pp. 75-83; le risposte del Seripando in Jedin, *Girolamo Seripando*, II, pp. 474-488.

stesso anno al principe di Salerno[92], in cui conferma la sua convinzione dell'esistenza del libero arbitrio, sia pur debole, dell'incapacità umana di acquistare tutti i mezzi di salvezza, e della prescienza di Dio della sorte di ogni uomo. Ribatte che non si può parlare di predestinazione, ma di pre-conoscenza di Dio della salvezza o della dannazione dei singoli uomini. Da allora in poi questi temi, come già accennato, saranno frequentemente affrontati da Seripando nel corso della sua predicazione[93], e in alcuni "trattati", ove approfondisce ancor di più i temi della fede, del peccato e della salvezza dell'uomo. Prima dei lavori del concilio, difatti, scrive (1543) il primo organico *Trattato sulla giustificazione*[94] indirizzato a Lattanzio Tolomei; vi espone l'essenza della fede, rilevandone anche gli aspetti esistenziali[95] e sostenendone l'importanza determinante nella giustificazione[96]. Nel processo salvifico la precedenza è sempre della misericordia di Dio[97], che chiama alla fede, seguita dalle opere, frutti della stessa fede e della grazia[98].

[92] Jedin, *Girolamo Seripando*, II, pp. 468-473.

[93] Nel marzo del 1540 predicherà su "Fidei verae et perfectae deficientia", e sulla "Concupiscenza nel giusto", "sui "mezzi di salvezza"; ivi, pp. 489-501.

[94] CT XII, 824-849.

[95] Seripando, servendosi di Agostino, tratta ampiamente della fede (CT XII, 827-830), "porta, principio et fondamento della vita christiana et della salute" (CT XII, 826, 43), dandone una chiara definizione, con forti caratteri esistenziali: la fede è "certezza" del perdono dei peccati per opera di Cristo e della trasmissione al credente della giustizia di Cristo e dei suoi meriti; é "fermo et constante consentimento ad ogni parola di Dio, in una certa fiducia et quasi sentimento della misericordia di Iddio promessa in Cristo, la qual fa nelli cuori umani il spirito di Dio per pacificarli et quietarli, acciò che non guardeno nulla opera né buona né mala, nelle quali non se trova quiete, essendo in ogni opera humana molta imperfettione, ma solo la promessa infallibile della divina misericordia promessa in Cristo, alla quale chi indubitamente crede et confida guarda in Dio come in padre et non come in giudice" (CT XII, 827, 20-29). Essa è dono di Dio (CT XII, 827, 35), che "soggioga" l'anima a Dio (CT XII, 828, 6), ed è legata strettamente alla speranza e alla carità, senza le quali la fede non è quella dei membri di Cristo, ma del demonio (CT XII, 29. 15-24).

[96] Qui Seripando riporta espressamente l'epistola 106 di Agostino: «Iustitia ex fide est, qua credimus nos iustificari, hoc est, iustos fieri gratia Dei per Iesum Christum Dominum Nostrum, ut inveniamur in illo, non habentes nostram iustitiam, quae ex lege est, sed eam quae est per fidem Christi. Quae ex Deo iustitia in fide, utique in fide est, qua credimus nobis iustitiam divinitus dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri»; CT XII, 828, 37-41.

[97] CT XII, 831-835.

[98] Seripando parla di sei modi della giustificazione che corrispondono ai sei gradi del processo di salvezza. Pur parlando di mercede, merito delle opere, Seripando –dice – preferirebbe parlare di opere della grazia, dono che lo stesso Cristo ottiene per chi è incorporato in lui. L' «ultima et perfetta corona di giustizia, ma ancor meritarla con le sue opere, et per invitarne a questo merito l'ha chiamata mercede. Mercede dico, perché se rende alle opere. Ma più veramente se chiama gratia, perché le opere che la meritano non

A Trento, come detto all'inizio del nostro contributo, il teologo agostiniano è coinvolto insistentemente nel lavoro di preparazione degli schemi, nella redazione del decreto e nella discussione in assemblea. Prepara nel giugno del 1546 come risposta ai sei quesiti proposti dalla commissione di teologi, di cui egli stesso fa parte, un suo personale trattato sulla giustificazione[99], ove mette in luce che essa è un processo cui contribuiscono innanzitutto la *grazia di Dio*, accettata dall'uomo, ma non conseguita con le proprie forze naturali; la *penitenza*, operata per mezzo della grazia; *la giustizia di Dio* donata per mezzo di Gesù Cristo; e *l'acquisizione* di questa giustizia mediante la fede. Sottolinea come tutto, dall'inizio alla fine, è completamente opera di Dio, anche se si distingue in intervento di Dio (*gratia preveniens*), fede in Cristo (*iustitia fidei*) e *iustificatio operum*, realizzata con l'aiuto dello Spirito Santo attraverso la carità e la frequentazione ai sacramenti. Rileva altresì una forte istanza escatologica: la necessità di un percorso di vita verso la perfezione, attraverso i sacramenti, la preghiera, la continua conversione. Tutto questo è valutato impropriamente come merito. Le opere sono considerate da Seripando, sulla scorta di Agostino, "meriti gratuiti", "mercede" proveniente dalla stessa grazia di Dio, e, come ritiene Bernardo, non del tutto degne (*non condigne*) della vita eterna. I "meriti" sono anch'essi doni di Dio e l'uomo ne è debitore[100]. Dio però accoglie benevolmente le "opere" compiute dal credente, perché congiunto a Cristo mediante la fede; perciò la vita eterna è a lui donata come grazia partecipativa alla giustizia di Cristo.

Troviamo in questo trattato tutti gli elementi fondamentali della concezione soteriologica del Seripando. Questo suo lavoro non fu presentato all'assemblea conciliare. L'agostiniano fu invece invitato, come detto, a stilare i due schemi A e B; il secondo fece da base alla formulazione presentata in assemblea il 23 settembre per la discussione. Solo dopo quel lungo confronto che portò al terzo progetto, fu concesso al Seripando di esporre e difendere chiaramente il 26-27 novembre 1546 la duplice giustizia, la formula preferita della sua concezione della giustificazione.

Sarà importante qui ribadire che la teoria della *duplex iustitia* era già stata proposta da altri autori ricordati da Seripando stesso nel suo intervento di ottobre; ed aveva già trovato concordi le due commissioni, cattolica e protestante, a Ratisbona. In quella dieta era stato approvato,

se fanno se non per gratia, benignità et duono di Dio, meritato da Christo Iesu et partecipato da coloro che per fede sono incorporati con lui»; CT XII, 844, 23-33.

[99] *Fr. H[ieronymi Seripandi] de iustificatione meditata commentatio*, CT XII, 613-636; presentata agli inizi di luglio.

[100] CT XII, 634, 4-30.

da ambedue le parti, il *Liber Ratisbonensis*[101], il cui articolo V presentava una formula della doppia giustizia: una *giustizia imputata* gratuitamente all'uomo per mezzo della fede in Cristo che, per i suoi meriti, concede di accogliere la misericordia di Dio[102], e una *giustizia inerente*, legata alla prima giustizia, in quanto la fede ottenuta mediante la giustizia di Cristo diventa efficace, spinge a compiere opere buone, interne ed esterne, comandate da Dio e a crescere nella giustizia. La ricompensa ("*merces*") è concessa da Dio «anche alle buone opere non secondo la loro sostanza né secondo quel che sono per la loro provenienza da noi, ma in quanto sono compiute nella fede e derivano dallo Spirito Santo che abita in noi, mentre il nostro libero arbitrio vi concorre da agente parziale»[103].

Seripando, forte anche di tale accordo di Ratisbona, a Trento propone una formulazione personale della duplice giustizia[104], che vuol essere una valorizzazione dei diversi elementi, da lui colti come positivi, offerti dalla storia della teologia e ultimamente dai dibattiti tridentini. Nella sua esposizione fa leva più sul rapporto interpersonale tra Cristo e l'uomo, che sulle opere umane, mentre la maggioranza dei padri tridentini riflettono la concezione della Controversistica. Questa valorizzava fortemente la «giustizia inerente» derivante dalle opere buone compiute dall'uomo "effettivamente" giustificato dalla grazia, che produce un radicale rinnovamento tale da metterlo in grado di compiere opere meritorie di salvezza.

Seripando, in linea con i suoi precedenti interventi al concilio e con gli insegnamenti dei teologi della Scuola Agostiniana, in particolare di Ugolino di Orvieto[105], Gregorio da Rimini e Jacob Pérez di Valencia[106],

[101] CR (= *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, ed. Carolus Gottlieber Bretschneider, Halis Saxonum, 1837), IV, 190-238.

[102] CR IV, 199.

[103] CR IV, 201. Per uno studio più approfondito sul dibattito teologico affrontato a Ratisbona e di altre questioni, anche politiche connesse, vedi: *I colloqui di Ratisbona. L'azione e le idee di Gaspare Contarini*, in particolare all'intervento di A. Marranzini, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, Atti del Convegno Venezia, 1-3 marzo 1985, a cura di F. Cavazzana Romanelli, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 167-206., qui p. 179.

[104] È questa anche convinzione di Grossi, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando* cit., p. 24.

[105] L'agostiniano Ugolino di Orvieto mette in forte rilievo l'azione della fede nella giustificazione e la carenza della giustizia umana, che necessita di una giustificazione finale. La meritorietà è una nuda "denominatio extrinseca", tuttavia l'azione umana porta con sé una certa idoneità ad essere accolta da Dio. In Ugolino non appaiono le opinioni che poi si ritrovano in Seripando sulla doppia giustificazione. Zumkeller, *Die Augustinerschule des Mittelalters* cit., p. 227.

[106] Jacob Pérez di Valencia, seguendo l'agostinismo di Gregorio da Rimini e della sua Scuola, sosteneva che le opere umane, perfino del giustificato "rimangono in sé imperfet-

rileva invece, nella sua "sententia" di novembre, il fondamentale ruolo della fede e del rapporto con Cristo nel processo di purificazione e la necessità di completamento della giustizia umana nella giustificazione finale. Quest'aggancio con i teologi dell'ordine ci induce a vedere, nella presentazione della duplice giustizia del Seripando, non solo o non tanto «un tentativo di compromesso con le posizioni protestanti», ma una visione molto più ampia – frutto di vari influssi, come la Scuola Agostiniana, lo spirito erasmiano diffuso in Europa e anche in Italia, forte adesione alla Scrittura e ad Agostino, nonché un cammino "culturale"/spirituale personale che lo ha spinto ad uno sforzo di comprensione delle posizioni altrui – nella discussione teologica degli «aspetti oggettivi e soggettivi della giustificazione», con l'obiettivo di cogliere e valorizzare «il rapporto interpersonale tra Dio e l'uomo»[107]. Certo Seripando aveva conosciuto anche lo scritto di G. Gropper, *Enchiridion christianae institutionis*, il testo forse più diffuso sulla doppia giustificazione[108], e quello di Pflug, Pighi, Contarini[109], che dopo la dieta di Ratisbona scrisse una *Epistola de iustificatione*[110], in cui ribadiva la sua convinzione di una "giustizia a noi inerente" e una "non inerente", ma imputata, senza però possibilità da parte dell'uomo di conoscere quale delle due fosse "prioritaria"[111]. L'agostiniano espone la sua trattazione[112] dando la stura a tutte le sue capacità di teologo e di retore: il suo discorso ben articolato si muove tra affermazioni decise, fondate soprattutto su Scrittura e Agostino, richiami a Bernardo, Tommaso d'Aquino e Caietano, e perfino alle preghiere liturgiche, ricorrendo a domande retoriche, con accenni alle singole confutazioni degli avversari e la sua puntuale risposta, in un incalzare che è insieme appassionato e coinvolgente.

Chiarisce subito che egli non vuole trattare della giustificazione dei bambini né di quegli adulti maturi che hanno raggiunto la perfezione,

te, e solo dopo essere state completate dalle sofferenze di Cristo sono degne della gloria eterna"; Zumkeller, *Die Augustinerschule des Mittelalters* cit., pp. 250-251.

[107] Cfr. anche Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando su 'Giustizia e libertà del cristiano'* cit., pp. 70-71.

[108] Edito una prima volta a Colonia nel 1536, e dopo dal 1538 al 1558 conobbe ben 19 edizioni, di cui 5 in Italia, due a Verona (1541, 1543) e tre a Venezia (1543,1544,1555); cfr. G. Ramballdi, *Problemi teologico-filosofici della Riforma Cattolica*, in *Grande Antologia Filosofica*, IX, Milano, Marzorati, 1964, pp. 1719-1853, qui p. 1727.

[109] Seripando presenta il pensiero di quanti egli conosceva come fautori della "duplice giustizia" in Hieronymus Seripandus, *Pro confirmanda sententia de duplici iiustitia catholicorum quorundam doctrina*, in CT XII, 664- 671.

[110] Pubblicata in Gasparo Contarini, *Gegenreformatorische Schriften (1530 c.-1542)*, hrsg von F. Hünermann, Münster in West., Aschendorff, 1923, pp. 23-34.

[111] Marranzini, *I colloqui di Ratisbona. L'azione e le idee di Gaspare Contarini* cit., p. 191.

[112] *Sententia [Hieronymi Seripandi] in congregatione dicta*, in CT V, 666-676.

ma della maggioranza dei cristiani che cadono di nuovo in peccato; e lo vuole fare non "teoreticamente" ma praticamente, non "de possibili", ma "de facto"[113]. Era una dichiarazione esplicita che considerava il problema da un punto di vista esistenziale, senza voler ricadere nelle formule teologiche delle Scuole, che suscitavano con facilità contrasti tra gli interlocutori.

La questione da dirimere è, a suo avviso, se la giustificazione consista in una o due giustizie. Richiama la situazione esistenziale della coscienza umana di fronte al proprio peccato nell'evento finale di ogni uomo: il giudizio dinanzi al tribunale di Dio. In quel momento, si chiede, si può confidare in una sola giustizia, quella delle opere compiute per mezzo della grazia divina, oppure in una duplice giustizia, quella proveniente dalle opere e quella della giustizia di Cristo?[114] Cristo, mediante la sua passione (che costituisce la Sua giustizia), ha redento gli uomini e "soddisfatto" i loro peccati; per cui questa Sua giustizia è causa di grazia inerente nell'uomo. Tale giustizia acquisita dall'uomo però differisce dalla giustizia stessa di Cristo, come la causa dall'effetto[115]. Chi può affermare che le opere compiute dal cristiano siano del tutto perfette, tali da meritare pienamente la salvezza? Nessuno, risponde Seripando. Nessuno può dirsi completamente giusto e perfetto per effetto delle sue opere buone, così da non doversi appellare nel momento del giudizio finale alla giustizia di Cristo.

Non resta che sostenere che la giustizia è duplice ed è essenzialmente imputata. Questa giustizia imputata però, non deve essere intesa alla maniera non cattolica ("luterana") che considera la giustizia di Cristo imputata sostanzialmente all'uomo e a lui talmente "inerente", legata (*nobis formaliter inhaerens*), così da non aver bisogno di altra giustizia. La sua interpretazione, ritenuta essenzialmente cattolica, vede invece la giustizia imputata di Cristo congiunta all'altra giustizia, quella inerente all'uomo dalla grazia preveniente di Dio, espressa nelle opere buone. L'agostiniano spiega la questione con la metafora del sole e della luce. Il sole è fonte di luce per tutto l'universo, la luce è effetto del sole e dipende da esso; l'uomo per vedere ha bisogno sia del sole sia della luce[116].

Per dimostrare la necessità di due giustizie Seripando adduce quattro "vie" o prove. La prima è la consapevolezza che tutti hanno dell'imperfezione della giustizia nelle proprie opere. La frequente constatazione della differenza tra giudizio divino e giudizio umano induce a dubitare della perfezione della giustizia umana, incline per lo più a lodare immeritata-

[113] CT V, 668, 22-30.
[114] CT V, 667, 21-24.
[115] CT V, 668, 37-39.
[116] CT V, 668, 40-49.

mente l'operato degli uomini; mentre quella di Dio, sciente pienamente dell'operato degli uomini, li esamina dopo la morte cogliendone l'incompiutezza e l'imperfezione. Il dubbio allora non è sulla grazia che in sé è dono assoluto di Dio, ma sulla perfetta giustizia della cooperazione umana alla grazia[117]. Sorge così la necessità dell'appello alla misericordia di Dio, per ricevere aiuto dalla «purissima e perfettissima giustizia di Cristo» e confidare in Lui. È questa la prova più forte dell'esigenza di una duplice giustizia[118].

La seconda "via" è quella della liturgia. Nelle preghiere si chiede di essere liberati dai mali non per la giustizia inerente, non per le opere compiute nella grazia, ma per la giustizia di Cristo. Perciò si dovrebbero seguire le indicazioni di papa Celestino che invitava a valutare la preghiera come sorgente della dottrina (*lex supplicandi statuit legem credendi*). La chiesa cattolica difatti considera empio e senza Dio chi nega la giustizia delle opere, anche se compiute in stato di grazia, e insegna la necessità della giustizia di Cristo per la liberazione dal peccato e dalle disgrazie della vita presente e dalla morte[119].

La terza via è offerta dalle affermazioni di diversi autori che sostengono che l'uomo è gradito a Dio non per la "grazia abituale", ma per la Sua stessa «benigna volontà»; è quest'ultima a donare per prima la grazia ed è Dio stesso poi ad accogliere l'uomo che a Lui si rivolge. Seripando richiama la parabola del figliol prodigo, in cui viene narrato che prima il padre si lancia ad abbracciare il figliolo e poi gli fa indossare la veste nuova. La grazia del perdono non è frutto di opere meritorie, ma della misericordia divina per i meriti della passione di Cristo. Pertanto «le opere meritorie pur essendo ottime, non sono degne della vita eterna, se non sono accolte misericordiosamente da Dio. Tale accettazione è un effetto della grazia di Dio e dei meriti della passione di Cristo». È la giustizia di Cristo ad essere causa di un duplice effetto: il dono della grazia con la quale l'uomo opera meritoriamente e l'accettazione "gratuita" delle opere umane da parte di Dio. È dunque una duplice gratuità cui corrisponde una duplice giustizia[120].

[117] Altro momento dell'acclarata imperfezione umana è quello della partecipazione al sacramento; ci si rende conto della mancanza di tutta la diligenza e la disposizione interiore necessarie per ricevere la grazia, nonostante l'intervento dello Spirito operante nell'azione sacramentale; CT V, 669, 25-50 – 670, 5-13.

[118] Seripando riporta la testimonianza di Agostino che pregava per la madre defunta, nonostante che considerasse la sua vita umana lodevole; di Bernardo che considerava di nessun prezzo le opere compiute non in stato di grazia; e infine di Tommaso che affermava l'imperfezione della giustizia in questa vita, a causa del peccato; CT V, 670, 15-40.

[119] CT V, 670, 41-47 – 671, 1-6.

[120] CT V, 671, 7-19.

È infine convinzione dello stesso Seripando che quanto da lui esposto non abbia nulla di eretico. Lo conforta anche il fatto che i concili precedenti non hanno decretato niente sulla giustificazione; nel patrimonio dottrinale della chiesa pertanto non vi è nulla di ufficiale e definitivo che possa essere insegnato al popolo. Incita i padri conciliari a definire una dottrina così importante nell'annuncio cristiano. A lui basterà che nel decreto si richiami l'invito a quanti sono coscienti di non aver operato con «grande sentimento di carità», o hanno dubbi sulla propria "giustizia", a fare penitenza e invocare la misericordia di Dio per i meriti della passione di Cristo; e nel ricordare la severità del giudizio di Dio si aggiunga un incoraggiamento a confidare «cum dolore poenitentiae» nella misericordia di Dio[121].

Tale esposizione avrebbe potuto essere sufficiente per convincere della sua duplice giustizia. Rimanevano in sospeso alcune obiezioni (*argumenta*) sollevate nel corso dei dibattiti e alcuni particolari aspetti. In nove punti, Seripando ribadisce alcuni elementi chiave della "sua" dottrina. Conferma che «la giustizia di Cristo è nostra» non perché "informi" l'uomo, lo cambi cioè sostanzialmente, ma perché gli è comunicata attraverso i sacramenti, affinché gli possa giovare, lo aiuti e supplisca alla sua imperfezione[122]. Essa non è un «habitus gratiae», come vuole la Scolastica, vale a dire una condizione interiore di grazia, che renda l'uomo totalmente nuovo, ma un'unione a Cristo, un rapporto interpersonale del credente con Lui, come aveva sostenuto, ricorda l'agostiniano, l'autorità di un teologo cardinale quale Tommaso de Vio (detto il Caietano). Questi comprese, una volta «uscito dalla scuola dei filosofi e abbracciato le Sacre Scritture in cui viene trasmessa la conoscenza della salvezza»[123], che, poiché nel cristiano (come sostiene Paolo) vive Cristo, «il merito della vita eterna non deve essere attribuito tanto a noi quanto alle opere che Cristo capo compie in noi e per mezzo di noi», sue membra[124]. È la stessa persona di Cristo che ottiene per l'uomo adulto un duplice "merito": uno derivante dall'unione personale con Lui, il Salvatore, che merita nella propria persona; il secondo per l'azione di Cristo stesso operante nell'uomo e per mezzo dell'uomo. Il merito delle opere appartiene all'uomo solo in quanto è unito a Cristo, origine d'ogni giustizia e operatore di perfezione[125].

La seconda obiezione riguarda il dubbio che prende l'uomo giustificato circa il perdono della sua imperfetta osservanza della legge. Se-

[121] CT V, 671, 23-50 – 672, 1-6.
[122] CT V, 672, 14-16.
[123] CT V, 672, 22-23.
[124] CT V, 672, 38-40. Il Caietano citava Rom. 8,9; Atti 9,4; e Gal. 2,20.
[125] CT V, 672, 43-49 – 673, 1-9.

ripando, sottolineando ancora una volta che il suo discorso vuol essere «practice» e non «speculative», richiama il cantico di Ezechia re di Giuda che esprime l'amarezza della propria anima e chiede perdono a Dio (Is 38, 15-17). La soluzione del dubbio sta nell'atteggiamento di contrizione per il peccato e nella richiesta di perdono[126].

L'agostiniano ribadisce ancora che la giustizia inerente, proveniente dalle opere, non rende l'uomo «intrinsecamente e formalmente giusto», perché egli è tale per mezzo della giustizia di Cristo che gli viene comunicata. Alla divina misericordia perciò piace la sua disposizione d'animo[127]. A chi osservava che la giustizia dell'uomo è detta imperfetta qualora la si voglia comparare con quella di Cristo, e non in se stessa, Seripando richiama la miseria del ragionare degli uomini che vogliono stabilire la perfezione della giustizia umana, e tirano fuori paragoni per poter dire che anche quella di Cristo, a paragone con quella di Dio, è imperfetta. Egli professa ancora una volta l'imperfezione della giustizia umana e l'assoluta perfezione di quella di Cristo. Tale giustizia di Cristo, imputata all'uomo, non distoglie dal compiere le buone opere, come qualcuno vorrebbe insinuare, ma spinge il vero credente, certo di questa giustizia di Cristo a lui comunicata, a vivere una vita di penitenza e a «lavare di lacrime il proprio giaciglio ogni notte»[128]. Non esiste nemmeno una giustizia di Dio proveniente dall'osservanza della legge, come vorrebbero far credere alcuni, ma è la legge che rende testimonianza alla giustizia di Dio, che viene rivelata all'uomo per fede; per questo la giustizia di Dio è, e si chiama, giustizia della fede[129].

Questa visione della giustificazione non sarà approvata dal Tridentino, come già detto, ma l'impostazione e la sostanza non saranno mai negate da Seripando anche dopo l'approvazione del decreto conciliare. Lo dimostra chiaramente uno schizzo personale di predica del 1559, in cui parla di elezione operata da Dio da millenni e offerta all'uomo senza alcun suo merito, e di giustificazione gratuita per la salvezza, perché

[126] Qui Seripando si rifà ad un intervento del procuratore del vescovo di Treviri, Ambrogio Pelargo, che aveva sostenuto anch'egli che «la fede ci è imputata a giustizia»; «la giustizia di Cristo ci è imputata a merito»; CT V, 673, 10-33.

[127] CT V, 673, 34-38.

[128] A questo punto Seripando ricorda il pensiero di Bernardo che non cessava di richiamare a compiere le opere buone. E si rivolge in modo sarcastico all'arcivescovo Armacano, che si opponeva alla giustizia imputata sostenendo che se avesse compiuto qualche opera buona, non gli sarebbe sembrato di avere qualche neo o macchia. Gli dice Seripando: «Vada ora e si giudichi solo dalle sue opere compiute nella grazia»; CT V, 673, 39-45 – 674, 1-12.

[129] Seripando qui si appella ad una giusta interpretazione di Rm 3,21 e porta a convalida il *De spiritu et litera*, cap. 9 e 11, di Agostino; CT V, 674, 13-29.

nessun uomo dinanzi a Dio è del tutto innocente per proprio merito[130]. Rispecchiano la sua visione della "iustitia duplex"[131] tutti gli scritti in cui egli tratta la giustificazione: le prediche, il commento alla lettera ai Romani e ai Galati e il *De iustitia et libertate christiana*[132], anche se egli evita di contrapporre tra loro i termini di giustizia inerente e imputata, e, lo ripetiamo, in un linguaggio che non tradisce mai il suo modo "pratico" di fare teologia.

5. *Affinità e divergenze tra Calvino e Seripando*

Seripando nella sua "dimostrazione" della duplice giustizia, esposta il 26-27 novembre 1546, alla fine del discorso, sentì la necessità di difendersi espressamente, più di quanto avesse fatto in quello dell'8 ottobre, dall'accusa di aver formulato una teoria sostanzialmente luterana. Tra i padri accusatori c'era anche il card. Pacheco, capo del gruppo di vescovi spagnoli, che parlava di «gravità di quest' articolo, in cui sono comprese quasi tutte le eresie dei Luterani»[133]. Data la situazione ormai critica venutasi a creare nella cristianità – la giustificazione per fede era il segno con cui si "riconosceva" o qualificava un seguace della Riforma – e anche nel concilio da mesi impegnato nel definire l'articolo di fede, quel giudizio suonava a Seripando come un'insinuazione infamante, e lo colpiva duramente, anche perché si definivano «vulpeculae» ("male volpi") coloro che la difendevano. Egli si sentì obbligato a tutelarsi apertamente e dichiarò che la sua concezione non era per niente "luterana" e il termine di «vulpecula» sarebbe stato meglio non utilizzarlo per niente, perché gli stessi luterani non avrebbero compreso la causa di tal epiteto. Inoltre la sua visione non poteva essere presa come luterana, e quindi ereticale, perché i teologi della Riforma, da Lutero a Calvino, racchiudono tutto nella sola fede e parlano di sola giustizia imputata. La sua "sententia" invece ha esposto una "duplice giustizia"; ha congiunto la necessità delle opere umane e quella dei meriti della fede, e accoglie la giustizia ineren-

[130] «…Nono electionem multorum, quos millenario designavit. Decimo electionem sine merito, nam ab ijs quos elegit aufert iniquitates, scelera, atque peccata. Undecimo nisi gratuitam iustificationem, quia nullus per se apud Deum innocens est»; H. Seripandus, *Occurrentia 1559*, in BNN (Biblioteca Nazionale di Napoli), Cod VIII AA 26, f. 310 v.

[131] Rimando all'introduzione di A. Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando*, pp. 70-121.

[132] Hieronymi Seripandi S. E. R. Card. *In D. Pauli Epistolas ad Romanos, et Galatas Commentaria*, Apud Io. Iacobum Carlinum, Typog. Curiae Archiep., Neapoli MDCI, p. 174; Girolamo Seripando, *De iustitia et libertate cristiana*, hrsg von A. Forster, pp. 55, 58-59; ed it. Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando* cit., pp. 206, 210-212.

[133] CT V, 491, 24-25.

te, diversamente da quanto fa l'insegnamento "luterano". Pertanto deve essere accolta come autenticamente cattolica, giacché valorizza appieno le opere dell'uomo, che i teologi scolastici chiamano appunto giustizia inerente. L'elemento aggiuntivo, sostanziale, nella sua concezione, rileva l'agostiniano, è la possibilità, per chi dinanzi a Dio tema della sua imperfezione, a causa della sua "concupiscenza", di sperare nella divina misericordia per merito di Cristo e ottenere una seconda giustizia, quella imputata. Rileviamo ancora una volta, qualora ve ne fosse ancora bisogno, che il modo di far teologia da parte del Seripando era diverso da quello della Controversistica. Questa partiva da valutazioni oggettive della grazia e del suo influsso sull'agire umano e sul rapporto tra Dio e l'uomo; teoria che prevarrà nella stesura definitiva del decreto tridentino. L'agostiniano poggiava su un'impostazione soggettiva, antropologica e rimarcava il ruolo della fede e dell'esperienza personale interpretata teologicamente, il rapporto più interpersonale tra Dio e l'uomo[134].

Salvaguardava "l'elemento cattolico", la giustizia delle opere, ma dava grande rilevanza all'elemento ritenuto prettamente protestante dai suoi interlocutori tridentini: la giustizia della fede, la giustizia di Cristo. Quest'ultima diveniva nel discorso di Seripando l'inizio del processo soteriologico, apriva alla salvezza, con la chiamata alla fede, al rapporto con Lui, e concludeva anche tutto il cammino con la definitiva accoglienza misericordiosa da parte di Dio dell'uomo che si presenta davanti a Lui dopo la morte.

La diversità tra la posizione "luterana" e quella da lui proposta, osserva l'agostiniano, sarebbe stata chiara a quei cattolici presenti in Germania che «hanno conosciuto bene i veleni e le mostruosità luterane e hanno lottato da vicino e non da lontano contro di esse». [Quelli] avrebbero potuto «difendere questa [sua] visione come cattolica», invece quanti sono spinti da altro "giudizio" e usano altro linguaggio, ribatte, la giudicano come la "sententia" di una "mala volpe" come fanno con la teoria esposta da Pighi o la disapprovano con giri di parole, non potendo fare altrimenti[135].

Nonostante queste puntualizzazioni, che naturalmente volevano rilevare le diversità esistenti tra la sua visione soteriologica e quella dei "luterani", Seripando era consapevole che molti aspetti della sua con-

[134] Cfr. Grossi, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando* cit., p. 23. L'autore rileva adeguatamente la distinzione tra la teologia controversistica e quella seripandiana; caratterizza però l'«esperienza personale» come «psicologica». Noi preferiamo eludere tale aggettivazione, perché equivoca, e parlare di carattere esistenziale di quella esperienza, coinvolgente cioè tutta la persona, interpretata alla luce della fede dal teologo Seripando, seguace di Paolo e Agostino.

[135] CT V, 674, 30-40.

cezione presentavano affinità con la teoria dei riformatori. E a noi pare particolarmente con Calvino.

Seripando e Calvino erano accomunati da tutto un patrimonio di idee e di formazione, da cui entrambi avevano attinto, anche se in luoghi diversi e su versanti differenti, come abbiamo già esposto nel nostro contributo[136]. Entrambi costruiscono il loro discorso soteriologico non teoreticamente, né seguendo alcuna "scuola filosofica", ma partendo dall'aspetto esistenziale, valorizzando cioè proprio l'esperienza personale di ogni uomo, interpretata teologicamente sulla base dell'insegnamento biblico-patristico. Concordano essenzialmente, perciò, sul riconoscimento della peccaminosità dell'uomo e sulla permanenza della concupiscenza, quell'inclinazione al peccato derivante dalla "colpa d'origine", contro la quale il credente deve combattere per tutta la vita[137]. Condividono l'incapacità dell'uomo di salvarsi da solo con le proprie opere e la necessità dell'intervento divino. Contro ogni forma di pelagianesimo[138], considerano la giustizia "imputata", attribuita e comunicata all'uomo da Dio e dipendente dall'opera redentrice di Cristo e dalla sua grazia. Si tratta dunque di una salvezza donata gratuitamente da Dio. Entrambi affermano che tutto è grazia, tutto arriva all'uomo come dono gratuito di Dio. In tal modo l'uomo eletto e chiamato alla fede è reso da Cristo e dal suo Spirito partecipe di tutti i suoi beni, e perfino di Lui stesso. Entrambi, pertanto, rifacendosi a Paolo (Rm 8, 9-10) parlano di *inhabitatio Christi* nel credente[139]; di efficacia dell'unione con Cristo che ogni giustificato ottiene per grazia, in quanto partecipa ai beni di Cristo.

[136] Ricordiamo: lezione dell'umanesimo cristiano come scelta della Scrittura quale fonte fondamentale della fede e della conoscenza dottrinale, ricorso all'insegnamento di Paolo, di Agostino e di alcuni altri padri della chiesa.

[137] «Mortificare iubemur concupiscentiam, in qua mortificatione positum est omne christiane vite exercitium, et contra eam tanquam contra hostem intimum perpetuum renatis bellum esse oportet, non ipsis autem tantum, sed Spiritui Dei, qui in ipsis habitat»; Hieronymus Seripandus, *De concupiscentia;* CT XII, 550, 3-5. Se tale concupiscenza non rimanesse nell'uomo, «la grazia di Cristo non avrebbe nessun senso»; CT XII, 552, 48-52 – 553, 1. Calvino, da parte sua, rileva che la concupiscenza è l'«asservimento al peccato», «la fonte da cui provengono tutti i peccati» che «domina i santi» nella vita terrena e terminerà la sua pressione in loro solo in cielo; IRC, III, 3, 10; it. pp. 739-740.

[138] Ricordiamo qui di Pelagio e dei suoi seguaci la negazione del peccato originale e di ogni fragilità morale nell'uomo e l'affermazione della possibilità dell'uomo di raggiungere la salvezza con le proprie forze; N. Cipriani, *Pelagio*, in *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p. 991.

[139] Calvino dichiara che «Gesù Cristo abita in noi, e non fuori di noi: non solo è legato a noi da un legame indissolubile, ma per mezzo di una unione ammirevole che sorpassa il nostro intendimento, si unisce quotidianamente e sempre più a noi, fino a diventare uno di noi»; IRC III, 2, 24; it. p. 705. Seripando fa suo il pensiero del Caietano; CT V, 672, 31-35.

In tutto il processo soteriologico, la fede per i due ha un valore fondamentale ed è sempre la prima a intervenire. Non è intesa tanto *fides quae*, come atto gnoseologico della realtà ontologica di Dio, quanto *fides qua*, come atteggiamento pienamente esistenziale. È soprattutto il riconoscimento delle proprie miserie e del proprio peccato e quindi del bisogno dell'uomo di ottenere la salvezza da Dio solo[140]. Dono gratuito di Dio, per Calvino, offerto attraverso la Parola, si concretizza nella conoscenza di Dio e di sé e nell'impegno a cogliere l'opera salvifica di Dio e la Sua volontà – il Suo progetto – nei propri confronti, a cui obbedire lungo tutta l'esistenza; per Seripando la fede, donata per grazia attraverso il battesimo, opera la giustificazione, perché attraverso di essa l'uomo riceve la giustizia di Cristo. Essi concordano dunque nel definirla "fede giustificante"[141], fiducia in Dio e nella Sua salvezza, certezza del perdono e del dono della giustizia di Cristo. Tale fede però è congiunta strettamente alla carità; è una fede del tutto operante.

Si tratta anche su questo punto di una visione comune ai nostri due "interlocutori a distanza". Non può esistere una fede senza opere. La vita concreta del credente ha una sua dimensione valutativa fondamentale nel processo soteriologico, per cui per i due teologi cinquecenteschi le opere buone, costituite da preghiera, frequenza ai sacramenti, mortificazione, obbedienza ai comandamenti, vita di carità verso il prossimo, hanno un "valore". Seripando parla di "carità diffusa" gradita a Dio; Calvino, come Lutero e Melantone[142], vede concretizzarsi le "opere" particolarmente nell'adempimento del proprio compito professionale, in quanto vocazione assegnata da Dio. Per entrambi dunque quella del cristiano deve essere una fede viva. Nella valutazione delle opere compiute dal credente vi è perciò una convergenza, ma anche una differenza.

La convergenza sta nel fatto che per entrambi le opere compiute dal credente, giustificato gratuitamente attraverso la fede, sono accette a Dio e degne di una ricompensa, non meritata in sé, in quanto opere umane, ma perché compiute attraverso lo Spirito di Cristo che opera nell'uomo. Calvino, diversamente da Lutero, richiama l'idea di "*merces*", "ricompensa", per le opere compiute da fedeli che rispondono al progetto di Dio e cercano di vivere santamente. Esse non hanno alcun valore per la

[140] Seripando lo annota chiaramente in uno schizzo di predica: «Fidei christianae initium est, credere omnes hominis miserias, omnia mala ex peccato provenisse. Ex hoc enim principio quisque se indigere Christo, atque omnia bona provenire a Christo»; BNN, Cod VIII, AA 21, f. 51v. Da parte sua Calvino sostiene chiaramente che «l'origine del volere e dell'agire rettamente – e quindi di obbedire a Dio – viene dalla fede»; IRC II, 3, 8; it. p. 414.

[141] Per Seripando vedi CT V, 731, 21-26; anche CT V, 725, 27-31.

[142] Vedi La *Confessio Augustana*, art. XXVI; BSLK (= *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 102, 10.

giustificazione, il primo momento del processo soteriologico, che è sola e tutta opera di Dio, ma acquistano favore presso Dio, in questa vita e anche nel paradiso, nel "secondo momento" del processo soteriologico, cioè nella rigenerazione o santificazione[143]. In questo secondo momento dello Spirito, allora, chiosa Alexander Ganoczy, «si può parlare di merito e di ricompensa» in Calvino. «Una volta rinati in Cristo, noi possiamo meritare 'in Cristo', perché la santificazione è opera eccellente dello Spirito»[144]. Sono due momenti – Calvino parla di «duplex respectus» di Dio nei riguardi dei credenti fedeli e obbedienti – del medesimo processo salvifico operato da Cristo e dal Suo Spirito. Non costituiscono, però, una duplice giustizia, come se fossero due entità separate, ma un'unica giustizia in cui anche l'uomo redento fa la sua parte.

Seripando parla non di due momenti di un'unica giustizia, ma di "duplice giustizia", della fede e delle opere, per sottolineare l'impegno del credente in un'operosità di vita; in una sorta di responsabilità anche sua nella salvezza. In sottofondo c'è un'ammissione di un libero arbitrio, pur se debole, nell'uomo – come già detto – e una considerazione positiva delle opere compiute nella fede, che concorrono al "secondo tipo di giustificazione"[145]. Nella sua visione le opere della "carità diffusa" "contribuiscono molto alla giustizia" («ad iustitiam magnopere pertinent»), perché in esse è "inerente", come diceva al concilio, la giustizia. Esse cooperano alla perfezione, la piena santificazione, che però non si realizza qui nella vita terrena per l'imperfezione dell'uomo, sempre constatabile. Da qui la necessità di appellarsi a quella giustizia di Cristo, che nella sua misericordia completerà dinanzi a Dio ciò che manca al singolo credente.

Non si deve addebitare alla questione del "merito" la diversità tra Calvino e Seripando, perché per entrambi le opere compiute nella fede, e quindi attraverso la forza dello Spirito di Cristo, acquistano "ricompensa"

[143] «Iam, quos sibi Deus filios adoptavit, eos quoque spiritu suo regenerat, suamque in illis imaginem reformat: unde exoritur secundus ille respectus. Neque enim nudum hominem tunc Deus invenit, et omni gratia vacuum ac destitutum: sed suum quoque in ipso opus, imo se ipsum agnoscit. Proinde, fideles Deus, quia pie et iuste vivunt, acceptos habet. Nec vero negamus, grata Deo esse bona sanctorum opera. […] Deinde notandum est, etiamsi cum bonis operibus, et operum respectu placeant Deo fideles post regenerationem, non tamen id fieri operum merito»; Calvino, *Comm. In Acta* 10, 35; in CO, 48, 243-244.

[144] Ganoczy, *Calvin théologien de l'église et du ministère* cit., p. 103.

[145] Nel dialogo sulla giustizia e la libertà Seripando, rifacendosi ad Agostino, dice che vi sono un primo e un secondo tipo di giustificazione; il primo (*primum iustificationis genus*) è il lavacro di rigenerazione, che rimette tutti i peccati, il secondo ad esso conseguente (*alterum tanquam consequens*), compiuto attraverso le opere di mortificazione e di carità a noi sommamente necessarie; Seripando, *"De iustitia et libertate christiana"* cit., p. 79; trad. it., pp. 234-235.

presso Dio, possono accrescere la santificazione per l'uno[146], la giustizia per l'altro[147], proprio perché entrambi le considerano frutti della fede e dell'azione di Cristo. Inoltre Seripando, che parla di "giustizia delle opere" o "giustizia inerente", esplicita il suo pensiero aggiungendo che nel credente, a cui sono rimessi i peccati, c'è incompletezza e imperfezione delle opere da lui compiute, per la presenza della concupiscenza e quindi del peccato. Pertanto egli necessita – e il credente lo spera nella fede – di un ulteriore aiuto e misericordia di Dio per mezzo della giustizia di Cristo ("giustizia imputata")[148]. La ricompensa delle opere, come tutta l'opera di salvezza, dunque è tutta dovuta alla bontà di Dio, non all'uomo. È un dato pienamente riconosciuto dall'uno e dall'altro teologo.

La diversità tra i due invece sta nella formulazione teologica della loro dottrina: Calvino parla di un'unica giustizia con due "momenti": giustificazione e santificazione; Seripando di due giustizie distinte, "inerente" nelle opere e "imputata" da Cristo. Le opere per ambedue "necessarie", doverose, sono comprese per l'uno nella santificazione, per l'altro invece hanno in sé un ruolo cooperante alla stessa giustificazione; pur essendo imperfette, concorrono alla salvezza. Tuttavia, vogliamo richiamarlo ancora una volta, le opere umane nel credente sono sempre, per entrambi, frutto dell'azione dello Spirito di Cristo che opera in lui.

L'elemento dirimente tra i due va cercato nell'ecclesiologia, aspetto legato strettamente alla soteriologia. Qui è forte la distanza tra i due interlocutori.

Sia per l'uno che per l'altro la giustificazione avviene solo nella chiesa; unicamente nella chiesa c'è la salvezza, il perdono dei peccati. Calvino lo dice chiaramente nel *Catechismo del 1542:*

> Nessuno ottiene il perdono dei peccati prima di essere incluso nel popolo di Dio, di perseverare in unità e comunione con il corpo di Cristo, e di essere così vero membro della Chiesa. Così, fuori della chiesa, c'è solo condanna e morte… poiché tutti coloro che si separano dalla comunità

[146] *Catechismo 1542* cit., n. 125, pp. 144-145.

[147] CT V, 370, 20-21.

[148] Altrove Seripando dirà «Coloro che entrano nella chiesa per il battesimo e (…) cascano ne' peccati, no si disperano, ma si ricordano dell'Avvocato che hanno in Cielo Gesù Cristo giusto, per rispetto del quale si perdonano i peccati di tutto il Mondo. (…) Conviene sapere che i figliuoli di Dio rinati nel battesimo, finchè vivono in questo Mondo, sono ancora figliuoli di questo Mondo, e quantunque siano rinnovati nel battesimo, pur resta loro alcuna parte dell'antica vecchiezza, per conto della quale dice S. Paolo, che si rinnovano di giorno in giorno, quantunque sieno governati dallo Spirito di Dio, pure alle volte si governano e muovano con lo spirito proprio, quantunque abbiano le primizie dello spirito buono, non l'hanno però in tutta perfezione, quantunque si possano chiamare salvi per la salute che sperano, non sono però salvi affatto, possedendo la salute»; Seripando, *Prediche sopra il simbolo* cit., pp. 302-303.

> dei fedeli per fare una setta a parte non devono sperare nella salvezza finché ne restano divisi[149].

Seripando esprime con chiarezza il medesimo concetto nelle *Prediche sul Simbolo*:

> [Il dono della remissione dei peccati, e quindi della giustificazione] se non fosse nella Chiesa, non ci sarebbe speranza di poter fuggire le pene eterne e partecipare la vita beata, di modo che i giustificati mai non sarebbono magnificati…Fuori della chiesa non si trova remissione dei peccati… La chiesa è il vero asilo delle anime…una vera città di rifugio [ove] si salvano peccatori volontari, purché mutino volontà e si pentano[150].

Se nella chiesa è donata la giustificazione, nella chiesa c'è anche la "certezza della grazia". Lo aveva espressamente affermato nel suo discorso di novembre, sostenendo che tutte le volte che le Sacre Scritture[151] parlano di "sicurezza" nel Signore e di saldo legame con Cristo, testimoniano «l'affezione e il singolare favore» espresso da Dio non al singolo, ma alla chiesa, alla comunità dei fedeli[152]. Un'affermazione che trova concorde lo stesso Calvino[153].

Di quale chiesa parla Calvino e di quale Seripando? Entrambi sostengono, riferendosi all'insegnamento di Agostino, l'esistenza di una chiesa invisibile e di una visibile. La prima è conosciuta solo da Dio, ed è la schiera di quanti sono stati chiamati alla salvezza; la seconda è riconoscibile, come sostiene Calvino, dai «segni che Dio ha dato per riconoscerla»[154]. Senza addentrarci in un'analisi ecclesiologica del pensiero dei due interlocutori, la chiesa visibile cui Seripando si rifaceva, l'unica chiesa che egli riconosceva sulla terra, era quella guidata dal pontefice romano, vicario di Cristo, il cui ufficio è «di governare visibilmente la Chiesa co' precetti di Cristo, osservati da sé stesso prima, e poi dagli altri»[155]. Tale chiesa visibile è un «edifizio saldo e forte» talmente

[149] *Catechismo 1542* cit., nn. 104-105, p. 140.

[150] Seripando, *Prediche sopra il simbolo* cit., pp. 290-292.

[151] Seripando si riferisce a Rom. 8, 16, 35; Cant. 2,16; Salmo 39, 2, 18.

[152] «Sed dico, quo ad testimonia sacrarum litterarum pertinet: Multa sunt, quae hanc securitatem videntur confirmare (…) et multa similia, quae divinum quendam affectum et singularem favorem exprimere videntur. Illa omnia ad ecclesiam referenda sunt, ut div. Bernardus docet, et ad statum ecclesiae seu fidelium»; CT V, 675, 12-19.

[153] Nel *Catechismo 1542*, n. 98, p. 139, afferma che "tutto il bene che nostro Signore fa alla sua Chiesa è per il giovamento e la salvezza di ogni fedele, per il fatto che tutti hanno comunione insieme".

[154] Ivi, n.100; p. 139.

[155] Seripando, *Prediche sopra il simbolo* cit., p. 277. Di una chiesa invisibile o spirituale Seripando parla in questi termini: «La vera chiesa… è l'eredità, la possessione, il

che chi vi entra non avrà da temere alcun «esercito degli spiriti maligni», né pericolo di perdizione, perché vi troverà tutti i mezzi di salvezza che gli permetteranno di entrare nel Regno dei Cieli[156]. Calvino invece ritiene che quella romana non sia chiesa, perché caduta nell'idolatria e nella superstizione, e quindi non legata alla Parola di Cristo[157], la suprema autorità, anzi essa è la chiesa dell'Anticristo, e «il papa è il capo di quel maledetto ed esecrabile dominio». Le chiese che sono sotto il papa pertanto non possono essere chiamate chiese in senso pieno, non hanno «la condizione autentica della Chiesa» anche se presso di loro sussistono tracce della Chiesa. La chiesa visibile cui Calvino evidentemente si rifà è quella di Ginevra e tutte quelle chiese locali che si collegano ad essa o hanno seguito il genuino messaggio evangelico e fondato la loro realtà ecclesiale su una valida riforma. «La condizione autentica della Chiesa comporta la comunione sia nella dottrina che in tutto quanto appartiene alla professione della nostra fede cristiana"[158]. Tutto questo era stato realizzato a Ginevra con la sua opera.

C'è possibilità di salvezza nell'altra chiesa, diversa dalla propria? Calvino risponde di sì. Chi rimane nella chiesa di Roma può salvarsi, perché in essa non è stato demolito tutto; vi è rimasto il battesimo, «a testimonianza di quel patto inviolabile» che Dio ha stabilito con chi crede in lui; a tale patto Egli non si sottrae «nonostante l'empietà degli uomini». È la fedeltà di Dio e la Sua grazia che continuano ad operare nonostante «la dissipazione della Chiesa»[159]. Seripando invece risponde di no. Solo nella chiesa cattolica di Roma sono rimasti i due sacramenti della remissione dei peccati: il battesimo e la penitenza; e quindi il peccatore adulto solo nella chiesa cattolica trova la remissione dei peccati, commessi dopo il battesimo. Perciò egli ripete con Isaia:

> Uditemi, o duri di cuore, che siete lontani dalla giustizia, non vedete voi, che ho posto la giustizia appresso di voi, mettendo la remissione de' peccati nella Chiesa, mettendovi il Sacramento del battesimo e della

dominio, il regno di Cristo, l'unione de' veri fedeli che in ogni luogo laudano e adorano Dio: la donna seconda madre di tanti figliuoli spirituali quanti ne sono nel mondo, la quale, come donna castissima, e vergine purissima è sposata ad un solo sposo Gesù Cristo»; ivi, p. 273.

[156] Ivi, p. 281.

[157] «Sbaglia grandemente chi cosideri Chiesa le assemblee che sono sotto la tirannia del Papa, contaminate dall'idolatria, da molte superstizioni, da pessime dottrine, pensando che si debba mantenere questa comunione con esse sino al punto da accettarne le dottrine. Se sono Chiese hanno la potestà delle chiavi; le chiavi sono però legate da un vincolo perenne con la Parola che risulta invece annullata»; IRC IV, 2, 10; it., p. 1242.

[158] IRC IV, 2, 12; it. p.1244.

[159] IRC IV, 2, 11; it. p. 1243.

> penitenza? Venite dunque, o Giudei, o Maomettani duri di cuore con fede al fonte del battesimo, e avrete la remissione de' vostri peccati. Venite, o Eretici, o mali Cristiani, ancora voi duri di cuore, alla penitenza, e racquisterete la giustizia di Dio, la quale non si dilungherà da voi, se voi non abbandonerete lei, e dopo lei non tarderà a venirne la salute[160].

Si trattava di una posizione ecclesiologica prettamente "cattolica". L'«extra ecclesiam» per Seripando è riferito solo alla chiesa cattolica romana. Non esiste altra autentica chiesa. Solo in essa c'è la salvezza. Tale concezione ha guidato per oltre quattro secoli il "rapporto" e il confronto tra le chiese cristiane. Quel riconoscimento di chiesa a pieno titolo da parte cattolica nei confronti delle chiese del mondo della Riforma, nonostante l'avvicinamento avvenuto negli ultimi decenni, resta tuttora per molti ancora un miraggio o una speranza.

[160] SERIPANDO, *Prediche sopra il simbolo* cit., p. 312.

CALVINUS ARIANUS? LA DISPUTA DI TIRANO (1595-1596): UN PROCESSO CIVILE ALLA CRISTOLOGIA DI CALVINO

EMANUELE FIUME

Il processo celebrato presso il tribunale di Tirano negli anni 1595-1596, iniziato da una denuncia presentata dal pastore riformato Antonio Andreossa contro il curato cattolico Simone Cabasso, reo di avere accusato il Riformatore Giovanni Calvino di arianesimo, passò quale episodio marginale nella storia della difficile convivenza tra la maggioranza cattolica e la minoranza riformata della stessa cittadina valtellinese, in cui pochi anni prima il figlio del pastore riformato Giulio da Milano fu rapito da ignoti[1], e in cui venticinque anni dopo iniziò il massacro dei riformati della valle[2]. La speciosità dell'argomento ha indubbiamente contribuito al disinteresse degli storici nei confronti dell'avvenimento. Purtuttavia, la pubblicazione di atti e documenti del processo in due poderosi volumi, l'uno di parte cattolica e l'altro di parte protestante[3], avrebbe dovuto essere sufficiente a segnalare agli specialisti l'importanza della questione.

Innanzi tutto, la controversia teologica trovò il suo *Sitz im Leben* in una causa civile, mediante la denuncia per diffamazione presentata dal pastore riformato. Il pretore di Tirano dovette dunque dirimere una questione teologica inerente la cristologia di Calvino nei limiti delle sue competenze. In secondo luogo, il processo avvenne in un paese a maggioranza cattolica e fortemente ostile ai protestanti. Tirano era, assieme a Morbegno (dove erano presenti i domenicani), un punto di forza fon-

[1] *Acta synodalia rhaeticarum ecclesiarum ab anno 1571*, manoscritto, in Archivio di Stato del Canton Grigioni, Coira, segnatura B 721, f. 84.

[2] C. CANTÙ, *Il sacro macello di Valtellina*, Milano, Sonzogno, s.d. (I ed. 1832), p. 58.

[3] *Acta disputationis tiranensis adversus Calvinum & Ministros Calvini defensores. Auctore Nicolao Rusca Bedanensi Doct. Theolog. & Sondrii Archipresbytero*, Como, Geronimo Frova, 1598; *Disputationis tiranensis inter pontificios et Ministros Verbi Dei in Rhaetia, anno 1595 & 1596 habitae… auctoribus Caesare Gafforo, Octaviano Mey, caeterisq. Ministris Verbi Dei in Rhaetia*, Waldkirch, Basilea, 1603.

damentale per i cattolici della valle, come Sondrio e Chiavenna lo erano per i riformati. La cittadina contava circa quattromila abitanti, tra i quali un centinaio di evangelici. Nel 1589 sul campanile del santuario mariano, sito al centro del paese, era stata collocata una statua dell'arcangelo Gabriele in veste di guerriero con la spada sguainata, rivolta verso nord (cioè verso i Grigioni), visibile ancora oggi. Inoltre, il processo avvenne a sud delle Alpi, in una valle soggetta ai Grigioni, ma in un contesto culturale italiano. Infine, tra tutte queste caratteristiche particolari, l'ultima è addirittura sorprendente: la sentenza del pretore cattolico diede ragione alla parte riformata e scagionò implicitamente Calvino dall'accusa di arianesimo. Sia la causa, sia la sentenza costituiscono fatti unici nella storia religiosa italiana.

Il primo maggio del 1595, festa di S. Filippo e Giacomo, il curato Simone Cabasso, uomo tra le prime leve formate al *Collegium Helveticum* nella Milano di S. Carlo Borromeo[4], dichiarò durante la predica che Giovanni Calvino aveva bestemmiato contro la divinità di Cristo. Il prete non era nuovo ad attacchi personali contro la memoria del Riformatore, ma i riformati di Tirano e il loro pastore Antonio Andreossa inizialmente non se ne curarono. I rapporti personali tra Cabasso e Andreossa fino a quel momento erano stati corretti, così come lo erano stati a Sondrio tra l'arciprete Rusca e il pastore Scipione Calandrini. Tanto che il 30 aprile Cabasso chiese in prestito ad Andreossa l'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino, e la ottenne[5]. Il libro servì al curato per una plateale citazione durante la sua predica: «Tutto quello che concerne l'ufficio di mediatore non è riferito semplicemente alla natura umana o a quella divina»[6] [*Institutio* II, 14, 3]. Secondo Cabasso, ciò era sufficiente per attribuire al Riformatore la dottrina di un principio di mediazione nella natura divina di Cristo. Perciò quest'ultima, in quanto "mediatrice" tra Dio e l'umanità, avrebbe conseguentemente dovuto essere una divinità simile, ma ontologicamente inferiore alla divinità del Padre. Questo dunque fu il procedere dell'accusa di arianesimo lanciata a Calvino. Secondo

[4] A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, SugarCo, 1975, p. 74, lo cita tra i chierici valtellinesi presenti all'*Helveticum* nel 1579. Nicolò Rusca, negli *Acta disputationis* cit., p. 8, lo definisce *Doctor Theologus*, ma non abbiamo traccia di un conseguimento del grado accademico da parte di Cabasso. All'epoca era frequente che i preti valtellinesi si fregiassero di titoli accademici altisonanti che non corrispondevano a una reale formazione universitaria, tanto che nella raccolta degli atti di parte protestante, alla citazione dei titoli accademici si chiosa: «… istis enim titulis seipsos insignunt» (*Disputationis tiranensis* cit., p 73).

[5] Ivi, pp. 68-69.

[6] G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, Torino, UTET, 1971, vol. I, p. 612.

la redazione degli atti di parte protestante, i cattolici di Tirano si divisero tra la maggioranza del popolino che prestò fede all'accusa e che aumentò il proprio livore nei confronti degli evangelici e una minoranza di notabili che temevano le conseguenze dell'aumento della tensione tra cattolici e riformati. Andreossa inviò il medico Martino Paravicini, il membro più influente della chiesa riformata di Tirano, a parlamentare con due autorevoli cattolici moderati, e insieme si recarono da Cabasso per ricomporre amichevolmente la questione. Il curato accolse la proposta con una risata. Andreossa investì della questione il sinodo evangelico grigionese, il quale a sua volta denunciò Cabasso alla Dieta federale retica per calunnia e turbamento della pace religiosa[7].

L'accusa di Cabasso contro Calvino non era nuova. Già agli inizi del suo ministero, Calvino dovette difendersi dalla stessa accusa rivoltagli da Pierre Caroli[8]. Successivamente l'attacco dei cattolici, tra cui in prima fila i gesuiti, riguardò la dottrina della santa Cena[9], la persona stessa di Calvino mediante la calunniosa biografia del riconvertito al cattolicesimo Jerome Bolsec[10], e l'ecclesiologia (da parte del frate minore Francesco Panigarola, segretario di S. Carlo Borromeo)[11]. Con il fatto di Tirano tornava in auge la prima delle accuse rivolte a Calvino. Tre anni dopo il gesuita Cotton attaccò i pastori di Ginevra su alcuni punti della nuova traduzione della Scrittura, e riuscì a metterli in seria difficoltà[12].

Il parroco di Tirano riprendeva quindi un vecchio argomento polemico riportato in auge dal gesuita Roberto Bellarmino nella sua opera controversistica edita a Igolstadt, nel cuore della Baviera cattolica, circa dieci anni prima[13]. Secondo il dotto teologo gesuita, Cristo è mediatore secondo l'unione ipostatica delle due nature, ma «…principium tamen, quo illa a mediatore fiebant fuisse naturam humanam, non divinam[14]». Effettivamente Calvino situa l'ufficio della mediazione di Cristo nell'unione

[7] *Disputationis tiranensis* cit., p. 69.

[8] *Corpus Reformatorum, Calvini Opera*, apud C. A. Schwetscke et filios, Halix Saxonum 1834 e ss., IX, pp. 704-710, 839-840.

[9] E. Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 239-247.

[10] J. Bolsec, *De Ioannis Calvini, magniquondam genevensium ministri, vita, morbus, rebus gestis, studiis ac denique morte historia*. Ludovicum Alectorium et haeredes Iacobi Soteris, Colonia 1580 (I ed. francese, Lione 1577).

[11] Francesco Panigarola, *Lettioni sopra i dogmi fatte da P. Francesco Panigarola minore osservante…*, Francesco Vasalini e Giulio Cesare Cagnacini, Ferrara 1585.

[12] Cfr. E. Fiume, *Giovanni Diodati. Un italiano nella Ginevra della Riforma*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 2007, pp. 84-90.

[13] Roberto Bellarmino, *Disputationum Roberti Bellarmini politiani e societate Jesu, S. R. E. Cardinalis, de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, vol I, Pillehotte, Lione 1610 (I ed., Ingolstadt 1586).

[14] Ivi, p. 576.

ipostatica tra le due nature, non addentrandosi nello specifico del ruolo della natura umana, come invece è nel procedere di Bellarmino (correttamente, secondo la cristologia ortodossa). D'altra parte l'interesse di Calvino in *Institutio* II, 14 è concentrato non nella mediazione, ma nella difesa dell'unione ipostatica, contro le accuse di Serveto e di Stancaro di credere in due Cristi diversi, cioè quello eterno e quello incarnato[15].

Bellarmino, che nella sua spessa opera polemica dedica a questo argomento una sezione oltremodo limitata, sembra tutto sommato essere più interessato a dimostrare l'imprecisione e l'incongruenza del sistema dottrinario riformato, organizzato aristotelicamente come elaborazione dottrinale logica e razionalmente difendibile, in modo da affermare la necessità di un'autorità ecclesiastica che definisca la dottrina, piuttosto che ad affondare il colpo (peraltro già magistralmente parato nel corso della controversia con Pierre Caroli) dell'accusa di eresia ariana contro uno dei più lucidi e convinti apologeti del dogma trinitario e della cristologia ortodossa di tutto il XVI secolo. Il curato Simone Cabasso, con la sua accusa decisa e diretta, dimostrò di non essersi affatto accorto di questo importante particolare.

Inoltre, l'accusa di Cabasso, se dimostrata, avrebbe messo i riformati in una paradossale contraddizione giuridica. Solo venticinque anni prima il pastore riformato Scipione Lentolo aveva convinto il sinodo a chiedere alla dieta federale un editto, che fu tosto ottenuto, per mettere al bando dalla Valtellina gli eretici che infestavano le chiese riformate, e tra questi gli ariani erano nominati esplicitamente[16]. Nel caso che l'autorità retica avesse accettato la tesi di Cabasso, assolvendolo dall'accusa di calunnia, i riformati sarebbero caduti sotto la pena dell'editto di espulsione degli eretici del 1570, che era stato così fortemente voluto dai riformati stessi. Ma la prospettiva di questa inaudita possibilità, che avrebbe potuto frantumare la già fragilissima convivenza religiosa in Valtellina, assottigliò ulteriormente le già scarse possibilità di una efficace difesa da parte del curato di Tirano.

Infine, dalla parte cattolica si riscontrò da subito una polemica assimilazione della realtà riformata valtellinese alla persona e all'insegnamento di Calvino. Negli *Acta* di parte cattolica l'arciprete di Sondrio Nicolò Rusca affermò duramente: «In profitentes Evangelium? Cum de uno Calvino verba fecerint: nisi velint Calvinum sibi esse loco Evangelii»[17]. L'affermazione di Rusca colpisce, in quanto le chiese riformate dei terri-

[15] Calvino, *Istituzione* cit., vol. I, pp. 609-621 e in part. p. 615: «Serveto ci accusa di creare due figli di Dio perché affermiamo che la Parola eterna era già figlio di Dio prima di rivestire la carne».

[16] Fiume, *Scipione Lentolo* cit., pp. 144-145.

[17] *Acta disputationis* cit., p. 3.

tori soggetti alle Leghe retiche avevano rapporti molto più stretti con la chiesa di Zurigo che con quella di Ginevra. Purtuttavia i propri ministri non venivano apostrofati come "zwingliani" o "bullingeriani", ma come "calvinistae ministri". Con quest'accusa l'aggettivo *calvinista* iniziava anche in Valtellina il suo lungo cammino sulla strada della controversia confessionale fino a mantenere, nel suo significato popolare attuale, un sapore vagamente spregiativo.

Denunciato dal sinodo evangelico retico, Simone Cabasso venne convocato a Coira per essere processato nel corso dell'annuale Dieta federale delle Tre Leghe. A causa del ritardo della notifica della convocazione, senza responsabilità del curato, la Dieta terminò i suoi lavori senza poter giudicare il caso, e la competenza passò direttamente al pretore di Tirano Nicola De Marchi, di religione cattolica[18]. Cabasso chiese e ottenne che davanti al pretore fossero convocati anche i pastori riformati della valle. Furono pertanto citati davanti al pretore anche Cesare Gaffori, pastore di Poschiavo, Ottaviano Mei di Teglio, Scipione Calandrini di Sondrio e Nicola Cheselio di Monte di Sondrio, che delegarono in rappresentanza Andreossa e lo stimato membro della chiesa evangelica Sebastiano Venosta[19]. Intanto i preti sparsero delle voci di continui attacchi alla religione cattolica da parte dei ministri riformati (definiti sempre *calvinistae ministri*), con l'obbiettivo di allargare lo spettro del processo e trasformarlo in un *redde rationem* pubblico tra le due confessioni e in un'occasione di rivincita dopo lo smacco subito alla Dieta federale di Ilanz nel 1557[20]. De Marchi, per evitare il pericolo di tumulti, con citazione del 27 agosto, convocò la prima seduta del processo a Teglio per il pomeriggio del 16 settembre[21].

Durante l'udienza i pastori riformati con una memoria scritta ribadirono che a loro parere non si trattava di una causa tra le due chiese e tra i loro ministri, ma di un processo per diffamazione, calunnia e violazione degli editti sulla pace religiosa intentato contro il curato di Tirano. Precisarono che rifiutavano il titolo di *Calvini et calvinistae doctrinae ministri*, perché: «Certe Christum solum et eius doctrinam praedicamus, non Calvinum»[22]. Difesero il comportamento corretto e perfino amichevole

[18] Ivi, pp. 7-8; *Disputationis tiranensis* cit., pp. 69-70.

[19] Ivi, p. 72.

[20] La Dieta di Ilanz stabilì una ripartizione delle proprietà ecclesiastiche e delle spese di mantenimento del culto (di competenza dei comuni) tra le due comunità religiose in proporzione alla loro entità numerica ed esentò i riformati dall'obbligo di osservare il riposo nei giorni delle festività cattoliche.

[21] *Disputationis tiranensis* cit., pp. 71-72.

[22] Ivi, p. 74.

di Andreossa nei confronti di Cabasso. Ricordarono in dettaglio i tumulti provocati dai cattolici a Teglio (1556), Sondrio e Poschiavo (1584), nonché il rapimento perpetrato dai domenicani ai danni del pastore di Morbegno Francesco Cellario, in seguito arso sul rogo a Ponte S. Angelo a Roma (1568), e il colpo di archibugio sparato al pastore Lorenzo Soncino a Mello, cui seguì una mortale coltellata inferta dai sicari cattolici a un anziano riformato che avvertì il pastore del pericolo e gli salvò la vita[23]. Infine, ribadirono di aver provate con la sacra Scrittura le loro accuse contro i dogmi della chiesa cattolica e assicurarono di non aver mai incitato i loro membri di chiesa a commettere azioni criminali contro i cattolici[24]. Il pretore raccolse i documenti dei riformati e decise di aggiornare la seduta per il 13 ottobre a Tirano.

Questa volta le parti convennero in massa: per i cattolici erano presenti il gesuita Giovanni Pietro Stoppani, parroco di Mazzo, Rusca, Cabasso, Paravicino Mazzone di Villa, Giovanni Antonio Cosulario di Bormio e Pietro Antonio Omodeo di Sernio. La parte cattolica era patrocinata dall'avvocato Tommaso Canobio[25]. I riformati erano presenti con Gaffori, Mei, Calandrini, Cheselio e Andreossa, assieme all'avvocato Venosta, il quale aveva ricevuto la delega per rappresentare il sinodo evangelico retico[26].

Cabasso si produsse in una puntigliosa disamina della dottrina della mediazione, sostenendo con prove patristiche che il principio della mediazione nell'unione ipostatica delle due nature si trovava nella natura umana di Cristo, e che perciò Calvino aveva insegnato una bestemmia contro la divinità di Cristo[27]. Calandrini lo interruppe dicendogli che avrebbe dovuto leggere tutto il capitolo in questione e non limitarsi a una mezza frase. Cabasso ribadì che quanto aveva letto di Calvino gli era stato pienamente sufficiente per quanto aveva affermato[28].

Andreossa, a nome dei pastori, lesse una preghiera che si concludeva con le parole del Padre Nostro, e rivolse al pretore un lungo e accorato apologo in cui rigettava le accuse di arianesimo ed esponeva con dovizia di citazioni e di particolari la dottrina ortodossa della chiesa riformata e in particolare di Calvino. Il discorso fu concluso da Calandrini e Gaffori[29]. Il pretore, concedendo la parola prima all'accusato e poi agli accusatori,

[23] Ivi, p. 75.
[24] Ivi, pp. 77-83.
[25] Ivi, pp. 84-85.
[26] Ivi, pp. 85-87.
[27] Il discorso di Cabasso è riportato in *Acta disputationis* cit., pp. 10-18.
[28] *Disputationis tiranensis* cit., p. 88.
[29] Ivi, pp. 90-101.

rischiava di mettere questi ultimi nella situazione di doversi difendere dalle calunnie per le quali Cabasso era stato denunciato. Il discorso dei pastori riformati era strutturato in forma apologetica, dunque difensiva, quasi che per provare la colpevolezza di Cabasso occorresse provare l'innocenza di Calvino. L'intento della parte cattolica di allargare il *focus* del processo ad una disputa di carattere generale era dunque riuscito.

Difatti, Stoppani prese la parola e affermò che la bestemmia di Calvino contro la divinità di Cristo era dimostrata, suscitando la reazione di Gaffori[30], al quale seguirono gli interventi di Cabasso e Calandrini[31]. Il punto saliente ormai pareva non essere più l'accusa di calunnia e di turbativa della pace religiosa, ma la cristologia, come voleva la parte cattolica. Il giorno seguente avvenne un violento conflitto riguardo agli atti (che erano redatti in latino mentre le parti parlavano in italiano), nello specifico sulle parole "perfezione" ed "eccellenza". Durante questo alterco Rusca venne richiamato all'ordine per due volte dal pretore[32]. Nei giorni successivi le parti depositarono le memorie e il verbale di un successivo confronto tra Andreossa e Cabasso[33]. Acquisiti gli atti, il pretore rinviò l'udienza alla primavera.

Passato l'inverno, le assise furono riconvocate a Tirano il 1 marzo 1596. Questa volta furono presenti i rappresentanti delle Tre Leghe, ad indicare che il dibattimento era seguito anche dai vertici dell'amministrazione dello Stato. A un discorso di Calandrini, replicò Cabasso. Dopo le precisazioni di Calandrini, prese la parola Rusca. Calandrini sosteneva che riferire l'ufficio della mediazione di Cristo all'unione ipostatica non era da considerarsi eresia, mentre i preti insistevano sul principio della mediazione nella sola natura umana[34]. Nella seconda parte della seduta Ottaviano Mei tenne una lucidissima apologia dimostrando con prove bibliche, patristiche e scolastiche l'inconsistenza della calunnia di Cabasso[35]. Seguì un contraddittorio tra Mei e il parroco di Tirano[36]. Il brillante discorso di Mei fece pendere la bilancia dalla parte dei riformati.

Nella seconda parte dell'udienza iniziò un serrato dibattito tra i pastori e Rusca e Stoppani, il quale fu interrotto dai rappresentanti delle Leghe, estenuati dal lungo dibattito. Questo continuò tra Rusca e Gaffori, finché i delegati delle Leghe dichiararono chiuso il confronto, avendo

[30] Gaffori replicò a Stoppani con una minuziosa *Defensio* inserita ivi, pp. 125-248.
[31] *Acta disputationis* cit., pp. 20-30.
[32] *Disputationis tiranensis* cit., p. 107.
[33] Ivi, pp. 109-124.
[34] Ivi, pp. 250-254.
[35] Ivi, pp. 254-266.
[36] Ivi, pp. 266-267.

ascoltato le parti a sufficienza. Cheselio, a nome dei pastori, depositò agli atti una *protestatio* di ortodossia della dottrina riformata[37].

La Dieta federale retica, sentiti i suoi rappresentanti, stabilì che Cabasso non aveva prodotto prove sufficienti a sua difesa e che dovesse ritrattare pubblicamente, ma, con l'accordo delle parti a continuare la discussione su binari di maggior correttezza, si poteva tenere un'ultima udienza. A meno di colpi di scena, l'esito del processo era dunque segnato. I pastori depositarono un'ulteriore apologia e le parti lasciarono la parola ai rispettivi avvocati. La corte aggiornò la seduta al primo ottobre[38]. In quella data la parte cattolica non si presentò. Rinviata la seduta al 15 novembre, la parte cattolica mantenne un profilo basso. Rusca tornò a Sondrio all'ora di pranzo, mentre i pastori attesero inutilmente il contraddittorio del pomeriggio, che non ebbe luogo per abbandono dell'avversario[39]. Il giorno seguente Cabasso si presentò accompagnato da una folla armata, che rimase minacciosa alla porta del palazzo. I delegati delle Leghe, per impedire tumulti, decisero di sciogliere l'assise, dopo che i pastori annunciarono una replica scritta all'accusa scritta presentata dalla parte cattolica. Fatto ciò, ognuno se ne tornò alla propria chiesa[40].

La sentenza delle Leghe fu pubblicata il 5 gennaio 1597. In essa si condannava Cabasso alla pubblica ritrattazione, al pagamento delle spese processuali e al pagamento di un'ammenda di centotrentadue corone. La pena piuttosto mite non mitiga la chiarezza della condanna. La sentenza tuttavia tiene conto soltanto dell'accusa di calunnia e lascia cadere quella, assai più grave, di turbamento della pace religiosa, per la quale erano previste pene assai severe[41]. L'ordine di ritrattazione è motivato da un giudizio sulla teologia di Calvino unico in un tribunale a sud delle Alpi: «(…) quandoquidem de Christi Divinitate recte & orthodoxe Calvinus senserit, & scripserit…»[42]. L'ortodossia dottrinale di questo articolo della cristologia di Calvino è dunque riconosciuta da un tribunale di un paese cattolico presieduto da un pretore cattolico, in una causa contro un parroco cattolico. L'intervento dei rappresentanti delle Leghe ha da una parte evitato che il processo si trasformasse in un'infinita diatriba confessionale, dall'altra ha chiaramente equilibrato la pressione della popolazione cattolica sulla corte.

[37] Ivi, pp. 268-274.
[38] Ivi, pp. 274-276
[39] Ivi, pp. 286-287.
[40] *Ibid*.
[41] Ivi, pp. 288-290.
[42] Ivi, p. 289.

La vittoria di misura del riformati non poté far passare in secondo piano un fatto nuovo. Per la prima volta, una nuova generazione di chierici cattolici, formata secondo i dettami del Concilio di Trento alla scuola di Borromeo, aveva dimostrato di essere in grado di tenere testa ai colti pastori riformati, tra i quali si segnalavano gli oriundi lucchesi di Ginevra Scipione Calandrini e Ottaviano Mei. Da parte cattolica, oltre il gesuita Stoppani, spiccò per statura teologica l'arciprete di Sondrio Nicolò Rusca. La crescita della formazione teologica del clero cattolico, tuttavia, non favorì il consolidamento della difficile pace religiosa in Valtellina, ma accrebbe piuttosto le tensioni, che sfociarono nell'eccidio perpetrato ai danni dei riformati nel 1620, passato alla storia come il sacro macello di Valtellina[43].

[43] E. Fiume, *De persona et officio Jesu Christi Mediatoris*, in "Bollettino della Società Storica Valtellinese", 55, 2002, pp. 140-141.

«*PROFLIGATA ROMANI ANTICHRISTI TYRANNIDE*»: ROMA E PAPATO A GINEVRA ALL'EPOCA DI CALVINO[1]

Daniela Solfaroli Camillocci

Ai viaggiatori e agli stranieri che arrivavano sotto le mura di Ginevra verso la metà del Cinquecento, veniva da subito ricordato che varcando la porta detta della *Corraterie* si entrava in una città restituita alla sua libertà. Per volontà e mano di Dio, a Ginevra infatti «dopo che la tirannide dell'anticristo romano era stata abbattuta e le sue superstizioni abrogate, la sacrosanta religione di Cristo era stata ricondotta a una vera purezza e la Chiesa a un ordine migliore»[2]. Questo poteva leggersi in un'incisione posta sulle mura per volontà del Consiglio cittadino e che ricordava il passaggio di Ginevra alla Riforma nel 1535. La stessa iscrizione era affissa sul portale dell'*hôtel de ville* al centro della città, e presidiava idealmente il passaggio degli abitanti e il disbrigo quotidiano della politica cittadina.

La scritta commemorativa presenta in sintesi l'orientamento ideale che si stava affermando in quegli anni a Ginevra: libertà – intesa come separazione – da Roma, purezza dottrinale, «ordine migliore» nella Chiesa, vale a dire disciplina ecclesiastica. L'anno dell'affissione, il 1558, è significativo: a questa data, Calvino e i suoi collaboratori avevano ormai avuto ragione delle principali opposizioni politiche e teologiche e lavoravano attivamente al consolidamento dell'organizzazione ecclesiastica,

[1] Dedico queste pagine ad Alain Dufour, il più modesto dei tributi ai suoi ottanta anni appena trascorsi, straordinari per il rigore, l'ironia e la generosa erudizione che dispensa senza riserve. Con gratitudine, e amicizia.

[2] «Quum anno 1535 profligata Romani Antichristi tyrannide abrogatisque eius superstitionibus, sacrosancta Christi religio hic in suam puritatem, Ecclesia in meliorem ordinem singulari Dei beneficio reposita et simul pulsatis fugatisque hostibus, urbs ipsa in suam libertatem non sine insigni miraculo, restituta fuerit, Senatus Populusque Genevensis momumentum hoc perpetuae memoriae causa fieri atque loco erigi curavit quo suam erga Deum gratitudinem ad posteros testatam faceret»: M. Roset, *Les chroniques de Genève*, a cura di H. Fazy, Genève, Georg & Co., 1894, pp. 226-227; cfr. W. Deonna, *Pierres sculptées de la vieille Genève (collections lapidaires du Musée et documents hors du Musée)*, Genève, Musée d'art et d'histoire, 1929, pp. 400-402.

al controllo – e alla censura – della stampa, alla formazione dell'accademia e alla costruzione di un modello teologico e disciplinare per le nascenti Chiese riformate in Francia e altrove[3]. Ma l'iscrizione apposta in due punti strategici della città rinvia anche – almeno per il lettore contemporaneo –, alle origini di un'altra costruzione, quella della memoria, alle origini quindi dell'opposizione ideale – religiosa e culturale – tra Ginevra e Roma.

Così, nel presentare in questa sede i principali nodi interpretativi di una ricerca in corso sull'immagine di Roma e del papato a Ginevra in età moderna, sono ben consapevole delle insidie presentate da una questione storica che ha acquisito ormai il carattere di un "mito" storiografico e che può contare su una solida tradizione di studi eruditi e storici illustri[4]. Lo scopo che mi propongo è cercare di ripercorrere, al di là delle cristallizzazioni storiografiche, alcuni aspetti della costruzione culturale di una contrapposizione che all'epoca di Calvino era indubbiamente una realtà storica. Ma l'immagine di un calvinismo monolitico e risoluto, che accompagna il mito storiografico dell'opposizione di Ginevra a Roma, corre il rischio di lasciare in ombra la complessità della Riforma nel Cinquecento, gli apporti iniziali di forze diverse e l'instaurarsi di una dialettica tra differenti sensibilità religiose, il fatto che la riforma calviniana si sia radicata a Ginevra solo a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo, dopo oltre un decennio di conflitti politici e teologici, che pesano del resto anche sull'eredità ideale di Calvino raccolta da Théodore de Bèze.

[3] W.G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester e New York, Manchester University Press, 1994; S. Sunshine, *Reforming French Protestantism: the Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Mo., Truman State University Press, 2003; I. Jostock *La censure négociée: le contrôle du livre à Genève, 1560-1625*, Genève, Droz, 2007.

[4] B. Croce, *Un calvinista italiano: il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in Id., *Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari, Laterza, 1936; A. Omodeo, *Giovanni Calvino e la Riforma in Ginevra. Opera postuma* a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1947; F. Ruffini, *Studi sui riformatori italiani*, Torino, Ramella, 1955; D. Cantimori, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, raccolta di studi promossa dalla Facoltà valdese di teologia di Roma, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 179-190; B. Nicolini, *Studi cinquecenteschi I: ideali e passioni nell'Italia religiosa*, Bologna, Tamari, 1968[2]; Id. *Studi cinquecenteschi II: Aspetti della vita religiosa politica e letteraria*, Bologna, Tamari, 1974[2]; A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974. Sulle origini dell'opposizione ideale di Ginevra e Roma, cfr. A. Dufour, *Le mythe de Genève au temps de Calvin*, in *Histoire politique et psychologie historique. Suivi de deux essais sur Humanisme et Réformation et le mythe de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966, pp. 63-130.

D'altra parte, se l'affermazione della Riforma portò con sé opposizioni teologiche, conflitti laceranti e drammi umani, questi non impedirono, su altri piani, contatti e influenze. Su un aspetto i primi dissidenti, gli evangelici radicali e i riformatori di ogni confessione mantennero, all'epoca di Calvino e ben oltre, un approccio comune: la critica di Roma come sede del papato e l'identificazione di quest'ultimo come l'Anticristo. Questo non significa che non si possa cercare di comprendere i tratti specifici della polemica religiosa all'interno delle varie correnti del movimento protestante, nella cultura riformata – e ginevrina in particolare – rispetto a quella luterana. La circolazione europea del tema dell'Anticristo ha messo in luce aspetti importanti della critica antiromana, in particolare riguardo ai suoi esiti ecclesiologici nel campo dei dissidenti e degli eterodossi[5]. Allo stesso modo, studiando la circolazione dei temi e delle immagini della polemica religiosa a Ginevra, è gioco forza chiedersi quanto e come la critica della Roma papale all'epoca di Calvino abbia idealmente approfittato della presenza degli Italiani rifugiati per motivi di religione. Mi riferisco meno al dato quantitativo della produzione a stampa in lingua italiana, che, stando alle ricerche sul tema, è influenzata soprattutto da due fattori, vale a dire le oscillazioni del rifugio italiano da un lato e le necessità della propaganda evangelica nella Penisola, dall'altro[6]. La questione che vorrei qui affrontare è quella della concomitanza cronologica degli scritti stampati a Ginevra e, nel contempo, di una contiguità tematica tra gli autori; in altri termini, la questione delle influenze eventuali, degli echi, dei recuperi, e dei modelli letterari e spirituali nella costruzione ginevrina dell'immagine polemica di Roma e del papato. L'arco cronologico della mia presentazione copre circa un ventennio, dal rientro di Calvino in città dopo il suo bando, alla fine del 1541, alla sua morte nel 1564 e comprende idealmente due periodi, 1542-1552 e 1554-1564. Pongo come cesura il processo e la condanna a morte di Michele Serveto, a causa delle sue conseguenze drammatiche, sul piano politico,

[5] Cfr. A. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazioni del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di Id., Firenze, Olschki, 1991, p. 19-157; L. Felici, *Il papa diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in *La papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. Alazard et F. La Brasca, Paris, Champion, 2007, pp. 533-569.

[6] Cfr. U. Rozzo, S. Seidel Menchi, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-1570)*, a cura di J.-F. Gilmont, Paris, Cerf, 1990, pp. 327-374; E. Balmas, *L'activité des imprimeurs italiens réfugiés à Genève dans la deuxième moitié du XVIe siècle*, in "Genava" n.s., 28, 1980, pp. 229-251; J. Tedeschi, *The Cultural Contributions of Italian Protestant in the Late Renaissance*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano* (atti del convegno, 3-5 aprile 1986), a cura di A. Biondi, A. Prosperi, Modena, Panini, 1987, pp. 81-108.

teologico e d'immagine stessa del movimento riformato. Il 1553 mi sembra infatti marcare una svolta visibile, come vedremo, anche nel campo della polemica antiromana.

È possibile verificare in che maniera, in questo periodo, il contributo dei fuoriusciti italiani alla critica protestante del papato sia stato raccolto, integrato e rielaborato nella produzione ginevrina?

Un primo aspetto su cui è relativamente facile individuare un recupero di temi comuni è quello della denuncia degli abusi di Roma. Nei primi scritti polemici stampati a Ginevra, l'immagine più diffusa della Chiesa di Roma è quella della *boutique*. La città del papa è specializzata in "commercio sacro" all'ingrosso e al dettaglio, tutto può essere venduto comprato ed esportato nella fitta rete locale: ogni genere merceologico è in questa santa sede oggetto di transazioni, dall'olio, alla cera, al pane e al vino, fino agli esseri umani di ogni genere e età, i vivi e i morti, le anime e i corpi, e con essi terre e castelli, città e stati, e persino la pace e la guerra. A questa illustrazione metodica della mercificazione romana del sacro s'impegnano, nel corso degli anni Trenta, i riformatori attivi tra Neuchâtel, Ginevra e i territori del *pays de Vaud* dipendenti da Berna, come Losanna. La loro opera di propaganda unisce all'attività di predicazione e alle azioni dimostrative a carattere iconoclasta contro gli spazi sacri, la pubblicazione di *pamphlets* teologici, che spesso accompagnano o seguono le dispute pubbliche organizzate dalle autorità cittadine per sanzionare il passaggio alla Riforma[7]. Abbiamo così un libro d'immagini, les *Faitz de Jésus-Christ et du pape*[8]; dei trattati polemici a carattere teologico, come l'*Epistre très utile* della predicatrice Marie Dentière[9], la *Summaire et briefve declaration* de Guillaume Farel e il *Traité du Purga-*

[7] Sul legame tra predicazione evangelica e pubblicazioni polemiche a Ginevra negli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento, cfr. Ch. Grosse, D. Solfaroli Camillocci, *Réaménager le rapport au sacré: les reliques dans l'iconoclasme et la polémique religieuse aux premiers temps de la Réforme genevoise*, in *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, a cura di Ph. Borgeaud, Y. Volokhine, Bern, Peter Lang, 2005, pp. 285-324.

[8] *Les Faitz de Jésus Christ et du pape par lesquelz chascun pourra facilement congnoistre la grande difference d'entre eulx : nouvellement reveuz, corrigez et augmentez selon la verité de la Sainte Escripture et des droitz canons par le lecteur du Sainct Palais. Cum privilegio apostolico*, [Genève, Jean Michel, 1540 ca.]: la prima edizione è stampata da Pierre de Vingle a Neuchâtel nel 1534 e recentemente riprodotta in edizione facsimile (Genève, Droz, 2009).

[9] [Marie Dentière], *Epistre très utile faicte et composée par une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre seur du Roy de France, contre les Turcz, Juifz, Infidèles, Faulx chrestiens, Anabaptistes, et Lutheriens*, «Anvers, chez Martin l'Empereur» [Genève, Jean Girard], 1539. Sull'epistola e la sua autrice, cfr. I. Backus, *Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?*, in "Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français", 137, 1991, 2, pp. 177-195.

toire, attribuito a Pierre Viret[10]. Una feroce satira anticlericale, il *livre des marchans* di Antoine Marcourt, pastore a Ginevra negli anni del bando di Farel e Calvino, sviluppa ampiamente la metafora mercantile in senso antiromano, e legittima l'azione iconoclasta grazie al rinvio evangelico alla dispersione dei mercanti dal tempio[11]. Le pratiche religiose tradizionali sono poi assimilate all'idolatria dei sacrifici pagani nella *Différence entre les superstions des anciens payens et les erreurs qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens* attribuito a Pierre Viret, che operava in quegli anni tra Ginevra e Losanna[12]. Infine, il trattato sulle reliquie di Calvino svela al lettore, sotto la forma di un catalogo ragionato dei luoghi di culto, le assurdità logiche e le incongruenze storiche che si celano dietro alla venerazione delle reliquie nella cristianità[13]. Ispirato alla medesima volontà di denuncia ma destinato soprattutto ad un pubblico di uomini di lettere e ad una circolazione internazionale, è il *Pasquino in estasi* di Curione, nella versione latina del 1544, pubblicata anonima a Ginevra e a Basilea con il nome dell'autore[14].

[10] *Summaire, et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires a ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain. Item, ung traicté du Purgatoire nouvellement adjousté sur la fin*, [Genève, Jean Michel], 1542: si tratta della ristampa ginevrina dell'edizione di Neuchâtel, Pierre de Vingle 1534. La *Declaration* è generalmente attribuita a G. Farel, ma la paternità del *Traité du Purgatoire* è stata messa in dubbio da G. Berthoud, *Farel, auteur du Traité de Purgatoire?*, in *Actes du colloque Guillaume Farel*, a cura di P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer, I, Lausanne, «Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie», 1983, pp. 241-252; la sua attribuzione in via d'ipotesi à P. Viret mi sembra convincente.

[11] *Le livre des marchans, fort utile a toutes gens, pour cognoistre de quelles marchandises on se doit garder destre trompe*, [Genève, Jean Michel], 1541: la prima edizione del *Livre* è del 1533, stampata a Neuchâtel da P. de Vingle. Si tratta di uno scritto polemico dalla vicenda editoriale complessa, che conosce un successo duraturo ed è più volte ristampato nel corso del Cinquecento. L'edizione critica del testo è di prossima pubblicazione, a cura di G. Gross; su Antoine Marcourt e la sua opera cfr. G. Gross, *Antoine Marcourt, le Livre des Marchans et ses rééditions: miroir d'un conflit entre l'«ancienne» et la «nouvelle» école?*, in *Cinq siècles d'histoire religieuse neuchâteloise. Approches d'une tradition protestante, Actes du colloque de Neuchâtel (22-24 avril 2004)*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2009, pp. 93-119.

[12] *De la différence qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens et les erreurs et abuz qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens*, [Genève, Jean Girard], 1542; per l'attribuzione di questo trattato a Viret, cfr. S. Mason, *Viret adapted by Viret. The re-use of De la Différence in Viret's later works*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 50, 1988, pp. 623-635.

[13] Jean Calvin, *Advertissement tresutile du grand proffit qui reviendroit à la Chrestienté s'il se faisoit inventoire de tous les corps sainctz, et reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemaigne, Hespaigne, et autres Royaumes et pays*, Genève, Jean Girard, 1543; tra le edizioni moderne recenti, cfr. Id. *Traité des reliques*, a cura di I. Backus, Genève, Labor et Fides, 2000.

[14] Coelii Secundi Curionis, *Pasquillus ecstaticus non ille prior sed totus plane alter, auctus et expolitus: cum aliquot aliis sanctis pariter et lepidis dialogis*, Genève, Jean

La polemica antiromana di Curione è condotta principalmente su due piani. Grazie ai due protagonisti romani – le statue "parlanti" Pasquino e Marforio – e all'azione del viaggio onirico di Pasquino dalla Roma terrena al cielo del papa, la trama letteraria dei dialoghi sviluppa il tema della visione estatica e propone una satira della gerarchia ecclesiastica, della vita monastica e del bagaglio dottrinale che presiede alle pratiche religiose tradizionali: digiuni e pellegrinaggi, il culto dei santi, l'intercessione per i morti e il purgatorio. Il commento politico prende di mira l'attualità romana sotto Paolo III e conduce una battaglia ideale contro gli uomini di curia legati al gruppo degli zelanti. La novità che lo scritto di Curione mi sembra introdurre nel panorama editoriale ginevrino consiste nel rappresentare la critica dottrinale del potere considerato anticristiano per eccellenza come se questa sorgesse direttamente da Roma, in un affondo polemico altamente efficace. Sempre tenendo conto del contesto romando di quegli anni, per cercare di cogliere echi e influenze nella circolazione dei temi religiosi, il dialogo latino di Curione – e la sua traduzione francese del 1547 – sono inoltre da mettere in relazione alla produzione polemica del principale riformatore di Losanna, che di Curione era allora collega e amico, Pierre Viret, i cui dialoghi intitolati *Disputations Chrestiennes* sono anch'essi del 1544[15]. Se Pasquino, di ritorno dal cielo del papa, promette di tentare in futuro di esplorare l'inferno, il pretesto per i dialoghi di Viret è il desiderio di Tommaso, uno dei protagonisti, di mettersi in viaggio alla ricerca del passaggio che lo conduca in purgatorio, mosso dalla curiosità di verificare con i propri occhi i dettagli di un luogo così ben descritto nella predica di un frate. Il tema del viaggio sovrannaturale agli inferi è dunque comune ai due scritti, al punto che le *Disputations* hanno di fatto inizio là dove termina il *Pasquino*. La questione del purgatorio,

Girard, 1544; Traduzione francese dei dialoghi principali: *Les visions de Pasquille. Le jugement d'iceluy, ou Pasquille prisonnier. Avec le dialogue de Probus*, [Genève, Jean Girard], 1547. Per una visione d'insieme sul testo e la sua storia cfr. A. Biondi, *Il Pasquillus extaticus di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, in "Bollettino della società di studi valdesi", 91, 1970, pp. 29-38. Il dialogo *Pasquino* ha circolato in versioni differenti, su cui le ricerche recenti di D. Dalmas forniscono nuove ed importanti indicazioni: cfr. D. Dalmas, *Satira in progress. Una lettura del* Pasquino in estasi nuovo e più pieno che il primo *di Celio Secondo Curione*, in *Pasquini, Pasquinisti, Pasquinate nell'Europa moderna*, Atti del colloquio internazionale (Lecce-Otranto, 17-19 novembre 2005), a cura di C. Damianaki, P. Procaccioli, A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 2006, pp. 379-394; Id. *Autorità della scrittura e* auctoritas *letteraria in Celio Secondo Curione*, in *Autorità, modelli e antimodelli nella cultura artistica e letteraria tra Riforma e Controriforma*, Atti del Seminario internazionale di studi (Urbino-Sassocorvo, 9-11 novembre 2006), a cura di A. Corsaro, H. Hendrix, P. Procaccioli, Manziana, Vecchiarelli, 2007, pp. 359-368.

[15] Pierre Viret, *Disputations chrestiennes en manière de deviz divisées par dialogues*, Genève, Jean Girard, 1544.

ampiamente trattata nel *Pasquino in estasi*, in particolare nella polemica contro l'indebita mediazione ecclesiastica tra vivi e morti, diviene centrale nei dialoghi di Viret. A questi motivi di contatto si aggiungono le allusioni dei due scritti all'attualità teologica di Losanna e Ginevra, come il riferimento alla controversia teologica contro l'ex ministro Pierre Caroli, in cui Curione si colloca al fianco di Viret, Calvino e Farel[16]. Insomma, l'impressione di una contiguità tra gli scritti di Curione e Viret permette di avanzare l'ipotesi che al di là del modello letterario illustre, quello dei dialoghi di Erasmo, a cui peraltro né Curione né Viret risparmiano critiche (il primo apertamente, il secondo in maniera allusiva), il tema centrale del *Pasquino in estasi* – il viaggio alle fonti della dottrina papale al fine di svelarne gli abusi – ispiri Viret in una implicita emulazione letteraria di Curione. Oltre alla collaborazione tra i due nell'accademia di Losanna, dove Curione ricopriva una carica prestigiosa, come professore di retorica e filosofia e come responsabile del collegio studentesco finanziato dal consiglio di Berna, Viret era legato personalmente a Curione, al punto da esprimere a Calvino il suo profondo malessere per la questione dell'allontanamento del collega da Losanna in seguito ad uno scandalo sessuale, allontanamento deciso nel riserbo generale alla fine del 1546[17].

Al di là dei contrasti personali e delle prime lacerazioni teologiche, lo stile anticlericale "italiano" sembra insomma funzionare, a differenza di quello francese ispirato a Rabelais e tacciato di epicureismo e lucianismo da Calvino nella sua prefazione alle *Disputations* di Viret, e poi da quest'ultimo nella propria introduzione ai dialoghi[18]. In effetti il lavoro editoriale di Curione, che negli anni del rifacimento di Pasquino pubblica anche un'antologia latina di pasquinate destinata ad un successo duraturo, non solo fornisce dignità letteraria ad una scrittura dell'invettiva che nasce come espressione di guerre interne tra cortigiani e come maldicenza a carattere professionale, in quanto legata agli ambienti della

[16] P. Caroli accusava Farel, Calvino e Viret di negare la Trinità: il riferimento a Caroli nelle due opere è a proposito di una prima controversia (1537) sulla preghiera per i morti, sulla quale cfr. M. Engammare, *Pierre Caroli, véritable disciple de Lefèvre d'Etaples?*, in *Jacques Lefèvre d'Etaples (1450?-1536)*, actes du colloque d'Etaples, les 7 et 8 novembre 1992, a cura di J.-F. Pernot, Paris, Champion, 1995, pp. 55-79.

[17] A. Biondi, *Curione, Celio Secondo,* in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 31, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1985, p. 445; cfr. *Johannes Calvini Opera quae supersunt omnia* a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, 59 voll., 1863-1900 (poi CO seguito dal numero del volume), XI, 837 (Viret a Calvino, ottobre 1546), 844 (Calvino a Viret, ottobre 1546).

[18] Jean Calvin, *Epistre aux lecteurs* e P. Viret, *Advertissemens utiles aux Chrestiens*, in Id. *Disputations chrestiennes* cit., pp. 3r-8v; pp. 29v-31r, da confrontare con la successiva invettiva di Calvino contro i «Galli nostri, qui levitate sua supra nubes elati, ad profana religionis ludibria plus iusto assescunt», nella sua prefazione al libello sulla morte di F. Spiera, in CO, IX, col. 857 (cfr. *infra*).

Curia romana, ma soprattutto ne ispira il recupero ai fini della propaganda religiosa protestante[19]. Così, tra gli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta, accanto alla traduzione francese del *Pasquino*, che esce l'anno successivo al trasferimento di Curione, altri scritti di fuoriusciti italiani vengono integrati alla letteratura antiromana stampata a Ginevra: il sermone sull'immagine dell'Anticristo di Bernardino Ochino, i suoi *Apologi della corte di Roma* e il *Dialogo del purgatorio*, vari *pamphlets* di Paolo Vergerio, la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri da Bassano[20]. Alcuni di questi scritti sono poi pubblicati in traduzione francese e influenzano la produzione polemica locale, tanto nei rimandi tematici che nel recupero del materiale polemico. Il ministro Joachim de Coignac, ad esempio, approfitta della fama editoriale di Vergerio, di cui è il traduttore francese, per pubblicare a sua volta una satira su Paolo III e dei componimenti poetici contro il papato chiaramente ispirati allo stile polemico vergeriano[21]. Una ripresa ancor più diretta di Vergerio possiamo verificarla in uno scritto di Viret, *De fatti de veri successori di Giesù Christo et dei suoi apostoli* del 1554, l'unica opera di Viret tradotta in italiano e forse non a caso, visto l'argomento essenzialmente antiromano[22].

[19] *Pasquillorum tomi duo. Quorum primo versibus ac rhytmis, altero soluta oratione conscripta quamplurima continentur, ad exhilarandim confirmandumque hoc perturbatissimo rerum statu pii lectoris animum, apprime conducentia*, Eleutheropoli [Basilea, Johann Oporinus], 1544: cfr. C. Lastraioli, Pasquillus exul*: note sulla diffusione di testi e temi pasquineschi al di là delle Alpi*, in *Pasquini, Pasquinisti, Pasquinate* cit., pp. 461-476 e, più in generale, per il recupero protestante della scrittura romana dell'invettiva cfr. O. Niccoli, *Rinascimento anticlericale*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

[20] Bernardino Ochino, *L'image de l'Antéchrist*, [Genève, Jean Girard], 1544, ristampato dallo stesso l'anno successivo. La versione originale italiana è nella raccolta dei sermoni pubblicati a Ginevra del 1542: cfr. Id. *I* Dialogi sette *e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985, pp. 147-152; Id., *Apologi nelli quali si scuoprano li abusi, sciocheze, superstitioni, errori, idolatrie et impietà della sinagoga del Papa, et spetialmente de suoi preti, monaci, et frati*, Genève, Jean Girard, 1554 (la traduzione francese è pubblicata nello stesso anno, sempre da Girard); Id. *Dialogue touchant le Purgatoire*, Genève, A. Cercia, 1559. Pier Paolo Vergerio, *Epistola nella quale sono descritte molte cose della città e della chiesa di Geneva*, Ginevra, [Conrad Badius], 1550; La *Tragedie du roi Franc-Arbitre*, [Genève], Jean Crespin, 1558, è pubblicata in latino l'anno successivo, sempre da Crespin. Sulle complicate vicende editoriali dell'opera cfr. E. Barbieri, *Note sulla fortuna europea della Tragedia del libero arbitrio di Francesco Negri da Bassano* in *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, atti del XXXVI convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 1-3 settembre 1996), in "Bollettino della società di studi Valdesi", 81, 1997, pp. 107-140.

[21] Joachim de Coignac, *Deux Satyres, l'une du pape, l'autre de la papauté*, Adam et Jan de Rivery, Genève, 1551.

[22] Pierre Viret, *De fatti de veri successori di Giesu Christo et de suoi apostoli et degli apostati della Chiesa papale*, [Ginevra] Giovan Luigi Paschale, 1556; l'edizione francese originale è pubblicata da Jean Girard nel 1554.

In questo trattato di storia ecclesiastica sulle origini della messa e sulla costruzione romana di una gerarchia ecclesiastica incentrata sul papato, ritroviamo il pasquillo contro Giulio III diffuso negli anni immediatamente precedenti dai libelli di Vergerio, che giocando sul nome Giovanni Maria e il cognome Del Monte del nuovo papa, ironizza sulla sua identità sessuale e declina tutte le varianti possibili del suo "smontare" per "montare" al soglio[23]. Il pasquillo viene ripreso abilmente da Viret, in un capitolo intitolato «dei nomi et sopranomi di Giulio terzo et de misterii del papato compresi in quelli et della natura del papa», dove intende mostrare come l'ermafroditismo non solo onomastico di Giulio III si confà alla natura essenzialmente metamorfica dell'Anticristo e prova quindi l'occupazione dell'istituzione papale da parte delle forze del male[24]. Agli inizi degli anni Sessanta, le *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* di Théodore de Bèze et la *Comedie du pape malade et tirant à son fin* di Conrad Badius, sono pubblicate a ridosso della traduzione francese della *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri da Bassano, ne riprendono i principali temi polemici e la finzione teatrale che situa l'intreccio nel cuore della sede romana[25]. Alcuni scritti antiromani degli Italiani sono destinati ad una storia autonoma, e continueranno ad essere ristampati a Ginevra in forma anonima all'interno di altre opere, come nel caso dell'immagine dell'Anticristo di Ochino e del pasquillo sulla morte di Paolo III, attribuito ora a Curione ora a Vergerio, o ancora del *Libro della generazione dell'Anticristo*, di cui è probabile autore qualche fuoriuscito italiano, forse lo stesso Ochino o Curione[26].

[23] [Pier Paolo Vergerio], *Des faitz et gestes du pape Jules III et ce qui se peut esperer de ce Concile, lequel il pretent recommencer à Trente. Ou sont descouvertes les pratiques et menées papales par lesquelles le pape cuidoit abuser le monde souz la couverture du nom de Concile*, trad. d'italien, [Genève, Jean Girard] 1551.

[24] Viret, *De fatti* cit., p. 522.

[25] [Théodore De Bèze], *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, a cura di Ch.-A. Chamay, Genève, Droz, 2005; Conrad Badius, *Comedie du pape malade*, ed. mod. a cura di M. Barsi e E. Balmas, in *La comédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, VII, Paris-Florence, Olschki-PUF, 1995, pp. 179-273. Le due satire sono pubblicate nel 1561.

[26] *Le livre de la generation du desolateur Antichrist fils du diable* e *la Description de la fin et vie malheureuse du pape Alexandre Sixieme*, sono stampati in appendice (senza numerazione) a John Bale, *Les vies des évesques et papes de Rome*, Genève, Conrad Badius, 1561; l'*image de l'Antéchrist* è pubblicato, insieme al *Livre de la generation*, in appendice ad *Antithèse des faicts de Jésus-Christ et du pape mis en vers français*, [Genève, E. Vignon], 1578; la versione originale latina di Simon Rosarius, *Antithesis Christi et Antichristi videlicet papae*, [Genève], E. Vignon, 1578, presenta in appendice anche l'*Epistola* di "P. Aesquillus" sulla morte di Paolo III (attribuita a Vergerio). Sul *Liber generationis* cfr. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana* cit., pp. 47-55; per i libelli contro i papi Borgia e Farnese cfr. Niccoli, *Rinascimento anticlericale* cit., pp. 61-63, 119-125.

La satira sui vizi, l'ipocrisia e le logiche di potere dominanti tra i curiali e gli altri prelati di Roma che caratterizza l'apporto polemico degli Italiani, fornisce insomma ampio materiale per gli autori che operano a Ginevra e collabora in maniera sensibile alla denuncia della metamorfosi anticristiana della sede papale. Nella produzione anticlericale diffusa da Ginevra la volontà pedagogica è tuttavia evidente e predominante, e ogni compiacimento o esercizio letterario è censurato come indizio di "lucianismo", vale a dire di ateismo. Il lettore cristiano viene costantemente richiamato a considerare la satira religiosa come una manifestazione di libertà spirituale, libertà intesa come separazione da Roma, ma regolata dall'antitesi tra il puro e l'impuro e dall'imperativo ad evitare la contaminazione nelle assemblee dei fedeli.

Ed è su questo secondo aspetto che vorrei ora soffermarmi. L'orientamento pedagogico dell'anticlericalismo mi sembra infatti legato alla battaglia antinicodemita di cui da Ginevra gli Italiani furono parte in causa e protagonisti. Se mi addentro in un territorio storiografico – quello della simulazione e della dissimulazione religiosa – oggetto di dibattito da almeno quarant'anni, è meno per discutere gli aspetti del confronto teologico sul nicodemismo, che per riflettere sul legame tra i richiami alla conversione che ispirano la satira sulla Roma papale e la logica antidissimulatoria inerente alla retorica dello "svelamento" degli abusi. A partire dalla fine del 1542, le lettere aperte e i sermoni di Ochino da Ginevra sono seguiti in uno stretto lasso di tempo dalle esortazioni di Viret, di Farel e di Calvino ai fedeli che vivono tra i papisti[27], ma questi testi si situano in un rapporto di continuità ideale – oltre che di concomitanza cronologica – con le puntate satiriche contro gli esitanti e i dissimulatori dei dialoghi di Viret e di Curione. Se è vero che le lettere ai fedeli esaminano sotto angoli diversi la questione di come aderire puramente all'Evangelo in un ambiente ostile e di come confrontarsi con l'Anticristo romano e morire o aver salva la vita insieme all'anima, la concomitanza di questi scritti con le satire pubblicate a Ginevra tra 1542 e 1550 è indubbia, così come i contatti tra i loro autori, testimoniati tra l'altro dalla corrispondenza di Calvino. La circolazione di temi e d'immagini d'ispirazione comune è un elemento da non sottovalutare e permette tra l'altro di sottrarsi a una visione strettamente calvinocentrica del radicamento della Riforma a Ginevra.

Mi sono chiesta, in particolare, quanto l'esortazione di Calvino ai fedeli di Francia e Italia che vivono a contatto con i papisti – le *Petit*

[27] Pierre Viret, *Epistre envoyée aux fidèles conversans entre les chrestiens papistiques pour leur remonstrer comment ilz se doivent garder d'estre souillez et polluz par leur superstitions et idolatries*, Genève, Jean Girard, 1543; Guillaume Farel, *Epistre envoyée aux reliques de la dissipation horrible de l'Antéchrist*, [Genève, Jean Girard] 1544.

traité del 1543 – e il *pamphlet* in forma di lettera aperta contro «ceux qui empruntent le nom de Nicodème pour en faire un bouclier» del 1544 debbano all'esempio spirituale della fuga di Ochino, ma anche al modello letterario rappresentato dai suoi sermoni, dalle lettere ai Signori di Venezia e di Siena, a Marco da Brescia, al Muzio, a Gerolamo da Lucca e dal cartello di sfida al cardinal teatino che è stato recentemente riscoperto[28]. Il testo manoscritto, la cui attribuzione ad Ochino mi sembra convincente, è datato da Ginevra il primo gennaio del 1543 e sottoscritto alla presenza di Mainardi e Vermigli[29]. Difficilmente Calvino poteva non essere al corrente delle iniziative di Ochino, che in quei mesi era salutato dai corrispondenti del riformatore come parte della sua cerchia di intimi e familiari. Già nell'autunno del 1542, Calvino esprimeva a Viret la propria ammirazione per la figura morale e religiosa dell'ex generale dei Cappuccini, anche in relazione alla sua intensa attività editoriale, in particolare al volume di sermoni che lo pone ormai chiaramente tra gli aderenti della Riforma: «Bernardinus noster miris machinis impetitus est ut nobis abduceretur: constanter tamen perstat. Et magna ex parte ansam precidit Antichristo, ne posthac de eo sollicitando cogitet»[30]. Rassicurato sulla costanza nella fede dell'anziano predicatore e tranquillo riguardo alle sue opinioni teologiche, Calvino si dichiara nella lettera soddisfatto della collaborazione di Ochino. Calvino si mostra insomma colpito da un esempio autorevole d'impegno pastorale, in una città che risentiva allora della mancanza di ministri e in cui il riformatore, ancora relativamente isolato, doveva far fronte all'opposizione religiosa e politica di una parte dell'*élite* cittadina[31].

Il primo degli scritti di Calvino ai fedeli che vivono tra i papisti, il *Petit Traité*, è dunque composto in un clima di contatti quotidiani tra il riformatore di Ginevra e Ochino, e ispirato dall'impegno comune di chiarire ai fedeli passati alla Riforma, ma che ancora esitano, i rischi spirituali insiti nella partecipazione a pratiche religiose che li obbligano a dipendere dalla «tyrannie des ennemis de Jésus-Christ» e a sacrificare agli idoli, in

[28] Bernardinus Ochinus, *Responsio… Ad Marcum Brixiensis, abbatem ordinis sancti Benedicti*, *Luc 21, Dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere omnes adversarii vestri*, [Genève, Jean Girard], 1543. Id., *I* Dialogi sette *e altri* scritti cit., pp. 127-145.

[29] M. Gotor, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al cardinale Carafa (1543-1628)*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", 12, 2000, pp. 89-142.

[30] CO, XI, epistola 431 (ottobre 1542), col. 458; cfr. anche ivi, 426 (a Viret, settembre 1542), 434 (a Bullinger, novembre 1542) e 462 (a Pellikan, febbraio 1543).

[31] Ch. Grosse, *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555*), Genève, SHAG, 1995, pp. 134-146.

primo luogo partecipando alla messa. È vero che nel *Petit Traité* Calvino riprende gli argomenti illustrati nella lettera in latino a Nicolas Duchemin, scritta probabilmente nel 1536 dalla corte di Renata di Francia e pubblicata a Basilea nel 1537. Olivier Millet, che ne ha recentemente curato un'edizione, sottolinea però, mi sembra a giusto titolo, la rottura non solo stilistica rappresentata dal trattato francese rispetto alla lettera in latino, la nuova attenzione di Calvino per la pratica religiosa quotidiana, per il comune fedele e in particolare il padre di famiglia[32]. Attenzione per il quotidiano dei fedeli che caratterizza lo stile predicatorio di Ochino, così come i riferimenti costanti alla necessità di svelare le finzioni dell'Anticristo, su cui Calvino si sofferma ampiamente nel suo scritto. Quanto al secondo trattato del 1544, indirizzato in primo luogo agli uomini di Chiesa e di cultura e ai ricchi mercanti, Calvino sceglie, come già Ochino nelle sue lettere aperte, di mettersi in scena in prima persona; nel discutere l'opposizione tra fuga e martirio, per giustificare la propria scelta di abbandonare la Francia e operare per l'Evangelo da una sede sicura, utilizza l'immagine della battaglia spirituale contro il regno di Satana, nella quale si sente chiamato a servire Dio «avec la langue et la plume, et sans me feindre non plus»[33]. Si tratta di un'espressione e di temi che ricorrono costantemente in Ochino[34]; l'immagine della battaglia spirituale costituisce inoltre il motivo centrale del cartello di sfida al cardinal teatino.

Con il trattato di Calvino contro i "pseudonicodemiti", la denuncia degli abusi dottrinali del papato si accompagna alla critica delle *élites* devote e degli uomini di Chiesa che accettano per debolezza, ambizione o convenienza di partecipare ad una pratica religiosa impura, perpetuando in tal modo il sistema dell'empietà. Calvino porta qui alle estreme conseguenze una polemica che era tuttavia diffusa nella propaganda religiosa di quegli anni[35]. Ma la durezza dell'argomentazione calviniana suscitò l'emozione degli evangelici francesi e la richiesta di un giudizio comune

[32] O. Millet, «Notice» a J. Calvin, *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papistes*, in Id., *Œuvres choisies*, a cura di O. Millet, Paris, Gallimard, 1995, pp. 129-132.

[33] Jean Calvin, *Excuse à messieurs les nicodemites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*, in Id. *Three French Treatises*, a cura di F. M. Higman, London, Athlone, 1970, pp. 146-147.

[34] Espressioni che dovevano aver colpito i riformatori al punto che Bullinger le ripete, riferendo di Ochino a J. von Watt: cfr. CO, XI, 441 (dicembre 1542), col. 480: «Curat autem plurimos ibi sermones italica lingua scriptos imprimi et inde transportari in Italiam, ut *per scripta audiant qui coram et viva voce concionantem audire non possunt*» (mio il corsivo del testo).

[35] «Sono sciochi et pietre insensate quelli che non vi hanno per antichristo perché dai vostri fati cattivi potete ben essere conosciuti»: Gotor, *Tradizione inquisitoriale* cit., p. 141.

sullo scritto[36]; la posizione di Calvino, accettata dai riformatori consultati, Melantone, Butzer, Vermigli, continuò però a generare perplessità e malessere altrove, come mostra Curione da Basilea[37].

Ora è vero che l'ipotesi che sto presentando, di una ripresa della polemica religiosa dei fuoriusciti italiani nella propaganda ginevrina contro la Roma papale, mal si coniuga con la diffidenza nutrita da Calvino nei riguardi degli abitanti della Penisola in genere e in particolare dei teologi di origine italiana, che è un dato conosciuto, e spesso citato. È però vero che l'ammonimento di Calvino agli Italiani appare inizialmente nel contesto della battaglia contro la dissimulazione religiosa condotta da Ginevra, a cui autori di origine italiana come Curione partecipavano attivamente pur esprimendo sensibilità differenti, e questo anche mentre su altri temi stavano maturando una distanza dalla teologia di Ginevra. La più nota censura di Calvino all'atteggiamento religioso degli Italiani si trova nell'epistola sulla morte tragica di Francesco Spiera, nella versione latina di Henry Scrimger pubblicata a Ginevra nel 1550 con prefazione di Calvino, e poi a Basilea con la medesima prefazione di Calvino e una nuova epistola al lettore scritta da Curione, che è il curatore dell'edizione di Basilea[38]. Calvino giudica il caso Spiera come un ammonimento divino salutare a tutta la cristianità, affinché ogni popolo faccia penitenza dei vizi spirituali e morali che gli sono peculiari. L'avvocato di Cittadella «in lucem productus, se inter eos locum ad tempus occupasse ostendit, ex quorum numero non erat». Meditando il suo tragico esempio, gli Italiani si convincano dunque della loro stupidità, la quale è dovuta non alla mancanza di spirito, di cui sono per il resto ben provvisti, ma alla loro empietà, che è tuttavia una conseguenza del veleno mortale di cui l'Anticristo romano li ha infettati in sommo grado, per il fatto che nella Penisola ha la sua sede. Calvino individua insomma nell'orgoglio intellettuale, che conduce all'empietà teologica – come quella di Spiera, il quale «homo ventosus (ut apparet) et ambitiosae ostentationi deditus, profanum in morem philosophari voluerit in Christi schola» – il marchio dell'infezione anticristiana dell'Italiani, la

[36] E. Droz, *Calvin et les nicodémites*, in Ead., *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, I, Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 131-171.

[37] Cfr. Biondi, *Curione* cit., p. 446; M. Turchetti, *Nota sulla religiosità di Celio Secondo Curione (1503-1569) in relazione al «Nicodemismo»*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi* cit., pp. 109-115; ringrazio inoltre Davide Dalmas per avermi comunicato la sua relazione su «Calvino e Curione», al convegno su «Giovanni Calvino nel quinto centenario della nascita. Interpretazioni plurali tra dissenso evangelico e critica cattolica» (Firenze, 14-16 marzo 2009) di prossima pubblicazione (Parigi, Garnier), a cura di F. Giacone.

[38] M.A. Overell, *The Exploitation of Francesco Spiera*, in "Sixteenth Century Journal", 26, 1995, 3, pp. 619-637.

cui empietà è tale che la maggior parte non crede che Dio abbia creato il mondo o non lo riconosce come giudice futuro. Da questo accecamento generale il riformatore salva solo «quosdam praestantes et cordatos Christi servos» e «multae illic Christo oves, quae hodie dispersae tandem colligentur»[39].

Alla metà del secolo, l'esempio degli Italiani contribuisce insomma alla costruzione dell'immagine nera di Roma e della Chiesa papale, non solo, come abbiamo già visto, grazie alla pubblicistica anticlericale dei fuoriusciti, che offre un modello letterario giudicato a Ginevra esemplare o comunque efficace. Il paradosso italiano – la vivacità di spirito di un popolo che è preda di un empio e stupido accecamento teologico – serve alla polemica religiosa calviniana come l'esempio che permette di verificare, sul piano geografico e nello stesso tempo antropologico, i perniciosi effetti spirituali della dottrina dell'Anticristo romano, che strega e avvelena le anime, e nuoce alle menti. Infatti, poiché l'Italia è, secondo Calvino, «summo et illustrissimo totius Europae et christiani orbis theatro», le genti di questa regione sono destinate da Dio a fornire all'intera cristianità un esempio salutare della sua giustizia[40].

Si tratta di una visione che Curione da Basilea cerca di sfumare nella sua prefazione al caso Spiera, ma che è pienamente condivisa da altri fuoriusciti. All'immagine della contaminazione del papato usata da Calvino rinvia esplicitamente Vergerio nelle sue pubblicazioni ginevrine di quegli anni, dove flagella i vizi degli Italiani come conseguenza dell'opera di corruzione del clero capitanato dall'Anticristo romano, mentre la persecuzione inquisitoriale divide e disperde le famiglie della Penisola, insanguina e impoverisce il paese, diffonde una cultura della delazione e del sospetto[41]. In Calvino tuttavia l'immagine dell'infezione anticristiana in Italia, al di là del suo valore pedagogico e dunque pastorale, è messa in primo luogo al servizio della sua lotta teologica personale contro la dissidenza degli evangelici radicali. Il 1553 e il caso Serveto segnano anche da questo punto di vista un momento centrale. Nel trattato scritto nel 1554 per difendere l'avvenuta esecuzione del medico antitrinitario e colpire gli oppositori che denunciano la crudeltà della condanna, Calvino individua negli aderenti all'eresia di Serveto una *lobby* teologica a carattere nazionale, quella degli Ita-

[39] CO, IX, *Praefatio in Libellum de Francisco Spiera* (datata da Ginevra, dicembre 1549), coll. 855-858.

[40] Ivi, col. 855.

[41] «Me semble avoir bien dit un homme de bon jugment et de bon esprit, quand il a dit que l'Antéchrist gaste et empoisonne plus fort les princes et peuples d'Italie lesquelz il allene de plus près»: VERGERIO, *Des faits et gestes* cit., p. B.

liani[42]. Riprendendo l'argomento utilizzato nella sua prefazione al caso Spiera, Calvino dichiara che lo spirito acuto e sottile degli Italiani li rende facilmente preda di una vana curiosità teologica. La tentazione di confrontarsi con elucubrazioni ventose, perché inutili, li espone al soffio del Maligno, fino ad esserne infettati mortalmente. E mentre ammonisce i fiancheggiatori di Serveto, perché riconoscano la loro leggerezza, Calvino risparmia da questa critica gli Italiani «qui se voudront monstrer équitables et modestes» e quindi non gliene vorranno per la durezza delle sue affermazioni, ma al contrario «s'accorderont volontiers avec moi à corriger le vice de leur pais»[43].

Gli anni che seguono il caso Serveto, aprono così ad una nuova immagine "positiva" del modello italiano, ma nella direzione indicata da Calvino: l'adesione pubblica dei fuoriusciti ad una comune disciplina teologica, che marchi una rinuncia autentica ad un vizio culturale, la curiosità, censurato polemicamente come l'effetto più insidioso della presenza dell'Anticristo in questa regione della Cristianità.

È bene ricordare che nel 1554 Calvino scrive degli Italiani certo guardando ai suoi oppositori, ma tenendo anche conto degli interlocutori locali. Gli anni che precedono e poi seguono immediatamente il caso Serveto sono quelli della fuga a Ginevra di Galeazzo Caracciolo e della costituzione ufficiale della Chiesa italiana, richiesta al Consiglio cittadino da Calvino stesso alla fine del 1551; tra il 1552 e il 1554 la comunità si organizza sul piano istituzionale, predisponendo inoltre al suo interno un collegio di anziani, chiamato probabilmente ad esercitare un ruolo disciplinare e di controllo[44]. È stato osservato che l'impegno contemporaneo per il mantenimento della disciplina morale da parte di Caracciolo, prima in qualità di anziano della comunità e in seguito come anziano del concistoro ginevrino, rifletta il sostegno particolare dato a Calvino sulla disciplina ecclesiastica da parte di alcuni rappresentanti della nazione italiana, oltre che da teologi come Pietro Martire Vermigli[45]. Non mi sembra che questo specifico impegno italiano sul fronte della disciplina a Ginevra possa essere interpretato come un tentativo di frenare le intemperanze insite nel carattere nazionale, o unicamente come una reazione

[42] Jean Calvin, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Micaelis Serveti Hispani*, Genève, J. Crespin, 1554; *Declaration pour maintenir la vraye foi que tiennent tous les Chrestiens de la Trinité contre les erreurs detestables de Michel Servet*, Genève, Jean Crespin, 1554.

[43] Ivi, p. Aiiiv-Aiiiir.

[44] R.M. Kingdon, *Calvin and Discipline among French and Italians*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaison et contrastes*, a cura di Ph. Benedict, S. Seidel Menchi e A. Tallon, Roma, École française de Rome, 2007, pp. 551-562.

[45] Ivi, pp. 560-561.

all'arrivo degli antitrinitari italiani, ma che corrisponda soprattutto all'espressione istituzionale di una volontà teologica: quella di costruire un modello visibile di "esemplarità" italiana rispetto a Roma[46].

La stessa questione, come dare segno manifesto di un impegno religioso per la "vera" Chiesa di Dio, ricorre in quegli anni anche in altri ambiti della polemica antiromana, per esempio nella riflessione sui limiti da porre all'uso dell'ironia nel discorso religioso[47]. Per Calvino e i collaboratori che aderiscono alla sua visione della Riforma – i ministri e i teologi, gli uomini di lettere e gli editori – allo stesso modo della teologia, l'anticurialismo e la satira hanno bisogno di una disciplina e non solo a causa del rischio di lucianismo. La polemica religiosa deve affermare chiaramente la necessità di una separazione da Roma che non sia solo il segno per il lettore di una distanza intellettuale ma in primo luogo teologica e spirituale. La critica di Roma e della sua dottrina devono mettersi al servizio della disciplina riformata di cui Ginevra si pone idealmente come custode, secondo quanto ricorda l'iscrizione del 1558. Ed è in tal modo che la Ginevra di Calvino incarna il luogo geografico dell'opposizione al papato: facendosi garante sul piano editoriale di uno sguardo critico su Roma, di un'ironia e di una riflessione religiosa che siano ugualmente segno di una volontà di purezza evangelica e non di un malcelato sentimento di libertà, che nella logica teologica conduce solo ad una curiosità dannosa sul piano spirituale. La frontiera tracciata da Calvino non è quella delle Alpi che mettono in salvo da Roma e offrono la libertà dalle persecuzioni: la "vera" rinuncia di Roma si manifesta sottoscrivendo ad una confessione di fede comunitaria, e questo vale naturalmente per ogni fedele riformato. Ma gli Italiani possono e devono essere i testimoni privilegiati di questa scelta, a causa di un'origine geografica che li richiama costantemente ad un ruolo esemplare nella Cristianità.

Un documento in lingua italiana pubblicato a Ginevra nel 1559 mi sembra riflettere implicitamente questa prospettiva. Si tratta della con-

[46] A questa costruzione istituzionale corrisponderà, negli anni successivi alla scomparsa di Caracciolo, la costruzione di una memoria biografica del marchese di Vico incentrata sull'esemplarità della sua conversione e successivo impegno religioso nel campo riformato. La vita di Caracciolo, scritta da Niccolao Balbani, che succede a Ragnoni come ministro della Chiesa italiana, in alcune versioni editoriali è unita al *pamphlet* sulla morte di Spiera, per costruire un'esplicita contrapposizione di casi spirituali: cfr. Overell, *The Exploitation of Francesco Spiera* cit., p. 635. Per una messa a punto recente sulla storia delle biografie di Caracciolo, cfr. J. E. Olson, *An Example form the Diaspora of the Italian Evangelicals: Galeazzo Caracciolo and His Biographies*, in "Reformation", 10, 2005, pp. 45-76.

[47] Cfr. a titolo di esempio la prefazione dell'editore Jean Crespin, *Preface au lecteur*, in *Tragedie du roi Franc-Arbitre* cit., pp. 3r-5r.

fessione di fede per gli aderenti alla Chiesa italiana scritta dal ministro della comunità Lattanzio Ragnoni in collaborazione con Calvino, e che segna un momento importante della crisi antitrinitaria[48]. Mentre nelle confessioni che circolavano in quegli anni a Ginevra e nelle Chiese riformate di Francia la critica del magistero papale e il rifiuto della dottrina romana sui punti teologici oggetto di controversia sono disseminati nei vari paragrafi del testo[49], il formulario italiano riunisce critica e rinuncia alla dottrina papale in un solo denso paragrafo, che è posto però nell'ultima pagina del testo, a conclusione dell'enunciato dottrinale[50]. A differenza dei fedeli che erano chiamati in quegli anni, per motivi diversi, a professare pubblicamente la propria adesione alla religione riformata in Francia, per gli Italiani che intendevano restare o essere ricevuti nella Chiesa della propria nazione a Ginevra, solo l'accettazione complessiva della disciplina teologica calvinista che dovevano sottoscrivere sanzionava l'affermazione pubblica della rinuncia al papato, e dunque la loro definitiva separazione da Roma.

[48] L. Ragnoni *Formulario nel quale si contiene tutta la somma della vera dottrina e religione cristiana, di cui fanno perpetua confessione tutti i fedeli della Chiesa italiana congregata in Ginevra, e secondo il quale hanno a rendere conto della lor fede tutti quei che vengon di nuovo della medesima natione, prima che siano ricevuti e incorporati con gli altri*, [Ginevra] Giovan Battista Pinerolio, 1559; sull'uso di questo documento nell'ambito della crisi antitrinitaria a Ginevra rimando al contributo di Nathalie Szczech.

[49] Cfr. CO, IX, coll. 693-700, 715-752; *Confession de foi faite d'un commun accord par les Français qui désirent vivre selon la pureté de l'Évangile de notre seigneur Jésus-Christ*, in *Confessions et Catéchismes de la Foi réformée*, edizione a cura di O. Fatio, Ginevra, Labor et Fides, 1986, pp. 111-127.

[50] Ragnoni, *Formulario* cit., p. [Ciiir-v].

IL GIOVANE ZANCHI LEGGE CALVINO

LUCA BASCHERA

Girolamo Zanchi (Alzano Lombardo, 1516 – Neustadt an der Haardt, 1590) e Pietro Martire Vermigli (Firenze, 1499 – Zurigo, 1562) sono certamente i due membri più conosciuti di quell'esiguo gruppo di esuli italiani *religionis causa* che – a differenza dei cosiddetti "eretici"[1] – si riconobbero nella dottrina delle nascenti chiese riformate d'Oltralpe, offrendo a quest'ultime i propri talenti di predicatori e/o professori di teologia[2]. Vermigli e Zanchi furono stimati come colleghi da Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Giovanni Calvino, e furono accolti da essi come valenti collaboratori nell'opera di definizione e difesa delle posizioni teologiche riformate dagli attacchi di cattolici romani[3], luterani[4] e antitrinitari[5].

Proprio a causa di questa adesione alla teologia riformata, Zanchi e Vermigli sono stati spesso chiamati "Calvinisti", un appellativo usato anche in riferimento a numerosi altri teologi francesi, inglesi e tedeschi come Théodore de Bèze (1519-1605), William Ames (1576-1633) o Zacharias Ursinus (1534-1583). Come la ricerca più recente ha avuto cura di mettere in evidenza, tuttavia, l'appropriatezza del termine "Calvinista" è a dir poco dubbia. I problemi paiono essere fondamentalmente due: da un lato la teologia dei cosiddetti calvinisti è sufficientemente eterogenea da non permettere di ricondurla sempre e in ogni caso a quella di Giovanni Calvino. D'altra parte, usando "Calvinista" come sinonimo di "Evan-

[1] Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino, Einaudi, 1992 (Biblioteca di cultura storica, 193).

[2] Cfr. *infra*, par. 2.

[3] P.M. VERMIGLI, *Defensio doctrinae veteris et apostolicae de sacrosancto eucharistiae sacramento*, Zurigo, Froschauer, 1559; cfr. J.P. DONNELLY, R.M. KINGDON, *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1990 (Sixteenth Century Essays and Studies 13), n. V.

[4] G. ZANCHI, *Miscellanea theologica*, [Ginevra], [Crespin], 1566 (in quest'opera Zanchi raccolse tutti i documenti relativi alle sue dispute con il luterano Johann Marbach a Strasburgo). P. M. VERMIGLI, *Dialogus de utraque in Christo natura*, Zurigo, Froschauer, 1561. Cfr. DONNELLY, KINGDON, *Bibliography* cit., n. VII.

[5] G. ZANCHI, *De tribus Elohim, aeterno Patre, Filio et Spiritu sancto, uno eodemque Iehova, libri XIII*, Francoforte sul Meno, Georg Rab, 1572.

gelico riformato", si favorisce la tendenza a considerare Calvino come unico ispiratore e padre della teologia riformata, riducendo tutti gli altri esponenti di essa a meri discepoli del Riformatore di Ginevra. L'opera di Calvino, tuttavia, non costituì mai il criterio di ortodossia delle posizioni teologiche dei suoi contemporanei e successori. Bisogna piuttosto riconoscere che Calvino, *insieme a* Bullinger, Vermigli, Zanchi e altri, pose le basi dell'identità confessionale riformata, la cui uniformità – testimoniata dalle confessioni di fede delle diverse chiese territoriali – non impedì, né allora né in seguito, lo sviluppo di posizioni e formulazioni individuali che «lasciarono traccia di sé nel loro tempo e negli scrittori della prima Ortodossia, testimoniando la presenza di una serie di traiettorie di formulazione *tutte interne ai confini posti dalle confessioni di fede*»[6].

Per quanto, dunque, sia Vermigli sia Zanchi abbiano avuto contatti personali ed epistolari, anche intensi, con Giovanni Calvino, e condividessero con quest'ultimo analoghe posizioni dottrinali, sarebbe tuttavia alquanto azzardato fare di Zanchi o Vermigli dei semplici "discepoli di Calvino", soprattutto perché ciò porterebbe a dimenticare l'importante funzione di altri modelli nell'evoluzione del loro pensiero teologico, primo fra tutti Martin Bucer[7].

È tuttavia lecito chiedersi se sia possibile – e, se sì, in che misura – identificare esempi particolari di un influsso diretto di Giovanni Calvino sulla formazione teologica di Vermigli e Zanchi. Se nel caso di Vermigli questo compito risulta alquanto arduo, disponiamo invece per Zanchi di un importante indizio che documenta l'interesse del teologo bergamasco per Calvino nel periodo ancora precedente la sua fuga dall'Italia.

1. *Il primo "incontro" di Zanchi con Calvino: il «Compendium praecipuorum capitum doctrinae christianae»*

Durante la breve ma intensa reggenza di Pietro Martire Vermigli come abate, il convento agostiniano di San Frediano a Lucca fu un importante centro di discussione, studio e diffusione di idee riformatrici. Fra il 1541 e il 1542 si trovavano in quel convento alcuni giovani canonici latera-

[6] R.A. Muller, *Approaches to Post-Reformation Protestantism. Reframing the Historiographical Question*, in Id., *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 3-21, 8.

[7] Cfr. Ph. McNair, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Oxford, Clarendon Press 1967, pp. 149; 230 ss.; L. Baschera, Chr. Moser, *Introduction*, in G. Zanchi, *De religione christiana fides – Confession of Christian Religion*, a cura di L. Baschera, Chr. Moser, Leiden – Boston, Brill, 2007, pp. 2 ss.

nensi destinati ad abbracciare la fede riformata e divenire personaggi di spicco nella vita religiosa e nei dibattiti teologici europei: Emanuele Tremellio (ca. 1510–1580), in seguito professore di ebraico a Cambridge e Heidelberg, e traduttore dell'antico testamento in latino[8]; Massimiliano Celso Martinengo (1515-1557), che sarebbe divenuto pastore della chiesa riformata di lingua italiana a Ginevra[9]; e infine il nostro Girolamo Zanchi, che, dopo la sua fuga dall'Italia nel 1551, avrebbe servito come professore di teologia a Strasburgo, Heidelberg e Neustadt an der Haardt[10].

Purtroppo non disponiamo di informazioni precise intorno alle attività di Zanchi nel decennio fra la fuga di Vermigli (1542) e il proprio abbandono dell'Italia. Nel 1544 il bergamasco era stato riconfermato predicatore del proprio Ordine[11], e si può supporre che sia stato ospite di diversi conventi, visto il costume dei Canonici Lateranensi di non trattenersi più di due anni nella medesima comunità[12]. È tuttavia certo che Zanchi continuò ad approfondire le proprie conoscenze della teologia riformata attraverso la lettura di autori protestanti. Evidentemente, ciò non poteva avvenire in maniera troppo palese, né era possibile per Zanchi trattenere a lungo presso di sé libri di contenuto "eretico". Zanchi adottò così la tecnica di ricopiare o riassumere il contenuto di quelle opere, cambiandone il titolo e camuffandole in modo da renderne difficile l'identificazione, nell'eventualità di una perquisizione delle sue carte. In una lettera del 24 giugno 1568, per esempio, Zanchi racconta a Heinrich Bullinger di aver seguito questo procedimento con un'opera del teologo zurighese, il *De originis erroris*[13], la cui copia "camuffata" egli ancora conservava[14]. Con eguale cura, Zanchi conservò fino al termine dei suoi giorni anche un altro riassunto simile, che i suoi eredi provvedettero addirittura a pubbli-

[8] K. Austin, *From Judaism to Calvinism. The Life and Writings of Immanuel Tremellio (c. 1510-1580)*, Aldershot, Ashgate, 2007.

[9] R.A. Lorenzi, *Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo (1515-1557), riformatore*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 197, 2005, pp. 23-68.

[10] Cfr. *infra*, par. 3.

[11] G.O. Bravi, *Girolamo Zanchi, da Lucca a Strasburgo*, in "Archivio storico Bergamasco", 1, 1981, p. 41.

[12] Ivi, p. 43.

[13] H. Bullinger, *De origine erroris libri duo*, Zurigo, Froschauer, 1539.

[14] Zanchi a Bullinger, 24 giugno 1568, in G. Zanchi, *Omnium operum theologicorum tomi octo* (d'ora in poi ZOT), vol. VIII/2, col. 128: «[…] succum totum expressi mea manu, quae ne ab inquisitoribus quidem poterat legi. Deinde, etiamsi legissent, non potuissent agnoscere, utrius essent sententiae. Nam redegeram totum ad formam quaestionum scholasticarum, adiectis locis ex conciliis et scholasticis, quid de iis rebus sentiret Romana ecclesia. Est adhuc apud me». L'anno precedente (1567) Zanchi aveva accettato l'offerta di una cattedra di teologia all'università di Heidelberg, in qualità di successore di Zacharias Ursinus.

care postumo nel 1598. Si tratta del *Compendium praecipuorum capitum doctrinae christianae* (Neustadt an der Haardt, Harnisch, 1598), una trascrizione abbreviata e variata di gran parte della terza edizione dell'*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino. Sulla base di questo documento si può affermare che Zanchi sia l'unico fra gli esuli italiani *religionis causa*, del quale è inconfutabilmente documentata un'intensa lettura e studio dell'*Institutio* calviniana.

Desidero quindi soffermarmi anzitutto sulla struttura del *Compendium* e su quale edizione dell'*Institutio* Zanchi avesse a disposizione, per poi considerare alcuni esempi di "camuffamento" del testo di Calvino. Infine accennerò brevemente a come questa rielaborazione dell'*Institutio* anticipi in alcuni suoi passaggi sviluppi ulteriori della posizione teologica di Zanchi.

1.1 Struttura e fonti del «Compendium»

Il *Compendium* di Zanchi si presenta come una raccolta di sedici cosiddetti *loci theologici*, cioè punti dottrinali fondamentali: 1. «De deo»; 2. «De cognitione hominis»; 3. «De libero hominis arbitrio post lapsum»; 4. «De gratia Dei»; 5. «De lege Decalogi»; 6. «De votis»; 7. «De fide»; 8. «De Symbolo Apostolico»; 9. «De poenitentia»; 10. «De confessione peccatorum»; 11. «De iustificatione fidei et meritis operum»; 12. «De similitudine et differentia Novi et Veteris Testamenti»; 13. «De libertate christiana»; 14. «De scandalo»; 15. «De traditionibus humanis»; 16. «De traditionibus ecclesiasticis».

Nell'epistola dedicatoria indirizzata al nobile moravo Vilém Kurovský z Vrchlabí[15] (lat. «Wilhelmus Kurovius a Wichlabi»), allora studente all'università di Heidelberg, gli editori del *Compendium*[16] ammettono che gran parte del materiale in esso contenuto sia in effetti tratto dall'*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino. Di ciò rendono ragione scrivendo che «Zanchi, allorché si trovava ancora in Italia, trasse, per proprio uso, non poco materiale dalla suddetta opera, presentandolo tuttavia in uno stile più facile, illustrandolo più chiaramente e rendendolo

[15] Cfr. *Ott v slovník nau ný*, vol. 26, Praga, Otto, 1907, pp. 1030 ss.

[16] Si tratta di tre generi e due figli di Girolamo: Henri Conchard, pastore a Utrecht, marito di Anna Lidia Zanchi; Georg Gabel, pastore a Musbach nel Palatinato, marito di Lelia Costanza Zanchi; Johannes Rudolph Bovillus, medico a Utrecht, marito di Violante Zanchi; Ludovico Zanchi, docente di teologia all'università di Leiden; Girolamo Roberto Zanchi, pastore a Utrecht. Cfr. G. Gallizioli, *Memorie istoriche e letterarie della vita e delle opere di Girolamo Zanchi*, Bergamo, Locatelli, 1785, pp. 63-65.

più comprensibile agli studiosi»[17]. L'opera da essi pubblicata – aggiungono gli editori – non può quindi essere considerata inutile, visto che l'*Institutio* «pare superare in alcuni passaggi la capacità di comprensione dei più semplici»[18].

Prima di volgerci a considerare più da vicino il contenuto di questa rielaborazione dell'*Institutio* è tuttavia necessario chiedersi su quale edizione di quest'opera di Calvino si basi il *Compendium* zanchiano. Delle cinque edizioni dell'*Institutio*, la prima e l'ultima possono essere escluse a priori, visto che, da un lato, la mole del *Compendium* eccede di gran lunga quella dell'*Institutio* del 1536; d'altra parte, avendo redatto il proprio riassunto prima del 1551, Zanchi non poté ovviamente valersi dell'ultima edizione dell'*Institutio*, stampata come è noto solo nel 1559. Si tratta allora di stabilire quale delle tre edizioni intermedie egli abbia avuto fra le mani. Chi conosca gli studi di Tommaso Bozza intorno alla ricezione di Calvino in Italia[19] potrebbe essere a tutta prima tentato di presumere che Zanchi abbia letto l'*Institutio* – come Antonio Brucioli e Benedetto da Mantova prima di lui – nell'edizione del 1539. Da un confronto fra il *Conpendium* e le edizioni seconda (1539), terza (1543) e quarta (1550) dell'*Institutio*, appare tuttavia evidente che Zanchi ebbe a disposizione quella del 1543. Nel *Compendium* si trovano infatti citazioni di interi passaggi inseriti da Calvino solo a partire dalla terza edizione. Un buon esempio è fornito in questo senso dal sesto *locus* «de votis», che riproduce materiale presente nel capitolo quarto della terza edizione dell'*Institutio*, un capitolo ancora assente nella seconda[20]. D'altra parte, nel *Compendium* non si trovano mai citazioni o riassunti di passaggi aggiunti da Calvino nella quarta edizione, ciò che rende alquanto inverosimile l'uso di quest'ultima da parte di Zanchi. A illustrazione di tali considerazioni si veda la sinossi in appendice (app. 1), che mostra come in un passo del *Compendium*, in cui Zanchi cita fedelmente il testo calviniano, siano presenti parti aggiunte nel 1543 e siano, invece, assenti altre inserzioni del 1550.

[17] Zanchi, *Compendium*, *Praefatio*, in ZOT, vol. VIII/1, p. [Ccc5]r: «[…] Zanchium ex nominato libro [Iohannis Calvini Institutione], quum in Italia adhuc ageret, in usum suum non pauca mutuatum esse, sed eadem stylo faciliori, clarius illustrasse et studiosis planiora fecisse".

[18] *Ibid.*: «[…] Institutionem, quae nonnullis locis captum rudiorum superare videtur".

[19] T. Bozza, *Calvino in Italia*, in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1973, pp. 409-441.

[20] G. Calvino, *Institutio christianae religionis […]. Editiones inter primam et ultimam mediae […] nunc vero methodo synoptice repraesentatae*, in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 1, Brauschweig, Schwetschke, 1863 (Corpus Reformatorum 29), coll. 437-454.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera di Zanchi, essa riproduce con minime variazioni la successione di capitoli della terza edizione dell'*Institutio* (vedi app. 2). In alcuni casi Zanchi ha riunito più capitoli in un unico *locus*, come nel caso dei capitoli 6-8, o ha invece diviso un capitolo in più *loci*, come per i capitoli 2 (*loci* 2-4), 9 (*loci* 9-10), 12 (*loci* 13-14) e 13 (*loci* 15-16). La totale assenza di materiale tratto dai capitoli 14-21 è da imputare verosimilmente a ragioni contingenti (necessità di disfarsi per ragioni di sicurezza dell'esemplare dell'*Institutio*, cambiamento di residenza o simili) e non a mancanza di interesse per il loro contenuto da parte di Zanchi, la cui attenzione a temi come, per esempio, provvidenza e predestinazione – trattate nel capitolo 14 – è ben nota[21].

1.2 Variazioni e "camuffamenti"

Come già accennato, gli editori del *Compendium* tengono a sottolineare che il riassunto zanchiano dell'*Institutio* la «illustra più chiaramente, rendendola maggiormente comprensibile agli studiosi». Ad una lettura e confronto attenti fra il testo di Calvino e quello di Zanchi quest'affermazione può apparire a prima vista non priva di esagerazione, visto che il *Compendium* consiste per lo più in una trascrizione fedele della terza edizione dell'*Institutio*. Allo stesso tempo, però, Zanchi tende spesso a schematizzare l'argomentazione calviniana, dandole una forma più "scolastica" e, con ciò, più facilmente memorizzabile. Un esempio di ciò si trova nel quinto *locus* («de lege»), in cui Zanchi rielabora i paragrafi 103-105 del terzo capitolo dell'*Institutio*, presentandoli nella forma tradizionale di una *quaestio*: formulazione del problema, elencazione delle ragioni *pro* e *contra*, *conclusio* e risposta alle obiezioni[22]. In alcune sezioni, poi, Zanchi aggiunse esempi o citazioni, per lo più tratti da fonti patristiche e scolastiche, atti a illustrare meglio le conclusioni di Calvino. Anche di ciò troviamo un esempio nel *locus* V, nel quale Zanchi – trattando del secondo comandamento – ritenne necessario illustrare la questione dell'ereditarietà della colpa introducendo una distinzione fra punizione immediata e mediata dei figli per le colpe dei padri, che richiama da vicino un passo della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino[23].

[21] Cfr. O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 20).

[22] Zanchi, *Compendium*, locus V, coll. 705-707; cfr. Calvino, *Institutio* III,103-105, coll. 434-438.

[23] Zanchi, *Compendium*, locus V, coll. 684-685; cfr. T. d'Aquino, *Summa Theologiae* I/II q. 81 a. 2 ad 1.

I maggiori cambiamenti apportati da Zanchi al testo dell'*Institutio* non hanno tuttavia a che fare con il desiderio di renderlo più accessibile e comprensibile, quanto piuttosto con la necessità di occultarne l'identità. Questa caratteristica del *Compendium* non viene menzionata dagli editori, ma è in effetti ciò che rende la trascrizione di Zanchi particolarmente interessante da un punto di vista storico. Essa documenta il dilemma in cui egli, come molti suoi contemporanei italiani in procinto di aderire alle nuove idee riformate, si trovava: da un lato la coltivazione di un interesse crescente per la letteratura teologica riformata, dall'altro il giustificato timore di essere scoperto, lui canonico agostiniano, in possesso della trascrizione di un testo palesemente "eretico". In questi anni di transizione, posteriori alla fuga di Vermigli e precedenti la decisione di abbandonare lui stesso l'Italia, Zanchi condusse evidentemente un'esistenza nicodemitica, della quale il *Compendium* è un documento.

Così, trascrivendo il testo di Calvino, Zanchi provvedette a riformulare alcuni passaggi per attenuarne la carica polemica, anche tralasciando intere sezioni nelle quali la polemica antiromana e/o l'identità protestante del contenuto risultavano troppo evidenti. Per esempio, nel riportare il passaggio del terzo capitolo dell'*Institutio* in cui Calvino discute del fine della legge, Zanchi riprende bensì il deciso rifiuto della distinzione fra «precetti» e «consigli» evangelici, ma tralascia i commenti sull'«ignoranza» e la «malizia perniciosa» dei dottori scolastici sostenitori di tale distinzione[24]. Allo stesso modo, nel sesto *locus* («de votis»), tratto dal capitolo quarto dell'*Institutio*, vengono tralasciati il preambolo e i paragrafi da 7 a 22 del testo originale di Calvino, troppo esplicito nella sua polemica contro i voti monastici[25]. Perfettamente comprensibile è, poi, che Zanchi salti del tutto la dettagliata discussione dei ministeri ecclesiastici inserita da Calvino nel proprio commento al Simbolo apostolico (*Institutio* VIII,8-205), la cui matrice riformata – rifiuto del papato e dell'ecclesiologia romana in generale, presentazione dei quattro ministeri di pastore, dottore, anziano e diacono – sarebbe risultata immediatamente chiara a chiunque. Un altro esempio interessante di "camuffamento" si trova, infine, nel *locus* 10 («de confessione peccatorum»). Nel nono capitolo dell'*Institutio* Calvino dedica ben 52 paragrafi all'argomento; Zanchi ne trascrive ovvero riassume soltanto 5 (*Institutio* IX,24-28), variandone inoltre qua e là la dizione così da attenuarne il sapore "eretico"[26]. In riferimento alla pratica della confessione di peccato pubblica, per esem-

[24] Zanchi, *Compendium*, locus V, coll. 699-700; cfr. Calvino, *Institutio* III,86-88, coll. 423-425.

[25] Zanchi, *Compendium*, locus VI, coll. 708-710; cfr. Calvino, *Institutio* IV, coll. 437-454.

[26] Zanchi, *Compendium*, locus X, coll. 765 s.

pio, Calvino sottolineava come questa fosse abituale nelle «chiese ben ordinate» (*ecclesiae bene moratae*), nelle quali il «ministro» (*minister*) pronuncia «una confessione tanto a nome suo quanto a nome del popolo, per rendere tutta l'assemblea partecipe della colpa davanti a Dio, e chiedere perdono»:

> Et sane videmus hunc morem in ecclesiis bene moratis cum fructu observari, ut singulis diebus dominicis minister formulam confessionis suo et populi nomine concipiat, et veniam a Domino comprecatur[27].

Temendo probabilmente che nella sua forma originale questo passo potesse suonare sospetto, Zanchi eliminò il riferimento alle «chiese ben ordinate», sostituendolo con un generico «in oppidis» («nelle» o «in alcune città»), sostituì il termine «minister» con «sacerdos», e attenuò il tono dell'intero passaggio scrivendo che dell'antica usanza della confessione pubblica rimanevano solo «alcune vestigia» nelle suddette – e non meglio specificate – città:

> Huius confessionis publicae etiamnum *vestigium quoddam* cernitur *in oppidis*, ubi singulis dominicis *sacerdos* formulam confessionis suo et populi nomine concipit et facit, qua reos omnes iniquitatis peragit, et veniam a Domino comprecatur[28].

1.3 Un esempio di originale rielaborazione dell'«Institutio»: la dottrina della giustificazione

Il *Compendium* di Zanchi non testimonia, però, soltanto dello sforzo di riorganizzazione formale di alcuni passaggi dell'*Institutio* e della necessità di occultarne, per quanto possibile, l'origine protestante. In quest'opera giovanile, di cui non prevedeva la pubblicazione, sono rintracciabili anche cenni che preludono a ulteriori sviluppi della teologia del bergamasco. Un esempio particolarmente evidente e interessante di ciò si trova nel *locus* 11, dedicato alla dottrina della giustificazione. Dopo aver riportato l'opinione di Calvino intorno all'origine e fondamento della salvezza – la sola grazia ed elezione divina, indipendemente da ogni merito umano –, Zanchi inserisce un paragrafo dedicato alla questione della necessità delle buone opere in vista della giustificazione. Secondo Zanchi, esiste almeno un senso in cui le opere possono essere considerate

[27] Calvino, *Institutio* IX,26, col. 703.
[28] Zanchi, *Compendium*, locus X, col. 766 (enfasi mia).

causa della giustificazione, cioè a dire in riferimento a ciò che egli definisce «giustificazione inerente» (*iustificatio inhaerens*):

> [Le buone opere] sono necessarie come cause in vista della giustificazione inerente. L'essere umano, infatti, è giustificato per giustizia inerente a partire dalle opere, cioè a dire è santificato, rinnovato, diviene giusto, come si esprimono gli Scolastici e prima di loro i Padri, e prima di costoro Giovanni, che nel ventiduesimo capitolo dell'Apocalisse scrive: Chi è santo, si santifichi ancora [Apoc. 22: 11][29].

Sia il concetto di «giustizia inerente», sia la distinzione fra questa e la «giustizia imputata» – unica causa della giustificazione di fronte a Dio – sono estranei a Calvino, che evitò accuratamente l'uso di questa terminologia sia nell'*Institutio* sia nelle altre sue opere. Ciò fu certamente dovuto all'associazione del termine «giustizia inerente» con la soteriologia cattolico-romana. Nella dottrina tomista della giustificazione, poi adottata nei Canoni del Concilio di Trento, la causa formale della giustificazione veniva infatti definita come una qualità infusa nell'anima da Dio che permetterebbe agli esseri umani di agire in conformità al Suo volere e acquisire così i meriti necessari a ottenere salvezza[30]. I teologi protestanti, e con essi anche Calvino, sposavano invece una concezione «forense» della giustificazione, secondo la quale l'essere umano viene

[29] Ivi, locus XI, col. 787: «Necessaria sunt [bona opera] ad iustificationem inhaerentem tanquam causae. Homo enim iustitia inhaerente iustificatur ex operibus, id est, sanctificatur, renovatur, iustus fit, iuxta quem sensum loquuntur scholastici et ante eos patres, et ante hos Ioh[annes], dicens Apoc. 22.: Qui iustus est, iustificetur adhuc».

[30] T. D'AQUINO, *Summa Theologiae* I/II q. 100 a. 12 co.: «Si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu; et secundum hoc iustificatio dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiae; alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur. […] Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam". H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.Br. et al., Herder, 2005[40], n. 1529: «Demum unica formalis causa [iustificationis] est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit […], iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem». Ivi, n. 1530: «Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret". Ivi, n. 1582: «Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse bona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus […] non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: A[nathema] S[it]».

«pronunciato giusto», «graziato» da Dio, e al peccatore viene imputata (non infusa) la giustizia «aliena» di Gesù Cristo[31].

Se il rifiuto da parte di Calvino di questa terminologia risulta così comprensibile, sarebbe improprio considerare l'uso di essa nel *Compendium* come indizio di un allontanamento dalla posizione riformata o come un ulteriore esempio di "camuffamento" del testo. Da un lato, infatti, Zanchi tiene a sottolineare che esiste una differenza fondamentale fra la giustificazione *coram Deo* e la cosiddetta «giustificazione inerente», in riferimento alla quale soltanto le opere possono essere considerate come causa in senso stretto. D'altra parte, egli continuerà a fare uso di questa terminologia anche dopo la sua fuga dall'Italia, ogni qual volta si troverà a esporre e difendere la dottrina riformata della salvezza[32].

La soteriologia dello Zanchi maturo risulta in effetti segnata da quella che si può definire una dottrina riformata della *duplex iustitia* (*imputata* e *inhaerens*), avanzata anzitutto da Martin Bucer, e ripresa e sviluppata in seguito da Vermigli e Zanchi, ma anche da Théodore de Bèze, Lambert Daneau (ginevrini) e Richard Hooker (il grande teologo e apologeta della Chiesa d'Inghilterra)[33]. Secondo questi autori, la giustificazione *in foro*

[31] G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana* 3.11.2, a cura di G. Tourn, Torino, UTET, 1983, p. 882: «[…] la nostra giustizia dinanzi a Dio è un'accettazione per mezzo della quale, ricevendoci nella sua grazia, ci considera giusti; e diciamo che essa consiste nella remissione dei peccati, e nel fatto che ci viene attribuita la giustizia di Gesù Cristo". Ivi 3.11.3, p. 884: «Giustificare, dunque, equivale ad assolvere colui che era accusato, come se fosse stata provata la sua innocenza. Dio ci giustifica per intercessione di Gesù Cristo: non ci assolve per la nostra innocenza, ma perché ci considera gratuitamente giusti, reputandoci giusti in Cristo, per quanto non lo siamo in noi stessi". Ivi 3.11.23, p. 910: «Di conseguenza, siamo giustificati dinanzi a Dio per il solo mezzo della giustizia di Cristo; equivale a dire che l'uomo non è giusto di per sé, ma perché la giustizia di Cristo gli è comunicata per attribuzione; è cosa da considerare con somma attenzione. Così svanisce la fantasticheria secondo la quale l'uomo sarebbe giustificato per fede in quanto per mezzo di essa riceve lo Spirito di Dio, dal quale è reso giusto". Per un'introduzione alla dottrina protestante della giustificazione cfr. A.E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998[2], pp. 188-240.

[32] G. Zanchi, *Commentarius in epistolam sancti Pauli ad Ephesios*, a cura di A. H. De Hartog, vol. 1, Amsterdam, Wormser, 1888, p. 242: «[…] justitia qua justificamur, duplex est: una, qua vere et perfecte coram Deo justi reputamur et sumus, nempe in Christo. […] Altera est, qua per Spiritum Christi nobis communicata et reapse in nobis haerente seque per operas foras exerente sumus justi coram hominibus etiam et pro justis ab ipsis agnoscimur et habemur". Id., *De religione* 19.2, p. 334,20-25: «Credimus porro, qui iam propter per Christum, cui per Spiritum sanctum insitus est, iustus censetur, […] eundem statim etiam dono iustitiae inhaerentis affici, ut non solum in Christo capite perfectissime et plenissime iustus sit, sed etiam in seipso veram habeat iustitiam, qua fiat Christo reipsa conformis".

[33] Per un'analisi della presenza e dell'uso di questa terminologia nell'opera dei teologi citati, mi permetto di rimandare a L. Baschera, *Tugend und Rechtfertigung.*

Dei si basa sulla sola imputazione della giustizia di Cristo, ma a essa fa seguito una rigenerazione interiore che ristabilisce la capacità dell'essere umano di agire in conformità al volere divino. Alla giustificazione forense si affianca così una giustificazione inerente, cioè un processo di reale mutamento interiore a cui si associa la cosiddetta *iustitia inhaerens*, definita talora come una «disposizione» infusa[34], talora come un «habitus» acquisito attraverso l'iterato compimento di buone opere[35]. Il *Compendium* testimonia di come il giovane Zanchi già riflettesse su questi temi a partire dal testo dell'*Institutio*, che egli non si limitava però a recepire, ma rielaborava e arricchiva di elementi che preannunciavano sviluppi futuri.

2. *Conclusione*

Fuori d'Italia – Zanchi era espatriato nel 1551, all'età di 35 anni – il Bergamasco era destinato a divenire un personaggio di primo piano nei dibattiti teologici della seconda metà del sedicesimo secolo. Al termine di un periodo burrascoso a Strasburgo, segnato da interminabili dispute con il partito luterano in quella città, Zanchi sarà dapprima pastore a Chiavenna (1564-1567), per poi divenire professore di teologia all'università di Heidelberg e, dal 1578, al cosiddetto *Casimirianum* di Neustadt an der

Peter Martyr Vermiglis Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Zurigo, Theologischer Verlag Zürich, 2008 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 26), pp. 157-175; 201-238.

[34] Cfr. Zanchi, *De religione* 19.2, p. 334,20-25: «Credimus porro, qui iam propter Christum, cui per Spiritum sanctum insitus est, iustus censetur, […] eundem statim etiam dono iustitiae inhaerentis affici, ut non solum in Christo capite perfectissime et plenissime iustus sit, sed etiam in seipso veram habeat iustitiam, qua fiat Christo reipsa conformis". T. de Bèze, *De coena Domini adversus Iodoci Harchii Montensis dogmata*, in *Volumen tertium tractationum theologicarum*, Ginevra, Eustache Vignon, 1582, p. 177: «Sic [sanctificationis beneficium] enim vocamus donum illud, quo vetus quidem homo mortificatur, novus autem in illius locum succedit […], voluntas autem immutatur, ut incipiamus et velle et facere, quae Dei sunt. Et haec est iustitia, id est nova qualitas in nobis per meram gratiam creata et animo nostro quasi subiecto inhaerens". L. Daneau, *Isagoges christianae pars quarta, quae est de salutaribus Dei donis erga ecclesiam*, Ginevra, Eustache Vignon, 1586, p. 354: «Regenerationem esse et creationem et novae tantum qualitatis bonae sanctaeque concessionem et donationem a Deo vel Spiritu ipsius supranaturaliter nobis infusam seu datam. Haec igitur regeneratio nostra est qualitas seu iustitia in nobis inhaerens".

[35] Cfr. P.M. Vermigli, *Theses propositae ex XV capite libri Geneseos*, in Id., *Loci communes*, a cura di R. Massonius, Londra, Vautrollier, 1583, p. 1008: «VII. Praeter iustitiam Christi nobis imputatam per fidem concedimus adguc dari iustificatis hominibus aliam quandam inhaerentem iustitiam illamque bonis operibus et sanctis exercitiis acquiri".

Haardt. Se il suo nome non era stato sconosciuto durante la permanenza a Strasburgo, la sua fama crebbe notevolmente a partire dal 1568. Fu infatti a Heidelberg che egli si trovò finalmente nella condizione di potersi dedicare alla stesura di opere teologiche maggiori, pubblicando in sequenza il *De tribus Elohim* (1572, una difesa della dottrina trinitaria), il *De natura Dei seu de divinis attributis* (1577) e il *De operibus Dei* (1591)[36].

L'apprezzamento per l'opera di Zanchi come docente e pubblicista crebbe ben presto a tal punto che un sinodo panriformato riunitosi a Neustadt nel 1577 gli affidò il compito di preparare la bozza di una confessione di fede comune a tutte le chiese riformate europee. Il progetto, la cui realizzazione doveva servire da risposta alla pubblicazione della *Formula concordiae* da parte dei Luterani, fallì tuttavia, e Zanchi pubblicò alcuni anni più tardi il proprio testo, corredato di lunghe note esplicative, in forma privata e con il titolo *De religione christiana fides* (ca. 1585)[37].

Il rispetto di cui Zanchi godette fino al termine della propria vita nei circoli teologici riformati è testimoniato, poi, dal fatto che egli venisse di regola contattato nel caso si intendesse udire la posizione ufficiale dei riformati palatini. Così fu, a esempio, nel caso della disputa in materia di giustificazione innescata a Losanna da Claude Aubery, professore di filosofia nella locale accademia[38]. La chiesa ginevrina contattò, fra gli altri, anche la facoltà teologica di Heidelberg per ottenere da essa un parere in merito all'ambigua dottrina di Aubery. La facoltà di Heidelberg, a sua volta, scrisse a Zanchi che, per quanto ormai anziano e praticamente cieco, produsse un'attenta disamina della posizione di Aubery, mettendone a nudo con estrema chiarezza la pericolosità[39].

Molto prima di questi eventi, incerto se seguire l'esempio del maestro Vermigli e abbandonare per sempre il suolo natio, e tuttavia ben deciso ad approfondire la propria conoscenza della teologia riformata, Zanchi leggeva attentamente la terza edizione dell'*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino. Vista la pericolosità di trattenere presso di sé a lungo un'opera "eretica", egli procedette a ricopiarla, allo stesso tempo camuffandola e talora anche arricchendola di contenuti che anticipano sviluppi posteriori della sua teologia. Nella sua peculiarità di opera concepita per il solo uso privato e fortunosamente salvata dall'oblio grazie alla fatica editoriale dei suoi eredi, il *Compendium praecipuorum capi-*

[36] A proposito della carriera di Zanchi in esilio cfr. Baschera, Moser, *Introduction*, pp. 4-13.

[37] Ivi, pp. 14-30.

[38] Per uno studio dettagliato del «caso Aubery» cfr. H. Meylan, *Claude Aubery. L'Affaire des «Orationes»*, Losanna, La Concorde, 1937.

[39] G. Zanchi, *Epistola […] theologicae facultatis academiae Heidelbergensis doctoribus et professoribus*, in ZOT, vol. VIII/2, pp. 95b-99a.

tum doctrinae christianae di Zanchi ci dà la possibilità di gettare uno sguardo sugli anni formativi di un gigante della teologia riformata ortodossa e scoprire che proprio l'*opus magnum* di Calvino occupò in essi una posizione di notevole rilievo.

APPENDICE 1: CONFRONTO SINOTTICO DI UN BRANO DEL «COMPENDIUM» CON I PASSI CORRISPONDENTI NELLE EDIZIONI SECONDA, TERZA E QUARTA DELL'«INSTITUTIO» DI CALVINO

Zanchi, *Compendium*, coll. 629s.	Calvino, *Institutio* (1539), I, p. 8	Calvino, *Institutio* (1543), I, p. 7	Calvino, *Institutio* (1550), I.14-15 p. 9
Quare et nos in eam Dei investigationem incumbere debemus, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat. **Et (sicut docet Augustinus in Psalm. 144.) quia illum non possumus capere, velut sub eius magnitudine deficientes, ad opera respiciamus, ut eius reficiamur bonitate.**	Quare et nos in eam Dei investigationem incumbamus, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat.	Quare et nos in eam Dei investigationem incumbamus, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat. **Et quemadmodum docet alicubi Augustinus, [in margine: August. in Psalm. 144.] quia illum non possumus capere, velut sub eius magnitudine deficientes, ad opera respiciamus, ut eius reficiamur bonitate.**	Quare et nos in eam Dei investigationem incumbamus, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat. **Et quemadmodum docet alicubi Augustinus, [in margine: August. in Psalm. 144.] quia illum non possumus capere, velut sub eius magnitudine deficientes, ad opera respiciamus, ut eius reficiamur bonitate.**

Zanchi, *Compendium*, coll. 629s.	Calvino, *Institutio* (1539), I, p. 8	Calvino, *Institutio* (1543), I, p. 7	Calvino, *Institutio* (1550), I.14-15 p. 9
Porro haec huiuscemodi notitia non solum ad Dei cultum excitare nos debet, sed ad spem quoque futurae vitae expergefacere et erigere. […] Item, cum observemus Domini ferulis saepius fideles castigari, certo certius constituere licet multo minus impios eius flagella olim evasuros. Fatendum igitur est in singulis Dei operibus, praesertim autem ipsorum universitate, non secus atque in tabulis, depictas esse Dei virtutes […]	Porro eiusmodi notitia non solum ad Dei cultum excitare nos debet, sed ad spem quoque futurae vitae expergefacere et erigere. […] Ad haec, cum observemus Domini ferulis saepius fideles castigari, certo certius constituere licet multo minus impios eius flagella olim evasuros. Fatendum est igitur in singulis Dei operibus, praesertim autem ipsorum universitate, non secus atque in tabulis, depictas esse Dei virtutes […]	Porro eiusmodi notitia non modo ad Dei cultum excitare nos debet, sed ad spem quoque futurae vitae expergefacere et erigere. […] Ad haec, cum observemus Domini ferulis saepius fideles castigari, certo certius constituere licet multo minus impios eius flagella olim evasuros. Fatendum est igitur in singulis Dei operibus, praesertim autem ipsorum universitate, non secus atque in tabulis, depictas esse Dei virtutes […]	Porro eiusmodi notitia non modo ad Dei cultum excitare nos debet, sed ad spem quoque futurae vitae expergefacere et erigere. […] Item, cum observemus Domini ferulis saepius fideles castigari, certo certius constituere licet multo minus impios eius flagella olim evasuros. Scitum enim est illud Augustini, [in margine: Lib. I. de civit. Dei. cap. 8.] Si nunc omne peccatum manifesta plecteretur poena, nihil ultimo iudicio reservari putaretur. Rursus, si nullum peccatum nunc aperte Deus puniret, nulla esse divina providentia crederetur. Fatendum est igitur in singulis Dei operibus, praesertim autem ipsorum universitate, non secus atque in tabulis, depictas esse Dei virtutes […]

APPENDICE 2: CONFRONTO FRA LA STRUTTURA DEL «COMPENDIUM» E QUELLA DELL'«INSTITUTIO»

Calvino, *Institutio* 1543	**Zanchi, *Compendium***
I. De cognitione Dei	I. De Deo
II. De cognitione hominis	II. De cognitione hominis III. De libero hominis arbitrio post lapsum IV. De gratia Dei
III. De lege	V. De lege Decalogi
IV. De votis, ubi de monachatu agitur	VI. De votis
V. De fide	VII. De fide
VI. Explicatio primae partis Symboli	VIII. De Symbolo Apostolico
VII. Explicatio secundae [et tertiae] partis Symboli	
VIII. Quartae partis Symboli explicatio	
IX. De poenitentia	IX. De poenitentia X. De confessione peccatorum
X. De iustificatione fidei	XI. De iustificatione fidei et meritis operum
XI. De similitudine ac differentia Veteris et Novi Testamenti	XII. De similitudine et differentia Novi et Veteris Testamenti
XII. De libertate christiana	XIII. De libertate christiana XIV. De scandalo
XIII. De traditionibus humanis	XV. De traditionibus humanis XVI. De traditionibus ecclesiasticis
XIV-XXI	–

L'*EUSEBIUS CAPTIVUS* (1553) DI HIERONYMUS MARIUS (MASSARI): SUL *DE TOLERANTIA* E I MOVIMENTI CALVINISTI DEL CINQUECENTO

ACHILLE OLIVIERI

1. *Gli elementi compositivi dell'*Eusebius

Le ideologie politiche del Calvinismo nel Cinquecento possono essere analizzate seguendo una molteplicità di testi, fra i quali emergono le *epistolae* e le *orationes*. Infatti, se si utilizza la *Epistola nuncupatoria* dell'*Eusebius captivus*, la *oratio* che ha liberato tutti i vincoli letterari e religiosi dell'autore, Girolamo Massari, non appare così usuale per le prospettive che suscita nella cultura ereticale del Cinquecento. Il titolo stesso permette di proporne l'identità: *Eusebius captivus sive modus procedendi in Curia Romana contra Luteranos, in quo praecipue Christianae religionis capita examinantur: trium dierum actis absolutus.* Basilea, il 4 novembre 1553, appare la datazione dell'*epistola*, rivolta ai *Sapientissimos Bernensis Reipublicae Consules Senatumque amplissimum, ac vera religione illustrissimum, Hieronymus Marius.* L'*epistola* non mancava un obiettivo politico, oltre che religioso, nel momento nel quale le lotte religiose all'interno del calvinismo bernese si erano particolarmente accentuate. Per questo il titolo induce a pensare alla formazione di un'opera «istitutiva» diversa, intendendo per *istitutiva* una similitudine con la *Institutio* di Giovanni Calvino. In ambedue i testi, infatti, il termine indicava la caratteristica del *modus procedendi*, cioè la sua possibilità di costituire un testo che poteva essere consultato quotidianamente per affermarsi nella fede rinnovata. L'autore, che si presenta per *Hieronymum Marium*, tradisce ben presto la figura di Girolamo Massari[1], una figura solo in apparenza marginale nella storia della Riforma

[1] Su Girolamo Massari (esiste la variazione Massari o Massarius), cfr. A. OLIVIERI, Girolamo MASSARI, in *Dizionario biografico degli italiani*, 71, Roma, Istituto della Encicopledia Treccani, 2008, pp. 731-733

europea. Proveniente dalla cultura medica presente all'Università di Padova del primo Cinquecento (anche la famiglia, con Alessandro Massari, aveva seguito la professione medica), aveva sviluppato l'*arte medica* con alcune similitudini con la pratica medica di Gerolamo Cardano[2]: la cura delle malattie dei *pueri*.

Gradatamente entrato a far parte del gruppo di Giangiorgio Trissino, quel cenacolo vicentino[3] nel quale era possibile *leggere medicina*, si era orientato, quindi, seguendo l'insegnamento di Fulvio Pellegrino Morato[4], verso Ginevra e Calvino, abbandonando Vicenza e Venezia, per dirigersi a Berna ed in seguito a Basilea. E Basilea permane il luogo ove soggiorna e scrive, in «casa» di un altro medico, Conrad Gessner[5]. Sono gli anni che trascorrono dal 1545 al 1560, durante i quali nella «casa» di Conrad Gessner si prepara quella *Bibliotheca instituta* alla quale collabora lo stesso Massari: raccolta di indicazioni librarie, microbiografie che vengono inserite nelle presentazioni dei volumi, alla maniera di quelle che il Massari inserisce nella sua *epistola nuncupatoria*[6]. Vi si dice che aveva abbandonato l'Italia per la orrida persecuzione che stavano subendo i «christiani» *pii* a causa della «Papistica abominatio»: «Verum cum nullum pijs tutum praesidium, aut asylum, esse conspicerem ne tum mihi

[2] A. Olivieri, *Gerolamo Cardano: il pensiero medico e il pensiero riformato*, in *Le trasformazioni dell'umanesimo fra il Quattrocento e il Settecento. Evoluzione di un paradigma*, a cura di A. Olivieri, Milano, Ed. Unicopli, 2008, pp. 139-154.

[3] È sempre utile ricostruire la tipologia degli intellettuali del Rinascimento ed in particolare quando sono in rapporto con la Riforma; questo rapporto permette alle loro opere di inserirsi nel grande sviluppo delle «scienze umane», quel termine così caro a Giovanni Calvino in quanto designava l'insieme dei saperi relativi all'uomo nella sua dimensione non solo culturale ma economica e politica. Si rinvia per avviare questa ricerca al saggio di André Stegmann, *Situation materielle et morale des intellectuels en Europe au XVIe siècle*, pp. 67-83 (senza ulteriori riferimenti). Il «circolo» di Giangiorgio Trissino rispecchiava, già a partire dal 1528, questo orientamento

[4] Su questa figura si rinvia a A. Olivieri, *Riforma ed Eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma 1992, p. 447. Figura importante per la storia del calvinismo vicentino. Sulla figura del Morato interviene anche il volume dedicato a *Giovanni Calvino – Renata di Francia, Lealtà in tensione. Un carteggio protestante tra Ferrara e l'Europa (1537-1564)*, a cura di Leonardo De Chirico e Daniel Walker, Caltanissetta, IFED, 2009, p. 20, il quale non fa riferimento al momento vicentino della biografia del Morato. Senza integrazione e confronti con la storia della Riforma.

[5] Questa serie di esponenti della cultura medica europea e della cultura riformata rientrano in quel rapporto che viene ad instaurarsi fra «art naturel, art humain»: Marie-Dominique Couzinet, *Sub specie hominis. Études sur le savoir humain au XVIesiècle*, Paris, 2007, pp. 57-79. Si tratta di quel percorso culturale che dal Gessner giunge ai *Medicinalia* di Tommaso Campanella.

[6] Per un inquadramento generale si rinvia a Marc Fumaroli, *L'età dell'eloquenza, Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano, Adelphi, 2002.

vitae periculum imminere agnoscebam, si illic diutius versarer. Ideo cum soevissima tormenta, quibus christiani afficiuntur, perhorrescerem Italiam deserui, in Helvetiorum oram et urbes, tamquam in civitates perfugij, me recepi». È da sottolineare il termine «pij» offerto ai «christiani» che abbracciano la Riforma, termine comune nelle corrispondenze dei Pellizzari e dei Le Mettre. «Pius» scandisce, nell'impostare la vita religiosa, una diversità da coloro che sono rimasti «delicijs irretiti turpiter et foede, coram frequenti populo», negando la possibilità di contemplare «faciem Jeshu Christi». Definizione sulla quale *Eusebius captivus* si sofferma lungamente con una impostazione letteraria e teatrale che costituisce uno degli aspetti più affascinante della sua «oratio»[7].

Collaborare all'opera di Conrad Gessner, ricca di aspettative, significava riconoscere l'attività tipografica dell'Oporino e non mancare di riprendere la tradizione di Erasmo, così utile pure ad *Eusebius* in numerosi passaggi della sua *epistola-oratio*, oltre a confermare i rapporti con il mondo intellettuale di Padova, che era argomento usuale nelle lunghe discussioni basileesi, quella Padova nella quale la storiografia del Settecento cercherà di documentare il passaggio di Giovanni Calvino. Fra le pagine di Conrad Gessner e la *epistola* di *Eusebius*, fra il 1553 e il 1559, una serie di diverse definizioni si sono enucleate e contemporaneamente alcune proposte di lettura dei movimenti riformati, ove ciò che è «pius et bonus» si differenzia senza apparentemente ricorrere a definizioni dogmatiche che rievocano il cristianesimo empio e corrotto di Roma[8]. Occorre indagare la profondità di queste definizioni che si accompagnano al progetto di *Respublica literaria* che Conrad Gessner in particolare tentava di proporre. In questa prospettiva, è maggiormente comprensibile la singolare fortuna dell'*Eusebius captivus* ed il suo fare parte degli inventari biografici del *Dictionnaire* di Pierre Bayle[9], quando vi contempla l'ascesa dello spirito e delle scienze che si congiunge con la cultura del Settecento, congiungendosi l'*Eusebius Captivus* con la figura di Giovanni Calvino, sul quale Bayle si sofferma, utilizzando una ritrattistica umanistica, sottolineando l'importanza della *Institutio*[10]: rinviava infatti Pierre Bayle al *Joannes Calvinus homo acutissimo judicio summaque doctrina, et egregia memoria praeditus est et scriptor est varius, copiosus, purus, etc.* Era una ritrattistica che poteva avere una

[7] *Eusebius captivus, sive modus procedendi in Curia romana*, c.a. 5 r.-v.

[8] Ivi, a.7 r.

[9] *Dictionaire historique et critique par Mr Pierre Bayle. Cinquieme edition, revue, corrigée, et augmentée. Tome premiere*, Amsterdam-Leide-La Haye-Autrecht, 1740, pp. 158-159 (per esempio).

[10] Questa tradizione proviene da Pierre Bayle ed è contenuta nel secondo volume del *Dictionnaire historique et critique*, alla voce *Jean Calvin*.

singolare vicinanza con alcuni passaggi dell'*Eusebius captivus* il quale negli inventari del Settecento, si trovava accompagnato ad un altro testo: *Prieratis Sylvestris modus solemnis ad convincendum lutheranos*.

L'*Eusebius captivus* possiede una caratteristica che ne rende la lettura avvincente: più che una *oratio* tradizionale, possiede una intelaiatura teatrale, suddivisa in tre giorni, durante i quali *Eusebius* è coinvolto in un lungo interrogatorio inquisitoriale; una forma di dialogo che può avvicinarsi per alcuni tratti ad un «costituto», ma in realtà ne elabora la forma ed i problemi. Ed il «costituto» era uno strumento ideale per far affiorare l'anima religiosa di *Eusebius* e quell'immagine che lo tormenta, l'immagine del papato. La scena dell'interrogatorio avviene a Roma, durante «trium dierum absolutus». All'apparenza il personaggio che domina la scena è *Eusebius*, ben presto assimilato ad *Uranus* (Urano) in particolare durante i dialoghi del secondo e del terzo giorno. In particolare durante il terzo giorno si aggiunge un altro personaggio, *Philargyrus*[11], il quale presiede agli interrogatori, accanto all'inquisitore. Tuttavia, è la sollecita apparizione di *Uranus*, lentamente fin dalla prima giornata degli interrogatori a creare delle dissonanze nella lettura. *Uranus* non è un semplice termine del 1553 all'interno della *Respublica* di Conrad Gessner. Poteva collegarsi alla tradizione dei testi ispirati da *Uranos*, e poteva congiungersi con la *Utopia* di Tommaso Moro. Quindi nel testo di *Eusebius-Uranus* si colloca una vena utopica che non mancherà di emergere in tutta la sua forza negli interrogatori della terza giornata. Vena utopica ma, contemporaneamente, erasmiana; *l'Elogio della follia* o meglio *l'Elogio della pazzia* di Erasmo era stato più volte tradotto fra gli intellettuali londinesi, e di Francoforte, dal 1519 al 1527, ed il *milieu* di Conrad Gessner ne era stato investito. Anche il *pathos* letterario usato da *Eusebius-Uranus* ricade all'interno di questa tradizione. Nella invocazione sotto forma di argomentazione poetica che *Hieronymus Marius* rivolge a *Jesu Christo Servatori* si notano alcuni di questi aspetti della sua sensibilità religiosa. Egli si rivolge a Cristo inteso come *logos* che combatte contro le forze di Satana, e scrive[12]: «Haec tu Christe *logos* sanxisti foedere nobis, // subderet ut mundus colla superba Patri. // Perfidus at Satanas tamen omnia conculcarat // fraudibus innumeris: fonte sed ecce sacro

[11] Si tratta di figure che compaiono nell'*Eusebius captivus*, figure che possiedono una singolare proiezione dal metodo di Tommaso Moro, presente nell'*Utopia*. Sono termini che vengono composti dalla tradizione greca: *Eusebius captivus*, p. 281.

[12] Si tratta della continuazione della *Epistola nuncupatoria*, continuazione che riguarda la figura di Cristo al quale desidera innalzare un *carmen* diverso da quelli rivolti ai superbi vincitori delle guerre e delle battaglie presenti nel mondo classico. *Eusebius captivus* non desidera inneggiare *carminibus* al *Martemque superbum* bensì alla figura di Cristo annunciata già nell'Antico testamento: *Eusebius Captivus, sive modus procedendi in Curia romana*, c.s.n.

// haec eadem rursus populis expromere tento, // ut noscant unum teque patremque deum». L'insidia di Satana si rivolge verso tutti gli aspetti non solo dell'agire umano bensì verso quelli che possono apparire i movimenti delle virtù e le apparizioni dei simulacri che tendono a rappresentare l'autentica fede.

È Satana il grande giocoliere dei simulacri religiosi contro i quali l'autentico seguace di Cristo *logos* occorre si confronti[13]: «Atque simultates mendacia, somnia, sectas, // et sacras leges, et simulacra cano. His lolium infelix opto divellere a agro // Christe tuo, et sancto semine conserere». Si profila l'immagine biblica dell'autentica vigna del Signore che occorre formare ed incrementare con la figura del Cristo *logos*. Nell'iniziare gli *Acta primi diei* questa atmosfera si presenta in tutti i suoi aspetti[14]: «Quis carceres invisat, impiorum tribunalia adeat, Antichristi rabiem noscat, triremes consideret, flaminum profunda scrutetur, cruces aspiciat, igniesque ad coelum usque succensos animadvertat, ac denique intersectorum propter verbum Dei animas enumeret, qui saecula haec non detestetur?». Il quadro presentato mantiene la cadenza retorica delle forme di *ragionamento religioso* proprie al secondo Cinquecento. Compaiono le triremi, i tribunali, i fuochi e le croci, tutto l'armamentario di una persecuzione che si svolge all'interno di uno spazio che prende il nome di *ecclesia*. Tuttavia, un elemento nuovo compare nel testo, ove nulla di felice, nulla di beato si presenta sulla scena di fronte a Satana ed all'Anticristo: la preparazione di uno schema rappresentativo degli esiti delle persecuzioni, piccoli *mappes-mondes* in elaborazione i quali negli stessi anni si diffondono in Europa, creando la solerte preoccupazione di cardinali e uomini politici, in quanto sottolineano l'opera di riduzione a "mercanzia" della fede religiosa. A sua volta il testo di *Eusebius* si dilunga in una serie di elementi che propongono le linee di un ideale *Mappe-monde papistique* simile a quello che Giovan Battista Trento aveva elaborato a partire dal 1561[15]: la «ecclesia siquidem Dei nostri (sicuti

[13] Ivi, s.n. Esiste un sottile riferimento ad Erasmo, non espresso, quando Eusebius descrive le inutili guerre combattute per l'amore di una donna, la «Progeniem Veneris». Il riferimento ad Erasmo indubbiamente si rivolge *all'adagium Regem aut fatuum nasci oportere*.

[14] Ivi, pp. 1-2. Continuamente dinanzi allo sguardo di Eusebius compare il *bellum*, la guerra che domina tutti i processi e gli avanzamenti della pace. Non si tratta di un tema retorico, bensì di un aspetto della sua *oratio*, un aspetto erasmiano-calvinista.

[15] Ivi, p. 3. È interessante l'aspetto letterario del procedimento di *Eusebius captivus* quando descrive la *ecclesia* come spazio degli arricchimenti e dei supplizi: il supplizio del carcere, il supplizio della croce, il supplizio del fuoco, ed il supplizio della flagellazione. Non è forse la *ecclesia* del papato una forma di *pagana ecclesia*? Cfr. inoltre *Mappe-monde novelle papistique*. *Histoire de la Mappe-monde papistique, en lacquelle est déclaré tour ce qui est contenue et pourtraiste en la grande table, ou carte de la*

a mundi constitutione videre licet) non opibus, non delicijs, non ocio, non esca, non potu, non regnorum ditione, non terrenarum rerum copia ac luxurie, non titulorum amplitudine, sed precioso sanctorum sanguine et cruce parta ac firmata est», mentre *Eusebius-Uranus* segue le orme di Cristo e non si lascia intimorire dai «lupi» che ostruiscono la via del «pie vivere». Nuovamente compare quel termine «pius» che si era osservato nella *Epistola nuncupatoria*.

2. Structura *e* tolerantia

Questa sezione della *oratio* è molto ricca in quanto riprende numerosi elementi erasmiani ed in particolare riprende da Erasmo il termine *structura*[16]: se per definire il ruolo di un Principe è necessaria una *structura* di opere storiografiche, altrettanto per definire una «Christi ecclesia» è necessaria una *structura* capace di orientare la *pietas*. Ed infatti *Eusebius* non manca di parlare di una «Christi ecclesiae structura» da proporre che si distacchi dal papesimo, accanto a due virtù fondamentali: la *patientia* e la *tolerantia* attraverso le quali Cristo si conferma *lux* e Dio *Pater*. Compare pertanto nel testo una diversa «veritatis lucem»[17], quella luce che dominerà il nuovo mondo: «Et si fieri possit a nequitia et crudelitate revocentur, nostri vero ad patientiam tolerantiamque accendantur, qui demique veritatis lucem nondum conspiciunt, eam hic contemplentur». A questo punto il testo si apre verso una nuova direzione e concezione della «ecclesia» in quanto l'uomo «pius» si fonda sull'uso della *patientia* e della *tolerantia*, creatrice di una diversa struttura all'interno della quale le commedie e le tragedie, le parole apparentemente dolci della poesia, non possiedono più l'antico potere che poteva riassumersi nel potere dell'Anticristo. Erasmo aveva formato in parte questi intellettuali ove lo stesso termine di libertà si insinuava nel loro proposito[18]: «Liberrimaque oratione declaro», esclama *Eusebius-Uranus* nella sua *declamatio*. Se si guarda al gruppo dei lettori e degli ascoltatori bernesi ai quali si rivolgeva, ed accanto a questi ai lettori di Lione, indubbiamente l'area calvinista diviene l'area privilegiata. Nella sua apparente disquisizione

Mappe-monde (Genève 1566), Edition critique établie présenté par F. Lestringant et A. Preda, Géneve, Droz, 2009.

[16] Ivi (*Epistola nuncupatoria*) c.a. 4-5.

[17] Ivi, a.5r.

[18] Ivi, p. 3: «Exemplum post Christi crucem spectandum proponibus». *Eusebius* nelle vesti di *Uranus*, si presenta non solo come accusatore dell'impero del *papesimo*, bensì come colui che pone davanti agli occhi dei veri fedeli la figura di Cristo, attorno alla quale la sua ideologia religiosa della tolleranza si arricchisce.

oratoria, *Eusebius-Uranus* traccia uno degli elementi formativi di una giovane *ecclesia*, la *tolerantia*, a salvaguardia della libertà che si annida nell'area ugonotta e calvinista, intesa come uno strumento per uno spazio consono al dibattito religioso. Essa fa parte di quei micromovimenti che si muovono attorno ai temi del *tolerare* e raggruppano uomini ed intellettuali che si sono formati nell'umanesimo di Vicenza e Venezia: i Trissino, i Pellizzari ed ora *Eusebius-Uranus*. Se questi, vale a dire *Eusebius-Uranus*, insiste sulla formazione di una struttura occorre indicare le *auctoritates* religiose e le forme letterarie che si predispongono a costruirla.

È opportuno inventariare queste *auctoritates* che nel testo vengono presentate, le quali non mancavano di liberare l'*ecclesia* da ogni forma di tirannide[19]: «Multorum Conciliorum statuta adducit, quae Ecclesiae sanctae tum puritatem, tum unitatem, sine ulla tyrannide defendebant». Un altro elemento si è inserito nel dibattito non nuovo di certo, ma vincolante all'interno delle discussioni religiose dell'area calvinista: la tirannide papale, questa forma teologica e religiosa che impedisce il libero corso della storia. Rinvia per questo agli «antiquorum doctorum Irenaei, Tertulliani, Lactantij, Origenis, Cypriani, Hieronymi, Augustini, Chrysostomi, Ambrosij, et aliorum sententias recitat». Sono loro a cadenzare il rifiuto della tirannide e dei suoi abusi, e nel tracciare questo quadro *Eusebius* annota come nell'Italia della sua fuga non esistesse un luogo, non solo libero ma non adatto alla lotta contro questa forma di tirannide, fonte di «tormenta» oltre che di *abusus*. Le forme letterarie di questa lotta vengono elencate: «alius dialogis, alius disputationibus, alius epistolis, alius commoedijs, alius tragoedijs, alius pasquillis, alius carmine, alius soluta oratione Christianam religionem profitetur». Di qui l'apparizione del medico filosofo atto a combattere queste forme di tirannide e al tempo stesso a proporre l'autentica medicina dell'anima. Le immagini di Dio prorompono dal «medicus philosophus»[20]: «Rex regum, dominus dominantium, rex propheta», mentre i principi che detengono il potere «in orbe terrarum» occorre difendano le forme autentiche del Vangelo, affinchè la loro memoria si identifichi con la luce delle stelle[21]: «Tamquam lucidissimorum siderum faces splendebitis». Invita inoltre a

[19] *Epistola nuncupatoria*, c.5v.. Compare un dizionario religioso che si arricchisce: il potere dei vescovi viene espresso con il termine *regimen*, il potere del papa oscilla nei due termini di *regnum* oppure di *imperium*. Ad ogni buon conto, per comprendere il testo ed il suo aspetto teologico-ideologico è opportuno sottolineare l'alternanza dei termini che sottintendono privazione di libertà religiosa, strumenti inquisitoriali, poteri terreni consolidati.

[20] *Epistola nuncupatoria*, c.8r.

[21] *Eusebius captivus, sive modus procedendi in Curia romana*, pp. 3-5.

ritornare ai «dogmata patrum Priscorum» con il patto che l'umanità ha stabilito con Cristo e il suo Vangelo. Nel riguardare il profilo che *Eusebius captivus* propone della *ecclesia*, si possono rintracciare tutti gli elementi che nel prosieguo del processo inquisitoriale vengono discussi e vengono condannati. Tuttavia dietro a questo volto della *ecclesia*, non si può non contemplare il fascino di Giovanni Calvino e, fra le righe, la tradizione di Erasmo da Rotterdam. *Eusebius*, nel tracciare questa diversità, autentico «mundus novus» della storia religiosa del Cinquecento, non manca di riprendere un settore del Calvinismo ascetico.

Tutto tramonta, il potere, la gloria, le ricchezze se manca la cognizione di Cristo[22]: «Omnia quae populi nostri, expositi sunt, velut thesauri, urbes oppida regiones, praeclara stemmata, arma, equi atque aliae id genus copiae, tandem peribunt ac dissipantur; unamque cum illis, qui istius modi rebus plusquam par est confisi fuerint». È un passaggio nel quale l'aspetto ascetico del suo modello di sensibilità religiosa è ricomparso nel testo dell'*Eusebius captivus*.

Lo stile di *Eusebius-Uranus* non permane a lungo avviluppato ad una epistola che poteva all'inizio apparire una semplice perorazione sulla *humanitas*, la quale si trasforma in una struttura dell'*ecclesia* che si avvicina alla figura di Cristo. Al termine della seconda giornata il tono si fa ulteriormente drammatico quando *Eusebius* parla della vita dell'eretico[23]: «Nescimus quomodo huiusmodi haeretici vivere possint, cum sint execommunicati in coena Domini, et maledicti a sanctissimo Domino nostro et praeterea nos continuo in precibus nostris oremus contra eos et tota ecclesia Romana perfecto odio ad internecionem usque illos persequatur, sed ipsorum *Christus* frontem meretricis illis dedit, et volunt erubescere».

Questo impero dell'odio turba *Eusebius-Uranus* che lo vede dilatarsi al Concilio, durante il quale un pontefice dominato dal suo demone si abbandona all'altro demone, quello dell'odio, incarcerando, se può, i «servi Domini» più fedeli[24]: «Dum vero pontifex haec animo suo revolveret, tanta ira, tantoque furore est percitus, ut ea quae dicta fuerant,

[22] Ivi, p. 5. A questo punto *Eusebius-Uranus* trasforma la sua accusa mantenendo quell'impianto autobiografico che era presente nella *epistola nuncupatoria*, aspetto importante in un testo che si svolge secondo una sequenza teatrale: «Quanta audivimus facta a quodam Eusebio Uranio? Potens sane his est in sermone hac opere, ita ut omnes regni nostri incolae post eum abeat». Riappare la caratteristica di quella che è stata definita la cultura teologica del calvinismo cinquecentesco, di presentare i problemi sovente in chiave autobiografica oppure secondo un andamento da *orationes* costruite sul modello di Cicerone.

[23] Ivi, a partire da p. 5 quando *Eusebius-Uranus* inizia a presentare la «Papisticae ecclesiae Deus».

[24] Ivi, pp.7-8.

ferre non volens, ex Concilio tanquam a demone versatus prosiliret». Molti pertanto abbandonarono quel Concilio che doveva sciogliersi inevitabilmente: «Solvendum est concilium». Appare la correzione del testo dove era comparso il termine «soluta est concilium». Può essere utile osservare le due diverse letture, che tuttavia tendono a convergere nella opinione che il Concilio occorreva sciogliere, in quanto non coerente con il messaggio autentico di Cristo. Le persecuzioni contro i riformati e gli eretici che avvengono contemporaneamente al Concilio, pongono in dubbio pertanto in *Eusebius-Uranus* la sua legittimità, in quanto invaso dal sangue dei nuovi martiri che inonda la terra.

Ed infatti il testo prosegue: «Servus vero domini ad carcerem per milites ductus, perseverabat in oratione et lacrimis». *Eusebius-Uranus* non incontra neppure nel Concilio uno strumento che possa liberare dall'odio del pontefice romano, diversamente dal contemporaneo Bartolomeo Fonzio che scorge nel concilio una fase di purificazione religiosa. Nella diversità, le concordanze: ambedue scrivono gli inni tra i più trascinanti dedicati alla figura di Cristo, l'uomo che non porta la porpora del potere[25]: «Unus mediator Dei et hominum homo *Christus Jesus* non quidem quia coram patre procumbat ac obsecret eum ut nobis parcat sed quia dedit semetipsum redentionem pro nobis». Si tratta di uno dei numerosi passaggi nei quali *Eusebius-Uranus* traccia la figura di Cristo il quale non può essere sottoposto all'ingiuria delle «gesticulationibus» dei seguaci del pontefice romano, in quanto la sua immagine non può essere turbata dai riti sacrileghi che questo capo della sinagoga di Satana diffonde.

Su questa contrapposizione di immagini quasi pittoriche fra la sinagoga del pontefice romano e la libertà dei fedeli di Cristo si gioca una larga parte degli interrogatori e dei dialoghi che sono presenti nello scorrere delle tre giornate. Ed attraverso queste considerazioni si aprono gli «Acta tertii diei»[26], mentre l'ombra di coloro che hanno cospirato contro la dottrina di Cristo impongono ad *Eusebius-Uranus* un ulteriore interrogatorio. Interviene ad inquisire *Eusebius-Uranus* il «magister sacri palatij». Costui gli si rivolge accusandolo di avere conversato nei due giorni precedenti attraverso delle «blasphemias», parole che ora debbono essere corrette. Il primo argomento non può non essere che dottrinale: si tratta del *De Praedestinatione* tema che era stato già avvicinato nella seconda

[25] Ivi, p. 9. *Eusebius-Uranus* si pone in procinto di inventariare tutte le forme umane di coloro che si contrappongono a Cristo e al tempo stesso le forme umane che l'inquisitore ritiene perseguire. È un piccolo ritratto di una società ove l'inquisizione perseguita, trasforma gli uomini. Non sono da dimenticare le osservazioni che aggiunge a p. 276. Sarebbe importante confrontare il modello sociale di *Eusebius-Uranus* ed i modelli letterari contemporanei.

[26] Ivi, p. 277.

giornata e che ora viene ripreso affinchè *Eusebius-Uranus* manifesti pienamente non solo i suoi pensieri ma anche gli elementi nascosti della sua anima. Si tratta di una giornata nella quale occorre manifesti completamente sé stesso, aprirsi senza infingimenti. In un primo momento il *Magister* viene ricoperto da un alone di ironia, quell'ironia che non dispiace a Pierre Bayle. Il giorno precedente il *Magister* aveva sentito *Eusebius-Uranus* parlare della predestinazione ed ora tenta di capovolgerne la coscienza, sovvertire i sentimenti della sua anima: questo procedimento costituisce lo strumento privilegiato per un inquisitore. *Eusebius-Uranus* espone il suo pensiero citando il capitolo IV del *De Praedestinatione* di Agostino, la Lettera ai Romani di San Paolo (Rom.4 e Rom.9), Ioel (2) ed Esaia (6, 4) ed inoltre Salomone.

3. *Dio e la predestinazione*

Il grande attore, come avviene in Giovanni Calvino, è Dio. Il richiamo a Salomone inoltre permette di recuperare una figura biblica che richiama il tema della giustizia. D'altra parte *Eusebius-Uranus* propone un quadro che non è una semplice ripetizione di moduli teologici a lui contemporanei. All'inizio, come si è affermato, rinvia a Salomone («Ut ait Salomon») in quanto Dio («Deus misericors, idemque pius»[27], *pius* come gli uomini che lo seguono), tutto ciò che disse pose in opera, «etiam impium ad diem malum», lasciando che la morte accompagnasse l'uomo, nel momento stesso della creazione. Nella discussione tra l'inquisitore che assume il volto del *Magister* ed *Eusebius-Uranus* si scorge una sottile affermazione che non manca di essere una ripresa dei movimenti dell'umanesimo europeo, quei movimenti che pongono l'uomo al centro delle loro analisi. Nello snodarsi della terza giornata questo elemento viene particolarmente preso in considerazione, vale a dire lo scambio che avviene fra l'immagine di Dio e l'immagine dell'uomo pio che ne segue la volontà ed i desideri. L'uomo quasi si deifica arricchito da una fede che lo potenzia, come una forma di architettura ideale che il tempio di Salomone suggerisce. E Dio costituisce un largo settore delle considerazioni della terza giornata. La conoscenza di Dio era infinita, conoscenza di tutto il percorso della storia degli uomini. Il tempo degli uomini era interamente racchiuso nell'ideale richiamo a Salomone. In altri termini, *Eusebius-Uranus*, tenta di modellare diversamente il tema della predestinazione e quindi l'immagine ed il ruolo di Dio. L'intero quadro della vita umana «usque mundi creaturus… ideoque in mortem cadere permissurus

[27] Ivi, pp. 277-278.

erat». La morte, pertanto, «ante iacta fondamenta mundi» era stata da Dio voluta ed accolta nel quadro delle possibilità dell'uomo. Dio aveva quindi desiderato che la morte attraversasse la storia dell'uomo e del mondo. Dio, inoltre[28], «secundum beneplacitum voluntatis suae quosdam ad vitam aeternam gratis in Christo elegit, et praedestinavit… et omnia noscit antequam sunt». L'opera di Dio viene presentata sotto la forma della *praescientia*[29]: «Praescivit, inquam, se orbem terrarum formaturum», i pesci, gli animali, gli alberi, gli uccelli: questa elencazione è ripresa da Salomone e dalla Genesi. Il molteplice mondo della Genesi con il flusso della creazione ritorna in questo passaggio del testo di *Eusebius-Uranus* il quale tenta di elaborare una sua interpretazione della predestinazione da presentare a quei «magistri» che nell'opporsi crudelmente alla libertà di investigazione si oppongono ai bisogni degli uomini volti al rinnovamento. L'umanesimo si è inserito nell'area dottrinale del calvinismo ascetico e lo ha ravvivato.

L'universo animato, infatti, diviene nella sua pagina «ornatus» degli esseri che lo popolano e dell'uomo[30] «quem de limo terrae formaturus erat… praescivit quoque hunc hominem non permansurum in ea bonitate iustitia ac sanctitate quam ei praestare decreverat», e «futurum noverat ut per eius peccatum mors in omnes homines introiret, et in omnem genus humanum diregrassaretur, naturamque filii irae efficerentur». Dio quindi, nel crearlo, invita l'uomo a seguire tre virtù significative, che accompagnano il suo futuro: la *bonitas*, la *iustitia*, un termine da sottolineare particolarmente, la *sanctitas*. In questo quadro uno degli elementi costitutivi dell'uomo, diviene la *iustitia*, quella virtù contro la quale il papato, rappresentato dal «Magister Palatij» si oppone: ma la *iustitia* non si distacca dalla *bonitas* secondo un procedimento che nuovamente avvicina, su questo piano, l'uomo a Dio. La discussione si svolge utilizzando i toni letterari della narrazione della creazione secondo una tradizione che nella cultura vicentina si era particolarmente sviluppata con la tradizione del *Poetino*. Afferma inoltre con Gioiele[31]: «quoniam vero Deus ipse (ut dixi) non tantum iustum est, sed misericors et patiens, et praestabilis super malitia, ideo non tantum iustitiam sed et misericordiam in praevaricatores exerceret voluit», fino al punto di interrompere il ciclo della predestinazione. I passaggi sono quindi significativi in quanto nel corso della storia ed a contatto con l'uomo anche Dio modifica i suoi tratti dove la giustizia prevaleva ed ora la misericordia interviene a modificare il quadro della creazione. Dio usa la sua grazia, termine che gli appartiene

[28] Ivi, p. 279.
[29] *Ibid*.
[30] Ivi, pp. 279-280.
[31] Ivi, p. 282.

pienamente, anche verso coloro che il peccato ha induriti. Predestinati e «liberati» da questo vincolo sono gli uomini quando Dio sostituisce il «vas irae» con il «vas misericordiae»; e quando ostenta la sua ira in realtà è la sua «potentia» che intende far conoscere agli uomini sparsi sulla terra. Nell'estrinsecare la sua «potentia», è la sua «virtus» che vuole si imponga presso gli uomini. Perché Dio rivela il suo volto di «medicus», guaritore dei cuori aridi ed induriti. Anche l'episodio del faraone rivela questo impianto del Dio che mostra «virtutem meam», ed al tempo stesso la sua «iustitia». Nella «oratio» di *Eusebius-Uranus* nulla è duramente affermato traendolo dalle sacre scritture: questo grande «medico», e cioè Dio, supera la sua «praescientia» ed il predestinato è liberato secondo un comportamento che non appartiene più alla sua «praescientia». Il gioco della predestinazione è misericordevole, intriso di misericordia. Qualcosa, sottilmente, è mutato nelle argomentazioni di *Eusebius-Uranus*; in un passaggio del testo *Eusebius-Uranus* è invitato nuovamente a precisare il significato che lui pensa di dare al termine predestinazione[32].

E sulla scorta di San Paolo (Efesini, 1; Romani, 8; Corinzi, *sulla grazia*) ed ancora di Agostino, le pagine che questi dedica al «de gratia» afferma: «Igitur qui ante constitutionem mundi secundum Dei propositum, vocati fuerunt, certa quaedam ac praecipua est vocatio, quam nulli alii vocantur, praeter vos quos Deus ipse praescivit; ac praedestinavit conformes fieri imagini filii sui, nec ista vocationem vocantur illi, qui in fide, qua per dilectionem operatur, etiamsi aliquantulum ambulant», fino a perdurare. E con San Paolo afferma[33]: «Credentes iustificantur, iustificati tandem glorificantur, ut inquit Paulus». Tuttavia l'opera di Dio, e da questo punto delle sue argomentazioni sviluppa l'idea precedente della predestinazione, è infinitamente più grande e misericordiosa di questa, la predestinazione; perché è colui che «invoca» ad essere da Dio prediletto[34]: «sed unde tanta Dei in istos bonitas? Non sane ex operibus, neque ex credentibus, neque ex iustificatis, sed ex vocante; enim omnia elegit fecit, gratis eligit ac praedestinat, electos et praedestinatos gratis vocat, vocatio largitur fidem; non aufert ab eis cor lapideum et praestat cor carneum, ut credant, quin et legem spiritus sancti in eorum cordis sculpit, et sic credentes iustificantur gratis iustificatis postremo vitam aeternam largitur, quia haec illis ab origine mundi parata fuerat».

È questo richiamo a Dio a rendere l'esclamazione della fede maggiormente limpida. Per una società di pii gentiluomini che si dedicano

[32] Per seguire la discussione sulla predestinazione occorre partire da p. 282 e p. 288. Non manca di importanza la p. 291 quando *Eusebius-Uranus* si dilunga sulla «Deus in praedestinatis misericors, in reprobis iustus».

[33] Ivi, p. 288.

[34] *Ibid*.

alla mercatura, e di mercanti, il richiamo appassionante, non più ironico di *Eusebius-Uranus* poteva essere accolto in una significativa variante di movimenti che nella Ginevra di Calvino si formano. Perché è più semplice inserire in questo quadro, ove Ezechiele sostituisce Gioiele, quel termine, «tolerantia» che era comparso all'inizio della trattazione e inserire questi problemi nella via che prepara la Ginevra di Bèze. Esistono due forme di libertà che si incontrano: quella di Dio, che rompe il primo schema della «praescientia», che si era formulato e quella dell'uomo che nell'invocarlo ritrova la limpidezza della fede e la sua glorificazione. Ed è Dio a sovrastare tutti i falsi talismani del mondo. Su questi indugia lungamente[35]: «Quod virtus Dei est in salutem omni credenti», e proprio questo viene in odio a coloro che credono nella tirannia di Satana dovuta al papato. Questo, il papato, si esprime in una diversa maniera[36]: «Lapides osculantur, templa idolorum ter in die aut in hebdomada, iusta numerum qui a papa praescriptus fuit invisent».

Eusebius-Uranus si compiace nell'elencare i riti idolatri che appartengono al papato, immagine di Satana, e coloro che si incamminano a contemplare le false immagini nei santuari della Penisola e dell'Europa dei quali compie un piccolo inventario. Di fronte a questo paesaggio di riti idolatri si rafforza l'immagine pura di coloro che invocano Dio all'interno dei messaggi della nuova fede. *Eusebius-Uranus* indugia ripetutamente sul termine «vocare» vale a dire chiamare e invocare Dio e attraverso questo termine crea un *pathos* letterario avvincente. È come creare un paesaggio nel quale ciò che emerge è la fede che appartiene ormai allo spazio della «tolerantia».

Il riferimento all'insieme di quel complesso di pratiche religiose che Erasmo definiva «superstitiones», poteva non avere alcunché di originale rispetto alla tradizione riformata ed ereticale. Tuttavia la «oratio» di *Eusebius-Uranus* possedeva una particolare forza argomentativa proprio in quanto tracciava l'ideale di un uomo non più posseduto dalle pratiche superstiziose. Su questo punto ritorna sovente l'ironia di *Eusebius-Uranus*, quell'ironia della quale Pierre Bayle aveva compreso il significato per una storia dello spirito che si libera dagli «impedimenta» delle impurità religiose, e l'ironia si sofferma lungamente sulla figura del monaco che indugia nei digiuni e nelle orazioni volte a punire il suo corpo[37]: «et si qua salutis spes illis superest, tota in enumerandis peccatis monacho aliqui in superstitiosis tum ieiuniis, tum orationibus, missis, oleo, cereis, quae in ecclesia combustis sita est». La figura del monaco rientra nelle figure ove il carnevalesco può animare la sua giornata o la sua settimana.

[35] Ivi, p. 281.
[36] *Ibid*.
[37] Ivi, pp. 138-139, 141-144, 281.

Questa forma di carnevalesco «tragico» non manca di emergere attraverso una forma di immaginario dialogo fra *Eusebius* e un gruppo di monaci. I passaggi sono inquietanti per *Eusebius* poiché dimostrano l'aspetto settario e l'aspetto non aderente alla figura di Cristo della giornata del monaco. *Eusebius* propone una forma di contrapposizione fra quanto i monaci affermano e quanto invece si rivela nella realtà religiosa. Una prima invocazione i monaci propongono: noi orientiamo il nostro pensiero e le nostre preghiere nei luoghi deserti, affinchè lo spirito di Dio possa trascinarci ed al tempo stesso si renda possibile dedicarci agli studi ed alla mortificazione della carne per essere testimoni di Cristo («Ad deserta loca, si spiritus Dei nos impellat»). In realtà non si rendono se non a parole testimoni della vita di Cristo e della sua predicazione. Altro momento di contrapposizione fra il monaco ed *Eusebius* avviene nel momento nel quale i monaci con enfasi retorica affermano: edifichiamo cenobi e possediamo i luoghi della solitudine cenobitica e al tempo stesso non abbandoniamo le tradizioni dei padri. Ma a questi si contrappone la voce di *Eusebius* ricordando le carneficine e l'impedimento alle coscienze della libertà. Per *Eusebius* la risposta doveva essere quella di tenere in grande onore la memoria dei martiri e imitarne la costanza fino al sacrificio.

Le contrapposizioni si rivelano ulteriormente drammatiche quando attraverso la figura del monaco si inserisce nella Chiesa di Cristo l'idolatria: «Martyrum ossa colantur, eorum nomina innocentur, illorum statuae adorentur. Iam idololatria in Christi ecclesiam per monachos nostros irrepsit». Se si osserva il passaggio nel quale *Eusebius* inserisce il tema della adorazione degli idoli, si nota un'atmosfera simile ai *Tragiques* di D'Aubigné. Il monaco pertanto non rappresenta nella sua vita se non un tramite di quell'*ecclesia* che il pontefice quotidianamente costruisce. La contrapposizione continua fra il monaco ed *Eusebius*. I monaci sottolineano l'importanza dei santi eremiti; al tempo stesso inviano a quel tempo della giovinezza nel quale il timore e il tremore di Dio viene esaltato: «Iuventutem nostram cum Domini timore ac tremore transigamus». I monaci affermano di continuo che traggono la gioventù per onorare Cristo; in realtà per *Eusebius* adescano i giovani e li costringono al giuramento. Il monachesimo antico, al contrario, aveva vissuto una fede non ipocrita: «Nec hypocriticam vestram obedientiam ab illis praescriptam vobis fuisse dicatis». *Eusebius* quindi non manca di sottolineare la figura dell'ipocrita e la sua collocazione all'interno non solo del monachesimo ma bensì dell'*ecclesia* del papato. *Eusebius* non si dilunga sulle forme della simulazione oppure della dissimulazione, forme sociali che rifiuta in tutte le loro espressioni; predilige al contrario sottolineare la figura dell'ipocrita che si rende colpevole non solo di non aderire ai precetti di Cristo ma di attrarre in questo perverso meccanismo religioso i giovani e

gli adolescenti. Meccanismo religioso perverso in quanto è in grado di produrre «carneficina», morti collettive per motivi religiosi. Inserisce una distinzione estremamente sottile, la distinzione fra una forma di obbedienza quale viene volta verso un uomo cinto di potere e l'autentica obbedienza che si deve a Dio. In questa prospettiva *Eusebius* sottolinea la diffusione di tutte le forme che attingono ai processi di maledizione e riprovazione. Non è un paradosso scorgere come *Eusebius* sottolinei ripetendo come la *humanitas* si raggiunga attraverso l'obbedienza a Dio, e normalmente Dio è il garante delle forme di armonia religiosa e di armonia sociale. Seguendo la Prima Lettera di San Pietro, la quale afferma «subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive dulcibus tanquam ab eo missis», *Eusebius* riscopre quel cammino umano della vita religiosa sulla quale si è sapientemente soffermato. Ed è non privo di significato il collegamento che *Eusebius* propone fra i «sapientes ac prudentes» nel quale legame saggezza e prudenza si muovono reciprocamente, scambiandosi i rispettivi significati. In realtà non è solo un nuovo modello di intellettuale quello che emana da queste pagine e queste discussioni di *Euesebius-Uranus*, quanto le proposte di un *civis*, di un "cittadino", dalla nuova dimensione sociale e religiosa che dialoga con il Senato della Repubblica di Berna, ed al tempo stesso si differenzia dalla dottrina di Giovanni Calvino e dalle sue *orationes*. Dietro a questa figura di *civis* si muove l'altra figura che tenta di combatterne i significati ed è la figura dell'Anticristo. Ma *Eusebius* non è ancora rasserenato. Le argomentazioni basate sulla sacra scrittura che ha svolto, non riescono a riempire di saggezza la sua anima. Non gli resta che ritornare alla parola di Cristo: «Si oculus tuus simplex fuerit totum corpus tuum lucidum erit». La parola di Cristo lo tormenta in quanto ancora una volta non è paragonabile alla vita dei monaci. Il rapporto che Cristo pone fra la semplicità dello sguardo e la lucidità del corpo e dei suoi movimenti lo sospinge a ritornare sul tema della obbedienza e della povertà monastica. Reca le esemplificazioni del monaco che ha seguito la regola di San Francesco, in altri termini la «religio quae sancti Francisci dicitur, vixi». Ancora una volta colui che ha giurato di accogliere integralmente il voto di povertà di Francesco di Assisi, non ne ha seguito le orme, proprio sul tema più delicato, quello della povertà. Il desiderio di Francesco per il suo monaco era quello di vivere «in summa paupertate» tutti i giorni della vita: al contrario i suoi monaci tentano di trasportare perfino al di là della morte il denaro. Ed il denaro è l'altro strumento del monaco che si congiunge con la figura dell'Anticristo: la morte non lo assilla, ed in luogo della figura di Francesco, è il denaro che lo accompagna. Ancora una volta *Eusebius-Uranus* colpisce l'ipocrisia del Monaco nel momento nel quale escogita giorno e notte gli strumenti per non ottemperare ai

dettami di Francesco. Il desiderio senza limiti del denaro è l'altro aspetto della ipocrisia del monaco. *Eusebius-Uranus* in queste analisi traccia una diversa tipologia dell'idea di ipocrisia e la congiunge con tutti gli aspetti che non sono regolati da un *modus* di vita, quel *modus* che era stato sviluppato nelle *orationes* di Giovanni Calvino. Anche per *Eusebius-Uranus* non vi può essere autentico cambiamento della società e della vita religiosa senza un collegamento con un ordine generale che permetta di non superare i limiti della *humanitas*. Per una repubblica ben ordinata il *modus* ovvero l'ordine collettivo, diviene una necessità che la Sacra Scrittura non aveva mancato di suggerire. Ed è per questo che la Sacra Scrittura per *Eusebius-Uranus* diventa l'autentica fonte dalla quale trarre insegnamenti e dettami. *Eusebius-Uranus* inoltre non manca di inventariare quelle che sono le forme della *paupertas* cioè della povertà, vale a dire la «inopiam ac paupertatem». Ancora una volta *Eusebius-Uranus* rintraccia un'altra forma di tirannide («nota hic eorum tyrannide») e cioè la tirannide delle decime e dei tributi tolti ai poveri e delle sepolture dietro esborso di denaro. In queste tradizioni ove anche i monaci sono coinvolti, tirannia morale ed ipocrisia si congiungono: «et tributa et gentium animarum (observa hypocrisim) et quod laici his ex causis per censuram ecclesiasticam compellendi sunt ut eas solvant». Anche i monaci che avrebbero dovuto seguire la vita della povertà sono coloro, come l'Anticristo romano, che si abbeverano al sudore dei poveri e ne mangiano il pane privandoli. Anche i monaci seguono la via dell'ingratitudine verso quella regola che avrebbe dovuto indirizzarli: la regola dei martiri antichi. Ed è questa regola relativa al martirio degli antichi *patres* a sospingere *Eusebius-Uranus* ad affermare che la Chiesa, la *ecclesia* ideale alla quale ripetutamente si riferisce non bisogna armarla contro gli eretici ma semplicemente sospingere questi con la parola: «Ecclesia haereticos non armis, sed verbo convincere debet». Su questa affermazione *Eusebius* si dilunga contrapponendo ancora una volta l'immagine di Cristo a quanti appaiono «pseudoapostoli, iniquitatis operarij satanae angeli, transfigurantes se in angelos lucis, in ministros iustitiae ab omnibus pijs vocamini?». La domanda proposta è estremamente esemplare per la concezione che *Eusebius-Uranus* possiede dell'*ecclesia*, una volta liberata dall'insieme delle figure che non mantengono dinanzi al loro sguardo la parola del Vangelo. Gli uomini «pii» sono coloro che Cristo sospinge a liberare lo spazio della *ecclesia* da tutte le forme nelle quali Satana appare. È interessante osservare come in questa discussione fra *Eusebius-Uranus* e l'Inquisitore non compaia (ed occorre osservarlo nuovamente) il termine simulazione, bensì l'insistenza si muove verso il termine ipocrisia, *hypocrisis*. Il testo di *Hyeronimus Marius* ha con insistenza sviluppato un nuovo comportamento religioso maggiormente collegato alla figura dei

farisei, il termine ipocrisia, in quanto è la ipocrisia sollecitata dal modello dei farisei ad ingombrare lo spazio della *ecclesia* con le figure che Satana e l'Anticristo suggeriscono. Se la simulazione era uno strumento utilizzato da coloro che seguono la dottrina di Calvino nelle città governate dall'Inquisizione papale, l'ipocrisia è il tarlo che si annida all'interno dei pastori e dei rappresentanti della Chiesa, di coloro che si ammantano della parola di Cristo per recare violenza agli eretici. In altri termini *Eusebius-Uranus* attraverso il termine ipocrisia non soltanto inserisce un vocabolo consueto alla tradizione del Vangelo, ma inserisce senza dubbio il carattere pericoloso e distruttivo di un comportamento religioso che si presenta con la veste di Cristo e con la spada della violenza. Sono coloro che possiedono il volto dello pseudoprofeta e dello pseudoseguace degli apostoli. Tuttavia la prospettiva di *Eusebius-Uranus* contiene un elemento innovatore nel distinguere fra un comportamento guidato dall'ipocrisia e un comportamento guidato dalla simulazione. Se il comportamento guidato dalla ipocrisia per merito della parola di Cristo viene meno, i seguaci «pii» del Vangelo non si troveranno mai più sopraffatti dai «branchi» di lupi: «et tanquam multitudo ovium in medium luporum missa est». È un modello di società dove l'utopia come era apparsa da Erasmo a Tommaso Moro, mantiene le sue ascendenze quando si allarga al tessuto sociale e religioso di una comunità. I lupi, rappresentanti dell'Anticristo, scompaiono e la società si trasforma in un'armonica comunità, entro la quale pii uomini eretici e fedeli alla tradizione della *ecclesia* dei martiri convivono. L'utopismo di *Eusebius-Uranus* ha dipinto sotto forma di interrogativi trascinanti e attraverso l'analisi del monachesimo una possibile società armonica nella quale anche il movimento calvinista può ritrovare la sensibilità della armonia. I pii uomini del vangelo di Calvino ed i pii uomini dei martiri nell'accalorata discussione di *Eusebius-Uranus* possono convivere armonicamente. La *civitas* ha raggiunto il suo più maturo aspetto. Le fonti alle quali *Eusebius-Uranus* si riferisce, sono costituite da San Paolo prevalentemente: Galati 6, Tito 3, e non manca anche il Vangelo di Giovanni (9) nella contrapposizione fra colui che è «coecus» e colui che è «illuminatus». Non vi è dubbio inoltre che gli illuminati da Cristo appartengono alla tensione della ricerca di una comunità ove l'armonia e non la sopraffazione trionfa.

4. *Sulla* fides

La «fides» di colui che invoca Dio ne fa parte. D'altra parte non manca di essere segnalato l'intercalare del numero tre (*ter*), nel ripetersi dei gesti religiosi. È un ritmo crescente quello che *Eusebius-Uranus* impone

al suo lettore, ove il numero *tre* riprende i suoi connotati filologici quali erano apparsi nella cultura europea attorno agli anni 1530-1535, e provenienti dal mondo egiziano. Ma l'apparente taumaturgia del monaco non rispecchia i fondamenti della fede. *Eusebius-Uranus* è ancora più icastico nelle sue argomentazioni: essi, i monaci, ed i seguaci del papa, credono in questa maniera di giustificarsi e di conseguire la vita eterna[38]: «Se iustificari, beari, vitamque aeternam consequi putant», ma i «iudicia» di Dio restano pur sempre «inscrutabilia», e su questa base «in sortem sanctorum praedestinati non fuerunt». Eusebius-*Uranus* ripetutamente insiste su questa prospettiva: la predestinazione non è costituita da un giogo perenne che dalla «praescientia» di Dio raggiunge la storia e la completa. Perché Dio non è uno scrivano alla maniera di un Dio stoico, né un divino imperscrutabile mistero che nel sedersi in cielo predestina gli uomini secondo diverse angolature. Il testo di *Eusebius-Uranus*[39] lo afferma: «Hisque non fingo Deum sedere in coelo, et scribere fatales leges quasi in tabulis Parcarum, secundum quas velit distribuere virtutes et vitia, sicut Stoici de fato suo sentiebant, non enim malos ad hoc praedestinatos dico, ut male operentur quia ex peccato prioris transgressionis pullulare omnia peccata…». Il «Magister» in questo passaggio consiglia *Eusebius-Uranus* ad essere maggiormente proclive al rispetto di Dio; ma Eusebius insiste nel suo argomentare. La predestinazione rischia di compromettere la stessa libertà di Dio[40]: «et dico Deum esse agens vere liberum, sicut ipse de se testatur, cum dixit: Ego Dominus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum, cumque adeo liberum praedico…, Patrum vero ad poenitentiam revocarit».

Eusebius-Uranus che usa nelle sue argomentazioni tutte le azioni apparenti e tra di loro contrastanti di Dio, ora verso Saul ora verso David e Nabucodonosor, Esaù ed infine Pietro, figura che viene ricondotta ad una dimensione umana, a questa stessa dimensione riporta l'intera analisi religiosa che ha compiuto nei riguardi dell'azione nella storia umana di Dio. La giustizia di Dio è vera, e coloro che lo accusano di non averli giustificati, non tengono conto della sua giustizia e della sua misericordia. Dio entra nell'agone delle discussioni sulla predestinazione e la giustificazione fino ad invitare *Eusebius* ad affermare[41]: «Quis hanc Dei libertatem impugnare ausus erit?». Chi potrà, infatti, impugnare la libertà di Dio? In altri termini, paradosso apparente della discussione avviata da *Eusebius-Uranus*, si avvera una forma di umanizzazione di Dio, che si libera, per la sua misericordia, dal potere della *praescien-*

[38] Ivi, p. 281.
[39] Ivi, pp. 294.
[40] Ivi, pp. 291-291.
[41] Ivi, p. 293.

tia, che in lui vive, avvicinandosi, per alcuni temi al *de libero arbitrio* di Erasmo, pur restando entro i limiti del metodo teologico della Berna calvinista. Qualche strato della «paura» e delle profonde diseguaglianze che la predestinazione comportava, si sgretola: l'uomo che si fonda sulla riuscita della professione non è più sufficiente a garantire la piena giustificazione. Una sensibilità umanistica non abbandona *Euseubius-Uranus* quando Dio non deve più cogliere l'esempio del giudizio di Paride, né assimilarsi alla figura di Davide. È Cristo a determinare per «gratuita bonitate» una «longe diversa habetur conditio». D'altra parte, nella cultura del Cinquecento alcuni dei temi che *Eusebius-Uranus* discute con il *Magister* erano diffusi ed in particolare l'apparizione di un termine che era diventato presente non solo ai teologi ma ai narratori ed ai giuristi vale a dire il termine grazia. Se si osservano le pagine che Rabelais nel suo *Gargantua e Pantagruel*[42] scrive, quando discute sui monaci che «son rifuggiti dal mondo», il tema della grazia e la ironia contemporanea posta sulla figura del monaco adombrano per alcuni tratti le pagine di *Eusebius-Uranus*. Gargantua si pone il problema del motivo per cui i monaci si attirano «ingiurie e maledizioni del mondo» come avviene con «quel vento, chiamato Cecias» che «attira le nubi». Eppure questi monaci assumono l'aspetto di essere portatori dell'autentica vita religiosa, mentre ciascuno di loro «non lavora la terra come il villano, non difende la patria come l'uomo di guerra, non guarisce i malati come il medico, non ammonisce né addottrina la gente come un buon predicatore evangelico o un pedagogo, non apporta cose necessarie comode al mondo come il mercante». Ed è per questo che Gargantua afferma: «sono veramente odiati dal mondo»; eppure si ostinano a pregare il Signore perché li accolga «nella sua grazia».

Grangola che dialoga con Gargantua può affermare[43]: «Perché… così ha voluto Iddio, il quale ci crea in tal forma e a tal scopo, secondo il suo divino arbitrio, come fa un vasaio con le sue brocche». Nella discussione che continua si parla dell'apparire di una «filosofia fratesca» perché Iddio, ironizza Grangola, è in grado di moltiplicare gli uomini nelle sue differenze a seconda del naso e della sua lunghezza. Il dialogo di Rabelais mette in risalto un elemento costante di questa cultura che aveva trovato nel *de libero arbitrio* di Erasmo una sua formulazione dotta ed umanistica. Non soltanto questa elaborazione si era sviluppata attorno al tema del libero arbitrio ma anche relativamente alla grazia.

Nelle pagine e nelle argomentazioni di *Eusebius-Uranus* esiste questo strato erasmiano ed al tempo stesso di Rabelais, i quali ambedue ten-

[42] François Rabelais, *Gargantua e Pantagruele*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1953, pp. 119-121.

[43] Ivi, p. 120.

dono ad utilizzare in alcuni punti analoghe argomentazioni. Erasmo infatti non aveva mancato di soffermarsi sulla «benevolenza divina»[44] e su quell'«impulso divino» che spinge gli uomini a cambiare la propria vita. Il passo di Erasmo è eloquente «In tal modo la benevolenza divina offrirebbe ad ogni uomo, in questa vita, le occasioni favorevoli ad una conversione per poco che essi vogliano impiegare il libero arbitrio che rimane loro a mettere le loro forze a servizio di quell'impulso divino che li invita, senza costringerli, a scegliere una vita migliore». La volontà dell'uomo, continua Erasmo, è simile ad una «cera» la quale «prende sotto la mano di colui che la plasma la forma che più piace all'artigiano». Se si osserva il testo di Erasmo, il testo del dialogo ove compare Gargantua e le pagine di *Eusebius-Uranus*, si osserva una serie di similitudini che tra di loro si rincorrono.

Occorre rendere più dolce ed umana la predestinazione per *Eusebius-Uranus* e quella figura di *Uranus* si riempie sempre di più di significati erasmiani che influenzano la sua ricerca di un ruolo della predestinazione che non costringa l'uomo a vivere le paure del peccato e della stessa predestinazione. Seguendo questa linea si percepisce la sequenza di svolgimento di questi problemi e l'importanza che possono assumere in una Ginevra e in una collettività come Berna, intrisi dal calvinismo, fino a segnalare una diversa linea di interpretazione relativa alla predestinazione. D'altra parte tutto è intriso nella pagina di *Eusebius-Uranus* dai riferimenti classici e dai riferimenti biblici. La figura di Cristo, a sua volta, è la figura che compare sulla scena della storia umana nella sua figura di rappresentazione dell'immagine di Dio. È infatti Cristo a determinare per «gratuita bonitate» una «longe diversa habetur conditio». *Eusebius-Uranus* dinanzi al *Magister*, fino alla condanna finale, insiste su questi concetti che tendono a liberare il campo da tutte le differenziazioni: la massa dei predestinati e la massa dei condannati figurano fra queste differenze di figure umane.

Solo con Cristo questo non avviene[45]: «Christus est Dei virtus ac Dei sapientia» (1, Cor. 1). Si aggiungono due gruppi di predestinati: gli eletti che provengono dalla «praescientia» e gli eletti in Cristo. Accanto a loro, si osserva l'infinita serie dei credenti che ricercano la giustificazione. Satana ed i suoi stratagemmi, la Gehenna, con il suo carico di dolore vengono da *Eusebius-Uranus* gradatamente emarginati. La «ecclesia» che desidera restare fedele al Vangelo, occorre si animi dell'invocazione di *Eusebius-Uranus*[46]: «taceant universae mortalium linguae, et divinam

[44] I due termini possono essere rintracciati con una particolare intensità a partire da p. 286 dell'*Eusebius captivus, sive modus procedendi in Curia romana*.

[45] Ivi, p. 287.

[46] Ivi, p. 293.

electionem non meritis reddi, sed sola voluntatis Dei munificentia fateantur. Sic fatendum est, sic praedicari debet, sic populus instruendus est. Totum igitur in potestate ac voluntate omnipotentis Dei situm est. Haecque stoica disputatio non est, quae fidem et invocationem evertat sed est vera sacrarum literarum sententia». *Eusebius-Uranus* nel proseguire le sue argomentazioni rifiuta il modello stoico della figura di Dio, ed altrettanto il modello luterano. Nel terminare le argomentazioni *Eusebius-Uranus* compie un passaggio da segnalare[47]: «Praesenti, intelligendae sunt omnes illae voces, *Elegit, Praedestinavit, Vocavit, Iustificavit,* ac interpretanda sunt non Luteranorum more, ut habetur in textu, nam litera occidit spiritus autem vivificat». *Eusebius-Uranus* riprende l'autentico volto di filologo, secondo la tradizione di Lorenzo Valla e di Erasmo e la fa riaffiorare in un testo dove l'apparente teologia di Calvino ha rivelato l'insieme dei suoi problemi. E non manca di importanza questa sua lettura globale del protestantesimo e delle sue tradizioni umanistiche come si erano sviluppate proprio a partire dagli intellettuali filologi di Firenze e di Venezia, della fine del Quattrocento. E non manca di ripetere[48]: «Quod Deus singulis horis praedestinat, elegit, vocat, et iustificat». Dio compie un'opera che accompagna il segmentarsi del tempo in ore, e non costituisce quella realtà grandiosa e quasi immobile, immagini che la sensibilità luterana per *Eusebius-Uranus* aveva perseguito. È il medico per eccellenza che non guarda ai vincoli del tempo. Non è inutile soffermarsi sulla critica o meglio rifiuto di *Eusebius*, della dottrina luterana. Questa, infatti, costruisce un universo simile al Dio sedentario degli stoici mentre nel riproporre la dottrina dei giustificati e dei reprobi permette di ripiombare l'uomo nella paura. *Eusebius* guarda ad un universo privo di queste come *Uranus* l'altro suo volto erasmiano suggerisce. In questo rimbalzare di un Dio medico apportatore di *humanitas*, anche la ragione perde quel canone di inscindibilità che la contraddistingue: il congetturare è un'ulteriore possibilità dell'uomo che discute su Dio e sulla predestinazione. Tutto il quadro di Dio e della storia muta in base alle sue parole.

Il predestinato si confronta con il tempo, i giorni e le ore, e la sua predestinazione[49] «quemadmodum vos asseritis, in dies et in horas et in momenta mutabilem». *Eusebius* rifiuta la messa, in quanto espressione della pratica papistica, perché solo Cristo è «sacerdos in aeternum», ed accusa i suoi accusatori di ritenere la messa «in qua Sathan regnat et in qua totius Papistici Regni vis ac spes sita est». Ed incalza *Eusebius*: «En quomodo Eusebius panem non dicti naturale corpus esse Christi, sed si-

[47] Ivi, pp. 304-306.
[48] Ivi, p. 305.
[49] Ivi, p. 306.

gnum Dominicae passionis», e riporta Ambrogio a sua difesa[50]: «Ambrosius quoque semper illa Apostoli verba, mortem Domini annunciabitis, inquit: 'Quia morte Domini liberati sumus, huius rei memores in edendo et potando carnem et sanguinem, quae pro nobis oblata sunt significamus'». L'empietà, al contrario, permane sotto le ritualità tradizionali. Ora è più agevole parlare del *de libertate Christi*, mentre la libertà fonda a sua volta il principio della tolleranza: ed è il rinvio a San Paolo che conduce *Eusebius-Uranus* a riaffermare la parola «liber», un principio che nella Gallia, in Spagna, in Grecia, a partire da Berna occorre diffondere. *Eusebius*[51] viene definitivamente condannato mentre si distende in una preghiera a colui sul quale a lungo si era soffermato, cioè Dio: «Vivit Dominus, in cuius conspectum hodie sto, ut tuear nomen sanctum eius, quia non derelinquam verbum sanctum eius». Non senza avere sottolineato l'importanza del *De libertate* per il Cristiano in una società ove lo schema stoico si era affermato. La sua idea della tolleranza prende avvio dalla figura di Cristo, rimodellata secondo la sensibilità umanistica; pur tuttavia apre la prospettiva di quella cultura dell'enciclopedismo, alla quale apparterranno Pierre Bayle e Voltaire. Per questo la sua analisi dottrinale, sotto forma di un teatro dell'anima, poteva essere riguardata da un Pierre Bayle nelle sue biografie storiche e critiche. Inoltre, Pierre Bayle, seguendo la linea dei problemi tracciati da *Eusebius-Uranus*, poteva scorgere la graduale enunciazione del concetto di *tolerantia*, il suo «trionfo» sulla scia del *Moriae Encomium* di Erasmo. Esiste un particolare fascino che si diffonde nella cultura europea dal Cinquecento al Settecento, attorno ad un tema che si inserisce nella dinamica delle società umane. Tuttavia, per inserirsi all'interno di questa dinamica, *Eusebius-Uranus* deve sottostare a numerosi esami di carattere teologico ed a numerose tentazioni.

5. *Il dialogo con l'Inquisitore*

Ciò che è drammatico non è estraneo all'esperienza religiosa di *Eusebius-Uranus* durante il percorso del terzo giorno. L'aspetto teatrale del

[50] Ivi, p. 333.

[51] Ivi, p. 389. *Eusebius* (ivi, p. 311) ritorna nuovamente su quelle che considera le virtù del cristiano che ha abbandonato il papato e fra queste *virtutes* colloca la «crucis tolerantiam» quella splendida realizzazione della nuova lettura ereticale che *Eusebius-Uranus* tenta di completare. Fra le altre *virtutes*, la pazienza, la mansuetudine, la *pietas*, la *fraternitatis amorem* accanto alla modestia, alla misericordia e alla sobrietà. Tuttavia il punto centrale delle sue argomentazioni è icasticamente rappresentato dalla *crucis tolerantia*.

testo[52] si evidenzia a questo punto in maniera incontrovertibile. Si profila davanti ai suoi occhi durante una notte, la notte che è proclive ai sogni, la sua immagine che si contrappone a quella del pontefice: tragica contrapposizione perché chi soccombe sarà *Eusebius-Uranus*. Il dialogo che intercorre tra il Pontefice ed *Eusebius* è significativo di questo drammatico percorrere del sogno. Il Pontefice pone in evidenza che in questo mondo terreno è lui ad avere il potere di escluderlo da tutte le terre e di trattenerlo in un carcere. Il Concilio, al quale dedica il Pontefice la maggior parte delle sue fatiche, avvalora il comportamento preso nei riguardi di *Eusebius*. *Eusebius* non ha alcun potere, anche se la *civitas* può essersi divisa in due grandi partiti: il partito del Pontefice, dell'Anticristo e il partito di *Eusebius*. In questa contrapposizione si è creato un grande tumulto. *Eusebius* non ha possibilità di fuga e resta solo con la sua anima. All'improvviso è il Signore che nella notte parla ad *Eusebius*: «Dixit autem Dominus nocte illa Eusebio». Ad *Eusebius* una particolare pace nell'anima subentra perché il Signore lo ha spinto a non temere in quanto lui, il Signore, combatte al suo fianco ed al tempo stesso lo libera dalle loro mani, le mani del Concilio e le mani del Pontefice e lo accoglie nel suo regno, «regnum patris mei», quel regno che è stato preparato fin dalla origine del mondo. Il suo protettore diventa quindi il Signore ed *Eusebius* non si sente abbandonato, fino al punto di rispondere nel sogno, allo stesso Dio: sottolinea lui, Dio, il suo grande potere in quanto il mondo, la terra, il mare e tutti gli esseri che in esso sono contenuti, è stato una sua creatura, ed è solo lui la sua fortezza e il suo liberatore: «Quia fortitudo mea, hac liberator meus tu es». Lo prega di essergli vicino fino al termine del suo calvario e di non allontanare da lui il viso di suo figlio, Cristo e del suo sangue, in modo che lo possa lodare nell'eternità. Ma l'immagine del Pontefice, nel sogno, non demorde. Mostra ad *Eusebius*, la moltitudine infinita degli scribi e dei farisei, che adoravano l'Anticristo e Satana, e la moltitudine di coloro che si erano riuniti nel Concilio ed avevano parlato in nome di Dio: «Vides quot milia hominum credunt pontifici, studiosique sunt eius traditionum? Audivimus autem de te aperte, quod defectionem doceas a pontefice, et passim subvertas eius regnum: tibi igitur consulimus, ut in sententiam nostra venias, ut saltem animam a gehennae incendiis eripiat». Il Pontefice che compare nel sogno assume l'immagine dello scriba e dell'Anticristo con le vesti di Satana, che tenta di ammaliare *Eusebius* e di riportarlo sotto il suo potere. Questo dialogo che il sogno ha permesso, costituisce una rappresentazione di quei drammi dell'anima che il Rinascimento conosce ed attraverso i quali la *tolerantia* permette di maturarsi come ideologia.

[52] Ivi, pp. 388-391.

Dietro al suo concetto, alla sua idea e al fascino che seduce, non mancano queste tragiche visioni dell'anima che le offrono uno spessore umano più ampio, e maggiormente consono alla cultura del Cinquecento e del Settecento. La condanna si estende alla figura di *Eusebius*[53] dopo che era stata espressa con un *pathos* vivificante la preghiera a Dio, quella preghiera che mette in comunicazione nuovamente Eusebius con *Uranus*: «Vivit Dominus, in cuius conspectu odie sto, ut tuear nomen sanctum eius, quia non derelinquam verbum sanctum eius». L'ascesa di *Eusebius-Uranus*, una ascesa ascetica, si completa con il momento della condanna durante il quale il diavolo raffigurato come la Bestia che invia sulla terra gli pseudo profeti era stato individuato come colui che impediva di entrare compiutamente «in civitatem sanctam». *Eusebius-Uranus* si inginocchia dinnanzi alla volontà di Dio e gioca sull'immagine del fuoco e della ricerca del refrigerio: il fuoco che lo incenerisce porta con sé il refrigerio, «refrigerium», del cielo, ed in questa maniera i nemici degli uomini sono stati sconfitti. La chiusura del testo rinvia all'Apocalisse, 18[54]: «Quia in corde suo dicit: sedeo regna, et vidua non sum, et luctum non videbo. Ideo in una die venient plagae eius, mors, et luctus, et fames, et igne conburetur, quia fortis est dominus deos qui iudicabit illam». L'ascesi, dopo il riferimento all'Apocalisse, si trasforma in un completamento della purificazione religiosa perseguita da *Eusebius-Uranus*: le due figure si sono finalmente riunite in un medesimo supplizio liberatore.

Se si osserva l'andamento del testo ove compare *Eusebius-Uranus* si nota una forma «letteraria» e teatrale «tragica»: è la stessa atmosfera nella quale qualche anno dopo D'Aubigné scrive i *Tragiques* pensati all'indomani della notte di San Bartolomeo[55] durante l'inverno 1572 che possono essere considerati una forma di Divina Commedia guidata anche nel suo testo da una forma di ascesi purificatrice.

Tuttavia sia nella figura di *Eusebius-Uranus* sia in D'Aubigné si forma un concetto che con la tolleranza si incrocia: l'idea di comunità e l'idea contemporanea della sua salvezza. La storia terrena, sotto questo punto di vista, può arricchire la dimensione religiosa: l'umano e il religioso, sotto la forma dei *tragiques*, si rafforza.

È inoltre affascinante considerare come l'Eusebius Captivus mantenga una sua indubbia originalità posto a confronto con il *Traité de l'Église* di Mornay e anche se paragonato alla *Institution de l'Eucharistie* del

[53] Ivi, pp. 390-391.

[54] Ivi, p. 397.

[55] C.-G. Dubois, *L'immaginaire de la communication poétique chez Aubigné: immédiateté et médiation*, in *Poétiques d'Aubigné*, Actes du colloque de Genève (Mai 1996), publiés par O. Pot, Genève, 1999, pp. 45-46.

medesimo[56]. L'Eusebius-Uranus risolve il problema che Mornay aveva proposto nel 1578 quando era uscita la prima versione della sua opera a Londra presso Thomas Vautrollier. Un'opera che viene ristampata in seguito nel 1582 a Francoforte, con una problematica che si allunga fino al 24 agosto 1598. L'*Eusebius captivus* infatti non manca di risolvere il problema non tanto di una coabitazione religiosa che fa parte delle discussioni presenti a Mornay bensì propone un modello di tolleranza come struttura della nuova ecclesia, la quale si è definitivamente allontanata dall'ombra tragica del papesimo. Il problema che resta presente ad Eusebius non è soltanto la forma del calvinismo ascetico bensì l'affermazione di un modello di ecclesia ove l'invisibile Dio trascende ogni forma di realtà terrena. Ed è importante sottolineare la presenza di termini come «illuminati» (Lumieres) e del termine «Pere de Lumiere». L'area geografica della diffusione di questi testi non è costituita solo dall'Europa del nord, l'Europa ugonotta e calvinista ma si allarga alla cultura di Venezia nei primi anni del Seicento, gli anni di Paolo Sarpi. L'*Eusebius captivus*, dietro il suo aspetto apparentemente discorsivo, interpreta una corrente di pensiero ideologica che attraversa l'Europa del secondo Cinquecento e penetra nel mondo delle dispute dei gallicani e dei pensieri sarpiani, aprendo la via ad un altro modello di Repubblica.

[56] M.-M. Fragonard, *Le traité de l'église et ses contextes polémiques*, in *Servir Dieu, le Roi et l'État. Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*, actes du colloque de Saumur (13-15 mai 2004), réunis par H. Daussy et V. Ferrer, Cahiers D'Aubigné, Paris, Champion, 2006, pp. 25-53.

DA CALVINO CONTRO CALVINO CELIO SECONDO CURIONE E IL *DE AMPLITUDINE BEATI REGNI DEI DIALOGI SIVE LIBRI DUO*

LUCIA FELICI

Il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, pubblicato da Celio Secondo Curione a seguito dell'esecuzione di Michele Serveto a Ginevra, segnò la sua rottura con Calvino. Una rottura traumatica, e destinata a non sanarsi, che allontanò definitivamente dal calvinismo un uomo che pure era stato tra i suoi sostenitori, sino a divenirne un efficace propagandista nella lotta contro Roma[1]. Anche in questo risiede l'interesse di un'opera che, com'è noto, fu uno dei testi di punta nel dibattito sulla tolleranza religiosa nel Cinquecento: essa fu l'espressione di un percorso effettuato all'interno del movimento riformatore, caratterizzato dalla ripresa e dalla rielaborazione autonoma delle dottrine protestanti. Un percorso che induce a riflessioni generali sulla Riforma, innanzitutto sulla Riforma in Italia. Il *De amplitudine* si offre come sintesi, potremmo dire, tra la posizione espressa da Susanna Peyronel, secondo la quale il movimento riformatore italiano vide la ricezione di precisi modelli e dottrine d'oltralpe (in particolare di quelli zwingliani e poi calviniani) e tra la posizione assunta da Massimo Firpo, che sottolinea piuttosto la straordinaria creatività del movimento, la sua grande capacità di rielaborare idee importate dall'Europa e istanze proprie della cultura rinascimentale, ma non solo, fondendole insieme in concezioni originali[2]. Il caso di Cu-

[1] La sola monografia su Curione (con l'elenco delle sue opere) resta M. KUTTER, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel – Stuttgart, Helbing – Lichtenhahn, 1955. Ma sono fondamentali gli studi di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, ora in *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992 e di L. D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Padova, Pendragon, 2003.

[2] M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (in particolare, p. 51); S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il sommario della Sacra Scrittura". Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 8).

rione è infatti emblematico di questo duplice movimento di importazione e di ripensamento. La sua riflessione partì dal neoplatonismo (di Pico, Ficino, Zorzi), da Erasmo e da Valdés per approdare a Zwingli e Calvino, e sfociare infine, riprendendo idee neoplatoniche, erasmiane e proprie del radicalismo religioso europeo, in una visione nuova, che si collocava oltre i suoi maestri.

Non è questa però la sola considerazione. La teologia del Curione, sintesi nuova di motivi molteplici, permette di ripensare i rapporti tra Riforma magisteriale e Riforma radicale[3] in modo meno convenzionale dello scontro frontale tra parti opposte. Se resta senz'altro valida la tesi di Cantimori di una radice rinascimentale, e soprattutto valliana, dello spirito critico degli eretici italiani nel confronto con la dogmatica protestante, così come quella di Firpo in merito alla componente valdesiana del loro spiritualismo[4] – elementi che determinarono spesso l'inconciliabilità e l'incomunicabilità con gli ecclesiastici riformati –, è pur vero che il riconoscimento delle eredità religiose e culturali si rivela importante quanto l'analisi della collocazione dei non conformisti *all'interno* del movimento di Riforma, poiché è in quel contesto che essi si inserirono, pensarono, operarono. Gli eretici italiani, infatti, recepirono e si confrontarono con la teologia dei riformatori, come Antonio Rotondò ha mostrato per Lelio Sozzini[5], condividendone l'aspirazione al rinnovamento della società cristiana e sovente le dottrine, salvo poi a modificarle con la propria riflessione critica. È pertanto necessario analizzare con puntualità il loro pensiero e l'evoluzione di esso nell'ottica di cogliere la dialettica, le articolazioni, gli scambi che esistettero tra le posizioni ortodosse e quelle non conformiste. Il fine è di mettere in luce la complessità di un movimento riformatore che fu un tutto unitario, pur nelle molteplici forme e manifestazioni assunte nel corso della storia. L'espunzione da esso delle sue componenti critiche, giudicandole estranee o marginali, sacrifica infatti la comprensione sia della Riforma sia dello sviluppo della cultura europea moderna, che spesso proprio da quelle componenti trasse alimento. L'analisi anche solo di alcuni problemi affrontati nel *De*

[3] È la nota distinzione elaborata da G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville (Missouri), Sixteenth Century Journal Publisher, 1992 (III ed.).

[4] Cantimori, *Eretici italiani* cit.; M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, Olschki, 1990 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 3); Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994; M. Firpo, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.

[5] Lelio Sozzini, *Opere*, edizione critica a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986 (Studi e testi di storia religiosa del Cinquecento, 1).

amplitudine consente di avvalorare questa prospettiva, evidenziando il lavorìo speculativo interno al moto riformatore[6].

La prima redazione dell'opera risaliva al periodo dell'esilio del Curione a Losanna, alla metà degli anni quaranta, e fu segnata dalla lettura dei testi riformati, tra i quali gli scritti di Zwingli e il *De operibus Dei* dell'eterodosso Martin Borrhaus. Fu il Curione stesso a riconoscere il proprio debito nei confronti di quest'ultimo testo in una lettera al Borrhaus, divenuto professore di Sacra Scrittura nell'Università di Basilea, benché fedele alle proprie idee e frequentazioni non conformiste; la lettera accompagnava la prima stesura del *De amplitudine*, sottoposta al giudizio del teologo basileese[7]. Lo scritto subì poi rimaneggiamenti a seguito della discussione con Heinrich Bullinger sulla questione millenaristica[8]. Il *De amplitudine* fu stampato dopo la condanna di Serveto per intervenire nella controversia sulla tolleranza religiosa sorta con la stampa della *Defensio orthodoxae fidei* di Calvino e del *De haereticis an sint persequendi* di Sebastiano Castellione: pur diverso dal testo castelloniano (a cui peraltro Curione aveva collaborato) nella forma e nei toni, il *De amplitudine* ne condivideva le finalità. La pubblicazione avvenne in forma semi-clandestina a Poschiavo, a causa dell'opposizione dei censori e dei pastori basileesi, che neppure l'intercessione di Borrhaus poté vincere[9].

La storia dell'edizione è significativa, poiché consente sia di rinviare il disegno originario dell'opera alle esperienze italiane e del primo esilio di Curione (ossia ai primi anni quaranta) sia di ravvisare il successivo scopo

[6] Per un'analisi esauriente dell'opera rinvio all'edizione dell'opera alla quale sto attendendo.

[7] La lettera, da Losanna, del 6 dicembre 1545, è edita in Caelii Secundi Curionis *Selectarum epistolarum libri duo*, Basilea, ex officina Ioannis Oporini, 1553, pp. 39-43 e in *Lettere di riformatori italiani*, a cura di G. Paladino, Bari, Laterza, 1927, 2 voll., II, pp. 242-244. Dichiarando la sua ammirazione per i «literarum monumentis» di Borrhaus, Curione scriveva: «Tu olim iam absens ad caelestem sapientiam erudisti fecistique, ut paulo diligentius res divinas investigarem, quam vulgo fieri videamus?». Lo informava poi della redazione dello scritto e gli chiedeva «primum ut […] ea cogites et pro tua singulari sapientia statuas, deinde etiam quo de editione qualeque putes doctorum et vulgi iudicium fore, ad me libere pleneque rescribas. Eum librum ad te nunc mitterem». Sul Borrhaus vedi L. Felici, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze, Olschki, 1995 (Studi e testi di storia religiosa del Cinquecento, 6).

[8] Vedi ivi, p. 188 e A. Seifert, *Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin Borrhaus-Cellarius*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 67, 1986, pp. 226-264.

[9] Sulla vicenda dell'edizione vedi U. Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 164-167; Id., *Der Streit um C. S. Curionis "De amplitudine beati regni Dei"*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Dekalb, Northern Illinois University Press, Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 269-281. Per la lettera (inedita) del Borrhaus ai censori, che avevano appuntato il loro giudizio soprattutto sull'idea della conversione degli ebrei e sulla concezione millenarista, vedi Felici, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 188 ss.

polemico della pubblicazione: e di guardare, così, al *De amplitudine* come ad una significativa manifestazione della parabola del Curione all'interno del movimento riformatore. Nel libro, Curione confutò infatti la dottrina principale della teologia calvinana, quella della predestinazione di un esiguo numero di eletti alla salvezza, per asserire le idee di un'immensa ampiezza del regno divino e di un'altrettanto larga libertà religiosa, care ad Erasmo e al suo seguace Castellione. Ma – e questo è un punto interessante – Curione non negò l'idea predestinazionista tipica del pensiero riformato né accettò appieno il latitudinarismo dei due umanisti: fu una critica *interna* a un sistema, netta ma non di contrapposizione antitetica, che cercava di far coesistere in una nuova sintesi principi e istanze diverse, non negando del tutto e non abbracciando neppure del tutto concezioni presenti nella riflessione teologica riformata. In questo suo sforzo speculativo, è stato detto con ragione che Curione si rivelò al fondo «il maggior discepolo italiano dell'insegnamento antidogmatico di Erasmo»[10].

Il *De amplitudine* si presentava come un'opera in forma di dialogo tra il giovane Curione e il venerabile pastore Agostino Mainardi. Era dedicata al re Sigismondo Augusto di Polonia, a cui Curione, come altri riformatori, guardava come speranza per l'instaurazione di un regno tollerante verso la Riforma, anche nelle sue propaggini più radicali[11]. Secondo il modello erasmiano dell'*Istituzione del principe cristiano* e del *Dulce bellum inexpertis,* che Curione faceva proprio, la tutela della vera religione rientrava infatti nei doveri del principe cristiano, insieme con il mantenimento della pace, della giustizia, della libertà, affinché il suo regno divenisse "immagine" terrena del regno divino[12]. La dottrina evangelica, si sottolineava però, non doveva essere imposta con le armi, poiché la verità poteva affermarsi soltanto con la libera propagazione della Parola di Dio e con un confronto libero e rispettoso delle opinioni altrui:

> Non […] vi homines ad religionem esse cogendos, sed copiam sincerae Christi doctrinae omnibus faciendam, concionatoribus liberam facultatem praebendam docendi ac de religione cum adversariis omni adhibita moderatione, disceptandi ut, non inviti, sed volentes edoctique et persuasi ad Christum accedant[13].

[10] D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 146. Sul rapporto con Erasmo vedi oltre, pp. 395 ss. Questa capacità di rielaborazione è stata individuata come caratteristica degli eredi italiani di Erasmo da S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

[11] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, *Epistola dedicatoria*, pp. a2*r* ss.

[12] Ivi, Il sovrano veniva pertanto esortato a ascoltare i «gemitus piorum» e ad operare per il bene spirituale e materiale dei suoi sudditi.

[13] Ivi, pp. a6*r-v.*

La propagazione del Vangelo veniva altresì favorita dall'azione guidata dallo Spirito, dai buoni costumi, dalle virtù morali (pazienza, carità, moderazione, giustizia, fede, bontà ecc.)[14]. La religione cristiana non poteva mai avvalersi della forza perché i mezzi coattivi non la difendevano, ma la violavano: «Imperiis, ac vi religionem tueri velis, iam non defendetur, sed polluetur ac violabitur potius»[15]. La «recta ratio» imponeva invece l'instaurazione della tolleranza: «Recta igitur ratio est, ut religionem, et veram de rebus divinis sententiam docendo propages, fide conserves, moribus ornes, tolerantia […] defendas»[16]. Curione impiegava questo termine una volta soltanto, e nel senso latino di "sopportare": ma l'assenza del termine non inficia la portata del *De amplitudine* nel dibattito sulla libertà religiosa, nel quale appare come un vero monumento[17].

In aperta polemica con Calvino, Curione additava pertanto la persecuzione come "arma" contraria al messaggio evangelico e appannaggio degli emissari di Satana[18]. Il confessionalismo autoritario e l'uso della forza erano condannati sia che a imporli fosse il potere religioso sia quello civile, dati i loro scopi cristiani. L'intervento d'autorità era legittimato solo in caso di opinioni sediziose per lo Stato e in modo esclusivamente incruento, poiché il sovrano doveva essere innanzitutto un "principe di pace" alieno dalla guerra e dalla violenza e dedito al bene del suo popolo[19]. Recuperando una posizione dell'Erasmo più radicale fatta propria dagli anabattisti, Curione negava la legittimità del potere politico coercitivo nella società cristiana, identificandola come un'unità religiosa e civile insieme[20].

La libertà nella vita religiosa – libertà di pensiero, di discussione, di interpretazione della Bibbia – era invece considerata da Curione un elemento intrinseco della chiesa di Dio, sin dalle origini: «semper fuisse in ecclesia reque publica Christiana libertatem»[21]. La stessa tradizione interpretativa del testo biblico mostrava la varietà di letture che di esso potevano darsi (allegoriche, mistiche, filosofiche ecc.) e la legittimità di tale lettura diversificata, tenendo conto dell'"analogia fidei" e del consenso testuale interno («scimus enim omnes quam semper liberae fuerint»)[22].

[14] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 215 s.

[15] Ivi, pp. 216 ss.

[16] Ivi, p. 217.

[17] Si sofferma sulla questione terminologica M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano, Franco Angeli, 1984.

[18] Curione operava il confronto delle "armi" di Cristo e dell'Anticristo alle pp. 39-76.

[19] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 224-226.

[20] Cfr. D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 169.

[21] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 6.

[22] Ivi, pp. 6 ss.

A giustificarla erano le oscurità presenti nella Bibbia – eccezion fatta per i principi evangelici essenziali – e l'inestinguibilità della rivelazione profetica, il cui scopo primo risiedeva, secondo s. Paolo, nel chiarimento delle cose nascoste e arcane. Dei misteri divini era intessuta la storia del creato, e compito degli uomini, ovvero dei più eletti fra essi, era di esplorarli e di trarre alla luce le verità celate nei suoi recessi con l'aiuto dell'illuminazione dello Spirito. D'altra parte, sulle interpretazioni non vi era sempre accordo, come dimostravano le costanti discussioni all'interno della chiesa, sin dall'età apostolica:

> Nullo autem seculo satis explicatam esse divinarum in plerisque literarum sententiam, illud arguit, quod Paulus statuit in ecclesia semper prophetiam, id est, ut omnes intelligunt, reconditam quandam, et abstrusam quorundam locorum enodationem, tamquam praestantissimum spiritus sacri munus, locum habere. Item, quod spiritum vetat extinguere, aut prophetiam contemnere, sed omnia vult explorari, bonum vero teneri. Petrus denique non negat obscura quaedam in Pauli Epistolis reperiri. Quae cum ita sint, perspicuum est nos […] quaedam esse in mysticis Christianae religionis monumentis, nondum satis explicata, non sine ratione posuisse[23].

Il processo di conoscenza della verità era infatti per Curione incessante, ininterrotto e soprattutto illimitabile da sedicenti tutori di un'unica verità divina, dal momento che non esistevano autorità assolute, neppure tra i Padri della Chiesa. L'indagine teologica doveva trovare la sua guida nella ragione – «non tam autoritas in disputando, quam rationis momenta quaerendi sunt» – e non spaventarsi di fronte alle "novità" che erano, in realtà, solo aspetti ancora ignoti della scienza divina («Novitas autem nulla est veritatis, quam nihil antiquius, utpote quae Dei summi sit filia»)[24]. Sulla base di tali considerazioni, Curione affermava che non era lecito «claudere fontes» e «ora scaturiginum oppilare», impedendo ai fedeli l'"irrigazione del giardino dell'Eden", ossia del regno di Cristo, con la ricerca religiosa[25]. Non poteva esservi maggiore distanza tra le posizioni umaniste e neoplatoniche di Curione e il dogmatismo di Calvino, che sosteneva l'unicità interpretativa, la chiarezza e l'infallibilità della Bibbia per la sua ispirazione divina letterale[26].

[23] Ivi, pp. 9 s. Il concetto è peraltro affermato ad apertura dell'opera: «Nonnulla in theologiae arcanis nequaquam satis adhuc explicata sunt» (p. 1).

[24] Ivi, pp. 25 s.

[25] Ivi, p. 10.

[26] Cfr. B.M.G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 209 ss. Sulla teologia di Calvino vedi *Calvin and Calvinism*, ed. by R.C. Gamble, New York and London, Garland, 1992, 14 voll.; W.J. Bouwsma, *Giovanni*

A partire da queste premesse, Curione rivendicò la legittimità di esporre una tesi nuova nel suo libro: quella che il numero dei salvati era maggiore di quello degli empi. Il tema dell'ampiezza del regno di Dio costituiva a suo avviso un problema religioso fondamentale, ancorché inusitato e complesso da affrontare. La difficoltà accresceva la gioia per la sua risoluzione, date le conseguenze che comportava per la vita degli uomini[27]. Ad esso si legavano infatti sia le speranze di salvezza dell'umanità e la cessazione della sua terribile angoscia circa il proprio destino sia la questione della misericordia, bontà, sapienza, potenza di Dio e della sua disposizione verso il genere umano[28]. Era proprio dalla natura infinitamente buona e misericordiosa di Dio che derivava l'idea che «latissime hoc regnum pateat atque ita late, ut nullum praeterea, nulla multitudo amplior et maior inveniri possit»[29].

Ad ispirare a Curione l'idea dell'ampiezza del regno divino era stata la lettura di vari scritti di Erasmo e, in particolare della *De magnitudine misericordiarum Domini concio* (1524), presumibilmente sia nella versione originale sia nel volgarizzamento di Marsilio Andreasi, che egli stesso fece poi tradurre in latino e pubblicare a Basilea nel 1550, reputandolo un testo di grande pietà e conforto per i cristiani e uno stimolo profondo, per lui, a celebrare la bontà divina[30]. L'influenza dell'opera è visibilissima nel *De amplitudine* nella nozione ottimistica di Dio, dispensatore per la sua bontà infinita di una grazia gratuita e universale,

Calvino, Roma-Bari, Laterza, 1992; Th.H.L. Parker, *Calvin: an introduction to his thought*, Louisville, John Knox Press, 1995; A.E. McGrath, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 2009 (III ed.).

[27] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 2.

[28] Ivi, pp.1 ss. («ad consolationem animi pulcherrima est, et ad cognoscendum Deum convenientissima»).

[29] Ivi, p. 5.

[30] 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", IX, 1979, pp. 573-601; Ead., *Erasmo in Italia* cit., pp. 43 ss. L'opera dell'Andreasi, che modificò l'originale con adattamenti opportuni per la situazione religiosa italiana, fu edita con il titolo *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio*. Curione affermava che, dalla lettura del testo, era stato «sic affectus ac delinitus […] atque in bonitatis divinae admiratione raptus, ut partim humanae recordatione miseriae, partim sancto quodam gaudio in lacrimas totus pene solverer»: Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 174. Sull'impiego del testo da parte del Curione vedi ora L. Felici, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in corso di stampa. L'idea della latitudine del *Regnum Dei* era presente anche nel *Convivium religiosum*, nel prologo all'edizione delle *Tusculanae quaestiones* di Cicerone e nel commentario al *De civitate Dei* di Agostino di Juan Luis Vives: vedi C. Gilly, *Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, T. Martínez Romero ed., Castèllo de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-276, pp. 290 ss.

e nell'affermazione, che ne conseguiva, di una salvezza generalizzata all'intera umanità. Nessuno poteva esserne escluso, neppure i pagani e le "genti remotissime":

> Quid, quod modum statuere divinae sapientiae non debemus? Potuit, et hodie etiam potest, quosdam per coelestes suos genios eundem docere; potest etiam in remotissimis gentibus spiritu suo quosdam excitare, ac mittere qui alios erudiant; potest etiam ipse intus suos ad se cognoscendum illustrare: neminem enim unquam sui expertem divina bonitas relinquit[31].

Alla medesima conclusione era giunto anche Francesco Zorzi, la cui opera *De harmonia mundi* (1525) Curione ebbe molto presente nella redazione del *De amplitudine*, come dimostrano le significative coincidenze, individuate da Luca D'Ascia, in merito alla «teologia del cielo aperto»[32]. Sulla scia di Erasmo e di Zorzi, Curione operò un completo ribaltamento della dottrina di Calvino, per il quale la «massa damnationis» era di gran lunga prevalente rispetto a quella degli eletti. Il riformatore ginevrino veniva continuamente e direttamente chiamato in causa, anche se mai nominato o criticato in modo esplicito. Forse per prudenza, forse per fedeltà al profilo moderato e sfuggente adottato nell'esilio o forse per non chiudere definitivamente il dialogo con Calvino, l'umanista preferì infatti erodere la dottrina calviniana attraverso l'interpretazione dei passi biblici relativi all'entità dei salvati, esempi tratti dalla classicità e riflessioni filosofiche e teologiche. I criteri esegetici di Eramo, storicizzanti e miranti a cogliere il nucleo certo di verità al di là dei travestimenti retorici e allegorici, e la distinzione netta tra Nuovo e Vecchio Testamento, cara alla Riforma radicale, furono i principi-guida di questa operazione curioniana.

Prendiamo alcuni casi significativi. Seguendo il metodo erasmiano, le espressioni «porta angusta», «porta che si chiude», ecc. del Vangelo furono storicizzate e lette in chiave metaforica, come riferite agli ebrei dell'età di Cristo e al loro accecamento spirituale per volere divino[33]. Parimenti, del versetto paolino «molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» l'umanista dette un'interpretazione storico-prammatistica e allegorica, evidenziando finalità generali, interlocutori immediati e modo di parlare per parabole del Messia:

[31] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 199.

[32] D'Ascia, *Frontiere*, pp. 112 ss., che dimostra la sua tesi con riscontri testuali. L'espressione «teologia del cielo aperto» è di Seidel Menchi, *Erasmo in Italia* cit., p. 143 (e dà il titolo ad un capitolo dedicato all'analisi del tema erasmiano dell'infinita misericordia di Dio, pp. 143-167).

[33] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 89 ss.

> Si ex Lucae loco aliud ostenditur nihil, quam breve illud spacium temporis, in quo licebat Iudaeis in Christi regnum per fidem ingredi, quamquam Iudaeorum qui quidem tunc credituri essent exiguus numerus, concedas mihi necesse est, quae apud Matthaeum Christus de paucis multisque disseruit, ad Iudaeorum modo gentem referri; e qua gente, pauci quidem per veram portam, quae Christus est, ingressi sunt, multi vero arcano iustoque Dei consilio exclusi, foris manserunt[34].

Per Curione, dunque, quando la Scrittura trattava della destinazione finale degli uomini in modo restrittivo (ad esempio, nel passo sulla via larga dell'inferno) alludeva alla loro difficoltà a seguire la via del bene a causa della corruzione intrinseca nella natura umana, mostrando però che tale via si apriva a tutti per la grazia divina, concessa liberamente da Dio, e percorribile con il suo ausilio:

> At nos alteram a nostra natura proficisci, nimirum viam vitiorum, alteram a Deo, quae via iustitiae est, omniumque virtutum […] Item, in nostram ab ipso matris utero nascentesque ingredimur; in eam vero quae ex coelo oritur, ingrediuntur, quos Dei bonitas destinavit. Neque hi certa aliqua et definita omnibus pariter aetate, sed quandocunque Deo visum est […] "A Deo, inquit sapiens, pendent viri gressus, et quis hominum viam suam perspiciat?" Quibus verbis significat neminem mortalium viam quam sequi debeat cognoscere: quod si quis in eam ingrediatur, eum non suapte natura, sed Dei instinctu in eam quasi manu duci[35].

Comunque, secondo Curione, tutta la Sacra Scrittura illustrava chiaramente la presenza di una maggioranza di salvati rispetto ai reietti, ossia che «omnium fidentium piorumque Pater est, numerosius et copiosius reliquis omnibus […] fore».[36]

Nel tentativo di delegittimare la posizione di Calvino, Curione criticò anche punti specifici della sua dottrina, come quello che deduceva la minoranza degli eletti rispetto agli empi della generale mancanza di rettitudine nei comportamenti. Secondo l'umanista, tale opinione era da rifiutarsi perché dava valore alle opere piuttosto che alla grazia divina[37]. In realtà, quello era un caposaldo della teologia calviniana. Ma evidentemente l'esecuzione di Serveto aveva esasperato le divergenze di fondo sul modo di concepire la Riforma, imponendo scelte di campo anche a

[34] Ivi, p. 97.

[35] Ivi, pp. 103 s.

[36] Ivi, pp. 231 ss.

[37] Ivi, pp. 141 ss. Secondo Cantimori, Curione rinovava qui le critiche di Valla allo stoicismo di maniera degli umanisti italiani, non comprendendo la genuinità del sentire religioso di Calvino: Cantimori, *Eretici italiani* cit., p. 194.

chi, come Curione, aveva inizialmente aderito con convinzione alla dottrina calviniana.

L'argomentazione teologica addotta da Curione per dimostrare la tesi della latitudine della grazia di Dio era fondata altresì sul carattere della natura divina, sulla sua bontà, sapienza e potenza. La sapienza e la potenza di Dio si misuravano, al pari di quella di ogni sovrano, dal numero dei sudditi e dal modo di esercitare il potere, che dovevano essere quindi molti e non soggetti a un potere dispotico: «eo [Deo] maior elucet potentia, quo plures conservaverit». Per contro, nel regno instaurato da Satana nel mondo, usurpando i diritti del principe legittimo, l'umanità veniva tiranneggiata[38]. La natura misericordiosa del Padre non poteva che rendere sconfinati l'amore di Dio verso le proprie creature e la sua volontà di salvarle nel numero maggiore possibile. Chi affermava il contrario era ispirato da Satana:

> Videbat enim, ac non dubiis signis colligebat humani generis hostis, mendaciique parens, Dei regnum in misericordia, tanquam in firmissimo aeternoque fundamento, positum et fundatum esse Deumque per infinitam suam misericordiam, amplissimam rempublicam numeroque civium infinitum omni ratione summaque sapientia paulatim colligere et constituere: ideo mille semper artibus et dolis eam impedire conatus est, et conatur[39].

Per sua natura, Dio era infatti più incline alla clemenza e al perdono che non alla vendetta e al castigo, aggiungeva Curione con il dito puntato contro il primo sostenitore del Dio sovrano e vindice, Calvino[40]. La stoccata finale giungeva a Calvino nelle ultime pagine del libro, dove il riformatore era implicitamente annoverato tra gli «Antithei» per la sua restrizione del regno divino in virtù del potere di Dio: «tantum Antithei extenuent diminuantque regnum, quantum Dei amplificant imperium»[41].

Sin qui Curione si rivelava erede di Erasmo, in contrapposizione a Calvino. La sua posizione fu tuttavia più complessa e articolata, dato che il rapporto con Erasmo non fu lineare, ma passò dall'entusiasmo alla critica, di nuovo all'imitazione e infine al superamento e alla radicalizzazione del pensiero dell'umanista: ovvero, secondo la sintetica espressione di Luca D'Ascia, «da Erasmo, contro Erasmo, oltre Erasmo»[42]. In

[38] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 160 ss.
[39] Ivi, p. 136.
[40] Ivi, p. 154.
[41] Ivi, p. 231.
[42] D'Ascia, *Frontiere* cit., pp. 163 ss. Sul loro rapporto vedi anche P.G. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2009, pp. 102-106 e *passim*.

particolare, Curione non condivise le posizioni ireniche e "pelagiane" esposte da Erasmo nel *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524) e nel *De sarcienda Ecclesiae concordia* (1533) e ritenne indispensabile segnare il suo distacco da esse nei suoi scritti, segnatamente nel *Pasquillus ecstaticus* (1544) e nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum Mutinensem, oratio*[43]. Quest'ultima opera, composta tra il 1542 e il 1546, ma edita a Basilea nel 1547, risulta particolarmente interessante ai fini della nostra analisi, poiché rappresenta il punto di massima vicinanza con la dottrina calvinista, in merito alla nozione predestinazionista e all'esegesi scritturale. Il fine polemico dello scritto, redatto per confutare le critiche alla Riforma del segretario di Sadoleto Antonio Fiordibello, ne determinò i contenuti e i toni. Oltre ad elogiare Calvino per il suo "acumen"[44], la volontà di distruggere il fondamento istituzionale della chiesa cattolica spinse Curione a sostenere, senza riserve, la sua idea restrittiva della salvezza, che dava basi nuove all'*ecclesia Dei*:

> Quid si illa hominum multitudo, non vera, sed falsa, non amica Christo, sed contraria, non electorum, sed reiectorum erat ecclesia? Quid si divino consilio perire (interim tamen suis, qui inter ipsos laterent, servatis) eam multitudinem oportuit? Quid, etiam si neglexit?[45]

Sebbene indirettamente, a risultarne respinti erano il latitudinarismo e l'irenismo di Erasmo e la sua concezione dell'uomo. Curione accoglieva infatti le nozioni calviniste relative all'onnipotenza e alle sovranità divine – «[Deus] aeterna sua consilia implevisse, vatum suorum praedictiones, ad exitum finemque duxisse» – e della fallibilità degli uomini, che «errare igitur, et turpissime falli possunt» a causa del peccato, e che potevano pertanto essere giustificati solo per la fede[46].

La scelta intransigente portò Curione ad aprire ad una concezione di chiesa come *corpus mixtum* visibile («quasi in nassa pisces omnis generis») caratterizzato dalla compatezza dottrinale, dall'amministrazione

[43] Cfr. D'Ascia, *Frontiere* cit., pp. 163 ss.

[44] Coelii Secundi Curionis, *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum Mutinensem, oratio*, Basileae, 1547, p. 159. Insieme con Calvino, Curione celebrò Viret per la prolificità intellettuale, Sulzer per la gravità, Bullinger per l'eloquio e tutti i riformatori per la loro «singolare pietà, erudizione e umanità».

[45] Ivi, p. 33. Nel *De sarcienda ecclesiae concordia* Erasmo aveva sostenuto: «Conveniat inter nos, fidei plurimum esse tribuendum, modo fateamur, et hoc esse peculiarem spiritus sancti donum idque multo latius patere quam vulgus hominum credit, nec omnibus adesse qui dicunt, "Credo Christum pro me passum esse"» (pp. 129 s.), citato in D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 164.

[46] Coelii Secundi Curionis, *Pro vera et antiqua* cit., pp. 31, 34 s., 212 ss.

dei sacramenti e dall'esercizio del ministero – mantenendo in sottotono il motivo dell'*ecclesia spiritualis* proprio della sua ecclesiologia – e a legittimare la coercizione degli anabattisti, sebbene soltanto per motivi di ordine pubblico[47]. Un forte distacco da Erasmo e l'avvicinamento invece a Calvino fu marcato altresì dal rifiuto di Curione della critica filologica e dell'interpretazione "aperta" e spiritualistica della Bibbia – che aveva peraltro già elogiato in Italia, in relazione ad Erasmo – a favore della concezione univoca della Scrittura propria del riformatore ginevrino: «Quae vero esset religionis inconstantia, quae confusio, si inquinari sacri illi libri possint, si semper de illorum puritate et integritate dubitemus?»[48].

Se la riproposta delle dottrine calviniste fu funzionale alle finalità difensive dello scritto, è vero comunque che Curione non accolse acriticamente la concezione erasmiana della misericordia divina, ma la declinò attingendo a dottrine proprie o acquisite a contatto con la Riforma. L'affermazione dell'universalità della grazia divina non implicò infatti mai per l'umanista piemontese il rifiuto dell'idea della predestinazione divina, quale egli aveva trovato nei testi riformati, in particolare in quelli di Zwingli e di Borrhaus. Puntuali riscontri testuali hanno già attestato l'influenza esercitata dalla teologia zwingliana sul *De amplitudine* – e, ancor più fortemente, sull'*Aranei encomion* (1544) – seppure mediata da concezioni platoniche[49]. Qui possiamo solo mettere in evidenza la consonanza tra l'immanentismo cosmico del divino proprio di Curione e quello del riformatore svizzero (nel *De providentia*), come pure la loro comune convinzione di una casualità divina nella vita del mondo naturale, nel senso di un'energia empatetica tra creatore e creato diffusa in un processo continuo, ed eterno, di perfezionamento del mondo. Dio era per Curione l'agente universale della vita e il giudice delle sue sorti, in quanto onnipresente nell'universo e nell'uomo e motore primo del corso storico: «In ipso [Deo] enim vivimus et movemur et sumus», affermava l'umanista[50].

[47] Ivi, pp. 144 s.: «An non sunt illa verissima ecclesiae signa, notaeque certissimae, doctrinae Christi et sacramentorum purissima administratio, invocatio Dei per unum Iesum Christum et totum reliquum ecclesiae ministerium, episcopi, pastores, doctores caeterique quos Dominus Iesus, ut Paulus testatur, ecclesiae suae donavit? Quid his signis certius?». Sugli anabattisti vedi pp. 162 s., 187: «Fuerunt igitur illi coercendi, atque in ordinem redigendi, non propter religionem, si quam inclusam in animo haberent, sed propter seditionem».

[48] Ivi, p. 53.

[49] L'influenza zwingliana, negata da Cantimori, è stata invece provata da R. Pfister, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1952, cap. IV (*Zwinglische Gedanken in* De amplitudine beati regni Dei *von Celio Secondo Curione*), pp. 122-129, e da Kutter, *Celio Secondo Curione* cit., che fa tuttavia di Curione uno zwingliano *tout court*. Per l'influenza sull'*Araneus* vedi D'Ascia, *Frontiere* cit., pp. 85 ss.

[50] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 199.

Di conseguenza, anche la concessione della grazia salvifica dipendeva unicamente dalla volontà divina: «Nam in eam ingressus, non in hominis, sed Dei situs est voluntate: qui solus autor et dux eius est»[51]. L'uomo era, invece, un essere incapace di volere e di agire autonomamente, benché dotato del «lumen Dei» nella propria ragione.[52] È vero che Curione radicalizzava il panteismo di Zwingli, rafforzando l'idea dell'eternità e divinità della materia, ed era costretto ad una difficile sintesi sul concetto di uomo: ma l'affermazione di una teologia immanentista e provvidenzialista era chiara.

Importante è indagare le ragioni che indussero Curione a recepire tale dottrina. Essa soddisfaceva sì le sue tendenze neoplatoniche e panteistiche, ma dava soprattutto solido fondamento alla costruzione di una visione religiosa alternativa a quella di Roma, e non solo. La scelta aprioristica di Dio comportava infatti una completa svalutazione del valore salvifico delle opere e dei riti, a favore del *sola fide*, ed eliminava qualsiasi mediazione umana ed ecclesiastica nel rapporto tra l'uomo e la divinità. Diveniva così possibile basare sulla dottrina predestinazionista l'idea di un'*ecclesia Dei* del tutto nuova, scelta da Dio, caratterizzata dalla comunanza dello Spirito e dei principi evangelici, aperta all'accoglienza di tutti i popoli del passato e del presente, dai pagani antichi agli ebrei, ai musulmani, ai popoli recentemente scoperti in America. L'assenza di limiti nel volere di Dio era infatti presupposto dell'infinitezza del suo regno e di una completa libertà religiosa. Il *De amplitudine* costituì il tentativo più alto compiuto da Curione di conciliare latitudinarismo e predestinazione, prospettando una larghissima destinazione alla salvezza del genere umano, ma come atto arbitrario e volontaristico di Dio: così, la dottrina del "cielo aperto" illustrata nell'opera è da considerarsi come uno «svolgimento universalistico del predestinazionismo»[53]. Con ricadute ponderose sul concetto di tolleranza.

A tale sintesi tesero molti filoriformati italiani[54], ma credo che la fonte più diretta della posizione del Curione sia da identificarsi nel *De operibus Dei* di Martin Borrhaus, come pure nelle altre opere del teologo basileese. Borrhaus e Curione ebbero infatti un profondo rapporto personale e intellettuale, cementato dalla comunanza di idee non conformiste (neoplatoniche, spiritualiste e antitrinitarie) e dalla condivisione della battaglia per la tolleranza religiosa, che li vide impegnati al fianco di Castellione. L'opposizione di Borrhaus alla persecuzione religiosa era nota ed egli stesso non ne fece mistero, così da non essere neppure in-

[51] Ivi, p. 103.
[52] Su questo punto vedi oltre, pp. 399 s.
[53] D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 159.
[54] Vedi Seidel Menchi, *Erasmo in italia* cit., pp. 143 ss.

terpellato dalle autorità ecclesiastiche basileesi in merito alla condanna di Serveto (per l'assenso richiesto loro da Ginevra), nonostante il ruolo prestigioso che ricopriva[55]. La sua nomea fu però successivamente messa a dura prova dal contrasto con Castellione proprio sulla dottrina della predestinazione divina, che per Borrhaus rimase sempre un punto fermo e inderogabile, pena il crollo dell'intera sua visione riformatrice ed escatologica[56]. Come poi per Curione, per Borrhaus il decreto eterno di Dio rappresentò il pilastro di una *ecclesia Dei* sconfinata, comprendente persone di ogni paese, fede, cultura, priva di riti e istituzioni, illuminata dallo Spirito e destinata ad instaurare il regno millenario di Cristo[57]. Il confronto testuale, già affettuato in altra sede, rivela similitudini molto eloquenti.[58] Basti un esempio. La sua latissima concezione predestinazionista veniva così illustrata da Borrhaus:

> Stat inconcussum et firmum electionis er reprobationis Dei propositum, a quo is nunquam divellitur, quod se ad nullum elementum mundi, ad nullam nationem, ad nullum statum, ad nullam aetatem, ad nullum praetextum ignorantiae boni et mali alligat […] electi semper in gratia Dei sunt, imo delecti priusquam huius mundi iacerentur fundamenta, in quacunque sint aetate, in quacunque vitae conditione, quocunque loco et genere, sive mortui, sive vivi, sive masculi, sive famellae, sive liberi, sive servi, sive errans ad tempus e zelo papista, sive recte incedens antipapista, sive alii quicunque quos sub malis pastoribus et lupis error detinet, absente per Evangelium suum vero pastore Christo Iesu[59].

Il teologo basileese indicava come segno certo dell'elezione divina la "scintilla divina" posta da Dio nell'uomo, nella forma dell'illuminazione spirituale, concessa in ogni luogo e tempo nel corso di un processo perenne di rivelazione[60]. Lo Spirito non eliminava la corruttela propria dell'uomo né gli donava la libertà dell'arbitrio – non consentendogli dunque di cooperare con Dio per la propria salvezza – ma era una premessa imprescindibile per la sua divinizzazione e per l'emancipazione dalle istituzioni religiose, ponendolo in una dimensione di assoluta immediatezza nel

[55] L. Felici, *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza religiosa nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 5), 3 voll., I, pp. 51-92, pp. 51 ss.

[56] Ivi, pp. 65 ss.

[57] Sulla la loro concezione millenarista vedi oltre, pp. 399 ss.

[58] Ead., *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 184 ss.

[59] Ivi, p. 254.

[60] Ivi, p. 230.

rapporto con Dio[61]. La difficoltà, per Borrhaus, fu di conciliare queste idee con la dottrina predestinazionista, come apparve anche nella sua controversia con Castellione. Ma le basi erano gettate per una dilatazione del *regnum Dei* oltre i confini confessionali e culturali noti.

Un'analoga difficoltà si presentò a Curione, che ripartiva dallo stesso punto del Borrhaus. L'assunzione dell'idea predestinazionistica da parte di Curione si espresse infatti, naturalmente, anche nella negazione della libertà del volere umano, in opposizione al sinergismo di Erasmo. Secondo l'umanista piemontese, era Dio che "costringeva" l'uomo ad agire, a scegliere tra il bene e il male, pur esortandolo a operare virtuosamente: «Quod non modo proponit, invitat, allicit, extollit, verumetiam ut id bonum quod nobis proponit, velimus, cupiamus, amemus, interiore spiritus sui instinctu suaviter cogit». L'uomo era infatti un essere peccaminoso, incapace di collaborare, attraverso le proprie opere, per la propria salvezza con Dio, a cui solo spettava di "trahere" gli uomini alla verità[62].

Il volontarismo della grazia divina si traduceva tuttavia, nel pensiero di Curione, in un'estensione della salvezza alla maggioranza del genere umano che includeva anche coloro che osservavano soltanto la legge naturale: ossia, i non cristiani come i popoli recentemente scoperti nell'America o i trogloditi. Il nesso tra legge di natura e salvazione era individuato con chiarezza da Curione:

> Si qui inter illos naturae legem servarunt, aut etiam nunc servant, si unum Deum coluerunt, si alteri non fecerunt, quod sibi factum nolent, aut factum doluerunt, idem de eis sentio, quo de iis qui non solum ante Christi adventum, verum etiam ante latam a Mose legem in Dei metu vixerunt. Fuerunt enim illi Deo semper chari et accepti[63].

Si trattava di un argomento forte, che mentre rafforzava il predestinazionismo poneva le condizioni per una sua trasformazione in una dottrina rivoluzionaria, eversiva della visione tradizionale della religione e della *societas Christiana*. E che apriva prospettive del tutto nuove nella valutazione anche degli indigeni americani, minando alle radici le posizioni di chi, come Juan Ginés de Sepúlveda, rifiutava la loro inclusione nell'umanità[64]. Nella legge di natura risiedeva infatti, secondo Curione,

[61] Ivi, pp. 117 ss.

[62] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 18.

[63] Ivi, p. 196. Bonifacio Amerbach così commentava quest'idea del Curione nel suo esemplare dell'opera: «Dei munere et auxilio non naturae viribus»: indicato da D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 162, nota n. 37.

[64] G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze, La nuova Italia, 1977 e L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006, capp. IV-VI.

la componente divina presente nella natura umana: tra ragione umana (sede del lume divino) e l'intelletto di Dio vi era quell'affinità che consentiva la conoscenza di Dio anche al di fuori della rivelazione scritta e l'immissione dello Spirito divino. Essa era il vincolo essenziale tra l'uomo e la divinità. Curione si pronunziava esplicitamente sul rapporto tra la *lex naturae* e il Vangelo ai fini della salvezza: «Per Evangelium non condemnari, qui Evangelium non prius audierit: quod si qui condemnatur, idcirco id fit, quod legem naturae testemque et iudicem conscientiam contempserint»[65]. Della legge di natura nessun uomo era privo, «neque qui in nuper repertis terris, aut apud trogloditas»[66]. Di contro, la partecipazione ai sacramenti non era considerata un segno discriminante dell'elezione divina, dal momento che né l'acqua battesimale né il pane assicuravano il cambiamento spirituale interiore necessario per l'ingresso nel regno divino[67]. In quest'ottica, la legge di natura diveniva *il* fondamento della religione, una religione dai connotati etici, che si risolveva cioè nell'onorare Dio e nel seguire i principi evangelici del buono e del giusto insiti nella natura umana, ossia la legge naturale della propria coscienza, indipendemente dalla rivelazione. Una religione comune a tutti i popoli della terra, del passato e del presente, contraddistinta dalla condivisione della «sola elezione divina, solo Spirito Santo, sola fede» al di là delle differenze confessionali, che ridefiniva la fisionomia del *regnum Dei* come un'entità spirituale e ne espandeva indefinitamente i confini. Sebbene arduo e non privo di aporie, il tentativo intrapreso da Curione (e da quanti ne condividevano cultura e aspirazioni) di armonizzare visioni antitetiche dell'uomo e di Dio, come quelle umanistica e riformata, sfociò dunque in una concezione molto innovativa dei rapporti con l'"altro", arrivando a postulare, sulla base dell'insondabilità dei decreti divini, la rivalutazione dell'intero genere umano e la libertà religiosa. La tolleranza era destinata a risolversi in accettazione dell'"altro", nella prospettiva della concordia universale. Curione dava nuova espressione all'allargamento della "città di Dio" prospettata da Erasmo.

La tolleranza trovava un nuovo motivo nella nozione di eresia propria di Curione, che mostrava evidenti segni della "contaminazione" erasmiana e valdesiana. Nel pensiero dell'umanista, l'eresia non rappresentava infatti che una forma di espressione della propria religiosità, incoercibile perché non individuabile e giudicabile dall'occhio umano. Gli eretici erano come i Sileni di erasmiana memoria, che celavano una grande bellezza spirituale sotto un'esteriore bruttezza e che vivevano nascosti,

[65] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 198.
[66] Ivi, p. 195 s.
[67] Ivi, p. 23.

sotto apparenza di eresia, nelle chiese istituzionali[68]. I voleri di Dio erano imperscutabili e spesso si manifestavano con paradossi, sosteneva Curione, echeggiando anche l'*Encomium Moriae*: «Nam sub peccato iustitiam tegit, sub morte vitam, sub condemnatione salutem, sub infirmitate robur, sub stultitia sapientiam, sub cruce atque ignominia gloriam»[69]. Era così possibile un ribaltamento di prospettiva, presente nella Riforma radicale sin da Sebastian Franck: sotto le spoglie della chiesa visibile, con tutti i suoi riti ed istituzioni, si nascondeva la chiesa di Satana, mentre la comunità degli eretici apparenti, ma in realtà eletti, rappresentava la vera *ecclesia Dei*[70]. L'esistenza di questa comunità di eletti costituiva il presupposto per la tolleranza dei non conformisti religiosi: la persecuzione metteva infatti a repentaglio la vita di quei fedeli ed era, pertanto, inammissibile. La vera identità dei figli di Dio sarebbe stata comunque presto rivelata:

> Iam, remota erroris nebula, perspicue video quantae sit temeritatis et audaciae velle Christi ecclesiam, Dei regnum, electorum rempublicam ex apparentibus metiri, cum nulla earum rerum, quae sub sensum cadunt, sed sola divina electio, solus spiritus ille sanctus, sola fides, quae tria unum et idem sunt, vere, proprie nulloque errore, Dei regnum a Satanae regno distinguant[71].

Non si coglie appieno la suggestione della dottrina soteriologica ed ecclesiologica di Curione sia in sé sia in rapporto al problema della tolleranza, se non la si colloca sullo scenario escatologico da questi delineato nel *De amplitudine*. L'ispiratore di esso fu, ancora una volta, il Borrhaus (che gli dette però una più spiccata coloritura materialistica) per divenire poi patrimonio degli antitrinitari in Polonia[72]. Nel suo scritto, Curione prospettò l'instaurazione di un regno mediano di Cristo in terra, con l'avvento «illustrationis» del Messia, posto tra quello storico e l'ultimo, escatologico, a completamento del primo e preparazione del secondo[73].

[68] Il riferimento è, naturalmente, allo scritto *I Sileni di Alcibiade*, in Erasmus Desiderius Roterodamus, *Opera omnia*, edidit Joannem Clericus, Lugduni Batavorum, Van der Aa, 1703-1706 (rist. anast. Hildsheim, G. Olms, 1978), 11 voll., II, coll. 771 s. Vedi ora l'edizione con introduzione e note di J.-C. Margolin, Napoli, Liguori, 2002.

[69] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., p. 161.

[70] Ivi, pp. 161 ss. Franck espose questa idea nella sua *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel*, Strassburg, B. Beck, 1531.

[71] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 249 s.

[72] Felici, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 185 ss. La parte del *De operibus Dei* relativa alla concezione millenarista fu riprodotta nel *De regno Christi liber primus. De regno Christi liber secundus. Accessit tractatus de paeobaptismo et circuncisione*, edito ad Alba Julia nel 1568-69, probabilmente da Giorgio Biandrata.

[73] Coelii Secundi Curionis. *De amplitudine* cit., pp. 45 ss.

Esso avrebbe presentato le caratteristiche di entrambi, ma interpretate in termini mistici, «mystice intellecta». Sarebbe stato connotato da una «renovatio omnium» e dalla concordia religiosa universale, realizzata con la conversione di tutte le genti alla legge spirituale di Cristo:

> In hoc enim primum venit Christus doctor ille coelestis, ut totus quacumque patet orbis terrarum, ad unam vocetur spem unamque religionem […] nondum tamen perfectum, ut confiat expectandum omnino est: at ubi confectum erit, tunc sic veniet Christus rex regum ad iudicandum […] praedicabitur autem (inquit ipse Christus) hoc Evangelium regni per totum orbem, quo sit cunctis gentibus testimonio, ac tum veniet finis […] Coelum autem, terraque nova, nova sponsa, nova civitas, hanc ecclesiae instaurationem, atque adeo totius mundi renovationem esse dubitandum non est, omnia enim praesente Iesu Christo, atque eius salutari verbo[74].

Sarebbe stato il regno della luce, ossia dello Spirito e del Vangelo di Cristo, anzi, di Cristo stesso, «qui vera lux est»[75].

Tale venuta era stata resa necessaria dalla corruzione e l'ottenebramento dell'umanità causato dalla penetrazione di false dottrine tra cristiani, ebrei e musulmani («tanta sit in orbem terrarum caecitas invecta, tantaeque tenebrae falsarum religionum et doctrinarum […] necesse omnino est coelestem doctorem et regem suo clarissimo adventu sanctissimaque doctrina»)[76]. L'attuazione del regno mediano era considerata imminente da Curione, che individuava come segni certi di quell'"aurora religiosa" la conversione degli ebrei – «Quod hoc praesenti, in quo sumus, fiet adventu: cum et Iudaei vagi et palantes ad Christi ecclesiam se frequentes recipient […] atque ita totus Israel, quod Paulus ait, servabitur». A quest'evento straordinario sarebbe seguita la ricezione del messaggio evangelico tra Sciti, Traci, Indiani, Africani, e in gran parte dei popoli europei[77]. Nel preconizzare l'avvento del regno milleniale, Curione si premurava di appoggiarsi all'autorità dei Padri della Chiesa, concordi nella previsione di esso, sia pure in modo talvolta oscuro[78]. Egli si distingueva altresì dai chiliasti, che venivano comunque giudicati in errore solo per l'idea che il futuro *regnum Christi* fosse l'ultimo, quello

[74] Ivi, pp. 54 ss.

[75] Ivi, pp. 72 s.

[76] Ivi, pp. 46 s.

[77] Ivi, pp. 50 ss., 247 ss. Secondo D'Ascia, *Frontiere* cit., p. 168, qui «il millenarismo gioachimita del Curione sembra incontrarsi a mezza strada con il profetismo ebraico in una grandiosa visione filosemita di concordia giudeo-cristiana». Vedi anche Id., *Curione e gli ebrei*, in "Rinascimento", 37, 1997, pp. 341-355.

[78] Coelii Secundi Curionis, *De amplitudine* cit., pp. 52 s.

del giudizio universale[79]. A differenziarlo da molti millenaristi fu anche l'atteggiamento di paziente attesa dell'avvento di Cristo a cui l'umanista invitava i cristiani, rimettendosi alla "saggia lentezza" di Dio, che lasciava il tempo a tutti i popoli per inserirsi nel piano salvifico attraverso l'ascolto del Vangelo[80].

Al grandioso piano salvifico divino e a questo corso mirabile della storia cristiana ostavano però, secondo l'umanista, Satana e gli uomini pieni di presunzione e superbia che sostenevano la piccolezza del regno divino[81]. Calvino non era esplicitamente nominato, ma Curione si riferiva naturalmente soprattutto a lui. D'altra parte, anche la sua concezione millenarista rappresentava un attacco diretto alle chiese positive: spostando a un tempo futuro la piena realizzazione della Riforma, in chiave universalistica e spiritualistica, ne svalutava infatti il significato e l'azione storica.

Dopo la condanna ginevrina per la sua collaborazione al *De haereticis an sint persequendi*, il processo per eresia subito a Basilea a causa de *De amplitudine*, dietro denunzia di Pier Paolo Vergerio, rese incolmabile il solco tra Curione e la chiesa di Ginevra[82]. Da fautore di Calvino Curione ne divenne oppositore. Il graffiante sarcasmo di Marforio rivestì poi il riformatore dei panni del "novello papa" nel *Dialogus Marphorii et Pasquilli de Serveto combusto Genevae* per il suo atteggiamento coercitivo nei confronti dei dissenzienti: il "delitto orrendo" contro Serveto aveva disvelato la sua vera natura e mutato la fisionomia dell'Anticristo[83]. Il suo regno si estendeva ormai, come Curione aveva scritto quasi con preveggenza nel 1550 nel suo contributo alla *Francisci Spierae… historia*, ovunque vi erano uomini che perseguitavano i propri fratelli[84].

[79] Ivi, pp. 57 ss.

[80] Ivi, p. 78: «Neque enim tardat Dominus promissum, ut nonnulli tarditatem interpretantur, sed lentus est erga nos, nolens quemquam perire, sed omnes ad sanitatem redire». Vedi anche p. 70.

[81] Ivi, pp. 139 ss.

[82] Plath, *Calvin und Basel* cit., pp. 112 ss.; Cantimori, *Eretici italiani* cit., p. 201.

[83] Citato da A. Dufour, *Le mythe de Genève au temps de Calvin*, (1959), ora in *Histoire politique et psycologie historique. Suivi de deux essais sur humanisme et réformation et le mythe de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966, pp. 105 ss., 112 ss.

[84] *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia*, Basileae, apud Joannem Herwagen, 1550, p. A 2*v.*

JEAN CALVIN CONTRE VALENTINO GENTILE: ENJEUX D'UNE POLÉMIQUE ANTITRINITAIRE (1561)

NATHALIE SZCZECH

> Ainsi cest homme de neant Valentin Gentil, presentant à boire la bourbe et le limon qu'il a puisé des resveries de Servet, a persuadé à ceux qui avoyent le goust corrompu que c'estoit quelque douce liqueur et bon breuvage. Or cognoistront par ce petit recit tous hommes de sain jugement, combien d'absurditez il y a en la doctrine qu'il s'est luy-mesme forgee[1].

C'est en ces termes que Calvin introduit son *Impietas Valentini Gentilis detecta et palam traducta*[2]. En quelques semaines, dans le courant de l'été 1561, Calvin rédige ce virulent libelle polémique pour répondre aux

[1] [JEAN CALVIN], *Impietas Valentini Gentilis detecta, et palam traducta, qui Christum non sine sacrilega blasphemia Deum essentiatum esse fingit*, [Genève], [Conrad Badius], 1561, dans JEAN CALVIN, *Johannis Calvini opera quae superunt omnia*, éd. par G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunswick, C.A. Schwetschke, 1863-1900 (par la suite *CO*), vol. IX, coll. 361-420 [par la suite *Impietas*]. Voir R. PETER, J.-F. GILMONT, *Bibliotheca calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle*, Genève, Droz, vol. II: *Ecrits théologiques, littéraires et juridiques, 1555-1564* [*BC* II par la suite], 61/14, pp. 822-825. On n'a jusqu'à présent pas retrouvé d'exemplaire d'une traduction française ou d'une réédition de la réponse de Calvin à Gentile. Théodore de Bèze en a publié une traduction française dans son *Recueil des opuscules* de 1566: JEAN CALVIN, *L'impiété de Valentin Gentil apertement descouverte et difamee, lequel enseigne ce blaspheme plein de sacrilège, que Jesus Christ est un Dieu, qui a prins son essence d'ailleurs*, dans JEAN CALVIN, *Recueil des opuscules, c'est-à-dire, petits traictez de M. Jean Calvin: les uns reveus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin et françois*, éd. par T. de Bèze, Genève, Baptiste Pinereul, 1566, rééd. cd-rom, Genève, Droz, 2003, pp. 1921-1964 [par la suite *L'impiété*]. L'extrait cité se trouve à la p. 1921.

[2] Nicolas Colladon évoque en ces termes la publication de ce traité: «Au reste, pource que ceste année [1561] Valentin Gentil, duquel il a esté parlé ci-dessus, ou un autre en son nom avoit fait imprimer à Lion un petit livret en latin contenant plusieurs propositions heretiques et blasphemes contre la saincte Trinité; Calvin fit imprimer une response à iceluy livre, et par mesme moyen aussi mit en lumiere la procedure qui avoit esté tenue contre ledit Valentin Gentil en ceste ville, tant en l'Eglise Italienne, qu'en la prison devant Messieurs; et comment ayant ici fait protestation publique de renoncer à tous ses erreurs, il y estoit neantmoins retourné depuis, comme malheureux blasphémateur et perjure», *CO*, vol. XXI, col. 91, cité dans *BC* II, pp. 823-824.

positions antitrinitaires du Calabrais Valentino Gentile[3]. Ce petit opuscule latin de 106 pages, in-8°, paraît à Genève, anonymement et sans adresse. Calvin y répond à une *Confessio* que Gentile est récemment parvenu à faire publier à Lyon sous une fausse adresse. Cette *Confessio* contient une confession de foi, adressée au bailli de Gex Simon de Würstenberger, plusieurs propositions contre le symbole d'Athanase ainsi que quarante prothèses[4]. Cette publication est l'occasion pour le réformateur italien de diffuser, sur la scène théologique européenne, ses arguments antitrinitaires[5].

Ce n'est pas la première fois, à l'été 1561, que Calvin se retrouve aux prises avec Valentino Gentile. Ce maître d'école[6], originaire de la province de Cosenza en Calabre et dont on ne sait exactement comment il est entré en hétérodoxie, a été contraint de fuir la Péninsule pour ses idées religieuses. Comme nombre d'autres étrangers fuyant les persécutions religieuses au milieu du XVIe siècle, il a choisi de rejoindre Genève, attiré par la renommée de Calvin et son œuvre réformatrice à la tête de l'Eglise. Exilé de la seconde génération, il intègre la communauté italienne de Genève en 1556[7]. Il est vite séduit par les thèses de Matteo Gribaldi, de Giorgio Biandrata ou de Giovanni Paolo Alciati: ces derniers dominent alors intellectuellement le Refuge italien et s'intéressent tout particulièrement à la nature des relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit et à la question de la Trinité dont ils contestent le fondement scripturaire. Dans cette communauté d'exilés où le débat théologique est poussé, on n'hésite pas à discuter l'orthodoxie et la discipline calvi-

[3] Sur Valentino Gentile, voir S. Calonaci, *Gentile, Valentino*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma, 1999, pp. 236-240, avec une bibliographie, p. 240.

[4] Valentino Gentile, *Valentini Gentilis Itali Domini Jesu Christi servi de uno Deo Patre de unius Dei vero filio et de Spiritu Sancto Paracleto Catholica et Apostolica Confessio ad Illustrissimum Dominum Simonem Wurstenbergerum Gaii praefectum dignissimum*, Burgerbibliothek, Berne, cod. 122, 35c, fol. 102-105; *Valentini Gentilis Itali piae ac doctae in Athanasii adnotationes*, ivi, 35d, fol. 106-108; *Eiusdem protheses Theologiae*, ivi, 35d, fol. 109-110. Voir *Catalogus codicum bernensium*, éd. par H. Hagen, Berne, B. F. Haller, 1878, p. 177. Le traité a été publié avec une fausse adresse anversoise et une préface de l'éditeur «Theophilus ad filios Ecclesiae»: voir F. Trechsel, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, t. II, Heidelberg, 1844, pp. 471-479.

[5] Bien qu'on n'en ait pas retrouvé d'exemplaire imprimé, Friedrich Trechsel pense que ce traité de Gentile a eu une importante diffusion: ivi, p. 335 et suiv.

[6] Théodore de Bèze le qualifie de «vafro sophistocoque ingenio praeditus»: Théodore de Bèze, *Vita Calvini*, dans *CO*, vol. XXI, col. 154.

[7] Voir T.R. Castiglione, *Valentino Gentile, antitrinitario calabrese del XVI secolo*, dans "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 8, 1938, pp. 109-128; Id., *Il rifugio calabrese a Ginevra nel XVI secolo*, dans "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 6, 1936, pp. 165-201; E.W. Monter, *Calvin's Geneva*, New York, John Wiley, 1967, pp. 165-178.

nistes[8]. Valentino Gentile sort de l'ombre au moment de la signature de la confession de foi que les autorités genevoises imposent aux Italiens réfugiés à Genève le 18 mai 1558[9]. Il refuse de signer la confession de foi, ainsi que sept autres Italiens. Il faut que les autorités genevoises insistent par deux fois pour faire plier ces réfractaires. Parce qu'il persiste à exprimer des opinions hétérodoxes au sujet du dogme trinitaire, Valentino Gentile est cependant arrêté et emprisonné le 9 juillet 1558[10]. S'ensuit une longue procédure que l'on peut bien cerner grâce au dossier du procès conservé aux Archives d'Etat de Genève.[11] Soumis à des interroga-

[8] Voir par exemple la lettre de Calvin à Pierre Martyr Vermigli, *CO*, vol. XVII, col. 175 (22 mai 1558) sur l'agitation provoquée par Gribaldi dans l'Eglise italienne de Genève. Voir D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino, Einaudi, 1992.

[9] «M. Calvin avec Lactantio Ragnone et autres anciens de leglise ytalienne: lesquels ont propose quen leur église ytalienne y a heu des espritz fantastiques cydevant qui lont troblee: or ayans fait tout ce quilz ont peu pour lentretenir enfin ilz recourent au remède que Dieu leur a donne. Car il y a heu ung Me George [Biandrata] médecin qui a tenu et tient des opinions de Servet combien quil le nye et ayant este appelle en consistoire et aillieurs il a respondu quil estoit satisfait et néanmoins il sest rendu fuitifz et Messire Iehan Paul de la Motta qui est de ceste secte vint supplier pour luy davoir saufz conduit: or affin quil ny ait plus grand inconvénient et dissipation ilz supplient quil soit couchée une confession summaire laquelle se debvra veoir en ladite eglise et que chacun doibve protester de vivre a la forme dycelle. Et ceux qui auront quelque scrupule le pourront declairer affin quilz soient instruitz: et que a cest effect il plaise a Messieurs commettre quelcungs des Seigneurs de céans pour y assister et raporter affin que cecy se face devant la prochaine cène. Arreste quon commet le Sr Chevalier sindique et Botellier pour suyvre audit advys que est bon», Archives d'Etat de Genève [par la suite AEG], Registres du Conseil de Genève [par la suite RC], vol. LIV, fol. 183. Texte de la confession de foi dans *CO*, vol. IX, coll. 385-388. Voir G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville, Missouri, 1992, pp. 974-976.

[10] Voir H. Fazy, *Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo (1558), publié d'après les documents originaux*, dans «Mémoires de l'Institut national genevois», 14, 1878, pp. 7-10.

[11] Procès criminel de Valentin Gentile (11 juillet-2 septembre 1558), AEG, Procès Criminels [par la suite PC], n. 746. Henri Fazy a édité la plus grande partie de ces pièces et propose une synthèse claire du déroulement de la procédure: voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis* cit.

D'autres sources permettent d'aborder le procès genevois de Gentile: AEG, RC, vol. LIV, fol. 183, 187, 190, 192, 230, 233 v°, 235, 239, 249, 250 v°, 258, 260, 267, 272, 274, 275, 286 v°, dans *CO*, vol. XXI, coll. 691, 694, 695, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703; Lettres n. 2870, 2919, dans *CO*, vol. XVII; N. Colladon, *Vie de Calvin*, dans *CO*, vol. XXI, coll. 85-87; T. de Bèze, *Vita Calvini*, dans *CO*, vol. XXI, coll. 153-155; M. Roset, *Les chroniques de Genève*, éd. par H. Fazy, Genève, H. Georg, 1894, livre VI, chap. 41, pp. 420 et suiv. Voir aussi les textes relatifs au procès bernois de Gentile: T. de Bèze, *Correspondance*, éd. par H. Meylan, A. Dufour et A. de Henseler, Genève, Droz, vol. VI, 1970; *Valentini Gentilis teterrimi haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et perjurii, brevis explicatio, ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta. Earundem refutationes a doctissimis aetatis nostrae theologis scriptae, quarum elenchum proxima pagina contine. Ejusdem Gentilis extremae perfidiae, et justi*

toires longs et répétés, l'accusé commence par tenir ferme et par demander à ce que Calvin s'explique sur le bien fondé de sa doctrine trinitaire[12]. Abandonnant au début du mois d'août 1558 cette «audace effrontée», comme la qualifie Calvin[13], Gentile multiplie les signes de repentir et les rétractations: il reconnaît ses propositions antérieure comme erronées et sa thèse «turbulente et héréticalle»[14] et affirme se ranger à l'orthodoxie calviniste[15]. Ce revirement ne convainc néanmoins pas les autorités genevoises qui considèrent Gentile comme un hérétique et un parjure et le condamnent à la décapitation[16]. Les supplications de Gentile et les

supplicii de eo sumpti, historia seorsim est excusa, avec une préface de T. de Bèze et de B. Aretius, Genève, F. Perrin, 1567; Aretius (Benedikt Marti), *Valentini Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia, et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articulis de Sancta Trinitate: censura propositionum, quibus nituntur Catabaptistae in Polonia probare baptismum non successisse circuncisioni*, Genève, F. Perrin, 1567. Sur le procès genevois de Valentino Gentile, voir les études suivantes: J.-A. Gautier, *Histoire de Genève des origines à l'année 1691*, Genève, Rey et Malavallon, 1896-1914, vol. IV, l. IX, pp. 233-244; A. Roget, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, Genève, Jullien, vol. IV, 1877, pp. 443-467; J. Vuy, *Une procédure calviniste à Genève au 16e siècle*, dans "Revue des questions historiques", 30, 1881, pp. 569-577; E. Doumergue, *Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, G. Bridel, vol. VI, 1926, p. 489; O. Grozheintz, *L'Eglise italienne de Genève au temps de Calvin*, Thèse de la Faculté de Théologie de l'Eglise Libre du Canton de Vaud, Lausanne, 1904; W. Niesel, *Zum Genfer Prozess gegen Valentin Gentilis*, dans "Archiv für Reformationsgeschichte", 26, 1929, pp. 270-273; Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 226-229; Castiglione, *Valentino Gentile, antitrinitario calabrese del XVI secolo*, dans "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 9, 1939, pp. 21-54 et 14, 1945, pp. 101-117; Id., *Valentino contro Calvino, il processo del "secondo Serveto" nel 1558 a Ginevra*, dans *Studia nad arianizmem*, Varsovie, 1959, pp. 49-71; Id., *La «Impietas Valentini Gentilis» e il corruccio di Calvino*, dans *Ginevra e l'Italia*, Florence, 1959, pp. 149-176; Williams, *The Radical Reformation*, pp. 975-978.

[12] AEG, PC, n. 746.

[13] «[…] l'audace effrontée de cestuy-cy qui, ayant perdu toute honte, parle si audacieusement qu'il semble que quelcung luy ayt levé le menton […]», AEG, RC, vol. LIV, fol. 235(15 juillet 1558).

[14] AEG, PC, n. 746, audience du 4 août 1558. Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis* cit., p. 20.

[15] AEG, RC, vol. LIV, fol. 249. Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis* cit., pp. 16-21.

[16] Les cinq jurisconsultes chargés de rendre leur avis sur le cas, considèrent que Gentile est coupable de «blasphèmes exécrables contre la majesté de Dieu et Sainte Trinité». Ils tiennent sa rétractation pour nulle, parce «qu'elle est simulée et faicte seulement pour crainte de la poene et non de bonne consience, ne juste pénitence». Selon les jurisconsultes, Gentile s'est rendu indigne de tout pardon en simulant la pénitence: sa peine doit être exemplaire. «iceluy Valentin estant eschappé pourroit faire de grands troubles et semer poyson plus loin, joinct que les dicts blasphèmes sont plus griefs que nul crime de lèse-majesté. […] A ces causes et soubz meilleurs advis, nous semble qu'il est digne d'estre exterminé et pugny de mort…»: AEG, PC, n. 746, avis du 15 août 1558 et RC, vol. LIV, fol. 258. Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis* cit., p. 22.

soutiens qu'il reçoit de la part de ses compatriotes italiens[17] parviennent à fléchir le Conseil: le 1er septembre, la peine de mort est commuée en une peine infamante[18] et le 2 septembre, en chemise et torche à la main, il fait amende honorable devant l'Hôtel de Ville avant de faire le tour de la ville au son des trompettes. Il doit aussi brûler publiquement ses écrits de sa main. Une fois libre, il reprend néanmoins aussitôt contact avec les cercles hétérodoxes et fuit la ville pour trouver refuge à Farges, dans la seigneurie de Matteo Gribaldi. Durant les trois années qui séparent cette première confrontation de la publication de l'*Impietas* de Calvin, Gentile circule entre Farges, Lyon, Grenoble et Chambéry. Deux fois arrêté par les autorités catholiques puis protestantes, il est toujours libéré. C'est durant cette période mal connue de son parcours qu'il s'aventure une première fois sur le terrain polémique en faisant éditer un *Antidota* à Lyon. Calvin lui répond dans la dernière édition de son *Institution* de 1559 et dénonce ces positions antitrinitaires[19].

A l'été 1561, ce n'est donc pas la première bataille que Calvin doit livrer contre Gentile. Ce qu'il s'agit de déterminer, c'est ce qui engage alors le réformateur à intervenir une nouvelle fois et avec une telle violence contre l'antitrinitaire italien. Quel danger peut représenter le traité de Gentile aux yeux de Calvin et pour quelles raisons ce dernier s'engage-t-il à nouveau, dans un élan d'urgence, sur le champ polémique? «Homme de néant» comme le dit Calvin lui-même dans la préface de

Le Petit Conseil suit cet avis et condamne Gentile à la peine capitale: «Valentin Gentilis detenu – sus ses responses et confessions d'estre contrevenu au serment pat luy presté d'approuver la confession faite à l'Eglise Italienne et d'avoir obstinément, mesmes en l'Evesché ès prisons, voulu maintenir son hérésie contre la saincte Trinité et comme amplement est contenu en son procès, estant sus ce ouy l'advis et conseil de cinq advocats, Germain Colladon, Laurent de Normandie, Michel Dufour, François Richard, Ballif Lenfant, déclarans qu'il est digne de mort et qu'il doibt avoir la teste couppée. A esté arresté, qu'on se tient audict advis et soit demain condamné et exécuté», RC, vol. LIV, fol. 258 (15 août 1558). Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis* cit., p. 22.

[17] AEG, PC, n. 746, lettre de Lienna et RC, vol. LIV, fol. 260. Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis*, p. 22.

[18] «Valentin Gentil, détenu – Sus sa longue détention a esté icy ouy le rapport de l'advys qu'on a heu sus ce qu'il est pénitent, qu'est que néanmoins qu'il face semblant d'estre pénitent, il mérite la mort; comme ainsin soit que les malfaiteurs se repentent, ils sont totesfois punys: parquoy ils ne se peuvent détourner de leur premier advys. Totesfoys s'il plaît à Messieurs ouser de grace, il pourra estre condamné purement à faire réparation, dédite et amende honorable en chemise, la torche au poing, devant la maison de la Ville, et de là faire le tour à la ville avec la trompette et estre condamné à ne sortir sans licence de Messieurs, de quoy il debvra douner caution; et sera bruslée la copie de ses erreurs par luy signée. Arresté qu'on se tient audit advys», RC, vol. LIV, fol. 274(1er septembre 1558). Voir Fazy, *Procès de Valentin Gentilis*, p. 23.

[19] Voir Castiglione, *Valentino Gentile*, dans "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 28, 1959, fasc. 1-2, pp. 97-116.

son traité[20], personnage plutôt secondaire sur la scène théologique au milieu du XVIe siècle, Valentino Gentile ne semble pas à première vue particulièrement menaçant. La *Confessio* qu'il fait éditer à Lyon n'apporte rien de nouveau en termes de doctrine, ni comparée à ce qu'il a précédemment affirmé devant ses juges genevois en 1558 ou écrit dans son *Antidota* de 1559[21], ni au regard de ce que d'autres antitrinitaires ont pu affirmer[22]. Il faut en outre souligner que Calvin a déjà fait un sort aux

[20] *L'impiété* cit., p. 1921 (original latin: «homo nihili», *Impietas*, col. 1).

[21] La *Confessio* de Gentile ne contient pas de nouveaux arguments qui justifient une réaction aussi rapide et violente du réformateur. Gentile reprend ses anciens arguments développés lors de son procès genevois et publiés dans son *Antidota*. Il soutient en se basant sur l'Ecriture, qu'on ne peut accepter la notion de Dieu-Trinité. Il ne reconnaît que trois entités substantielles: Père, Fils et Saint-Esprit, à la différence de Calvin qui conçoit la Trinité comme une substance. Pour Gentile, cela revient à forger une «quaternitas»: le Père, le Fils, le Saint-Esprit, la Trinité. Pour Gentile, la Trinité n'est pas une substance mais une abstraction. Voir Castiglione, *Valentino Gentile, antitrinitario calabrese* cit., pp. 112-113.

[22] Les positions de Gentile sont proches de celles Gribaldi: comme lui, il rejette le dogmatisme qu'il considère comme superflu. Comme Biandrata, il maintient une position trithéiste (Alciati a tendance à adopter une vision unitarienne de Dieu). De ces trois substances éternelles, seul le Père est source de divinité, les autres lui étant subordonnées. A sa mort en 1566, Gentile dit se considérer comme le premier martyr de Dieu le Père, sous-entendant que les martyrs antérieurs étaient des martyrs du Fils. Il faut noter que Calvin affirme, en ce sens, douter de la paternité de la *Confessio* qu'il attribue à Gribaldi ou à un autre «jaseur» de son entourage lyonnais: «Je say bien qu'il n'en est pas autheur: mais quelqu'un de la troupe de ces Epicuriens, qui s'est trouvé beau parleur à maudire. Sinon qu'il fust à croire, que luy qui ne sauroit escrire le nom de Christ ait entremeslé des mots Grecs pour farder son langage. Mais pource qu'aujourd'huy plusieurs se frottent les babines des troubles et dissentions, et du degast qui se fait en la vraye doctrine, ce n'est pas de merveille s'il s'est trouvé à Lyon quelque jaseur qui ait vomi de sa caverne le venin dont il estoit plein. Il y a mesmes un Poëte qui s'est mis en avant pour embellir par ses vers la Theologie de Valentin. Entre autres choses, il ne fait point de difficulté de mettre en avant ceste belle sentence comme maxime, Que le nombre non pair est plaisant à Dieu. Voire: mais baveur, si je te mets en avant d'autre costé, Le nombre de trois multiplié par triple, il sortira un merveilleux nombre de dieux. Or je say assez, que vous autres confessez hardiment des dieux à milliers. Mais qui penses-tu tromper par tes enchantemens, pour leur faire recevoir tes mensonges: sinon peut estre ceux qui te ressemblent? Et comme ils ne font point conscience de mentir desmesurément, ils l'ont intitulé, *La Confession Valentin au Bailly de Gets*, devant lequel il a vilainement renié tout ce qu'il avoit mis en avant: et n'est autrement eschappé, qu'en renonçant tout ce qu'il nous jette maintenant au nez avec une telle arrogance», *L'impiété* cit., p. 1922-1923 (original latin: «Scio equidem non esse ipsum autorem, sed unum aliquem ex Epicureorum caterva repertum esse, qui ad maledicendum esset aliquantum disertus. Nisi forte credibile est eum, qui nomen Christi scribere non potest, graecas voculas aspergere ad fucandum sermonem. Sed quoniam multi hodie ex turbis avec dissidiis, veraeque doctrinae labefactatione delicias sibi faciunt, nihil mirum si Lugduni garrulus quispiam ax antro virulentiam suam evomuerit. Quin etiam exortus est poeta, qui Valentini theologiam suis carminibus ornaret. Inter alia non dubitat praeclarum illud axioma obtrudere: Numero Deus impare gaudet. Quid vero,

positions antitrinitaires et a nominativement répondu à Gentile dans la dernière édition de son *Institution*[23]. Pourquoi reprendre alors la plume, surtout si l'on souligne que Calvin est alors accablé par la maladie[24] et continuellement occupé à des travaux et responsabilités diverses[25]?

Dans ces circonstances peu favorables, alors qu'une nouvelle mise au point doctrinale sur le dogme trinitaire n'apparaît pas utile, les intentions ou les objectifs de Calvin à la publication de son traité contre Gentile, ne sont pas évidents. Les sources disponibles, peu bavardes sur la genèse ou la réception du texte, n'éclairent pas directement cette question. On peut essayer de proposer des hypothèses de lecture à partir d'une étude au plus près du texte du traité lui-même. L'analyse du fonctionnement rhétorique de l'opuscule peut permettre de comprendre dans quel esprit écrit alors Calvin et l'on a donc choisi d'étudier les armes polémiques pour mieux mettre au jour la cible du réformateur.

L'analyse de la réponse de Calvin à Gentile permet de formuler une première remarque. L'opuscule ne répond pas plus à de nouveaux arguments de Gentile, qu'il n'est l'occasion pour Calvin de faire évoluer sa doctrine trinitaire. La scène polémique n'est donc pas ici le lieu d'une progression doctrinale. Bien plus, Calvin évacue presque les dévelop-

si tibi vicissim obiiciam nugator: Ter tria multiplica, quam multos deos scaturire necesse erit? Nec me latet vos deorum myriadas audacter fateri. Sed quosnam putas tuo tinnitu sic fascinatum iri, ut portentis tuis capiantur, nisi tui forte similes? Atque ut nulla illlis religio est licentiose mentiri, inscribitur Vanlentini confesio ad Praefectum Gaiensem, coram quo serviliter abiuravit quidquid tradiderat: nec aliter elapsus est, quam aperta omnium, quae nunc tam superbe obtrudit, abnegatione», *Impietas*, col. 367).

[23] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. par J.-D. Benoît, Paris, Vrin, 1957 [par la suite *Institution*], livre I, chap. XIII: «Qu'en l'Escriture nous sommes enseignez dès la création du monde, qu'en une essence de Dieu sont contenues trois personnes», pp. 144-183. Ce sont les parr. 23-29, pp. 173-183, qui évoquent et contestent Gentile.

[24] Atteint de fièvre quarte, Calvin manque ainsi les séances du Consistoire entre le 20 octobre 1558 et 9 février 1559 puis entre le 13 avril et 1er juin 1559: voir AEG, Registres du Consistoire, vol. XIV et XV.

[25] Aux charges habituelles de prédication et de correspondance, s'ajoutent de grands chantiers éditoriaux: la dernière version latine de l'*Institution* en août 1559 (version française en 1560) [voir *BC* II, 59/4, pp. 706-712; 60/8, pp. 760-763], d'autres opuscules polémiques: Jean Calvin, *Dilucida explicatio de vera participatione carnis et sanguinis Christi ad discutiendas Heshusii nebulas. Responsum ad fratres Polonos ad refutandum Stancari errorem*, Genève, Conrad Badius, 1561; [Jean Calvin], *Gratulatio ad Gabrielem de Saconay*, [Genève], [Conrad Badius], 1561, écrit, contre un chanoine de Saint-Jean de Lyon, pendant l'été 1561, *BC* II, 61/14 (le texte est rapidement traduit en français: Jean Calvin, *Congratulation à Messire Gabriel de Saconnay*, [Genève?], s.n., 1561, voir *BC* II, 61/10) et de nombreuses rééditions et traduction d'ouvrages précédemment édités (voir *BC* II, 61/3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13).

pements doctrinaux de sa réponse à Gentile[26]. Sur la question complexe de la Trinité, l'on pourrait s'attendre à un long traité de controverse religieuse empli de développements techniques. Plus qu'un exposé doctrinal, la réponse de Calvin à Gentile est un «petit récit», comme il le dit lui-même[27], qui accorde une plus grande place aux preuves éthiques et pathétiques qu'aux preuves logiques, si l'on reprend ici les catégories de la rhétorique antique[28]. La composition du texte est le meilleur exemple de ce choix. Sa longue préface, appuyée sur des figures d'amplification et d'ironie, ne recule pas devant les insultes pour construire à l'attention du lecteur, une figure à la fois ridicule et effrayante d'adversaire qui suscite l'indignation du lecteur de «sain jugement»[29]. Calvin ne s'y attarde pas à disputer avec un Gentile décrit comme «baveur», «enragé»

[26] De Cracovie, le 28 avril 1563, Johann Wolph écrit à Francesco Lismanini au sujet de la réponse de Calvin à Gentile. Il conclut: «L'ouvrage contient en effet de nombreux blasphèmes, contre lequel Calvin a écrit superficiellement. Si M. Calvin est l'auteur, je serais surpris qu'il l'ait atteint d'un pied vigoureux», T. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, M. Heinsius Nachf, 1908, p. 180, cité et traduit dans *BC* II, 61/14.

[27] *L'impiété* cit., p. 1921 («ex brevi relatu», *Impietas*, col. 365).

[28] «Les preuves administrées par le discours sont de trois espèces: les premières consistent dans le caractère de l'orateur (*èthos*); les secondes dans les dispositions où l'on met l'auditeur (*pathos*); les troisièmes dans le discours même (*logos*), parce qu'il démontre ou paraît démontrer», Aristote, *Rhétorique*, trad. et éd. par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1973 (par la suite *Rhét.*), I, 3, 1356 a 1-4. Sur la notion de preuve éthique: «On persuade par le caractère (*èthos*), quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit l'effet du discours, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur» (*Rhét.*, I, 2, 1356 a 5-9). Sur la notion de preuve pathétique: «La persuasion est produite par la disposition des auditeurs (*pathos*), quand le discours les amène à éprouver une passion; car l'on ne rend pas les jugements de la même façon, selon que l'on ressent peine ou plaisir, amitié ou haine» (*Rhét.*, I, 2, 1356 a 14-16).Voir J. Wisse, *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1989; F. Woerther, *L'éthos aristotélicien: genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007; C. Guérin, *Persona*: *l'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C.*, Paris, Vrin, 2009, 2 vol. Il faut noter que Calvin est particulièrement influencé par l'enseignement rhétorique de Cicéron et de Quintilien qui reprennent à leur compte cette partition aristotélicienne: Cicéron, *De l'Orateur*, trad. et éd. par E. Courbaud et H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1966-1967, II, xlii-l au sujet du «conciliare» et du «movere»; Cicéron, *L'orateur*, trad. et éd. par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, xxxvii-xxxviii; Quintilien, *L'Institution oratoire*, trad. et éd. par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1979, VI, ii. Voir F.L.Battles, *The Sources of Calvin's Seneca Commentary*, dans *Courtenay Studies in Reformation Theology*, I: *Studies in John Calvin*, éd. par G.E.Duffield, Appleford, The Sutton Courtenay Press, 1966, pp. 38-60; O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992, pp. 73-74.

[29] *L'impiété* cit., p. 1921 («sanis hominibus», *Impietas* cit., col. 365).

et «phrenetique»[30]. Calvin fait ensuite un sort aux quarante prothèses de Gentile: «pures sophisteries»[31], il ne leur consacre là non plus que peu de développements et plutôt que d'entrer en controverse, il ponctue chaque proposition de commentaires piquants ou indignés. Ainsi à Gentile qui écrit en proposition 9, «Quiconque distingue un Dieu en trois proprietez ou personnes, il se forge des illusions, ou bien necessairement il faut qu'il divise et deschire la substance du seul Dieu», il rétorque: «Quelle honte est-ce là je vous prie qu'un nouveau pedagogue incognu encores aux gens doctes condamne en un mot tous les saincts docteurs de l'Eglise? Qu'il le prouve donc, ou bien toutes gens de bon jugement ne tiendront conte de sa temerité»[32] «Je me deporte de rembarrer les outrages qu'il desgorge contre Dieu », explique ainsi Calvin et pour justifier le refus de la discussion, il fait résonner ces mots menaçants: «Il tremblera quelque jour devant le siege judicial de ce Dieu, contre la gloire duquel il ne craint point de cracher avec tout opprobre selon son orgueil diabolique, et forcenerie aveugle»[33]. Calvin produit ensuite un choix de pièces tirées des archives du procès genevois de Gentile de 1558: ces pièces occupent près des deux tiers du traité. Agrémentées de commentaires qui n'hésitent pas à multiplier les attaques violentes, ils permettent à Calvin de retracer pour le lecteur, l'histoire du procès de 1558. L'opuscule s'achève sur un paragraphe de conclusion qui résume bien la nature de l'écrit: plutôt que de disputer avec Gentile, ce qui serait «perdre sa peine à frire des cailloux», Calvin a cherché à montrer «que telles gens comme esclaves du diable travaillent à leur escient à entretenir et defendre des monstres d'erreurs»[34]. Comme l'évoque largement la composition de l'opuscule, il ne faut pas chercher dans la réponse de Calvin à Gentile, de justification doctrinale développée au sujet de la Trinité. Calvin ne cherche pas à *démontrer* mais plutôt à *montrer*, à montrer quelle est la nature véritable de l'adversaire qu'il affronte.

On quitte alors le domaine de la dispute théologique pour rejoindre un terrain qui s'apparente au tribunal. Le théologien revêt sa robe de

[30] Ivi, p. 1923 («nugator», «petulantissimi», «phrenetice», ivi, col. 367-368).

[31] Ivi, p. 1928 («mera sophismata», ivi, col. 373).

[32] Ivi, p. 1931 («*Qui unum Deum in tres proprietates seu personas distinguit, vel sibi praestigias facit, vel necessario unius Dei substantiam dividit atque discerpit*. Cuius, obsecro, pudoris est, obscuram paedagogum verbulo uno iudicium ferre de cunctis ecclesiae scriptoribus? Probet ergo, vel neminem sanum movebit eius temeritas», ivi, col. 375).

[33] Ivi, p. 1937 («Convicia quibus Deum impetit refellere supersedeo. […] Contremiscet aliquando ad tribunal eius Dei, cuius gloriam omni probro conspuere pro diabolica sua superbia caecoque furore non metuit», ivi, col. 384).

[34] Ivi, p. 1964 («Caeterum quamvis in lateribus lavandis perdatur opera, quisquis tamen mediocri sensu praeditus erit, cognoscet eos scientes et volentes, tanquam Satanae mancipia, operam suam fovendis errorum monstris addicere», ivi, col. 420).

procureur et avec cet opuscule, le discours de Calvin prend l'allure d'un réquisitoire. Calvin stigmatise dans le titre-même de l'opuscule, l'impiété, le blasphème et le sacrilège de Gentile et dépeint, à mesure que se développent ses commentaires, une figure sombre caractérisée par son orgueil, sa frénésie et sa ruse.

> C'est peu de chose aux gens superbes et arrogans, pourveu que par un doux allechement de choses nouvelles ils amorcent les curieux, et par une apparence masquee facent monstre de la subtilité de leur esprit, laquelle à la verité bien souvent ne sera rien. Pourtant plus les erreurs qui leur viendront en l'entendement seront monstrueux, d'autant plus ardemment ils les recevront, et s'en esleveront d'autant plus audacieusement, pource que par là ils pensent avoir rencontré d'autant plus grande matiere de louange[35].

Calvin construit pour Gentile, un anti-èthos qui doit susciter le rejet immédiat de toute proposition venant de la part du Calabrais[36]. Inversant pour ce faire, les traits caractéristiques de l'èthos du bon orateur antique qui emporte par sa vertu, l'adhésion du public[37], Calvin puise en outre largement aux sources bibliques[38] et enrichit son portrait polémique des traits caractéristiques de l'hérétique élaborés par les Pères de l'Eglise[39].

[35] Ivi, p. 1921 («Superbis hominibus perinde est, modo dulci novitatis illecebra curiosos inescando acumen, quod saepe nullum est, fallaci specie ostentent: itaque quo magis prodigiosa commenta illis in mentem venerint, eo cupidius arripiant, et audacius insultent, quasi ampliorem laudis materiam nacti», ivi, col. 365).

[36] «Il importe donc beaucoup au succès de la cause que soient mis en lumière favorable les mœurs, les principes, les faits et gestes, la conduite de l'orateur et de son client, inversement en lumière défavorable ce qui concerne l'adversaire sous tous ces rapports […]», Cicéron, *De l'orateur*, II, xliii, 182. Sur les notions contemporaines d'èthos et d'anti-èthos, voir R. Amossy (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Paris/Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999; D. Garand, *La fonction de l'*ethos *dans la formation du discours conflictuel*, dans M.-H. Larochelle (dir.), *Invectives et violences verbales dans le discours littéraire*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 3-19.

[37] «[Les orateurs] inspirent confiance pour trois raisons […]: la prudence (*phronèsis*), la vertu (*arétè)* et la bienveillance (*eunoia*). […] Si l'orateur semble avoir toutes ces qualités, il inspire confiance à ceux qui l'écoutent», *Rhét*., II, 1, 1378 a 6 et suiv. Voir aussi Cicéron, *De l'orateur*, II, xliii, 182-183; Quintilien, *L'institution oratoire*, VI, ii, 2.

[38] Voir l'évocation des faux prophètes et faux docteurs dans l'Ancien Testament: Jr. xxiii, 9-40; Ez. xiii; Dt. xiii, 2-4; dans le Nouveau Testament: Matt. vii, 15-23, xxiv, 24-25; Act. xx, 29-30; II Thess. ii, 1-3; I Tim i, 3-7, iv, 1-7, vi, 20-21; II Tim. ii, 14-18, 23-26, iii, 1-7; Tite i, 10-16, iii, 9-11; II Pierre ii; I Jean ii, 12-28; Jude. Calvin se place explicitement dans cette continuité dans les premières lignes de sa préface qui évoquent l'œuvre de séduction des «faux docteurs», «Imposteurs et faux Prophetes», *L'impiété* cit., p. 1921 («impostoribus» simplement en latin, *Impietas*, col. 365).

[39] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, éd. par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1979; Tertullien, *De la Chair du Christ*, éd. par J.-P. Mahé, Paris, Cerf, 1975 et

Dans la droite ligne de l'enseignement des orateurs antiques, Calvin s'attache ainsi à présenter sa démarche de polémiste comme une simple et modeste mise en lumière de la vérité. La parole du réformateur laisse la plus large place aux pièces tirées du procès de Gentile, preuves avancées comme objectives et propres à emporter la confiance du lecteur. Son opuscule est, selon ses termes, une «chose si claire»[40], qui fait appel au bon sens des lecteurs, «tous hommes de saint jugement»[41]. «Or n'est-il nullement necessaire que nous persuadions rien, veu que ses propositions descouvrent leur impieté d'elles-mesmes» écrit-il ainsi pour commenter la trente-neuvième proposition de Gentile[42]. Aux antipodes des paroles de vertu du bon orateur qui se place sous l'égide de la vérité, les discours de Gentile sont présentés comme l'œuvre d'une fabrique subtile dans laquelle une raison triomphante et vaniteuse est à l'œuvre, au mépris de la vérité lumineuse et immédiate. Calvin stigmatise son adversaire, artisan trop téméraire du discours, et «la doctrine qu'il s'est luy-mesme forgee»[43]. Cette audace dans l'élaboration dogmatique est présentée comme un péché d'importance: «sotte et lourde finesse»[44], les remises en questions du dogme trinitaire par Gentile sont systématiquement présentées comme les vaines spéculations d'un ergoteur qui n'a pas l'humilité de reconnaître le mystère de la Trinité.

> Ce brouillon combat à l'encontre de ce que tous les anciens Docteurs de saine opinion ont enseigné dès le commencement de la primitive Eglise. Valentin se dresse sur ses ergots, et prononce son decret. Il n'a nulle raison, nul tesmoignage: et mesmes le sens commun dicte cela qu'il rejette temerairement[45].

Traité de la prescription contre les hérétiques, éd. par R. F. Refoulé et P. de Labriolle, Paris, Cerf, 1957; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. par G. Bardy, Paris, Cerf, 1955-1993, 4 vol. Sur la figure de l'hérétique dans la polémique moderne, voir B. Dompnier, *Le venin de l'hérésie, image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris, Éditions du Centurion, 1985 et la thèse de Luce Marchal-Albert, *«Double de cueur et de langue»: discours et contre-discours dans la polémique calvinienne contre les libertins spirituels*, thèse de doctorat sous la dir. de P. Galland-Hallyn et de F. Hallyn, soutenue le 22 mai 2008, Université de Paris-Sorbonne, chap. I.

[40] *L'impiété* cit., p. 1922 («re clara», *Impietas*, col. 366).

[41] Ivi, p. 1921 («sanis hominibus», ivi, col. 365).

[42] Ivi, p. 1935 («Nobis vero quidquam persuadere necesse non est: quia eius assertiones sponte impietatem suam produnt», ivi, col. 382).

[43] Ivi, p. 1921 («sibi fabricavit dogma», ivi, col. 365); voir aussi ivi, p. 1932: «ce mot monstrueux qu'il a forgé en son cerveau» («prodigiosam vocem […] ex suo cerebro genuit», ivi, col. 379).

[44] Ivi, p. 1933 («crassa astutia», ivi, col. 380).

[45] Ivi, p. 1933 («Quod impugnat, ab ultima usque vetustate docuerunt orthodoxi omnes scriptores. Exsurgit Valentinus, et suum decretum pronunciat. Nulla ratio, nullum testimonium: imo quod temere reiicit, a sensu communi dictatur», ivi, col. 380).

Cette trop grande subtilité qui ne peut être que condamnable aux yeux du réformateur, est l'œuvre d'une âme emplie d'assurance, d'arrogance et d'orgueil. C'est bien là le premier nœud que l'on peut mettre au jour dans le tissage d'une image noire de Gentile qui mêle la malice du mauvais orateur, les arguties du faux prophète et la superbe de l'hérétique. «[…] Il fait retentir ses abbois avec telle arrogance et fierté, que vous diriez qu'il tonne du ciel»[46], écrit ainsi Calvin. Empli de l'orgueil que lui confère l'assurance du raisonnement, Gentile se rend coupable d'outrage à la majesté divine. C'est le portrait d'un contempteur de Dieu que Calvin peint pour son lecteur[47]. «Mais regarde que ton arrogance vilaine ne soit la tour de Babylone», lui recommande Calvin pour commenter sa douzième prothèse[48]. Plus que la simple inversion de la vertu, qualité première du bon orateur aristotélicien et au-delà de simple accusation de vice, Calvin développe subtilement les traits sombres de son adversaire, pour faire surgir l'image effrayante de l'hérétique qui élit sa propre doctrine, tire toute sa fierté de son raisonnement et par son orgueil, porte atteinte à l'honneur divin.

Calvin inverse et enrichit, suivant le même principe, la vertu de prudence, de sagacité, de bon sens (*phronèsis*) qui doit habiter le bon orateur. Il ne se fait pas prier quant il s'agit de dénoncer la bêtise de Gentile dont les propositions ne sont selon lui, que «sottises»[49], «absurditez»[50] et «erreurs tant grossiers»[51]. «Tu es ignorant aux bonnes lettres, et aux sciences liberalles», lui lance-t-il[52]. Calvin s'amuse en outre à souligner la vacuité de Gentile, «vaut-neans»[53], qui s'égare en «resveries»[54] et son incapacité à proposer un discours clair: ses propositions ne sont

[46] *L'impiété* cit., p. 1923 («Tanta vero arrogantia et fastu crepat suos latratus, ut dicas e coelo tonare», *Impietas*, col. 367).

[47] «Mais quelle reverence est-ce que je requier de ces grands contempteurs de Dieu, qui estans mis en sens reprouvé, et ayans mis sous le pied toute affection d'honnesteté, se precipitent sans discretion aucune au travers du bien et du mal?», ivi, p. 1964 («Sed quid frontis requiro a crassis Dei contemptoribus qui in reprobum sensum traditi omni honesti respectu prorsus excusso per fas et nefas praecipites ruunt?», ivi, col. 420).

[48] Ivi, p. 1931 («Sed vide ne putida tua arrogantia turris sit Babel», ivi, col. 376).

[49] Ivi, p. 1927 («naenias», ivi, col. 371).

[50] Ivi, p. 1921 («absurdum», ivi, col. 365).

[51] Ivi, p. 1926 («crassam hallucinationem», ivi, col. 370).

[52] Ivi, p. 1923 («Certe ut es omnis liberalis doctrinae ignatus», ivi, col. 368). Voir aussi «Il monstre son ignorance en la definition du mot Personne», ivi, p. 1929 («In definitione personae suam inscitiam turpiter prodit», ivi, col. 373); «ton ignorance te fait faillir», ivi, p. 1921 («Tu vero imperitia laberis», ivi, col. 377).

[53] Ivi, p. 1925 («nebulo», ivi, col. 370).

[54] Ivi, p. 1926 («delirio», ivi, col. 370).

que «brouëes»[55], «vain babil»[56], «badinages de petis enfans»[57] et lui un éternel «brouillon»[58]. Calvin ne manque pas de souligner le trouble dans lequel les propositions complexes de Gentile plongent le lecteur. S'opposent alors dans le discours de Calvin la parole directe et claire qui est la sienne, et les embûches, le «labyrinthe plus grand et plus tordu»[59], dans lesquels Gentile entraîne le lecteur vulnérable. Sûr de ces positions, c'est un homme privé de toute clairvoyance que décrit le réformateur: le cœur de l'attaque calvinienne se concentre sur la dénonciation d'un Gentile «phrénétique», appuyée sur les métaphores du débordement et de la rage, qui reviennent tout au long du traité comme des figures familières. Ainsi au milieu de la préface:

> Or pour oster tout scrupule, je descouvriray en brief la rage de ce chien enragé. […] Comment ? phrenetique, veu que tu bailles le tiltre d'Eglise à Athanase et ses compagnons, d'où vient par apres que d'une bouche si puante tu te desbordes audacieusement à les outrager? […] Or voyla la seule cause qui te fait ainsi desborder comme un furieux, C'est qu'Athanase dit que le Fils est Dieu de par soy-mesme[60].

Calvin raccorde ici l'imprudence, l'ignorance et la vacuité du mauvais orateur à la frénésie et l'insanité qui sont les traits principaux de la figure de l'hérétique, privé de tempérance, animé de paroles et gestes furieux[61].

A l'orgueil et à la frénésie furieuse, Calvin ajoute la méchanceté pour compléter le portrait de son adversaire. Loin d'être un orateur bienveillant et bien disposé à l'égard de son auditoire, Gentile est décrit comme un séducteur empli de ruse et de malice: «Mais qui penses-tu tromper par tes enchantements, pour leur faire recevoir tes mensonges […]?», s'écrit Calvin dans sa préface[62]. Gentile «trompe par son fard les moins

[55] Ivi, p. 1924 («erroris», ivi, col. 370).

[56] Ivi, p. 1930 («garitu», ivi, col. 374).

[57] Ivi, p. 1933 («puerilibus istis ineptiis», ivi, col. 379).

[58] Ivi, p. 1932 («nebulo», ivi, col. 378).

[59] Ivi, p. 1933 («maiore labyrintho», ivi, col. 380).

[60] Ivi, p. 1923 («Porro ne quis scrupulus haereat, petulantissimi canis petulantiam paucis detegam. […] Quid, phrenetice? Quum ecclesiae nomen Athanasio eiusque collegis tribuas, unde mox, nisi ex ore impurissimo, tanta eos insectandi erumpit audacia? […] Atque haec una furendi causa, quod Athanasius filium facit *autotheon*», ivi, col. 380)

[61] Voir J.-P. Rassinier, *L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin*, "Mots", 26, 1991, Médecine, santé, politique, pp. 65-83.

[62] *L'impiété*, p. 1923 («sed quosnam, putas tuo tinnitu sic fascinatum iri […]», *Impietas*, col. 367).

entendus»[63], il n'est qu'un «vilain imposteur»[64]. C'est un personnage rusé que Calvin souhaite révéler aux yeux des lecteurs, un personnage qui multiplie les «machines pour dissiper la foy catholique»[65] et «[dresse] cauteleusement des embusches»[66]. Là encore, Calvin convoque avec la séduction, caractéristique du faux prophète de l'Ancien et du Nouveau Testament puis de l'hérétique décrit par les hérésiologues. Comme Satan dont il est l'agent, l'hérétique se dissimule sous de faux masques et contrefait la piété et la vérité. Le réformateur déploie toute son énergie polémique pour alarmer ses lecteurs de la dangerosité de son adversaire. Il rappelle avec grand soin le parcours de Gentile à Genève, fournissant des pièces officielles pour appuyer ses dires. Il souligne les «meschans propos contre le premier article de [la] Foy des trois Personnes en une essence de Dieu» qui courraient en 1558 à Genève. Il rappelle que Gentile, malgré sa signature de la confession de soi de l'Eglise italienne, «ne se souciant point du serment qu'il avoit fait, commence de semer en cachettes ses resveries, et s'addresse à des povres gens simples et ignorans, pour voir s'il en pourroit point attrapper quelques uns par ses embusches et cautelles»[67]. Arrêté, il use encore de «subterfuge» en faisant croire qu'il ne sait pas disputer[68]. Il «(fait) semblant de se repentir» en prison[69] et finit par tromper ses juges une fois obtenue satisfaction: « il se monstra desloyal selon qu'il avoit accoustumé, et s'enfuit secrettement (…)»[70]. Bien plus, ce Gentile, «entaché de tant de meschancetez vilaines»[71], n'agirait pas seul selon Calvin: doutant même qu'il soit l'auteur de la *Confessio* contre laquelle il s'acharne, Calvin considère que Gentile est affilié à ce qu'il nomme «la troupe de ces Epicuriens»[72]. En laissant volontairement cette expression dans le flou, Calvin agite la menace du complot sous les yeux du lecteur. Dans le secret, Gentile et ses soutiens travaillent à la division et à la ruine de l'Eglise: «plusieurs se frottent les babines des troubles et dissentions, et du degast qui se fait en

[63] Ivi, p. 1925 («Porro ne fucum faciat […] imperitis», ivi, col. 370).

[64] Ivi, p. 1926 («foetidus hic impostus», ivi, col. 371).

[65] Ivi, p. 1928 («Quare alias machinas excogitet Valentinus portet, quibus convellat orthodoxam fidem», ivi, col. 372).

[66] Ivi, p. 1933 («Tu vero fallaciter insidias struis», ivi, col. 380).

[67] Ivi, p. 1937 («perversos sermones contra primum fidei nostrae caput de tribus in una Dei essentia», ivi, coll. 385-386) et 1938 («Ecce paulo post Valentinus, spreto iureiurando, suos susurros in obscuris angulis spargere, et tentare simplices ac imperitos, an quos irretire suis insidiis posset», ivi, col. 389).

[68] Ivi, p. 1938 («uno effugio usus est, se diputandi artificium non tenere», ivi, col. 389).

[69] Ivi, p. 1957 («poenitentiae simulationem», ivi, col. 410).

[70] Ivi, p. 1964 («pro solita sua perfidia clam aufugit», ivi, col. 419).

[71] Ivi («tot scelerum dedecore foedatus», ivi, col. 420).

[72] Ivi, p. 1923 («unum aliquem ex Epicureorum caterva», ivi, col. 367).

la vraye doctrine»[73], explique Calvin qui entend ainsi souligner l'urgence de la situation et le danger que représentent ces propositions antitrinitaires présentées comme une grande entreprise de ruine de l'Eglise.

Calvin, pétri de culture antique, biblique et patristique, construit ainsi un anti-èthos riche de multiples facettes. Dans un mouvement vertigineux d'amplification qui plonge le lecteur dans des abîmes de ténèbres et de mal pour mieux souligner le danger extrême que représente Gentile, l'antitrinitaire italien est accusé d'argutie, de vaine assurance, d'outrage à l'honneur divin, de brouille, de frénésie, de tromperie, de malice, de complot contre l'orthodoxie et l'unité de l'Eglise. C'est un monstre polymorphe que construit le polémiste Calvin par cette accumulation de preuves anti-éthiques. L'auteur de la *Confessio* devient l'instrument manifeste de l'œuvre destructrice de Satan dans le monde. Coupable d'une «impiété diabolique»[74], de «blasphemes si horribles»[75], d'«orgueil diabolique»[76], Gentile devient dans la dernière phrase du traité et dans un mouvement d'amplification finale, «comme esclave du diable»[77]. Pour accentuer cette entreprise de diabolisation et attirer les lecteurs dans ce mouvement de violent rejet et de détestation du Calabrais, Calvin manie avec aisance sarcasmes et insultes. Comme de puissants arcs-boutants, ils soutiennent l'édifice anti-éthique construit par Calvin et lui permettent de mettre au jour avec pathos le caractère profondément infréquentable de Gentile[78].

Calvin multiplie ainsi les piques d'ironie mordante pour mieux décrédibiliser et démystifier les propositions de son adversaire[79]. Ainsi pour

[73] Ivi («Sed quoniam multi hodie ex turbis ac dissidiis, veraeque doctrinae labefactatione delicias sibi faciunt», *ibid.*).

[74] Ivi, p. 1931 («diabolica impietas», ivi, col. 377).

[75] *Ibid.* («tetras blasphemias», *ibid.*).

[76] Ivi, p. 1937 («diabolica sua superbia», ivi, col. 384).

[77] Ivi, p. 1964 («tanquam Satanae mancipia», ivi, col. 420).

[78] Calvin suit bien les directives de Cicéron qui fait des preuves pathétiques, des éléments déterminants de l'argumentation: Cicéron, *L'orateur*, xxxvii-xxxviii; voir aussi Quintilien, *L'institution oratoire*, VI, ii, 3.

[79] Par exemple: «Parquoy le Fils n'a point d'essence de divinité: mais seulement une divinité creée, laquelle ce meschant appelle essenciation: comme si Christ avoit este consacré Dieu pour estre eslevé en ce degré d'honneur», ivi, p. 1922 («Ergo nulla in eo est deitatis essentia, sed tantum creata divinitas, quae ab hoc nebulone vocatur essentiatio: avec si per apotheosin Christus in hunc honoris gradum recptus foret», ivi, col. 367); «Ainsi Valentin triomphe et use de grande liberalité envers Jesus Christ quand il luy accorde ce privilège d'avoir receu en don son estre», ivi («Praeclare vero et liberaliter agit Valentinus creaturis, longe excellentius est deificari quam essentiari», ivi); «[…] il ne fait point de difficulté de mettre en avant ceste belle sentence […]», ivi, p. 1923 («[…] non dubitat praeclarum illud axioma obtrudere […]», ivi).

appuyer l'idée que Gentile n'est peut-être pas l'auteur du traité selon lui, Calvin emploie la moquerie: il serait trop stupide pour l'avoir écrit: «Sinon qu'il fust à croire, que luy qui ne sauroit escrire le nom de Christ ait entremeslé des mots Grecs pour farder son langage»[80]. «Regardez la grande authorité qu'ont des Pedagogues en Italie!»[81] écrit-il plus loin, pour souligner avec ironie, les défauts de l'argumentation de Gentile. Les commentaires de Calvin sont riches de sarcasmes forgés sur ce même modèle.

Mais ce sont surtout les injures et qualificatifs insultants qui permettent à Calvin de creuser définitivement la distance avec Gentile aux yeux du lecteur. Ils permettent à Calvin de nier à son adversaire, l'existence de sujet raisonnable dans une entreprise graduée de déshumanisation. L'arsenal de Calvin est ici particulièrement divers: Calvin joue de la variété des procédés insultants pour toujours surprendre le lecteur. Il alterne ainsi les démonstratifs méprisants qui se substituent au nom de l'adversaire («ce meschant»[82], «ce Vaut-neans»[83]) et les apostrophes qui mettent particulièrement en valeur le terme injurieux («mais baveur, si je te mets en avant d'autre costé, *Le nombre de trois multiplié par triple*, il sortira un merveilleux nombre de dieux»[84]; «Comment? phrenetique […]»[85]). Il jongle avec les métaphores animalières et les figures évoquant la souillure[86]. Calvin puise ainsi dans un bestiaire symbolique inspiré de la Bible et chargé d'un fort potentiel agressif, qui renforce pathétiquement les axes de sa construction anti-éthique: pour signifier la frénésie de Gentile, Calvin emploie à plusieurs reprises l'image du chien, symbole biblique de furie, de voracité et d'impureté spirituelle: «je descouvriray en brief la rage de ce chien enragé»[87]. L'insulte «chien» revient plusieurs fois en ce sens[88]. Calvin traite aussi Gentile de «babouin» pour signifier

[80] *Ibid.* («Nisi forte credibile est eum, qui nomen Christi scribere non potest, graecas voculas aspergere ad fucandum sermonem», *ibid.*).

[81] Ivi, p. 1924 («En quam imperiosi sint paedagogi in Italia!», ivi, col. 369).

[82] Ivi, p. 1922 («hoc nebulone», ivi, col. 367).

[83] Ivi, p. 1925 («hic nebulo», ivi, col. 370).

[84] Ivi, p. 1924 («Quid vero, si tibi vicissim obiiciam nugator: Ter tria multiplica, quam multos deos scaturure necesse erit?», ivi, col. 367).

[85] Ivi, p. 1923 («Quid, phrenetice?», ivi, col. 368).

[86] Sur ces procédés, voir C. Postel, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 331-382.

[87] Ivi, p. 1923 («petulantissimi canis petulantiam paucis detegam», ivi, col. 367).

[88] «ses abbois», ivi, p. 1922 («suos latratus», ivi, col. 367; «Valentin abbaye», ivi, p. 1924 («latrare Valentinus», ivi, col. 386); «ce vilain chien», ivi, p. 1924 («obscoenus canis», ivi, col. 369); «tu abbayes», p. 1935 («tu latras», ivi, col. 382); «ce chien mastin», ivi, p. 1935 («quam cani», ivi, col. 383).

ses arguties[89] et évoque le «venin»[90], la «langue venimeuse»[91] du serpent pour qualifier ses propositions antitrinitaires et souligner la malice de leur auteur. Dans un processus de néantisation toujours grandissante de l'adversaire, Calvin fait appel au vocabulaire du corps souillé et de l'ordure: «quelque jaseur qui ait vomi de sa caverne»[92], «bouche puante»[93], «souille de son vomissement»[94]. Il s'agit de susciter la répugnance du lecteur en évoquant un Gentile repoussant qui pollue la société des fidèles par sa présence.

Le but de ces amplifications pathétiques est de susciter chez le lecteur un réflexe de rejet à l'égard de l'antitrinitaire calabrais. Au-delà de ses propositions honnies, c'est bien la personne tout entière de Gentile qui doit être repoussée. Calvin s'y emploie en exploitant tous les ressorts de l'arme polémique. Comment expliquer la violence de ces accusations et le choix de la virulence de la réponse à Gentile ? Depuis les premières biographies de Calvin, qu'il s'agisse de la biographie noire de Jérôme Bolsec[95] ou du panégyrique de Théodore de Bèze[96], la violence de la polémique calvinienne, analysée comme un débordement de passion condamnable, pose problème. Bolsec en fait le signe certain de la tyrannie d'un Calvin gouverné par la haine[97]. Bèze tente de la justifier en la décrivant comme un trait de caractère du réformateur[98]. On doit pouvoir dépasser de telles considérations psychologisantes, héritées de Bolsec ou de Bèze, pour postuler qu'une analyse historique de la violence polé-

[89] Par exemple, «ce babouin de brouillon», ivi, p. 1933 (la métaphore animale n'est pas présente dans la version latine qui ne donne que «nebulo», ivi, col. 379). Le terme «embabouiner», qui signifie «emberlificoter», prend acte de cette association symbolique.

[90] Ivi, p. 1923 («virulentiam suam», ivi, col. 367).

[91] Ivi, p. 1931 («virulentae tuae linguae», ivi, coll. 376-377).

[92] Ivi, p. 1923 («garrulus quispiam ex antro […] evomuerit», ivi, col. 367).

[93] Ivi, («ex ore impurissimo», ivi, col. 368).

[94] Ivi, p. 1935 («suo vomitu conspureat», ivi, col. 383).

[95] J. Bolsec, *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin jadis ministre de Geneve*, Paris, Guillaume Chaudière, 1577.

[96] T. de Bèze, *Vie de Calvin*, dans J. Calvin, *Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre de Josué*, Genève, François Perrin, 1564, *CO*, t. XXI, col. 1-50.

[97] Par exemple «Et a remis en une ville de Geneve par Iean Calvin de Noyon, homme entre tous autres qui furent onc au monde ambitieux, outrecuidé, arrogant, cruel, maling, vindicatif & du tout ignorant comme j'esppre cy apres vrayement, & vivement demonstrer», Bolsec, *Histoire de la vie de Calvin*, sign. Bii b.

[98] «Il y en a d'autres qui l'ont trouvé par trop cholere. Ie ne veux point faire d'un homme un Ange. Ce nonobstant pource que ie sçay combien Dieu s'est merveilleusement servi mesmes de ceste vehemence, ie ne doy taire ce qui en est et ce que i'en sçay. Outre son naturel enclin de soy-mesme à colere, l'esprit merveilleusement prompt, l'indiscretion de plusieurs, la multitude et variete infinie d'affaires pour l'Eglise de Dieu, et sur la fin de sa vie les maladies grandes et ordinaires l'avoyent rendu chagrin et difficile», Bèze, *Vie de Calvin* cit., col. 39-40.

mique est possible. La réponse à Gentile est trop construite pour n'être qu'un élan de haine et elle répond à des enjeux spécifiques qu'il s'agit de mettre en lumière.

Quel danger peut représenter en 1561, cette *Confessio* antitrinitaire au point de mériter un tel déploiement polémique? Il faut souligner d'emblée qu'en s'en prenant à la Trinité, Gentile risque à coup sûr de s'attirer les foudres de Calvin, vue l'importance du dogme trinitaire dans son histoire personnelle, comme dans son système doctrinal. Depuis les accusations de Caroli en 1537, un soupçon d'arianisme pèse sur le réformateur[99]. Calvin est donc tout particulièrement soucieux de prouver son orthodoxie sur la question. Mais au-delà de cela, la crispation de Calvin sur le motif de l'honneur de Dieu peut être lue comme le signe du poids que supporte cette question dans le système calvinien. En mettant en doute la doctrine trinitaire calvinienne, Gentile n'est plus un simple raisonneur: il devient un dangereux blasphémateur qui entreprend de faire vaciller les bases sur lesquelles repose tout le système calvinien. En affirmant que, des trois substances éternelles, seul le Père est source de divinité, les autres lui étant subordonnées[100], Gentile écorche la divinité du Christ: selon Calvin, il crée un «nouveau monstre d'essence deifiee»[101]et «oste (au Christ) toute divine essence»[102], «le despouilles ouvertement de sa substance infinie»[103]. Car c'est bien la divinité du Fils qui est le cœur de la controverse aux yeux de Calvin: «Mais nous confessons franchement le mesme, pourveu qu'il ne restraigne point faussement au père le nom de

[99] Voir les accusations proférées d'arianisme proférées par Pierre Caroli en 1537: [Jean Calvin], *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies du théologastre Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars*, éd. par J.-F. Gounelle, Paris, PUF, 1994, pp. 5, 12-13, 54-56. Voir R. Stauffer, *Quelques aspects insolites de la théologie du premier article dans la prédication de Calvin*, dans *Interprètes de la Bible. Etudes sur la réformateurs du XVIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 234-235; W. Nijenhuis, *Calvin's Attitude toyards the Symbols of the Early Church during the Conflict with Caroli*, dans *Ecclesia Reformata: Studies on the Reformation*, Leiden, Brill, 1972.

[100] «Il attribue au Pere seul, l'essence divine. Et pourtant il dit que cestuy-là est le seul vray Dieu. Il accorde bien par apres au Fils le nom de Dieu, mais comme par emprunt: pource dit-il qu'il tire son essence du Pere. Ainsi, il afferme que la personne du Pere n'est autre chose que l'essence: et que la personne du Fils a esté deifiee. Quand il vient au sainct Esprit, il mesle tout: car desja auparavant il a dit que le Fils et le sainct Esprit c'est tout un. Mais puis que ce qui est particulier à l'une des Personnes n'est pas communiqué aux autres, si l'essence est propre au Pere, le Fils certes ne sera point Dieu», *L'Impiété* cit., pp. 1921-1922 (*Impietas*, col. 365-366).

[101] Ivi, p. 1922 («novum hoc portentum essentiationis», ivi, col. 366).

[102] Ivi, p. 1922 («eum divina essentia spoliari», ivi, col. 366).

[103] Ivi, p. 1931 («immensa substantia eum spolias», ivi, col. 378).

seul Dieu, à fin d'oster au Fils sa Divinité»[104]. Plus que l'attaque contre la Trinité elle-même, Calvin stigmatise le fait que Gentile revienne sur l'identité de Jésus-Christ et donc sur sa possibilité d'être Sauveur. Le Christ est seul acteur du salut dans la théologie calvinienne. L'homme demeure dans l'ordre du péché par delà la Rédemption dans la doctrine calvinienne: le Christ seul sauve[105]. Si sa divinité est compromise, c'est cette seule porte de salut qui se referme. En ce sens, il est essentiel pour Calvin de contrer par tous les moyens, un Gentile qui, en touchant un point précis du dogme, risque de faire mouvoir un système tout entier.

Cette crispation de Calvin sur la question trinitaire trouve néanmoins une résonnance toute particulière à l'été 1561. Elle se comprend si l'on souligne qu'elle se construit sur des précédents majeurs qui ont secoué la cité genevoise. Grâce à la nature si particulière de l'opuscule contre Gentile, Calvin se fait historien de ces précédents qui servent de toile de fond à la dénonciation de l'auteur de la *Confessio*. Calvin fait clairement le lien entre Valentino Gentile et Michel Servet: «Ainsi cest homme de neant Valentin Gentil, presentant à boire la bourbe et le limon qu'il a puisé des resveries de Servet, a persuadé à ceux qui avoyent le goust corrompu que c'estoit quelque douce liqueur et bon breuvage»[106] Calvin rappelle le fantôme de Servet et le souvenir de son hérésie dont Gentile aurait clairement hérité. Après la condamnation de Servet, il n'est pas question pour le réformateur, de laisser se développer un nouveau débat antitrinitaire. La rapidité et la virulence avec laquelle Calvin réagit contre la *Confessio*, doivent être replacées dans le contexte du souvenir de l'affaire Servet qu'ont en plus, réactivé les troubles de 1558 au sein de la communauté italienne de Genève. Calvin rappelle avec précision «la contention et ardeur»[107] qui a précédé la signature de la confession de foi du 18 mai 1558 et l'attitude de Gentile qui s'est obstiné jusqu'au parjure et à la fuite, refusant de reconnaître l'orthodoxie calviniste. Ces deux précédents éloquents rendent l'intervention de Calvin et la neutralisation de ce nouveau danger plus que nécessaire.

A l'étude du texte, outre l'objet et le temps spécifique de cette dispute, il faut envisager un dernier paramètre qui élargit la portée du texte. La réponse de Calvin ne s'insère pas dans un simple dialogue avec Gen-

[104] Ivi, p. 1930 («Nos vero ingénue idem praedicamus, modo ne perperam restringens ad patrem unius Dei nomen, filium a deitate arceas et excludas», ivi, col. 376).

[105] Voir F. Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et fides, 1985, pp. 161-174.

[106] *L'Impiété* cit., p. 1921 («Ita Valentinus Gentilis, homo nihil, faecem ex deliriis Serveti haustam propinans, insipidis palatis persuasit suavem esse potum», *Impietas*, col. 365).

[107] Ivi, p. 1938 («omni contentione», ivi, col. 389).

tile, pas plus qu'elle ne se limite aux murs de la cité genevoise. Cette réponse à l'antitrinitaire calabrais semble bien s'inscrire dans un enjeu plus large. Calvin choisit de publier son opuscule sans nom d'auteur ni adresse, ce qui peut être l'indice d'une volonté de le diffuser clandestinement. S'il ne s'adressait qu'aux lecteurs genevois ou même suisses, Calvin n'aurait pas besoin de faire paraître un traité anonyme. Le petit format in-8° et la petite taille (108 pages) iraient dans le même sens. On pourrait alors postuler une intention de diffuser cet écrit en direction du royaume de France, comme c'est le cas pour un nombre important d'écrits calviniens et plus largement réformés qui se déversent alors depuis Genève en direction de la France[108]. Outre ces stratégies éditoriales, d'autres indices révélés par le texte même de Calvin contribuent à étayer l'hypothèse d'une inscription française de la réponse à Gentile. La comparaison de la version latine et de la version française du traité, publiée par Bèze dans son *Recueil des opuscules*, permet de déceler plusieurs variantes et libertés de traductions qui donnent à penser que Calvin lui-même aurait établi le texte français de sa réponse à Gentile[109]. Si l'on suit ici Francis Higman qui a étudié les caractéristiques du style de Calvin, on en retrouve en effet les traits dans ces transformations et ajouts[110]. Ces variantes subtiles s'apparentent à celles que l'on note dans la traduction de la première réponse latine de Calvin à Wetsphal en 1555. Alfred Cartier avaient interprété ces dernières comme des preuves d'une traduction réalisée par Calvin lui-même dont on reconnaît la

[108] Voir J.-F. Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, pp. 348-351; F. Higman, *Le domaine français, 1520-1562*, dans J.-F. Gilmont (dir.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, Cerf, 1990, pp. 105-154; F. Higman, Le levain de l'Evangile, dans R. Chartier et H.-J. Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, Paris, Fayard, 1989, vol. I, pp. 385-396; I. Jostock, *La censure négociée: le contrôle du livre a Genève, 1560-1625*, Genève, Droz, 2007, pp. 76-80.

[109] Il faut en particulier noter une plus grande virulence dans la traduction française des expressions injurieuses. C'est ainsi par exemple que «nebulo» (*Impietas* cit., col. 379) est rendu par «ce babouin de brouillon» (*L'Impiété*, p. 1933) avec l'ajout de la métaphore animale, que «ce rustre» (*ibid.*) fait son apparition dans l'expression «ce rustre a voulu» là où le latin ne donne rien d'autre que «voluit» (ivi, col. 380), que «telles ordures et racailles» (Ivi, p. 1934) rend plus brillamment un simple «quisquilias» latin (Ivi, col. 381). Des expression familières («se frottent les babines», p. 1923, pour traduire «delicias sibi faciunt», col. 367) ou des amplifications («extorquebis», col. 375), rendu par «tu arracheras ce que tu voudras», p. 1930) font aussi leur apparition dans la version française.

[110] Voir F.M. Higman, *The Style of John Calvin in his French polemical treatises*, Londres, Oxford university press, 1967; Id., *Un pamphlet de Calvin restitué à son auteur*, dans Id., *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998, pp. 131-154; Id., *L'attribution à Calvin des trois pamphlets anonymes: étude stylistique*, dans [J. Calvin], *Trois libelles anonymes*, éd. par F. Higman et O. Millet, Genève, Droz, 2006, pp. 15-27

plume[111]. Nous proposons de poser la même hypothèse pour la traduction française de la réponse de Calvin à Gentile dont les libertés de style autorisent à reconnaître la plume de Calvin. Dans l'hypothèse où Calvin serait l'auteur de la traduction française de la réponse à Gentile, on est porté à croire que, comme face à Westphal en 1555, une édition isolé du texte français ait paru en 1561 ou plus tard. Il est difficile de donner plus de précisions néanmoins, en l'absence d'exemplaire conservé d'une telle édition. Cette dernière semble néanmoins vraisemblable. Dans son étude systématique de la bibliographie calvinienne, Jean-François Gilmont a montré qu'il existait 133 éditions ou émissions d'ouvrages calviniens dont on n'avait conservé qu'un unique exemplaire: ce tableau laisse envisager les pertes certaines qui ont dû advenir. L'édition française de la réponse à Gentile pourrait être l'une d'elles[112].

L'énergie déployée par Calvin dans cette réponse irait donc au-delà de ce personnage d'antitrinitaire calabrais que Calvin méprise et dont il pense même qu'il n'est même pas l'auteur de la *Confessio*. Il faut par contre noter qu'à la date où Calvin rédige sa réponse à Gentile, celui-ci se trouve, suivant les renseignements que le réformateur a en sa possession, dans les prisons de la ville de Lyon. Voici ce qu'il en dit dans son opuscule: «Maintenant nous ne savons, et aussi ne nous en chaut-il, comment il ait esté empoigné à Lyon»[113]. Effectivement, de retour à Lyon à une date qui n'est malheureusement pas exactement connue, pour faire éditer sa *Confessio* auprès de presses lyonnaises, Gentile a attiré l'attention des autorités de la ville qui l'ont arrêté pour lui demander de s'expliquer sur ses positions trinitaires.

C'est dans ce contexte que se déploie l'attaque en règle dont l'auteur de la *Confessio* est l'objet. Dans ces conditions, alors que Gentile est en prison, Calvin a pu souhaiter s'adresser aux juges lyonnais pour leur soumettre le récit documenté et implacable de son premier procès genevois. En ce sens, l'épigraphe de la page de titre de l'*Impietas* de Calvin porte une apostrophe aux juges lyonnais[114]. La conclusion de Calvin ferme l'opuscule sur l'approche du jugement de Gentile:

[111] Voir A. Cartier, *Notice historique et bibliographique sur la "Brieve Resolution" de Calvin, Genève, 1555: une édition inconnue*, dansc "Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève", 1, 1892, livraison 2, pp. 203-211.

[112] Je tiens à remercier vivement Jean-François Gilmont et Francis Higman qui m'ont adressé de précieuses remarques au sujet de cette possible édition perdue.

[113] *L'Impiété* cit., p. 1964 («Nunc quomodo Lugduni deprehensus fuerit, nec scimus, nec curae nobis est», *Impietas*, col. 420).

[114] «Absolvite, absolvite, Judices Lugdunenses, eiusmodi monstra, et in opprimendo Christi regno pergite, ut pueri tandem, vestri sint judices».

> Que seulement ces advocats faits au rebours qui veulent defendre une meschante cause et detestable regardent comment ils excuseront celuy qu'ils veulent qu'on tienne pour Prophete: veu qu'il oste toute authorité de sa doctrine, quelle qu'elle soit, estant entaché de tant de meschancetez vilaines[115].

Si l'on retient cette cible judiciaire, on comprend alors le choix de la forme si spécifique de l'opuscule qui compile les pièces du procès genevois de Gentile. On peut dans le même temps, donner sens à la légèreté des arguments doctrinaux et à la place au contraire prépondérante, accordée aux preuves éthiques et pathétiques, particulièrement adaptées à ce public de juges.

Si l'on suit le fil de cette cible politique lyonnaise, la construction d'une figure noire de Gentile fait aussi sens: il s'agit pour Calvin, en dénonçant un complot hérétique, de convaincre des juges lyonnais dont certains penchent pour la Réforme, de poser un regard favorable sur une communauté réformée lyonnaise alors en pleine croissance transformation[116]. Jusque vers 1560, les réformés de Lyon cachent leurs succès et progrès constants. Après les terribles persécutions du règne d'Henri II et à la faveur de quelques années de relative tranquillité, ils s'organisent et se font plus visibles. La politique sévère du maréchal de Saint-André, alors gouverneur du Lyonnais, qui refuse aux réformés la liberté de culte, fait croître les tensions entre catholiques et protestants de Lyon[117]. Après

[115] *L'Impiété* cit., p. 1964 («Tantum viderint praeposteri malae et detestabilis causae patroni qua fronte excusent eum quem instar prophetae commendant: dum tot scelerum dedecore foedatus doctrinae suae, qualiscunque sit, fidem satis superque abrogat», *Impietas*, col. 420).

[116] Sur la situation des réformés de Lyon, voir E. Moutarde, *Etude historique sur la Réforme à Lyon. Ses débuts, son développement, son apogée (1520-1563)*, Genève, Charles Schuchardt, 1881; A. Aeschimann, *Les origines et les développements de la Réforme à Lyon*, Lyon, Imprimerie nouvelle lyonnaise, 1916, pp. 73-79; A. Kleinclaucz, *Histoire de lyon*, vol. I: *Des origines à 1595*, Lyon, Pierre Masson, 1939, pp. 408-409; N. Zemon Davis, *The Sacred Body Social in Sixteen-century Lyon*, dans «Past and Present», 90, 1981, pp. 39-90; R. Gennerat, *Histoire des protestants à Lyon*, Lyon, Editions Au Jet d'Ancre, 1994, pp. 29-33; O. Christin, *La situation religieuse de Lyon à la veille des guerres de Religion: heurts et malheurs de l'idéal communautaire*, dans *Fragments pour l'histoire de Lyon. Actes du colloque du bicententaire de la Société Historique, Archéologique et Littéraire de Lyon 1807-2007*, Lyon, 2008, pp. 81-93; Y. Krumenacker (dir.), *Lyon 1562, capitale protestante*, Catalogue de l'exposition *Lyon 1562, capitale protestante*, 13 octobre 2009-27 février 2010, organisée par les Archives municipales de Lyon, Lyon, Olivétan, 2009, pp. 92-153.

[117] Antoine d'Albon, neveu du gouverneur et responsable de la surveillance de la ville en son absence, écrit au roi pour lui réclamer des troupes et lui signaler «neuf cents maisons suspectes et plus de deux mille personnes fugitives». Voir Aeschimann, *Les origines et les développements*, pp. 74-75.

les événements d'Amboise, une tentative de prise de la ville est ainsi organisée en septembre 1560, sous la houlette d'un gentilhomme de la maison de Condé, Ferrière-Maligny, ancien conjuré. La répression qui suit cet épisode est sévère et accentue les tensions interconfessionnelles malgré l'action pacificatrice des membres du consulat lyonnais[118]. Les émeutes de la Fête-Dieu du 5 juin 1561 en marquent un point culminant. Suite au geste sacrilège de Loys (ou Denys?) de Valloys qui a voulu renverser le Saint-Sacrement porté en procession, la fureur populaire se déchaîne contre les protestants de Lyon avec de nombreux morts et blessés[119]. Dans ces temps de tension où la réaction du gouverneur est à la répression générale des protestants accusés de semer le trouble, on peut comprendre la stratégie de Calvin. Par cet opuscule contre Gentile, il cherche à donner une respectabilité aux réformés en montrant, par l'arme polémique, qu'ils n'ont rien en commun avec des frénétiques tels que Gentile. Il souhaite aussi à donner des gages aux juges lyonnais en dénonçant ce qu'il considère comme un complot hérétique. Dans cette période charnière de l'été 1561, il s'agit d'assurer aux réformés lyonnais des appuis politiques ou au moins éviter à la communauté l'amalgame avec les radicaux et autres partisans de la violence.

Dans ce contexte troublé, Calvin adresse ainsi ses recommandations aux juges lyonnais mais aussi plus largement aux réformés de Lyon, qu'il exhorte au travers de l'attaque sans concession de l'auteur de la *Confessio*. Dans cette période essentielle d'institutionnalisation de la Réforme française et de dressement des églises, Lyon est une place stratégique tant par la taille de sa communauté réformée que par son rôle de centre d'imprimerie. Calvin la garde particulièrement en observation et met en garde les réformés de Lyon contre les hétérodoxes de l'hétérodoxie qui menacent, par leurs doctrines extrêmes, la crédibilité et la survie des Eglises. Cette «troupe d'Epicuriens» de Lyon que Calvin considère comme le terreau sur lequel a poussé la *Confessio*, un groupe aux formes floues, itinérant, à la doctrine subtile et à la plume contestatrice, est exactement

[118] Voir Aeschimann, *Les origines et les développements* cit., pp. 74-75; Krumenacker, *Lyon 1562* cit., pp. 139-141.

[119] Ce geste sacrilège d'un «jeune homme estrangier, nouvellement venu en la ville, homme de mestier et de méchaniques», est consigné dans les Actes consulaires, BB, fol. 45-46, dans A. Pericaud, *Notes et documents pour servir à l'histoire de la ville de Lyon*, Lyon, Pélagaud, Lesné et Crozet, 1838-1867, vol. V: 1560-1574, pp. 3-4; voir aussi J. Gueraud, *La chronique lyonnaise, 1536-1562*, éd. par J. Tricou, Lyon, 1929, p. 134 et C. de Ruby, *Histoire veritable de la ville de Lyon*, Lyon, Jehan Pillehotte, 1604, p. 389. Sur cet épisode de violence populaire, voir Aeschimann, *Les origines et les développements*, pp. 77-78; Moutarde, *Etude historique*, pp. 70-71; D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Paris, Champ Vallon, 2005, vol. I, pp. 344-345; Krumenacker, *Lyon 1562*, pp. 136-139.

ce contre quoi l'Eglise doit se prémunir si elle veut s'implanter durablement[120]. Fort du précédent genevois de 1558 dont il diffuse le récit pour exemple, Calvin s'attache à éviter qu'un nouveau scandale antitrinitaire ne vienne faire vaciller l'Eglise de Lyon qui n'aurait peut-être pas la même force de cohésion que la communauté genevoise et qui pourrait en sortir anéantie. L'entreprise de dénonciation calvinienne s'incrit ainsi clairement dans le mouvement d'exportation, à destination du royaume de France, d'une orthodoxie réformée qui anime alors les projets du réformateur.

A l'été 1561, une série de défis se présente ainsi à la Réforme française. La multiplication des attaques des polémistes catholiques et des sermons attisant les haines à l'égard des protestants, la flambée des violences physiques dont ces derniers sont victimes à la veille des guerres de Religion sont analysées par Calvin comme le signe d'un déchaînement de Satan, en des temps où l'Evangile progresse. Dans ce même temps, les Eglises doivent faire face aux foules iconoclastes zélées que Calvin s'attache à juguler dans sa correspondance avec les Eglises de France. Enfin, alors que se prépare le colloque de Poissy, les «moyenneurs» font peser une autre menace sur la Réforme française aux yeux de Calvin, celle de la dilution progressive de son identité doctrinale. Face à ces menaces, l'Eglise ne peut survivre que si elle est unie, ce qui, dans l'esprit de Calvin, ne laisse plus aucune place pour les disputes philosophiques auxquelles aiment à se livrer des esprits comme Gentile. Le temps de la confessionalisation, de l'institutionnalisation et de la politisation de la Réforme exige que toutes les énergies soient dirigées en un même sens. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la réponse de Calvin à Gentile. Suivant cette hypothèse, bien au-delà du problème Gentile et de la question doctrinale de la Trinité même, l'opuscule de Calvin se fait l'écho d'enjeux politico-religieux majeurs à l'échelle européenne.

[120] Il faut mettre cette entreprise calvinienne contre Gentile en parallèle avec les observations de Robert Kingdon qui note la disparition progressive auprès des partisans français de la Réforme, des prédicants itinérants, échappant à tout contrôle, qui sont progressivement remplacés par des ministres formés à Genève: Voir R. M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 2007.

«*DEUS AUCTOR PERDITIONIS*»: L'INTERPRETAZIONE DEL *DE AETERNA DEI PRAEDESTINATIONE* DI CALVINO NEL *DE PRAEDESTINATIONE* DI FRANCESCO PUCCI

MARIO BIAGIONI

In ricordo di Antonio Rotondò

Il *De praedestinatione* di Francesco Pucci fu composto a Praga nel 1589 e rimase manoscritto. La copia autografa è conservata nel Konsistorialarchiv di Salisburgo tra le carte che Pucci, per circostanze non meglio precisate, lasciò nella città austriaca al momento dell'arresto e del trasferimento a Roma. Di fatto, la prima edizione a stampa del *De praedestinatione* è quella pubblicata nove anni fa all'interno della collana di «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» diretta da Antonio Rotondò[1]. Molti studiosi recensirono allora l'uscita del volume. Tra questi Alain Dufour dell'Università di Ginevra, con un intervento sulle pagine della «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance»[2]. Egli, dopo avere indicato i pregi del lavoro, lamentava la mancanza di un tentativo «pour comprendre ce que signifie la predestination pour la grande majorité des théologiens chrétiens du temps». Il problema era a suo dire accentuato dal fatto che Pucci risulta, nel panorama della riforma europea, «un isolé», e questo ne avrebbe diminuito la rilevanza storica. Nel numero successivo egli ritornava sull'argomento[3] criticando la tendenza di certi storici italiani della Riforma a occuparsi esclusivamente di eretici, al punto di negare tutti gli altri teologi perché più o meno ortodossi, e concludeva

[1] FRANCESCO PUCCI, *De praedestinatione*, Introduzione, testo, note e nota critica a cura di Mario Biagioni, Firenze, Olchki, 2000.

[2] Cfr. "Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance", LXIV, 2002, pp. 179-181.

[3] A. DUFOUR, *Réponse a M. Biagioni*, in "Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance", LXV, 2003, pp. 524-525.

richiamandosi alle posizioni espresse da Emidio Campi in un precedente intervento apparso sulla stessa rivista con il titolo di *Remarques sur l'histoire de la Réforme en Italie*[4]. In quell'occasione Campi aveva avanzato una serie di osservazioni sul volume di Massimo Firpo *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento*. Al di là dei suoi notevoli pregi, esso gli sembrava confermare alcuni limiti della storiografia italiana sulla Riforma, quali une «certaine faiblesse theologique», l'attenzione a personaggi eterodossi piuttosto che a gruppi confessionalizzati, l'idea di una specificità teologica della Riforma italiana rispetto alla Riforma europea, il preteso conflitto tra dogmatismo riformato e libero pensiero umanistico. A quest'ultimo proposito egli sosteneva che fu il Concilio di Trento a produrre l'idea del dogma come costrizione, non la teologia riformata, per la quale esso è piuttosto «un instrument hermeneutique pour comprendre les Ecritures»[5].

Per chi si occupa di riforma radicale, l'idea della necessità di una prospettiva europea è un dato acquisito. La storiografia italiana già da decenni, proprio con Antonio Rotondò e con Massimo Firpo, è andata oltre il quadro proposto inizialmente da Cantimori negli *Eretici italiani del Cinquecento* del radicalismo come una propaggine dell'umanesimo italiano in Europa. Inoltre, la preferenza per il punto di osservazione rappresentato dagli eretici e dai perseguitati, ben lungi dal fornire l'occasione per attaccare altri teologi, peraltro incomprensibile e ingiustificabile sul piano deontologico, permette invece di cogliere sfumature e contraddizioni nella storia delle ortodossie confessionali che contribuiscono a formare un quadro più problematico dell'evoluzione del pensiero europeo nei secoli XVI e XVII. Nel caso specifico, l'interesse per il dogma della predestinazione non nasce dalla volontà di condurre una battaglia pro o contro uno dei capisaldi del pensiero religioso della Riforma, ma dalla necessità di spiegare i motivi per cui, sulla base di testimonianze documentarie, esso risulta trasformarsi nell'immaginario di numerosi teologi e liberi pensatori, soprattutto dopo la metà del Cinquecento, da motivo di conforto a obiettivo di polemica anche aspra[6].

È noto che il principio della doppia predestinazione, alla salvezza e alla condanna, non è un'invenzione di Calvino, ma ha origini lontane nel pensiero cristiano che risalgono ad Agostino e alla tradizione agostiniana. Sostennero forme diverse, ma altrettanto decise, di predestinazionismo sia Lutero che Butzer, mentre Melantone mantenne un atteggiamen-

[4] E. Campi, *Remarques sur l'histoire de la Réforme en Italie*, in "Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance", LVI, 1994, pp. 495-507.

[5] Ivi, p. 501.

[6] A tale proposito mi permetto di rinviare a M. Biagioni, *Introduzione*, in Pucci, *De praedestinatione* cit., pp. 7-24 e *passim*.

to cauto verso il problema. Nell'edizione del 1536 dell'*Institutio*, Calvino quasi non parlava di predestinazione e si deve attendere l'edizione del 1559 perché essa venga definita, congiuntamente alla provvidenza, come parte dell'eterno decreto divino che esiste al di fuori del tempo[7]. Il pensiero di Calvino sulla predestinazione si precisò dunque nell'arco di oltre un ventennio, sia in relazione alla necessità di fronteggiare gli attacchi degli avversari, sia perché, nonostante egli considerasse la predestinazione uno di quei segreti imperscrutabili che stanno al di sopra delle possibilità umane di comprensione e ritenesse quindi pericoloso spingersi troppo oltre, essa rappresentava comunque per lui un aspetto fondamentale della gloria di Dio che ogni cristiano deve accettare, e come tale andava difesa. In realtà non è casuale che sia stata proprio l'edizione del 1559 dell'*Institutio* a dare più spazio al problema. Essa infatti uscì al termine di un decennio molto tormentato per Calvino. Dal 1551 al 1553 egli dovette prima difendere il principio della doppia predestinazione dagli attacchi di Jérôme Bolsec, riuscendo infine a ottenere la sua espulsione da Ginevra (1551), per poi dedicarsi alla polemica antitrinitaria di Michele Serveto, sino alla sua condanna a morte nel 1553. Il caso Bolsec provocò diffuse ripercussioni nei territori della Svizzera riformata. A Berna il decano Johann Haller espresse pubblicamente le proprie perplessità, forse anche nel tentativo di sedare tensioni che sarebbero comunque esplose di lì a poco in città sotto la spinta del pastore di Noyon Andrée Zébédée. Questi nel 1555 attaccò il dogma della predestinazione definendo Calvino l'«hérétique de Géneve»[8]. Nel frattempo Calvino pubblicava il *De aeterna Dei praedestinatione*, uscito nel 1552 in risposta all'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento* di Giorgio Siculo, della quale era giunto a conoscenza l'anno precedente, e all'opera del controversista cattolico Albert Pigghe dal titolo *De libero arbitrio et divina gratia*, che invece era uscita a Colonia già nel 1542[9]. Il *De aeterna Dei praedestinatione* rappresentò quindi un intervento specifico sul problema, reso necessario dal caso Bolsec, e nel quale Calvino ruppe gli indugi addentrandosi in un argomento da lui stesso definito difficile e pericoloso: «quidem decretum horribile». È opportuno ricordare che sempre in quegli anni, per la precisione nel 1554, usciva la *Defensio orthodoxae fidei* nella quale Calvino

[7] Cfr. per esempio B.M.G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Bari, Laterza, 1984, pp. 222-229.

[8] H. Vuilleumier, *Histoire de l'église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Editions de La Concorde, Lausanne, 1929, t. I, p. 649.

[9] Calvino spiega di avere rinviato la composizione di un'opera in risposta a Pigghe, all'inizio perché impegnato in altri affari, poi perché era sopravvenuta la morte di questo: «Ergo ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti» (Ioannis Calvini *Opera quae supersunt omnia*, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1870, vol. VIII, col. 258).

sosteneva con queste parole la necessità di perseguitare gli eretici che pongono in dubbio dogmi fondamentali, fornendo quindi una giustificazione teorica del proprio operato nella condanna di Serveto:

> Sed ubi a suis fundamentis convellitur religio, detestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae, denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque eius doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse est, ne mortale venenum longius serpet[10].

In effetti, nella seconda metà del secolo e in particolare dopo la morte di Calvino (27 maggio 1564), nei centri della Svizzera riformata e nelle zone a stretto contatto con l'area di influenza del luteranesimo sembrò aumentare il disagio verso quella che venne spesso percepita come un'evoluzione in senso autoritario della disciplina ecclesiastica di Ginevra, e il dogma della predestinazione finì con sempre maggiore frequenza al centro degli attacchi. Nei Paesi Bassi, ad esempio, molto prima del cruciale sinodo di Dordrecht (1618-1619), il problema venne discusso con toni accesi. Ad Amsterdam la diffusione del calvinismo di stretta osservanza si accompagnò alla richiesta di persecuzione degli eretici, che incontrò l'opposizione di numerosi pastori e teologi i quali lo ritennero una forma di nuovo papismo[11]. È il caso di Dirck Coornhert, che nel 1582 pubblicò il *Synodus of van der Conscientien vryheit* nel quale criticava la soppressione della libertà di coscienza e, contemporaneamente, la dottrina della predestinazione, considerandola collegata a questa visione autoritaria della chiesa; o anche dell'attacco lanciato nel 1589 da due pastori di Deft, Arendt Cornelisz e Reynier Donteklok, che nell'opera dal titolo *Responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvini ex tractatu de praedestinatione in cap. XI ad Romanos* si rivolgevano contro il supralapsarismo formulato da Théodore de Bèze nel trattato *De praedestinationis doctrina et vero usu* del 1583, una concezione che egli difese con forza tre anni dopo dinanzi ai luterani nel colloquio di Montbéliard. Proprio il colloquio di Montbéliard del 1586 segnò un passaggio decisivo nel modo di percepire il dogma della predestinazione in molte regioni dell'Europa protestante[12].

[10] Ivi, col. 477.

[11] Cfr. J. Rohls, *Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the synod of Dort*, in *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and cultural Exchange in Seventeenth century Europe*, edited by M. Mulsow and J. Rohls, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 3-48.

[12] Sul colloquio di Montbéliard cfr. G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius*, Neukirchener, 1970, pp. 29-49; J. Raitt, *The Colloquy of Montbéliard. Religion and Politics in the Sixteenth Century*, Oxford Universiy Press, 1993.

Durante le giornate del colloquio, Bèze ribadì la posizione formulata da Calvino nell'*Institutio* del 1559, ponendola però con maggiore evidenza al centro del proprio pensiero teologico, forse sulla spinta delle pressioni esercitate dal suo avversario, il teologo luterano Jakob Andreä. In tal modo egli presentava Dio come un grande architetto che determina nei particolari e sino dall'eternità la sorte del mondo e che, con un immutabile decreto, «aliquos homines per gratiam ad vitam aeternam destinavit, ut in illis misericordiam, in his vero iustitiam suam declararet»[13]. Il colloquio di Montbéliard, in realtà convocato per discutere della cena del Signore, si trasformò nella causa scatenante di molte polemiche antipredestinazioniste che coinvolsero dall'ultimo quarto del secolo i Paesi Bassi con Jacobus Arminius, le città della Svizzera Riformata (in particolare Berna, Losanna e i centri del Vaud), nonché alcuni territori della Germania luterana, come il Württemberg con Tubinga e in seguito la Sassonia con Wittenberg, grazie alla predicazione dell'ex riformato, poi luterano Samuel Huber, impegnato in una vera e propria battaglia contro il dogma della predestinazione e contro tutte le soluzioni ad esso anche parzialmente condiscendenti[14]. Gli esiti di questi movimenti risultarono per lo più deludenti rispetto alle speranze dei loro promotori, almeno per quanto riguarda l'influsso sulla dogmatica delle chiese protestanti, ma lasciarono comunque segni indelebili nella storia del pensiero religioso, fornendo inoltre in vario modo importanti contributi al dibattito filosofico dei secoli XVII e XVIII. Penso, come ad un esempio tra gli altri, al peso esercitato dal rapporto con gli arminiani nella riflessione di John Locke e alle sue conseguenze sul pensiero intorno alla tolleranza.

Eppure il calvinismo e la figura di Calvino in particolare avevano rappresentato inizialmente un polo di attrazione per i fuoriusciti italiani e Ginevra venne spesso dipinta nella propaganda come l'anti-Roma. Sappiamo che a Ginevra si diressero, tra gli altri, Bernardino Ochino, Matteo Gribaldi, Valentino Gentile, Paolo Alciati, Giorgio Biandrata, e che Losanna fu la prima tappa toccata da Celio Secondo Curione e Camillo Renato. Inoltre tutti conoscono i rapporti tra Lelio Sozzini e Calvino, il quale apprezzava l'intelligenza del senese, ma allo stesso tempo ne aveva intuito lo spirito profondamente critico. Il caso di Serveto nel

[13] *Acta Colloquii Montis Belligartensis, quod habitum est anno Christi 1586, favente Deo Opt. Max., praeside illustrissimo principe ac domino D. Friderico, comite Wirtembergico et Mompelgartensi […] inter clarissimos viros D. Iacobum Andreae, praepositum cancellarium academiae Tubigensis, et D. Theodorum Bezam, professorem et pastorem Genevensem, authoritate praedicti principis Friderici*, nunc anno Christi 1587 publicata, Gruppenbachius, Tubingae 1587, p. 522.

[14] Su Samuel Huber cfr. Adam, *Der Streit* cit.; Biagioni, *Introduzione* cit.; Id., *Incontri italo-svizzeri nell'Europa del tardo Cinquecento: Francesco Pucci e Samuel Huber*, in "Rivista Storica Italiana", CXI, 1999, pp. 363-422.

1553, la pubblicazione della *Defensio orthodoxae fidei* nel 1554, nonché le persecuzioni nei confronti del Gentile, provocarono una profonda rottura, per molti aspetti insanabile, tra i pensatori più radicali, in particolar modo gli italiani, e Calvino. Sono note le parole con le quali nella *Defensio orthodoxae fidei* egli giunse a sostenere che gli italiani «ita cupide ventosis argutiis inhiant, digni sunt qui non solum vento pascantur, sed mortiferos quoque Satanae afflatos sorbeant»[15]. Essi, allora, iniziarono a rivolgersi verso altre destinazioni dove fosse garantita una maggiore libertà di pensiero, e inizialmente fu Basilea la città che raccolse intorno alla figura di Sebastiano Castellione l'eredità di Ginevra come luogo di rifugio dei fuoriusciti. E qui infatti si diresse Fausto Sozzini nel 1574 dopo la sua definitiva fuga dall'Italia. Nonostante tutto, il dibattito seguito alla condanna di Serveto, pur estremamente acceso, senza risparmio di accuse e con conseguenze storiche profonde, riguardò il dogma trinitario e la liceità della persecuzione degli eretici. Sul piano teologico il problema della predestinazione non era ancora avvertito come l'ostacolo principale.

Quando Francesco Pucci nel 1570 decise di lasciare la mercatura per dedicarsi allo studio della parola di Dio, si trovava a Lione già da alcuni anni, a contatto con un ambiente sempre più influenzato dal pensiero di Zanchi e di Bèze, come hanno confermato le recenti ricerche di Giorgio Caravale e di Paolo Carta[16]. Sua meta fu Parigi, dove la violenza sprigionata dai cattolici contro gli ugonotti nella terribile notte di San Bartolomeo del 1572 lo convinse della necessità di passare «ad udire i predicanti della altra parte e ivi continuare il mio cominciato studio»[17]. Insomma, furono le posizioni dei riformati ad attrarre inizialmente il suo interesse. Anche in Inghilterra, dove si recò subito dopo, partecipò alle sedute della Chiesa francese di Londra ed ebbe lì i primi scontri con i ministri del culto che non accettavano la sua pretesa di esercitare il dono della profezia. Nei primi scritti teologici a noi noti, ovvero le tesi al concistoro della Chiesa francese del 1575, sono affrontati i temi della fede, della cena, del peccato originale, del peccato contro lo spirito, ma non quello

[15] Ioannis Calvini *Opera quae supersunt omnia* cit., vol. VIII, col. 459.

[16] G. Caravale, *Da Firenze a Parigi: l'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Ècole Française de Rome, 2007, pp. 263-280; P. Carta, *Il «nostro allievo» Francesco Pucci. Nuove ricerche e testimonianze*, in *Les exilés italiens à la Renaissance: culture d'opposition et théorie politique*, actes du colloque (Lille, 23-24 maggio 2008), in corso di stampa. Ringrazio il prof. Carta per avermi inviato copia del suo intervento.

[17] Francesco Pucci a papa Clemente VIII, Amsterdam, 5 agosto 1592, in L. Firpo, *Gli scritti di Francesco Pucci*, in "Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino", serie III, t. 4, parte II, n. 3, 1957, pp. 309-310.

della predestinazione[18]. Può apparire singolare che ancora nella lettera a Niccolò Balbani, scritta nello stesso anno, nella quale Pucci esprime in forme compiute il suo sterminato latitudinarismo e invita l'interlocutore a non coltivare l'errore «che si insegna costà e altrove» di ritenere che Dio abbia lasciato «fuor del benefizio di Cristo la maggior parte degli uomini» e che «tutti e benefizi ch'ei fa loro e tutti gli inviti tendono solo a fargli capitar male»[19], ci sia soltanto un brevissimo, anche se esplicito, accenno a Calvino, per di più associato con il richiamo ad Agostino. In questi testi Pucci combatte lo stretto predestinazionismo che sentiva predicare nelle chiese degli esuli e che riduceva a pochi il numero degli eletti, ma né Calvino, né Bèze, né le loro opere vengono attaccati direttamente. Nella *Thesis* agli amanti della verità[20], pubblicata nel 1578 con l'intento di suscitare un grande dibattito sul principio dell'universale salvezza di tutti gli uomini, è espressa una posizione che nega in ogni forma possibile la duplice predestinazione. Pucci, però, intende volare al di sopra delle polemiche confessionali e non fa cenno né a Calvino, né a Bèze, né alla dottrina della predestinazione. Evidentemente la lotta al predestinazionismo non era ancora sentita da lui come preclusiva di una inclinazione verso le chiese riformate o quella luterana. Egli manteneva l'idea che esistessero margini di discussione. Non sappiamo a quali testi teologici in particolare Pucci avesse rivolto il proprio interesse. Ma un dato è certo: allora non conosceva il *De aeterna Dei praedestinatione* di Calvino[21].

Il suo atteggiamento cambiò nel corso di pochi anni. Nel marzo del 1584, appena giunto a Cracovia per riprendere la discussione con Fausto Sozzini sulla natura immortale di Adamo, definiva i seguaci di Lutero e di Calvino dei «briachi» che «si sono vantati d'essere profeti di Dio e riformatori della Chiesa e l'hanno stranamente trasformata e divisa»[22]. Infine a Praga nel 1589 compose il *De praedestinatione Dei*, forse la sua opera teologica più ambiziosa, contro le dottrine di Calvino e di Bèze. La sua predicazione che fino a quel momento era stata in un certo senso *super partes*, trovò così obiettivi polemici precisi nel panorama dell'Europa confessionale e la battaglia per affermare delle verità universali di-

[18] Cfr. Francesco Pucci, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, Firenze, Olschki, vol. I, 1955, pp. 15-17.

[19] Francesco Pucci a Niccolò Balbani in Ginevra, [1575-76], in Pucci, *Lettere* cit., vol. I, pp. 32-33.

[20] Cfr. Pucci, *Lettere* cit., vol. I, pp. 21-23.

[21] Lo si deduce dal fatto che non conosceva prima del 1589 l'opera del Siculo, che Calvino esamina nel *De aeterna Dei praedestinatione*. Pucci afferma infatti: «Nobis quidem videre scripta Georgii nondum licuit» (Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 252).

[22] Francesco Pucci al fratello Giovanni in Firenze, Cracovia, 15 marzo 1584, in Pucci, *Lettere* cit., vol. I, p. 63.

venne una battaglia contro la diffusione di errori capaci di portare alla rovina l'umanità: soprattutto il dogma calvinista della predestinazione. Si tratta di un'evoluzione che, forse, venne in parte favorita dal percorso di riavvicinamento (peraltro solo formale) alla chiesa cattolica. Ma non può sfuggire la sua coincidenza con le vicende del dibattito europeo intorno alla predestinazione che in quegli anni coinvolse importanti regioni dell'Europa, fra le quali i Paesi Bassi, la Svizzera, il Württemberg, la Sassonia e altre zone della Germania, le stesse che Pucci attraversò tra il 1582 e il 1583 durante il viaggio verso la Polonia[23]. In questo senso, gli esiti della sua riflessione appaiono tutt'altro che il frutto del percorso di un isolato che vede fallire i suoi sogni di palingenesi, bensì la testimonianza individuale di un fenomeno ampio[24], che ha uno dei suoi passaggi decisivi, come abbiamo già detto, nel colloquio di Montbéliard del 1586. Nel *De praedestinatione Dei*, infatti, Pucci cita e analizza gli *Ad Acta colloquii Montisbelgardensis Tubingae editae responsio* di Théodore de Bèze[25], pubblicati a Ginevra nel 1588, che rappresentano uno dei testi chiave della disputa e contengono una accanita difesa del suo supralapsarismo[26].

Non sappiamo con esattezza quando Pucci sia venuto a conoscenza del *De aeterna Dei praedestinatione* di Calvino. Per quanto possa apparire strano, tutto lascia credere che ciò sia avvenuto soltanto a Praga, quindi dopo il 1585. Lì dovette giungergli notizia del dibattito sulla predestinazione, insieme ai testi pubblicati dopo il colloquio di Montbéliard. Furono probabilmente queste informazioni a convincerlo della necessità di affrontare il problema in prima persona. Nel *De praedestinatione* Pucci individua nel predestinazionismo, dalla prima formulazione di Agostino fino alle recenti e più pericolose conclusioni di Calvino e dei suoi seguaci, la causa fondamentale degli errori che hanno impedito l'affermazione della verità divina. Alla visione universalistica suggerita dalla semplice osservazione del creato e dalla fiducia in un Dio buono e mise-

[23] «Avete dunque a sapere come, vedendo le cose di Fiandra e d'Olanda e di tutti quei Paesi Bassi andar di male in peggio, mi risolvei di maggio passato a peregrinare per altre contrade; onde passato mene in Frisia e poi in Alemagna, mi trattenni alcuni mesi in Sassonia nello studio d'Elmstadio» (*ibid.*).

[24] Nella lettera a papa Clemente VII, Salisburgo, 26 gennaio 1593, Pucci riferisce come «buona parte della Germania sviata da Lutero dà segno di miglioramento, cedendo al buon vento che spira in favore di tutto il genere umano» (Firpo, *Gli scritti* cit., p. 344) e allega alla missiva le *Theses* di Samuel Huber (cfr. nota 29).

[25] Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 289 ss.

[26] Theodorus Beza, *Ad Acta Colloquii Montisbelgardensis Tubingae edita Responsonis pars altera, editio prima*, Genevae, excudebat Ioannes Le Preux, 1588. Dell'anno precedente è invece la *Ad Acta Colloquii Montisbelgardensis Tubingae edita Theodori Bezae Responsio*.

ricordioso, esso ha sempre contrapposto l'idea che artefice della perdizione sia invece lo stesso creatore, il quale avrebbe destinato la maggior parte degli uomini a un'inevitabile condanna con un decreto imperscrutabile ed eterno. Per questo nel *De praedestinatione* Pucci deve rifarsi *ab origine*, tracciando una nuova filosofia della storia. L'opera è divisa in 35 capitoli. La prima parte (capitoli I-XXIII) inizia con la creazione degli angeli e si conclude con la predicazione di Agostino, la lotta contro i pelagiani e l'introduzione dell'errore della predestinazione. La seconda parte (capitoli XXIV-XXXV, molto più lunghi dei precedenti, tanto che occupano nel complesso quasi due terzi del totale) inizia con l'analisi del *De aeterna Dei praedestinatione* di Calvino (capitoli XXIV-XXXI), prosegue con un attacco al dogma della predestinazione nell'*Institutio* di Calvino (cap. XXXII), nel pensiero di Théodore de Bèze (cap. XXXIII) e in quello dei gesuiti (cap. XXXIV).

Nel *De aeterna Dei praedestinatione* Calvino dichiara in vari modi i suoi debiti nei confronti del pensiero di Agostino. Pucci esita a rivolgere la sua polemica con pari intensità contro uno dei padri della chiesa e quindi si sforza di distinguere le colpe. Così, non senza una certa ingenuità, egli attribuisce all'età avanzata, nonché all'uso di codici scritturali mendaci, l'errore di Agostino[27]. Per di più esso era dovuto al clima infuocato della disputa contro i pelagiani, che forse portò il maestro a eccedere nell'intento di combattere un'eresia opposta. Inoltre Pucci, che conosceva per esperienza diretta gli uomini e le posizioni sostenute nelle chiese riformate, è attento anche a distinguere le responsabilità di Calvino e di Bèze da quelle di tanti altri loro seguaci che non condividono il dogma della predestinazione. Egli dice di conoscere molti calvinisti che sono offesi da una tale, durissima sentenza; altri la sopportano chiudendo le orecchie; numerosi preferirebbero che venisse cancellata, ma «pauci reclamare possunt et audent» e questi pochi vengono bruciati «lento igne» o, come minimo, cacciati dalle città e attaccati con parole velenose e scritti violenti, finché non sono sopraffatti da ogni genere di menzogne e di ingiurie[28]. È un panorama allarmante, quello descritto da Pucci, nel quale la predestinazione viene imposta dai vertici della chiesa di Ginevra con l'autorità e la forza, sopprimendo la libertà del cristiano. Vengono agli occhi i casi di Bolsec, Serveto, Zébédée, Aubery e quello di Samuel Huber, del quale Pucci avrebbe più tardi apprezzato le *Theses Christum Iesum esse mortuum pro peccatis omnium hominum* uscite a Tubinga nel 1590[29].

[27] Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 186.

[28] *Ibid*.

[29] Samuel Huber, *Theses Christum Iesum esse mortuum pro peccatis omnium hominum, contra novum, horrendum atque intolerabilem quorundam Calvinistarum errorem,*

Ma uno degli argomenti centrali utilizzati contro Calvino è costituito dall'accusa di rendere Dio autore del male. Non si tratta certamente di un pensiero originale, in quanto appartiene alla tradizione più antica dell'antipredestinazionismo. Pucci lo sostiene in forza del principio della non sostanzialità del male. Egli è convinto che l'illuminazione debba precedere la conoscenza della parola, destinata altrimenti a restare incomprensibile. Infatti la luce di Dio, che brilla per tutto l'universo e che Pucci chiama anche sapienza o ragione, rende ogni individuo capace di riconoscere semplicemente la verità, se si affida senza malizia alla fiducia nella bontà del creatore. Per cui la fede è un dono che Dio concede a tutti indistintamente e costituisce il presupposto delle promesse particolari contenute nelle scritture. Il male e la morte non sono stati creati da Dio, non sono sostanze dotate di autonomia. Pucci sostiene che Calvino è in errore quando afferma che «quae perperam et iniuste ab hominibus fiunt, eadem esse recta et iusta Dei opera»[30], perché vuole spiegare il male attribuendogli un significato positivo nel piano divino. L'ingiustizia invece è un accidente che ha la sua causa nella volontà umana. Niente di malvagio è stato creato da Dio, anzi tutte le cose, sia del mondo invisibile che visibile, furono giudicate molto buone dal creatore, e il male un accidente «in rerum universitate, cuius origine invenitur in tempore»[31]. L'origine del male è nel tempo. Si tratta di una concezione che, pur muovendo da spunti agostiniani (nella lotta contro i manichei il male è definito come un accidente), ricorda per alcuni aspetti quella formulata anni prima dall'anabattista bavarese Hans Denck (ca. 1495-1527), che negava la creaturalità del male: il peccato è un non essere, è il nulla, che turba la pienezza della creazione divina. Pucci formula un'idea simile nel poema in ottava rima dal titolo *Del regno di Christo*, composto anch'esso nel periodo praghese. Qui egli descrive la caduta degli angeli come il risultato della tentazione messa in atto dal niente (così lo chiama), il quale agisce in veste di personaggio insinuando il sospetto nelle loro menti[32].

quo ad perpetuum nominis Christiani opprobrium atque dedecus, Christianae religionis atque pietatis fundamentum, aliquot libellis, intra triennium vulgatis, evertere conantur […], Tubingae, apud Georgium Gruppenbachium, 1590. Pucci invia una copia dell'opera di Huber (nella successiva edizione del 1592) a papa Clemente VIII nel gennaio 1593 (cfr. Firpo, *Gli scritti* cit., p. 346). Sui rapporti tra Pucci e Huber cfr. Biagioni, *Incontri italo-svizzeri* cit.

[30] Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 162.

[31] Ivi, p. 220.

[32] «Per che non sendo l'Ente a sé contrario, / sol dal niente procede ogni male, / né d'altero fonte di Dio l'avversario /era per trar quel suo velen mortale» (Francesco Pucci, *Del regno di Christo*, canto I, ottava 38). Il *Del regno di Christo* è inedito. La citazione è tratta dalla copia manoscritta conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana.

Degna di interesse è anche l'idea che la sapienza contenuta nel Vangelo non oltrepassa il limite delle capacità naturali di comprensione. Mentre Calvino afferma che nel Vangelo è contenuta una conoscenza inaccessibile all'ingegno umano, Pucci è certo della sua totale intelligibilità, a tal punto che chiunque non si opponga alla natura e a Dio può intendere il suo messaggio con facilità[33]. La strada che conduce alla salvezza non contiene misteri, ma è dinanzi agli occhi di tutti coloro che vogliono vederla. Non solo. Pucci si spinge oltre e dichiara che la grazia non deve essere posta in conflitto con la natura, come fa Calvino[34]. Ciò infatti provoca errori irreparabili nel pensiero teologico. La natura umana non è un qualcosa di diverso dalla virtù del Dio creatore. L'istinto e lo spirito della natura coincidono con l'istinto e lo spirito di Dio, che riserva lodi e premi agli uomini che lo seguono, pene e infamia a coloro che lo rifiutano. Dio si rivela nella natura non meno che nella parola. Su questo principio egli costruisce la propria fiducia nell'efficacia di una religione naturale che sia fruibile attraverso la luce della ragione: dunque, un cristianesimo ragionevole, una religione senza misteri. È evidente quanto siano per noi cariche di suggestioni simili idee, nella prospettiva degli sviluppi del razionalismo seicentesco, in particolare di Locke, di Spinoza, di John Toland. Da tali presupposti deriva anche la soluzione estremamente latitudinaria della salvezza, difesa tenacemente da Pucci nel corso di tutta l'esistenza e qui contrapposta non solo alla visione restrittiva del predestinazionismo, ma a qualunque pretesa di incanalare la grazia divina, che invece abbonda in ogni aspetto del creato. Salta anche la tradizionale dottrina dei sacramenti, che non possono essere considerati come impiastri medicamentosi[35], ma tutt'al più come dei modi attraverso i quali si manifesta la forza della grazia. Per questi motivi la chiesa immaginata da Pucci non ha confini confessionali, né geografici. In un'epoca di divisioni feroci, egli proclama l'uguaglianza del genere umano dinanzi a Dio. Mentre gli europei procedevano alla colonizzazione del Nuovo mondo spargendo il sangue delle popolazioni indigene, trattate alla pari di animali selvaggi, nel *De praedestinatione* Pucci sostiene che «homini naturale est amare bonum et in primis summum bonum, qui est Deus. Barbari, qui ignorant historiam Christi, spiritu eius tamen ita vitam instituunt, ut praecedere possint nos in regno Dei»[36]. Quindi anche i selvaggi

[33] Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 228.

[34] «Qui gratiam opponit naturae totam theologiam turbat» (ivi, p. 172).

[35] L'espressione è usata da Pucci nella sua opera a stampa più nota, ovvero il *De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus quatenus homines sunt assertio catholica […]*, Goudae, typis Ioannis Zasseni Hoenii. 1592, *ratio* CXVI, p. 85: «qui agunt de eis tamquam de emplastris aut de canalibus divinae gratiae».

[36] Pucci, *De praedestinatione* cit., p. 198.

che non hanno notizia di Cristo e della sua parola, organizzano la loro vita secondo il suo spirito, che brilla nella natura al di sopra di qualunque confine confessionale, e possono precederci nel regno di Dio. Altrove, con un riferimento ancora più scoperto al Nuovo mondo, afferma che se Agostino non avesse commesso l'errore di negare l'esistenza degli antipodi e di ritenere, quindi, che la stirpe di Adamo fosse diffusa solo in una porzione ridotta della superficie terrestre, avrebbe permesso di giudicare con più correttezza le sorti di tanti popoli «quibus ignota fuit et adhuc est historia originum et Christi incarnati evangelium»[37]: quindi tutti i popoli recentemente scoperti e ignari della venuta stessa di Cristo. È questa una delle conseguenze storicamente più significative della riflessione teologica di Francesco Pucci e, forse, anche del variegato pensiero della riforma radicale cinquecentesca.

[37] Ivi, p. 187.

INDICE DEI NOMI*

Achmet (*pseudo*), 246
Adam, G., 432-433
Addante, L. 124, 132, 135
Adorni Braccesi, S., 250, 252-253, 272
Aeschimann, A., 426-427
Agostino da Ippona, 39, 278, 284-286, 297, 300, 302, 306-307, 311, 365, 368, 370, 391, 430, 436-437
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, 248-249, 251, 257, 260, 263-265
Aimé, Barthélémy, de Saint-Julien, 207
Airhart, C. A., 194
Alazard, F., 327
Albert, de l'Albigeois, *maistre*, 208, 226, 241
Alberigo, G., 120-121, 252
Albon, Antoine d', 426
Albon, Jacques d', maréchal de Saint-André
Albonese, Tullio, 258
Alcalá, A., 17
Alciati, Giovanni Paolo, seigneur de la Motta, 256, 406
Alciati, Paolo, 433
Alciato, Andrea, 250-251
Alcibiade, 49
Alcuino di York, 43
Aleandro, Girolamo, 252
Allen, C.S., 17
Allen, P.S, 252
Alosiano da Busca, 209
Alvarotti, Giulio, 64
Ambrogio, santo, vescovo di Milano, 281, 286, 365, 380
Amerbach, Bonifacius, 145, 399
Ames, William, 343
Amossy, R., 414
Amsler, F., 17
Anderson, L., 23
Anderson, Ray S., 23
Andreä, Jakob, 433
Andreasi, Marsilio, 391
Andrelini, Fausto, 249
Andreossa, Antonio, 315-317, 320-321
Anna, moglie del duca di Guisa, 63
Anna di Bretagna, 58
Anna di Pons, 56
Antolini, P., 126
Antonelli, cardinale, 73
Antonioli, R., 251, 257
Arcimboldi, Giovanni Angelo, 272
Aretius, cfr. Marti, Benedikt
Argelati, Filippo, 246
Ariatta, Pierangelo, 250, 254-255, 258-261
Aristotele, 412
Arlenio Perassilo, Arnoldo
Armacano, arcivescovo, 304
Armand-Hugon, A., 91, 207, 219, 230-231
Arminius, Jacobus, 433
Armstrong, B. G., 22
Arrigoni, Pompeo, 40
Artus, Humbert, 177, 181, 191, 204-205, 215-216, 219, 238, 241
Asburgo, Carlo V, imperatore, cfr. Carlo V, d'Asburgo
Asburgo, Filippo II, imperatore, cfr. Filippo II d'Asburgo
Aubert, F., 63
Aubert, H., 63, 211
Aubéry, Claude, 354, 437
Audisio, G., 164, 168, 175, 211, 227
Augustijn, C., 119, 159
Austin, K., 18, 345

* Nell'indice non è riportato il nome di Giovanni Calvino, data la continua ricorrenza del termine.

Bacchelli, F., 265
Bachaud, Francesco, 218, 231
Backus, I., 9, 19, 25, 27, 30, 33, 38, 43, 51, 65-67, 71, 328-329
Bacuot, Pasquier (*alias* Pierre Pasquier), 177, 209, 241
Badius, Conrad, 333
Baffo, Franceschina, 57
Bainton, R., 17, 73, 113, 289
Bakhuizen van den Brink J. N., 114
Balbani, Niccolò, 72-73, 113, 218, 340, 435
Balbus, Bartholomeus, 263
Baldi, M.L., 258
Bale, John, 333
Balke, W., 24
Balmas, E., 178, 188, 207-209, 212, 215, 228, 238-239, 327, 333
Balsamo, L., 36
Balserak, J., 16, 22
Balzac, Honoré de, 78-79
Banfio, cfr. Banfius Linianensis Ambrosius
Banfius Linianensis Ambrosius, 255
Barbaro, Francesco, 57
Barbavara, Carlo, 249
Barbavara, Marcolino, 249
Barbavara, Scipione, 249
Barbiano di Belgioioso, Carlo, 250
Barbieri, E., 332
Baridon, S.F., 113
Barnave, Antoine, 86
Barnett, S.J., 118
Baron, H., 256
Baronio, Domenico, 220
Barruel, Augustin, 77, 80
Barsi, M., 333
Barth, P., 11, 147
Barthel, P., 329
Baruch di Benevento, 285
Basalù, Giulio, 132, 138
Baschera, L., 18-19, 344, 352, 354
Bataille, Bertrand, 204
Batlajery, A., 17
Battles, F.L., 412
Bauduin, François, 389
Baum, G., 11, 49, 71, 142, 159, 204, 245, 331, 405, 431
Baumgarten, H., 171
Bayle, Pierre, 18, 30, 71, 361, 368, 371, 380
Becanus, Martin, 40
Becchetti, Filippo, 45
Bedouelle, G., 119, 149
Beintker, M., 23
Bellacomba, Girolamo, 254
Bellacomba, Raffaele, 254
Bellarmino, Roberto, santo, 265, 317-318
Belligni, E., 125, 127, 131, 141, 143
Benedetto da Mantova, vedi Fontanini Benedetto
Benedetto XIV, papa, 99
Benedict, Ph., 27, 119, 339, 434
Benoit, D., 177, 411
Bentivoglio, Guido, 52
Bergeal, C., 82
Bergio, Claudio, 191, 210, 212, 215, 218, 242
Bermondin, Paul, 210, 243
Bernardini, Guinigi, Margherita, 251
Bernardo da Chiaravalle, 278, 286, 300, 302, 304
Bernet, J., 90
Bernini, Domenico, 43-45
Bernoulli, P.E., 25
Bertelli, S., 61
Berthelier, Ph., 335
Berthier, Raphaël, 222
Berthoud, G., 329
Bertoni, G., 127
Bertozzi, M. 132
Bertran, Thomas, 209, 215, 242
Besançon, A., 29
Besche, Nicolas, 212, 214, 242
Betussi, Giuseppe, 57-60
Bèze, Théodore de, 26, 41, 49-73, 114, 158-159, 177, 180-186, 190, 193-195, 203, 211-212, 216, 221, 225, 235, 237-238, 326, 333, 343, 352-353, 371, 405-408, 421-422, 424, 432-436
Biagioni, M., 429-430, 433, 438
Bianchi, Tommasino de', 54
Biandrata, Giorgio, 17, 115, 265, 401, 406-407, 410, 433
Bieler, André, 9
Bierma, L.D., 10
Bietenholz, P.G., 394
Bildheim, S., 16
Bindseil, H.E., 165
Biondi, A., 60, 118, 123, 327, 330, 337
Birago, Renato, 247, 254, 260, 268
Blacketer, R.A., 20, 22
Blasi, R.M.A., 288

Boccaccio, Giovanni, 57-58, 60
Boccassini, D., 171
Bodenstein, Andreas (Carlostadio), 46
Boehmer, E., 134
Boillet, E., 125
Boisset, J., 294
Bolsec, Jérôme, 5, 32-33, 37, 39, 41-44, 67, 317, 421, 431, 437
Bonaini, F., 55
Bonelli (Bonello), Giacomo, 233
Bonfantini, M., 377
Bongi, S., 254, 260
Bonhomme, Mathieu, 247, 259
Bonnardel, Pierre, 210, 214-215, 229, 231, 243
Bonnet, Jules, 50, 73, 126
Bonora, E., 117, 120-121
Borgeaud, Ph., 328
Bornecque, H., 412
Borrelli, G., 38
Borrhaus, Martin, 388, 396-399
Borromeo, A., 33
Borromeo, Carlo, santo, cardinale, 33, 51, 68, 231, 316, 323
Bossuet, Jacques-Benigne, 43
Botero, Giovanni, 38
Bouciron, Fraçoise de, 49
Bourdin, I., 89
Boutier, J., 88
Boutry, Ph., 88
Bouwsma, W.J., 6, 13, 282, 285-286, 390
Bouyer, Ch., 291
Bovelles, Charles de, 249
Bover, Jean, 211, 215, 242
Bovillus, Johannes Rudolph, 347
Bozio, Tommaso, 38
Bozza, T., 105, 347
Brambilla, E., 124
Bratt, J.D., 15
Braun, G., 143
Bravi, G.O., 345
Brenz, Johannes, 183
Bresciani, Pietro, 132
Bresegna, Isabella, 132, 138
Bretschneider, C.H., 165
Brevin, Cosme, 177, 191-192, 205, 210, 215, 229-230, 238, 242
Briçonnet, Guillaume, 130, 138
Brinkman, M., 16, 17
Broc, Jean de, 201, 229-230
Brucioli, Antonio, 347, 391
Brunfels, Otto, 128, 133, 257
Bruno, Giordano, 7
Bucero, cfr. Butzer, Martin
Budé, Guillaume, 251
Budny Szymon, 37
Bugenhagen, Johann (*Pomeranus*), 268
Bujanda de, J. M., 261
Bullinger, Heinrich, 26, 65, 159, 166-167, 171-172, 182-184, 186, 191, 343-345, 388, 395
Buonvisi, famiglia, 251
Burnier, E., 204
Burns, R., 227
Buronzo, Luigi, 92, 93
Busale, Girolamo, 115, 138
Busch, E., 10, 13, 16, 21, 27, 166, 287
Busolini, D., 42
Butti, A., 245-248, 250, 253-256, 259-260, 262, 267-268, 271-273
Butzer, Martin, 108, 128, 149, 153, 170-171, 247, 257, 275, 278-280, 287, 337, 343-344, 352, 430
Buzio da Montalcino, Giovanni, 270
Buzzi, F., 277

Cabasso, Simone, 315-322
Caccamo, D., 37
Caccia, Giovanni Antonio, 267
Cacciatore, G., 44
Caffaro, P., 205-206
Caietano, cfr. De Vio, Tommaso, detto il
Calandrini, Scipione, 316, 319-321, 323
Calas, Jean, 81
Calciani, Giovanni, 261
Calciati, Domizio, 249
Calciati, Vincenzo, 273
Calonaci, S., 406
Calvin, Antoine, 49
Calvo, Francesco Minicio, 256, 257
Camerarius, Joachim, 256
Cameron, E., 158, 226, 233
Camerota, Tommaso, O.P., 261
Campanella, Tommaso, 37, 360
Campi, E., 15, 18-19, 24, 27, 166-167, 178, 188, 430
Camus, Armand Gaston, 78
Canobio, Tommaso, 320
Cantimori, D., 6, 8, 105, 123, 128, 326, 343, 385-386, 393, 396, 403, 407-408, 430
Cantù, C., 315

Canturani, Selvaggio, 43
Canziani, G., 258
Capitone, Wolfgang Fabritius, 128, 148, 257
Caponetto, S., 105, 245, 267, 295
Capra, Galeazzo, 245, 256-257
Caracciolo, Galeazzo, 72-73, 112-113, 326, 339-340
Carafa, Gian Pietro, cfr. anche Paolo IV, papa, 335
Caravale, G., 278, 434
Carbonnier-Burkhard, M., 13, 71
Cardano, Girolamo, 256, 258, 260, 268, 360
Cardoini, Andrea, 52-53, 67-68, 72
Cardona, Maria di, 56
Carile, P., 132
Carletto, S., 17
Carlo III duca di Savoia, 184, 233
Carlo V, d'Asburgo, imperatore, 169, 186, 266, 281, 283-284
Carlo Emanuele I, duca di Savoia, 33, 35
Carlo Magno, imperatore, 43
Carlostadio, cfr. Bodenstein, Andreas
Carnesecchi, Pietro, 106-107, 108, 112, 114, 129, 138-139
Caroli, Pierre, 317-318, 331, 422
Carpanetto, D., 33
Carpenter, C.B., 23
Carta, P., 434
Cartier, A., 424, 425
Casadei, A., 127
Casanatense, Girolamo, 100
Casati, Domnina, 249
Cassese, M., 252, 283, 285, 289, 291, 293
Cassetti, Francesco, 268
Castalio, Pomponio, 254, 259-260, 263-264
Castellione, Sebastiano, 18, 37, 388, 397-399, 434
Castelvetro, Ludovico, 60, 143
Castiglione, T.R., 406, 408-410
Castiglioni, Bonaventura, 272-273
Catarino, Ambrogio, 275, 277-278, 280-281, 287
Catteau-Calleville, J.P.G., 126
Causse, M., 133, 136
Cavaillé, J.-P., 122
Cavalli, Ambrogio, 132
Cavazzana Romanelli, F., 299
Cazauran, N., 140
Cellario, Francesco, 320
Cencetti, G., 105
Ceruti, A., 247
Cervenka, Matteo, 157
Cervini, Marcello, 276, 279, 283
Chabriol, Raymond, 191
Chamay, Ch.-A., 333
Chambeli, Jehan, 200, 208, 215, 220, 226, 229, 241
Chambon, Jean, 82
Champier, Symphorien, 249
Charron, R., 38
Chartier, R., 424
Charvaz, André, 46
Chateaubriand, François-René, 80
Chauvet, Raymond, 181
Cheselio, Nicola, 319-320, 322
Chevalier, François, 407
Chiffoleau, J., 122
Cholakian, P.F., 140
Cholakian, R.C., 140
Chobaut, H., 89
Christin, O., 426
Chung, P., 25
Cicerone, Marco Tullio, 251-252, 255, 258, 412, 414, 419
Cini, Brigida, 111
Ciolini, G., 285
Cione, E., 114
Cipriani, N., 307
Cipriano di Cartagine, 39, 286, 365
Claretta, G., 190
Clark, R.S., 19
Clemente VII, papa, 266, 436, 438
Cochlaeus, Johannes, 31, 101
Cochrane, E., 55
Codretto, Ludovico, 218
Coertzen, P., 24
Coignac, Joachim de, 332
Colladon, Germain, 65, 409
Colladon, Nicolas, 65, 405, 407
Collina, B., 56
Colonna, Vittoria, 57-58, 138-140
Comba, E., 50, 61, 113
Conchard, Henri, 347
Condé, Louis de, 427
Contarini, Gaspare, cardinale, 107, 153, 275, 278-279, 296, 299-300
Conte, G., 13, 288
Continisio, C., 38
Cooper, R., 140

Coornhert, Dirck, 432
Cop, Nicola, cfr. Coppin, Nicolas
Copenhaver, P.B., 249
Coppin, Nicolas, 145
Cormann, E., 75
Cornelisz, Arendt, 432
Corsaro, A., 56, 330
Cortese Gregorio, cardinale, 107
Cosimo I, de' Medici, duca di Firenze, 55, 250
Costa, Giorgio, conte della Trinità, 224
Cosulario, Giovanni Antonio, 320
Cotta, L.A., 249
Cottret, B., 5, 13, 145-46, 149, 282
Courbaud, E., 412
Cousin, J., 412
Couzinet, M.D., 360
Coxhead, S.R., 23
Cranach, Lucas, 146
Cravoto, Marino, 246
Crespin, Jean, 95, 167, 174-175, 177-178, 184, 194, 197, 203-204, 222, 332, 340
Criscuolo, V., 91
Crispoldi, Tullio, 296
Crivelli, C., 214, 223
Crivelli, Domenico, 272
Crivelli Melchiorre, 272
Croce, B., 72-73, 326
Crouzet, D., 427
Crouzet, H., 262
Cruceius, cfr. Della Croce, Annibale
Cruz, Isabel de la, 137
Cunitz, E., 11, 49, 71, 142, 159, 204, 245, 331, 405, 431
Curione, Celio Secondo, 7, 110, 112, 115, 329-334, 337-338, 385-403, 433
Cybo, Caterina, 139

D'Ascia, Luca, 7, 385, 388-389, 392, 394, 396-397, 399, 402
Da Castiglione, Bonaventura, cfr. Castiglioni, Bonaventura
Dal Pozzo, Simone, 248, 256, 259, 268, 271, 273
Dalmas, D., 330, 337
Damianaki, C., 330
Dammig, E., 42
Daneau, Lambert, 352
Daniel de Valnce, 157
D'Aubigné, Agrippa, 372, 382
Dauphiné, J., 140
Daussy, H., 383
Davidico, Lorenzo, 271
Davis, Th.J., 24
de Boer, E.A., 11, 15
De Chirico, L., 50, 133, 360
De Dio Melchior, 210, 214, 243
de Greef, W., 10, 11, 22
de Greel, W., 287
De Hartog, A.H., 352
de Klerke, P., 20
De Marchi, Nicola, 319
De Michelis Pintacuda, F., 290
de Poltro, Jehan, 63
de Raemond, Florimond, 61-62, 67
De Rosa, G., 44
De Simone, R., 231
de Sponde, Henry (Spondano), 61
De Tata, Rita, 99
De Thou, Jacques August, 71
de Tournon, François, cardinale, 164
de Voisins, Gilbert, 82
Degano, E., 41
Del Col, A., 261
del Corro, Antonio, 69
Del Monte, Giovanni Battista, cardinale, 276, 279
Del Rio, D., 29
Delarue, H.
Delarue, M., 126
Delcorno C., 267
Della Barba, Pompeo, 260
Della Croce, Annibale, 252, 263, 268
Della Porta, Giovanni, 273
Della Rovere, Ottaviano, 57
Della Rovere, Giulio (*alias* Giulio da Milano), 283
Demura, A., 18
Denck, Hans, 438
Dentière, Marie, 328
Denzinger, H., 351
Deonna, W., 325
Dermange, F., 16
Des Gallars, Nicolas, 422
Desmay, Jacques, 50
Detmers, A., 25
De Vio, Tommaso, detto il Caietano, 275, 278, 300, 302, 307
Diena, V., 188, 215
Diesel, W., 291

Di Filippo Bareggi C., 33, 57
Diller, Michael, 183
Diocleziano, imperatore, 45
Diodati, Giovanni, 317
Dionigi l'Areopagita (*Pseudo Dionigi*), 138
Dionisotti, C., 57
Dittrich, Ch., 31
Doglio, M. L., 256, 267
Dolet, Etienne, 252-253, 265
Domenichi, Lodovico, 55-57
Domeyne, P., 17
Dommen, E., 15
Dompnier, B., 96, 415
Doni, Anton Francesco, 57
Donnelli, J.P., 343
Donteklok, Reynier, 432
Doumergue, E., 32, 46, 408
Doutreleau, L., 414
Dowey, E.A. Jr., 22
Drelincourt, Charles, 38, 41
Droz, E., 337
du Plessis, D.F., 20
Dubois, C.-G., 382
Duchemin, Nicolas, 336
Duffield, G.E., 412
Duflot, L., 133
Dufour, A., 71, 179, 205, 211, 325-326, 403, 407, 429
Dufour, M., 409, 412
Duplessis-Mornay, Philippe, 383
Dykmans, M., 96

Eck, Johannes, 31
Eckoff, F. C., 283
Ecolampadio, cfr. Husschein, Johannes
Husschein, Johannes (*Ecolampadio*), 145, 149, 247
Egidio da Viterbo, 283, 285
Eire, C. N., 122, 133
Elwood, Ch., 14
Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 68, 184, 186, 190, 192, 196, 210, 212, 214, 223-224, 233
Encrevé, A., 81
Engammare, M., 11, 22, 331
Enrico II, re di Francia, 181, 184-186, 221, 233, 268
Erasmo (Desiderio) da Rotterdam, 7, 80, 115, 119, 123, 145, 221, 248-254, 257, 262-263, 284-285, 331, 361-364, 366, 377-379, 386, 388-389, 391-392, 394-396, 399-401
Erbe, M., 112
Ernst, G., 37
Este, Alfonso, duca d', 60
Este, Francesco d', 56
Este, Ercole II, 54-55, 59, 63, 125, 139, 142
Este, Ippolito d', cardinal, 55
Eusebio di Cesarea, 415
Eustochia, Laura, 57
Evans, E., 23

Faber, E.M., 23
Faber, R., 22
Fabri, Christoph, 31, 185
Fago, Etienne, 177, 208, 241
Fahy, C., 56, 250, 253, 255
Falco, Antonio, 210, 214, 218, 243
Fanlo y Cortés, Teodoro, 111
Fantuzzi, G., 42
Farel, Gauchier, 160, 162, 194
Farel, Guillaume, 26, 73, 147-148, 158-160, 163, 165-166, 169-171, 173, 177-178, 180-185, 191, 194-195, 199, 205, 219, 225, 230, 233, 328-329, 331, 334, 422
Farnese, Pierluigi, 248
Farthing J., 18
Fatio, O., 265, 287, 341
Faulenbach, H., 166
Faustini, Agostino, 59
Fazy, H., 325, 407-409
Febvre, L., 73, 146, 294
Feci, S., 272
Fedler, K., 19
Felici, L., 268, 327, 388, 391, 398, 401
Fellay, J.-B., 29
Ferrario, F., 23
Ferrer, V., 383
Ferrières, Edme de, seigneur de Maligny, 427
Ficino, Marsilio, 285, 386
Field, P., 10
Filarete, Antonio Arelino, detto il, 264
Filippo II, d'Asburgo, imperatore, 186
Filippo, langravio d'Assia, 171
Filippo di Savoia-Racconigi, 187, 190, 224, 238

Fiordibello, Antonio, 395
Firpo, L., 326, 435-436, 438
Firpo, M., 37, 106-110, 112, 115, 117-120, 122, 125, 129, 135-136, 139, 143, 266, 271, 385, 430, 434
Fisher, John, cardinale, vedi John Fisher, santo
Fiume, E., 18, 187, 189-190, 209, 219-220, 228, 238, 240, 317, 318, 323
Flaminio, Marcantonio, 106, 107, 109, 137, 288, 296
Flood, J. L., 49
Foà, S., 250
Folengo, Teofilo, 17
Föllmi, B., 25
Fontana, B., 50, 73, 126-127, 133
Fontanini Benedetto, 64, 106, 110-111, 295, 347
Fonzio, Bartolomeo, 367
Foppa, V., 132
Forster, A., 305
Foucault, M., 123
Foxgrover, D., 15
Fragnito, G., 33, 120
Fragonard, M.-M., 383
Frajese, V., 261, 265
Franceschini, C., 67, 132
Francesco da Napoli, 111
Francesco I Valois, imperatore, 43, 49, 127, 130, 146, 160, 163- 165, 167-172, 175, 183
Francesco II Sforza, 252
Franck, Sebastian, 401
François, M., 268
Freudenberg, M., 17, 22, 24
Frieder, L., 17
Froeschlé-Chopard, M.-H., 96
Fuchs E., 15
Füglister, H., 112
Fumaroli, M., 360
Furet, F., 227
Fürstenberg, Guillaume de, 160, 162, 163, 194
Furrer, K., 112

Gabel, Georg, 347
Gaffori, Cesare, 319-321
Gagliardi, Domenico, 251
Gajewski, P., 13, 179, 288
Galasso, G., 72
Galbianus, 249
Galland-Hallyn, P., 415
Galland, J. A., 86
Gallars (*Gallasius*), Nicolas de, 225
Gallicet Calvetti C., 19
Gallo, Nicola, 407
Gallizioli, G., 347
Galtier, J., 87
Gamble, R.C., 9, 390
Ganoczy, A., 49, 145-147, 292, 309
Garand, D., 414
Garavelli, E., 55
Garin, E., 57, 81
Garin, Jean, 174
Garrisson-Estèbe, J., 204
Gastaldi, U., 262
Gaultier Mathieu, 210, 243
Gautier, J.A., 408
Gay, T., 209, 238
Geisendorf, P.F., 182, 209, 211, 222
Gennerat, R., 426
Genon, Jehan, 210-211, 214, 243
Genre, R., 176, 207
Gentile, Valentino, 8, 37, 111, 115, 405-440
Gessner, Conrad, 360-362
Ghibaudi, Silvia Rota, 81
Ghiot, Paul, 210, 243
Giachino, L., 267
Giacone, F., 337
Giannantonio, P., 44
Giannini, M.C., 273
Giberti, Gian Matteo, 107, 283
Gili, Giuliano de', cfr. Gilles des Gilles
Gilles, Gilles de, 193, 210, 214, 243
Gilles, Pierre, 188-189, 193, 201-202, 204, 207-208, 217, 219, 225, 229-230
Gilly, C., 391
Gilmont, J.-F., 9-10, 55, 95, 97, 174, 193, 204, 207, 210, 327, 405, 424-425
Gilpin, L.A., 22
Ginzburg, C., 106, 111, 123, 128, 133, 220, 257
Giolito de Ferrari, Gabriele, 247, 259, 260
Giorgio I di Württemberg, 177, 204
Giovanni Crisostomo, 285, 365
Giovanni Paolo II, papa, 29
Giovio, Benedetto, 250
Giovio, Paolo, 250
Giraldi Cinzio, Giovan Battista, 55
Giraldi, Lilio Gregorio, 55

Giraldo, L., 285
Girard, Jean, 332
Girardot, A.-Th., 126
Girolamo, santo, 39, 286, 365
Girolamo da Lucca, 335
Giuliani, R., 167, 170, 176-182, 184-185, 197, 204-205, 209, 225-226, 229
Giuliano l'Apostata, imperatore romano, 262
Giulio da Milano, cfr. Della Rovere Giulio
Giulio II, papa, 262
Giunta, G., 33
Giuntella, V.E., 81
Gliozzi, G., 399
Goclen (*Goclenius*), Conrad, 253
Goes, Damian A, 252
Gonzaga, Eleonora, 56
Gonzaga, Giulia, 57, 137, 139
Gorani, G., 76
Gordon, B., 14, 49
Gorin, Adrien, 114-115
Gorris Camos, R., 132
Gotor, M., 335
Gotti, Vincenzo Ludovico, 42
Grandbois, Jean, 212, 214, 242
Gratzl, E., 284
Grazioli, Sebastiano, di Castrocaro, 228
Grechetto, cfr. Zanettini, Dionigi
Gregorio XV, 99
Gregorio Magno, 39, 285
Gregorio da Rimini, 290, 299
Greschat, M., 145
Gribaldi, Matteo, 115, 406, 409-410, 433
Grignan, Louis-Adhémar, di, 170, 172
Gropper, Johannes, cardinale, 108, 275, 278-279, 300
Gross, G., 329
Grosse, Ch., 328, 335
Grossi, V., 285, 299, 306
Grozheintz, O, 408
Grozio, Ugo (van Groot, Huig), 46
Gründler, O., 348
Grunewald, E., 25
Gryphe, Sébastien, 246-247, 252
Guarini, Vincenzo, 261, 263-265
Gueraud, J., 427
Guérin, C., 412
Guérin (Guarino), Francesco, 211, 212, 242
Guérin, Pierre, 208, 241
Guerra, A., 77
Guggisberg, H.R., 18, 112, 145
Guicciardini, Piero, 99, 102
Gutierrez, D., 284
Gwalther, Rudolf, 163, 169
Gylmore, M.P., 253

Hagen, H., 406
Hagenius, Bartholomeus, 191
Hall, D.W., 16
Haller, Johann, 431
Hallyn, F., 415
Harms, F.A.V., 24
Hector, Barthélémy, 177, 201, 221, 222
Heller, H., 133, 136, 138
Helm, P., 19
Hendrix, S.H., 15, 330
Henseler, A. De, 407
Hermandinquer, J.J., 176, 209, 222, 230, 231
Herminjard, A.L., 159-165, 167
Hernandez, Francisca, 137
Heron, A., 23, 24
Hesselink, J.I., 16, 23
Heshuius, Tilman, 41
Higman, F.M., 121, 336, 424-425
Hillar, M., 17
Hirschman, A., 118
Hirzel, M.E., 15, 22, 282
Hoefer, J.Ch. F., 133
Hofheinz, M., 15, 17
Holtrop, Ph., 32
Hooker, Richard, 352
Höpfl, H., 38
Hortensius Appianus, cfr. Lando, Ortensio
Houbraque, 191
Huber, Samuel, 432-433, 436-438
Hughes P., 17
Hünermann, F., 300
Hunnius, Aegidius, 432
Hunsinger, G., 23
Hunt, L., 82, 86, 90
Hunter, M., 36

Imbert, Geraut, 209, 214, 218, 242
Ireneo di Lione, 286, 365, 414

Jachia, David, 285
Jahier, D., 91

Jalla, Jean, 178, 181, 189-191, 198, 200, 204, 208-213, 217-218, 220, 237, 239
James, F. A., 18, 25
James, F., 19
Jamet, Léon, 131
Janse, W., 22, 24
Jean de Molines, 157
Jean le Chat, 168
Jedin, H., 252, 275-280, 282-283, 287-288, 295-297
Jenkins Blaisdelle Webb, Ch., 69, 73, 127-128, 132, 141
Jinkins, M., 24
John Fisher, santo, 108
Jostock, I., 326, 424
Jouen, Thomas, 213
Jourda, P., 129
Jourdan, Jean-Baptiste, 92

Keller, C.A., 24
Kerquefinen, Claude de, 113
Kettler, Ch.D., 23, 23
Kil-sung Kim, 24
Kingdon, R.M., 9, 12, 16, 175, 199-200, 203-204, 216, 218, 221, 223, 227, 233, 339, 343, 428
Kirby, T., 18, 19
Klein, Katherina, 147
Kleinclauz, A., 426
Koetsier, L.S., 19
Korsch, D., 293, 294
Krumenacker, Y., 426, 427
Krusche, W., 292
Kume, A., 20
Kurovský z Vrchlabí, Vilém, 346
Kutter, M., 385, 396

La Brasca, F., 327
La Fayette, Gilbert du Motier, 82
Laborie, Antoine, 202-203, 220, 241
Labriolle, P. De., 415
Labroue, H., 89
Laínez, Giacomo, 177, 209, 222, 223, 224
Lamber, Th.A., 12
Landa, P.J., 139
Lando, Ortensio, 56-57, 246, 250-251, 254-255, 257, 264-265
Landulphus, 249
Lane, A.N.S., 16, 17, 25
Lane, B.C., 24
Lange, A. de, 197, 215, 233, 234
Lange van Ravenswaay M. J., 17
Langeoie, Martin (*alias* Roche, Martin), 192
Langloise, Charles, 76
Lantaret, P., 202
Larochelle, M.-H., 414
Lastraioli, C., 332
Lattanzio, Firmiano, 365
Lauchert, F., 278
Laurent, George, 204, 214
Laurenti, Francesco, 210, 243
Laureto, Giovanni, 138
Lauvergeat, Jean, 176-177, 198, 200, 202-203, 205, 208, 223, 225, 229, 233, 241
Lavenia, V., 273
Lazzari, A.Q., 126
Le Vasseur Jacques, 38
Lefévre d'Etaples, Jacques, 119, 130, 136, 138, 143, 149, 284, 331
Lefranc, A., 49
Leith, J.H., 20
Lekebusch, S., 22, 27
Lemnio, Levinio, 260
Lenfant, Baillif, 409
Leningius, Johannes, 190
Lentolo, Scipione, 174, 177, 187-189, 191-192, 204, 209, 214, 216, 218, 220, 228, 237-240, 242, 317-318
Léonard, E., 237
Leone Toscano, 246
Leone X, papa, 255
Lestringant, F., 364
Leti, Gregorio, 53, 61, 72
Lettieri, G., 264
Liguori, Alfonso Maria de, 44, 45
Lindanus, Wilhelm, 32
Lingua, G., 17
Linguiti, F., 288, 295
Link, Ch., 23
Lismanini, Francesco, 412
Lissa, G., 44
Locke, John, 439
Lollio, Alberto, 57
Lombardi, F., 19
Longo, P.G., 245-248, 250, 252, 255-256, 258, 261-263, 265-267, 269-273
Lorenset, Antoine, 210, 243

Lorenzi, R.A., 345
Lortz, J., 282
Luciano di Samosata, 43
Lodovico Sforza, 248
Luigi XII, re di Francia, 53, 58, 66, 125
Luigi XIV, re di Francia, 85
Luigi XVI, re di Francia, 82
Lülsdorff, R., 24
Lupi, M., 38
Lutero, Martino, 38-39, 41-42, 59, 61, 77, 80, 94, 108, 118, 146, 221, 255-256, 275-276, 278, 280, 282-285, 287, 289, 290-291, 300, 305, 308, 430, 436
Luzzatto, S., 78

Maag, K., 15
MacCrie, T., 126
MacLelland, J., 18
Madruzzo, Cristoforo, cardinale, 107
Maggi, Vincenzo, 56
Mahé, J.-P., 414
Maimbourg, Louis de, 41
Maimonide, 135
Mainardi, Agostino, 272, 283, 335, 388
Maino, Ippolito, 250
Malatesta, Ginevra, 57
Malicorne, 71
Manelfi, Pietro, 111
Marbach, Johann, 343
Marcatto, D., 106-109, 129, 136-137, 139, 143, 272
Marchal-Albert, L., 415
Marchetti, V., 52, 118
Marco da Brescia, 335
Marcocchi, M., 121
Marcora, C., 33
Marcourt, Antoine, 329
Margherita d'Angoulême, regina di Navarra, 57, 73, 127, 129, 131, 133, 136, 138, 140
Margherita d'Asburgo, reggente dei Paesi Bassi, 257
Margherita di Valois, regina di Francia, 64, 68, 186, 219
Margolin, J.-C., 401
Marot, Clément, 72
Marranzini, A., 281, 283-284, 286, 288, 299, 300, 305
Marti, Benedikt (*alias* Aretius), 408
Martin, H.J., 424
Martineau, C., 138
Martinengo, Massimiliano Celso, 345
Martínez Romero T., 391
Masanaru, T., 16
Masi, E., 126
Mason, S., 329
Massarelli, Angelo, 278-280
Massari, Girolamo, 6, 359-383
Massimiliano I, duca di Baviera, 99
Massimiliano di Saluzzo, 220
Masson, Jean-Papire, 43, 61
Massonius, R., 353
Mastellone, S., 38
Mathieu, M., 217-218, 242
Mathiez, A., 76, 88, 90, 94
Mathison, K.A., 24
Mazzone, Paravicino, 320
McConica, J., 119
McCormack, B.L., 23
McGrath, A.E., 13, 32, 117, 146, 282, 285, 290, 292, 352, 391
McKee, E.A., 9, 15, 22
McKim, D.K., 10, 16, 22
McNair, Ph., 105, 344
Méchoulan, H., 111, 398
Medici, Cosimo I de', cfr. Cosimo I, duca di Firenze
Medici Valois Caterina de', regina di Francia, 64, 78, 114
Mei, Ottaviano, 319-321, 323
Melantone, Filippo, 26, 153, 165, 247, 252, 279, 284, 308, 337
Menozzi, D., 38
Merlo, G.G., 225
Meroi, F., 265
Merula, Emilio, 249
Merula, Gaudenzio, 6, 245-274
Mesnier, abate, 42
Meyer, F., 258
Meylan, H., 147, 211, 354, 407
Meynier, Jean, barone d'Oppède, 170
Michelet, Jules, 79
Mignozzi, V., 289
Millet, O., 9, 12, 20, 22, 336, 412, 424
Minois, G., 36
Miolo, Gerolamo, 212, 218-219, 242
Moehn, W. H. Th., 22
Moge, Jean, 204
Molho, A., 122
Molnàr, A., 147, 157

Monaci Castagno, A., 262
Monda, D., 24, 288
Mongini, G., 143
Monter, E.W., 406
Monti, Filippo Maria, cardinale, 99
Montjean, René de, 160, 162
Montmorency, Anne de, 162
Morata, Olimpia, 132
Morbio, C., 248
Moreau, P.-F., 19
More, Thomas, 362
Morel, François, 63, 69
Morelet, du Museau, Antoine, 164
Morillo, J., 112
Morone, Giovanni, cardinale, 106, 110, 129, 135-136, 138-139, 140, 271-272, 279
Moser, Ch., 18, 22, 166-167, 178, 344, 354
Motta, F., 30
Moutarde, E., 426, 427
Mozzarelli, C., 38
Müller, D., 15, 16
Müller, C., 84, 89
Müller, R.A., 6, 9, 10, 21, 344
Mulsow, M., 432
Münch, E. von, 126
Münster, Sebastian, 259
Müntzer, Thomas, 46, 92
Muralto, Martino, 258
Muratori, Ludovico Antonio, 49-73
Musso, Cornelio, 279
Mutini, C., 57
Muzio, Girolamo, 335
Myconius, Friedrich, 147, 169, 172

Nagy, B., 11
Naphy, W.G., 14, 27, 326
Napoleone I Bonaparte, imperatore, 90-92
Negri, Francesco, 332-333
Negrin, Etienne, 193, 210, 243
Negruzzo, S., 82
Nemesio di Emesa, 246
Neuser, W.H., 9, 23
Niccoli, O., 117-118, 332-333
Nicolini, B., 326
Niesel, W., 408
Nijenhuis, W.N., 16, 422
Noël, Etienne, 174, 177-181, 186-187, 189-190, 192, 204-205, 207, 211, 214-216, 218-219, 221, 228, 235, 238, 241
Nomura Shin, 23
Normandie, Laurent de, 221, 409

Oakley, F., 120
O'Banion, P.J., 18
Oberman, H.A., 9, 20, 117
Ochino, Bernardino, 7, 34, 109, 111-113, 115, 139, 258, 270, 332-336, 433
Oldenburg Anna di, 114
Olivato, L., 132
Olivetano, Pierre Robert (detto), 145-156, 194, 217
Olivieri, A., 18, 129, 359-360
Olson, J.E., 15, 340
Omodeo, Pietro Antonio, 320
Omodeo, A., 19, 326
Opitz, P., 13, 16, 18, 22-23, 282, 285
Opizo, Lactantius o Lattanzio, 263, 264
Oporino, Giovanni, 248, 268
Origene, 262-264, 365
Overell, M.A., 337, 340

Pade, M., 132
Pagano, S., 109, 112, 129
Paget, A., 147
Paladino, G., 388
Paleologo, Iacopo, 37
Pallavicina, Camilla
Pallavicino, 282
Palma, A., 272
Pancheri, R., 136
Pani, G., 285
Pani, Tommaso Vincenzo, 46
Panigarola, Francesco, 33-36, 39-40, 43, 317
Pannier, Jean, 147
Paolo III, papa, 59, 120, 330, 332-333
Paolo IV, papa, 106
Papini, C., 185, 208, 235
Papire-Masson, Jean, 61
Paravicini, Martino, 317
Paravicino, Giovanni Giorgio, 271, 272
Park, Gon-taik, 18
Parker, Th.H.L., 20, 391
Partee, Ch., 21
Paruta, Niccolò, 37
Pascal, A., 160-161, 184, 212, 220, 224-225, 237

Pascale, Giovan Luigi, 193, 233
Pasetti, Prospero, 55
Pastore, A., 107-108, 296, 316
Pastore, R., 249
Pastre, Philippe, 210, 213, 215, 229, 231, 243
Pastres, Hugues, 210, 214, 243
Pazé, P., 206
Pazé Beda, B., 206
Peirier, Jean, 200, 211, 213, 215, 223, 242
Pelagio, 307
Pelargo, Ambrogio, 304
Pellegrino, Fulvio, 360
Pellenc, Colin, 164
Pelletier, Jean, 53
Perassilo, Arnolfo Antonio, 253
Peretti, Felice cfr. Sisto V, papa
Pérez, Jacob, 299
Pérez de Pineda Juan, 112
Pericaud, A., 427
Périer, Jean, 175
Pernot, J.-F., 331
Peronnet, Michel
Perron, Claude, 210, 213, 218-219, 243
Perrone, L., 38
Peter, R., 10, 95-97, 101, 160, 405
Petrarca, Francesco, 57
Petrella, G., 259
Pettegree, A., 16
Peyran, Jean-Rodolphe, 93
Peyronel, Rambaldi S., 119, 129, 179, 181, 189-190, 230-231, 237-239, 385
Peyrot, G., 215
Pfeilschifter, F., 32
Pfister, R., 145, 396
Pfister, O., 27
Pflug, Julius, 275, 278-279, 300
Piattoli, R., 435
Picenino, Giacomo, 40-42
Pico della Mirandola Giovanni, 386
Pierce, A.R., 18
Pietra, Galeazzo, 259
Pietro Antonio di Capua, 138
Pigge (*Pighius*), Albert, 17, 108, 153, 275, 278, 300, 431
Pinatel, Laurent, 214, 243
Pio IV, papa, 51, 53, 231, 284
Piotti, Giovan Battista, 255, 258
Pique, N., 19
Piron, Vital, 212, 214, 242
Pitkin, B., 22, 23
Plasger, G., 21, 24
Plath, U., 147, 388, 403
Plongeron, B., 76
Pole, Reginald, cardinale, 106-107, 137-138, 279, 289
Pomeranus, cfr. Bugenhagen, Johann
Popkin, R.H., 36, 111, 398
Porfirio, 264
Portalis, Jean-Etienne-Marie, 91-92
Porto, Francesco, 70
Possevino, Antonio, 36-37, 177, 189, 209, 214, 218, 222, 224
Postel, C., 420
Pot, O., 22, 382
Poton, D., 85
Prandi, A., 41
Prat, François, 231
Preda, A., 364
Prevost, Françoise, 221
Primerano, D., 136
Prinzivalli, E., 262
Procacci, G., 38
Procaccioli, P., 330
Prodi, P., 122
Prosperi, A., 5, 17, 60, 67, 106, 112, 118, 120-123, 132, 258, 273, 327
Prost, A., 248, 249
Provenzale di Nîmes, 242
Pseudo Dionigi, cfr. Dionigi l'Areopagita
Pucci, Francesco, 429-440
Pucci, Giovanni, 435

Quarta, D., 132
Quinet, Edgard, 80
Quintiliano, Marco Fabio, 412, 414

Rabaut-Saint-Etienne Jean-Paul, 82
Rabelais, François, 331, 377
Ragagli, S., 250, 253
Ragueau, J., 212, 221
Ragnoni, Lattanzio, 114, 340-341
Raitt, J., 432
Rambaldi, G., 300
Ramo, Pietro, 221
Ramponi, C., 246, 260-261, 267
Ranza Giovanni Antonio, 91, 261
Raponi, N., 33
Rassinier, J.-P., 416
Ratzinger, Joseph, 29

Raveslato, Francesco, 247
Reardon, B.M.G., 390, 431
Reich, R., 24
Reid, J.A., 129, 133
Reinhardt, V., 13, 27
Refoulé, R.F., 415
Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 6, 49-51, 53-55, 57-62, 65-73, 117-143, 257, 336, 360
Renato, Camillo, 433
Renaudet, A., 119, 252
Reszka, Stanislao, 37
Reuss, R., 87-88, 90, 159
Reuss, E., 11, 49, 71, 142, 204, 245, 331, 405, 431
Reymond, Hubert, 214
Ricci, S., 263
Ricciardi, R., 256
Richard, François, 409
Richardot, François, 131, 133, 142
Richardsen-Friedrich I., 17
Ricuperati, G., 111, 398
Rivet, André, 41
Robespierre, Maximilien, 90
Rocca, Angelo, 100
Roche, Martin, 208, 241
Rodi, Filippo, 60
Rodigue, Claude, 211-214, 242
Rodigue, Marie, 213
Rodocanachi, E., 126, 133
Roelker, N.L., 130
Roget, A., 408
Rohloff, R., 21
Rohls, J., 432
Romagnani, G. P., 81
Romano, A., 330
Romeo, G, 111, 120
Roncaglia, Costantino, 41, 42
Ronchi de Michelis, L., 13, 114, 122, 158, 269
Ronchi, F., 13
Rordorf, B., 24
Rorengo, Marco Aurelio, 189, 228
Rosanvallon, Pierre, 76
Rosarius, S., 333
Roset, M., 325, 407
Rostang Henry, 211, 213, 243
Rota Ghibaudi, S., 81
Rotondò, A., 7-8, 30, 43, 111, 128, 248, 326-327, 333, 386, 398, 429
Rott, J., 174
Roude, Simon, 213
Rousseau, A., 414
Rousseau, Jean-Jacques, 80-81
Roussel, B., 148, 149
Roussel, Gerard, 133, 139
Rovella, Lucrezia, 57
Roversi, R., 288
Rozzo, U., 18, 132, 246, 253, 327, 332
Ruby, C. de, 427
Rückert, H., 11
Ruffini, F., 76, 326
Ruíz de Alcaraz, Pedro, 137
Rusca, Nicolò, 316, 320-323
Rusconi, R., 96

S.-Young Lee, 16, 18
Sacchi, Giacomo, Filippo, 246
Sadoleto, Jacopo, 167, 287, 289, 291
Sainctes, Claude de, 32
Saitta, A., 86
Sallmann, M., 15, 22, 282
Salvadori, S., 18
Samuel-Scheyder, M., 31
Sandius, Christophorus, 115
Sanfelice, Giovanni Tommaso, 276
Sanseverina, Margherita Pia, 57
Santoro, Giulio Antonio, 143
Sardi, Gasparo, 59
Sarpi, Paolo, 121, 282, 383
Sartori, Giovanni Leonardo, 268
Saubonne, Michelle de, 127
Saulnier, V. L., 130, 136, 140
Saunier, Antoine, 148, 160-163, 194, 199
Savio, Antonio, 270
Savoia, Carlo III duca di, cfr. Carlo III, duca di Savoia
Savoia, Carlo Emanuele I, duca di, cfr. Carlo Emanuele I, duca di Savoia
Savoia, Emanuele Filiberto, duca di, cfr. Emanuele Filiberto, duca di Savoia
Savoia-Racconigi, Filippo, cfr. Filippo di Savoia-Racconigi
Sbrozi, M., 290
Scaduto, M., 177, 209, 218, 222, 224
Scaligero, Giulio Cesare, 253
Scandella, Domenico (*alias* Menocchio), 132
Scannapeco, Girolamo, 288
Scapparone, E., 265
Scaramella, P., 40, 124

Scauro, Francesco, 250
Scheurer, R., 329
Schindler, A., 17
Sclaepfer, H.L., 221-222
Schmid, V., 18
Scholl, H., 16
Schümmer, L., 23
Schützeichel, H.
Schwarz, B., 258
Scott Clark, R., 18
Scrimger, Henry, 337
Scuccimarra, L., 399
Segneri, Paolo, 38, 39, 40
Ségueny, A., 69
Seidel Menchi, S., 110, 119, 250-251, 253-255, 263-264, 327, 339, 388, 391-392, 397, 434
Seifert, A., 388
Selderhuis, H.J., 9-11, 13, 24-25, 27
Seneca, Lucio Anneo, 146
Senf, Johannes (Giovanni *Sinapio*), 49
Senneton, C., 113
Sepúlveda, Juan Ginés de, 399
Seripando, Antonio
Seripando, Girolamo, 251-252, 275-313
Serveto, Michele, 7, 17, 34, 37, 40, 44-47, 115, 265, 271, 318, 338-339, 385, 393, 398, 403, 423, 434, 437
Severi, Francesco, 132
Sforza, Francesco II, cfr. Francesco II Sforza
Sforza, Lodovico, cfr. Lodovico Sforza
Sgroi, P., 285
Shaw, D.J., 49
Sher Tinsley, B., 18, 30
Shute, D., 25
Siculo, Giorgio, 5, 17, 111-112, 132, 431, 435
Sigismondo Augusto, re di Polonia, 388
Simler, Iosias, 113-114
Simoncelli, P., 119, 289
Simone, F., 140
Simonetti, M., 262
Simonutti, L., 111, 258, 398
Siraisi, N.G., 246, 250, 256, 268
Sisto V, papa, 261
Sleidan (*Sleidanus*), Johannes, 170, 171, 173, 174, 178
Soboul, A., 88
Solfaroli Camillocci, D., 328
Soncino, Lorenzo, 320
Soranzo, Vittore, cardinale, 109, 136, 139
Sottocasa, V., 83, 86
Sou-Young Lee, 23
Sozzini, Lelio, 115, 123, 265, 386, 433-435
Spataro, Roberto, 29
Speidell, T., 23
Spiera, Francesco, 6-7, 112, 331, 337-340, 403
Spini, G., 30, 36, 38, 47, 326
Spinoza, Baruch, 92, 439
Spondano, cfr. de Sponde, Henry
Staehlin, A., 112
Stancaro, Francesco, 318
Stauffer, R., 329, 422
Stegmann, A., 360
Steiger, Johannes, 185
Steinmann, M., 248
Stella, P., 38
Stelling-Michaud, S., 219
Stevenson, W. R Jr., 16
Stoppani, Giovanni Pietro, 320-321, 323
Striedl, H., 284
Strohm, Ch., 13, 16, 20, 22, 26, 27, 282
Stückelberger, Ch., 12
Studer, B., 262-263
Sturm, Jakob, 174, 221
Sturm, Johannes, 128, 175
Subilia, V., 291, 294
Sulzer, Simon, 395
Sunshine, S., 326
Sygut, M., 121
Szczech, N., 341

Tachard, Martin, 189, 200, 208-209, 211, 215, 220, 226, 231, 238-239
Tackett, T., 76, 85
Taddei, E., 125
Tagliero, Mariella, 99
Tallon, A., 119, 339, 434
Tauran, Guiraud, 204
Tedeschi, John A., 210, 270, 273, 327
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 37, 286, 365
Thiel, A., 15
Thjulen, Lorenzo Ignazio, 77
Thomas, Pierre, 90
Timoteo de' Giusti, 296
Tizzano, Lorenzo, 138
Toffoli, A., 108

Toland, John, 439
Tolomei, Lattanzio, 297
Tommaso d'Aquino, santo, 300, 302, 348, 351
Tortora, A., 193
Tosto, F.D., 24
Tourn, G., 13, 275, 352
Tournay, Jean de, 213
Toussain, P., 204
Tranfaglia, N., 117
Trapé, A., 285
Trechsel, F., 406
Tremellio, Emanuele, 18, 345
Trento, Giovan Battista, 363
Trigalet, Jehan, 203, 220, 241
Trinkhaus, C., 117
Trissino, Giangiorgio, 360, 365
Trocmé, E., 227
Troeltsch, Ernst, 19, 20
Tron, D., 157, 176, 195, 207, 213, 231
Truchi, Francesco, 211-212, 218, 220, 242
Trueman, C.R., 18
Turchetti, M., 337, 389
Turchini, A., 33
Tyl, Y., 83

Ugolino da Orvieto, 290, 299
Ulrich, J., 27
Ulrichs, H.-G., 22, 27
Ursinus, Zacharias, 343, 345
Uscegli, Marco, 193

Vadianus, cfr. von Watt, Joachim
Valdés, Alfonso de, 266
Valdés, Juan de, 105-116, 124-125, 134, 137, 140, 266, 296, 386
Valent, Gorge, 212-213, 242
Valente, M., 44, 47, 248
Valla, Giorgio, 246
Valla, Lorenzo, 379, 393
Valle, Francesco, 210, 243
Valloys, Loys (Denis) de, 427
van de Beek, A., 23
van Drunen, D., 19
van Egmond, A., 24
van Keulen, D., 16, 17, 24
van Kley, D.K., 75
van Laar, W.M., 23
van Stam, F.P., 149, 159
van Veen, M., 158
van Vliet, J., 23
Vanderjagt, A., 36
Vanini, Giovanni Battista, 220
Varaglia, Goffredo/ Giaffredo/Chiaffredo, 167, 177, 184, 186-187, 197-199, 201, 207-210, 214, 218, 226, 235, 241
Vautrollier, Thomas, 383
Vegio, Scipione, 247, 250
Veissière, M., 138
Velsius, Justus, 398
Venema, C.P., 23
Venosta, Sebastiano, 320
Venturi, F., 76, 77
Verci, G., 57
Vergerio, Pietro Paolo, 18, 110-111, 140, 332-333, 338, 403
Vermigli, Pietro Martire, 18-19, 25-26, 105, 112, 183, 296, 335, 337, 339, 343-345, 349, 352-353, 407
Vernou, Jean, 176, 198, 201-203, 205, 225, 233, 241
Viazzo, P.P., 227
Victor, J.M., 249
Vidal, Estienne, 209, 213, 231, 242
Viénot, J., 204
Vignaux, Dominique, 177, 209, 210-211, 213, 218, 242
Villafuora, Ginevra, 57
Villamarina, Isabella, 139
Villari, R. 123
Vincenzo da Ascona, 271
Vinay, A., 200, 209
Vinay, V., 217, 291
Vineanus, Joannes, 208, 223, 226, 241
Vingle, Pierre de, 147, 328
Viotti, Bartolomeo, 268
Viret, Pierre, 26, 148, 158-159, 163, 165-166, 169, 173, 177-178, 180-182, 194-195, 212, 225, 228, 233, 329-335, 395
Virgilio, Publio Marone, 256
Vischer, L., 15, 24
Vitruvio (*Vitruvius Pollio*), 250
Vittorio Amedeo III, re di Sardegna, 77
Vivanti, C., 294
Vives, Juan Luis, 391
Volokhine, Y., 328
Voltaire, François-Marie Arouet, (detto), 380

Vovelle, M., 76, 88, 89
Vuilleumier, H., 431
Vuy, J., 408

Waage Petersen, L., 132
Wahnich, Sophie, 90
Walker, D., 50, 133, 360
Ward Holder, R. .
Wartelle, A., 412
Waterlot, G., 19
Watt, I.M., 12
Watt, Joachim von (*Vadianus*), 172, 336
Wecker, R., 112
Wendel, F., 291
Weiss, N., 172
Weiss, R., 249
Wendel, F., 145-146, 423
Wenneker, E., 248
Wernle, P., 147
Westphal, Joachim, 425
Whitford, D.M., 15
Widmannstetter, J. A., 284
Wilcox, P., 211
Williams, G.H., 257, 263, 386, 407-408
Windler Ch., 112
Wisse, J., 412
Witte, J. Jr., 15, 16
Woeirot, Pierre, 68
Woerther, F., 412
Wolph, Johann, 412
Wootton, D., 36
Wotschke, T., 412
Wright, D.F., 16, 20
Wübbenhorst, K., 23
Würstenberger, Simon de, 406
Wykes, M., 16

Yon, A., 412
Young, D.A., 19

Zachman, R. C., 22-24, 30
Zaggia, M., 17
Zambelli, P., 248-249
Zanchi, Anna Lidia, 346
Zanchi, Lelia Costanza, 346
Zanchi, Girolamo, 6, 18, 191, 343-358, 434
Zanchi, Girolamo Roberto, 346
Zanchi, Ludovico, 346
Zanchi, Violante, 346
Zanettini, Dionigi (detto il *Grechetto*), 276
Zanino, prete di Novara, 273
Zappa, A., 246, 250, 256, 259
Zarri, G., 56
Zébédée, Andrée, 431, 437
Zemon Davis, N., 426
Ziegler, Jakob, 256, 263
Zonta, G., 57
Zorzi, Francesco, 386, 392
Zuber, V., 44
Zuidema, J., 19
Zumkeller, A., 285, 299-300
Zweig, Stefan, 5, 27
Zwinger, Theodor, 248
Zwingli, Ulrich, 7, 29, 108, 146, 149, 247, 282, 290, 386, 388, 396

INDICE

Premessa
di Susanna Peyronel Rambaldi 5

Emidio Campi
Giovanni Calvino
Problemi e prospettive degli studi odierni 9
1. Testi. Edizioni e traduzioni 11
2. Studi biografici 13
3. Studi storico-filosofico-letterari 14
4. Studi teologici 20
5. Conclusione 27

Michaela Valente
Per l'immagine di Calvino
nella controversistica cattolica. Primi appunti 29

Chiara Franceschini
Calvino in Italia, tra Bèze e Muratori 49
1. Il viaggio di Calvino in Italia tra biografia, tracce documentarie e leggenda 49
2. Renata di Francia e Calvino nelle fonti coeve e nella storiografia estense 54
3. Théodore de Bèze e Renée 63
4. Conclusione 71

Alessandro Guerra
«Dans la Révolution les protestants rendus à leur patrie et à leur culte sont redevenus nos concitoyens et nos frères». Appunti su calvinismo, Riforma e Rivoluzione francese 75

Jean-Francois Gilmont
Les éditions de Calvin imprimées au xvie siècle dans les bibliothèques italiennes 95
1. Conditions de l'enquête 96
2. Les éditions disponibles en Italie 97
3. La dispersion dans de nombreuses bibliothèques 98
4. Les éditions le mieux représentées 101
5. Conclusion 102

Massimo Firpo
Giovanni Calvino e Juan de Valdés 105

Eleonora Belligni
Renata di Francia tra Riforma ginevrina e nicodemismo 117
1. Il nicodemismo: qualche premessa 117
2. Precedenti storiografici e direttrici di ricerca 125
3. Il nicodemismo e Renata di Francia: nuove prospettive 131
4. Conclusioni 142

Giorgio Tourn
Calvino e la Bibbia di Olivetano 145
1. Un umanista profugo sul Reno 145
2. La bibbia del "petit translateur" 147
3. Il testamento di Dio 151
4. Il *mediateur* 152
5. Lo scontro con la storia 155

Albert De Lange
I valdesi nella corrispondenza di Giovanni Calvino 157
1. Quattro domande 157
2. Le fonti 158
3. Gli anni 1538-1540: Alpi Cozie 160
4. Gli anni 1540-1545: Luberon 163
5. 1555-1561: nuovamente le Alpi Cozie 176
6. Calabria e Puglia 193
7. Bilancio 193

Daniele Tron
La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino 197
1. Introduzione 197
2. La prima missione ginevrina e il processo di cambiamento nelle Valli valdesi 200
3. L'offensiva missionaria di Ginevra in ambito alpino 203
4. Uno sguardo d'insieme sulla composizione del corpo pastorale delle Valli 216
5. Il radicamento dei ministri stranieri nel contesto locale 224
6. Conclusioni 232
Appendice. Predicatori riformati operanti nelle Alpi Cozie cisalpine dal 1555 al 1564 241

Simonetta Adorni-Braccesi
Gaudenzio Merula tra Erasmo e Calvino: ricerche in corso 245
1. Un' «anima peregrina» 245
2. La formazione giovanile e l'incontro/scontro con Erasmo 248
3. L'influsso di Agrippa: il *Memorabilium* 257
4. La lettera a Calvino e il «nicodemismo» di Gaudenzio Merula 266
5. Le vicende inquisitoriali 271

Michele Cassese
Un agone a distanza tra Giovanni Calvino e Girolamo Seripando sulla giustificazione. Affinità e diversità 275
1. Un intervento "risentito" di Seripando a Trento 275
2. I personaggi in questione 280
3. Il problema soteriologico secondo Calvino 289
4. Il pensiero soteriologico di Seripando 295
5. Affinità e divergenze tra Calvino e Seripando 305

Emanuele Fiume
Calvinus arianus? La disputa di Tirano (1595-1596): un processo civile alla cristologia di Calvino 315

Daniela Solfaroli Camillocci
«*Profligata romani Antichristi tyrannide*»: Roma e papato a Ginevra all'epoca di Calvino 325

Luca Baschera
Il giovane Zanchi legge Calvino 343
1. Il primo "incontro" di Zanchi con Calvino: il «Compendium praecipuorum capitum doctrinae christianae» 344
1.1 Struttura e fonti del «Compendium» 346
1.2 Variazioni e "camuffamenti" 348
1.3 Un esempio di originale rielaborazione dell'«Institutio»: la dottrina della giustificazione 350
2. Conclusione 353
Appendice 1. Confronto sinottico di un brano del «Compendium» con i passi corrispondenti nelle edizioni seconda, terza e quarta dell'«Institutio» di Calvino 356
Appendice 2. Confronto fra la struttura del «Compendium» e quella dell'«Institutio» 358

Achille Olivieri
L'*Eusebius Captivus* (1553) di Hieronymus Marius (Massari): sul *de tolerantia* e i movimenti calvinisti del Cinquecento 359
1. Gli elementi compositivi dell'*Eusebius* 359
2. *Structura* e *tolerantia* 364
3. Dio e la predestinazione 368
4. Sulla *fides* 375
5. Il dialogo con l'Inquisitore 380

Lucia Felici
Da Calvino contro Calvino
Celio Secondo Curione e il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo* 385

Nathalie Szczech
Jean Calvin contre Valentino Gentile:
enjeux d'une polémique antitrinitaire (1561) 405

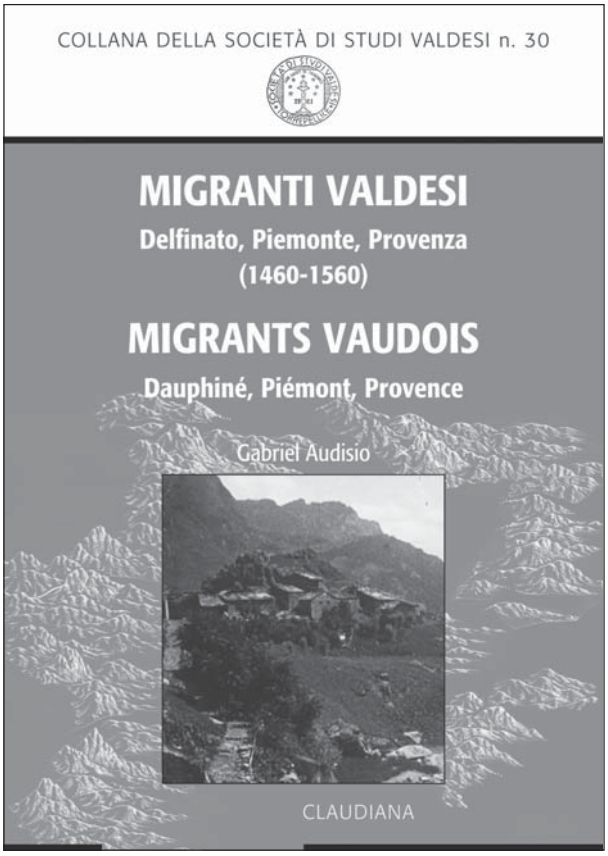
Mario Biagioni
«*Deus auctor perditionis*»: l'interpretazione
del *De aeterna Dei praedestinatione* di Calvino
nel *De praedestinatione* di Francesco Pucci 429

Indice dei nomi 441

Finito di stampare il 28 dicembre 2011 - Ideanet srl, Torino

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*. A cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*. A cura di G.P. Romagnani
19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*
20. *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica (secc. XVI-XVIII)*. Atti del XLI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia. A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*. A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele Montalbano, *Ermanno Rostan, cappellano militare valdese (1940-1943)*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina Benedetti, Il *"santo bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna.* A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'Età moderna.* A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi.* A cura di Pawel Gajewski
28 . *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.* A cura di Daniele Jalla
29. Michaela Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secoli XVI-XVIII)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560). Migrants vaudois. Dauphiné, Piemont, Provence (1460-1560)*



Gabriel Audisio
Migranti valdesi
Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560)

Migrants vaudois
Dauphiné, Piémont, Provence

Società di Studi Valdesi 30
pp. 248
€ 20,00
ISBN 978-88-7016-782-5

Michaela Valente
Contro l'Inquisizione
Il dibattito europeo
secc. XVI-XVIII

Società di Studi Valdesi 29
pp. 230
€ 20,00
ISBN 978-88-7016-745-0