



VERSO LA RIFORMA

Criticare la chiesa, riformare la chiesa (xv-xvi secolo)

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

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. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna.* A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
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 / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence (1460-1560)*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio MASTANTUONI, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione*
33. *Il Protestantismo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità.* A cura di Simone Maghenzani
34. *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715).* A cura di Gianclaudio Civale
35. Dino CARPANETTO, *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*
36. Martino LAURENTI, *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*
37. *Federalismo e Resistenza. Il crocevia della "Dichiarazione di Chivasso" (1943).* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi e Filippo Maria Giordano
38. *La Grande guerra e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918).* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira
39. Luca PILONE, *«Radici piantate tra due continenti». L'emigrazione valdese negli Stati Uniti d'America*
40. *Identità valdesi tra passato e presente.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
41. *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa.* A cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira

VERSO LA RIFORMA

Criticare la chiesa,
riformare la chiesa
(XV-XVI secolo)

a cura di
Susanna Peyronel Rambaldi

Susanna Peyronel Rambaldi,

già professore ordinario di Storia moderna e di Storia dell'Età della Riforma e Controriforma (Università Statale di Milano), direttore di "Riforma e Movimenti Religiosi", rivista della Società di Studi Valdesi, socio dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, è studiosa di storia religiosa e culturale del Cinquecento e Seicento e della Riforma protestante, di storia dell'Inquisizione e di storia delle donne. Tra le sue pubblicazioni: *Dai Paesi Bassi all'Italia: «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento* (L.S. Olschki, Firenze 1997), *Donne di potere nel Rinascimento* (con L. Arcangeli; Viella, Roma 2008), *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse* (Viella, Roma 2012).

Scheda bibliografica CIP

Verso la riforma : criticare la chiesa, riformare la chiesa (15.-16. secolo) / a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
Torino : Claudiana, 2019
685 p. ; 24 cm. - (Società di Studi Valdesi ; 42)
978-88-6898-203-4

1. Eresie [e] Movimenti religiosi – Sec. 15.-16. 2. Riforma – Sec. 16.
273.6 (ed. 22) – Controversie dottrinali ed eresie nella storia generale della Chiesa. 6.-16. secolo



Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste).

© Società di Studi Valdesi

Per la presente edizione

© Claudiana srl, 2019
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it - www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: *La vera e la falsa chiesa*, Lucas Cranach il Vecchio.

INTRODUZIONE

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI*

1. *A mo' di incipit*

«Questa mutatione (de la quale parliamo) è di tal sorte, che niuno, che sappia ben la cosa, ne può pensare senza gran stupore e maraviglia. Imperciocche il principio fu debole, e quasi contentibile: & un solo huomo ha sostenuto l'odio e l'impeto di tutto il mondo»¹. Così Giovanni Sleidano, un intellettuale che aveva attivamente partecipato a quegli accadimenti, considerava nel 1555 l'evento-Riforma: un mutamento fino ad allora mai avvenuto, che aveva con «gran stupore e meraviglia» sconvolto l'epoca.

La storiografia, tuttavia, che nel corso del tempo ha deplorato o inneggiato, analizzato o discusso l'evento-Riforma, oggi è giunta infine alla condivisa convinzione che, pur essendo il movimento riformato frutto di un cambiamento anche radicale – «la nascita di un nuovo mondo» –, tuttavia la cultura e la teologia, come anche le esigenze spirituali che emersero in quel periodo, affondavano le loro radici nel Medioevo, e soprattutto nel fecondo XV secolo. Gli interrogativi che si poneva Heiko Oberman negli anni Ottanta, «Riforma come propaggine del Medioevo o come preludio all'epoca moderna?», sembrano aver ottenuto molteplici risposte. Una recentissima e monumentale sintesi su Lutero, edita da il Mulino e diretta da Alberto Melloni, ad esempio, interpreta Lutero come colui che si è *assunto* e ha *riscritto* «la speranza di riforma che né la cattività avignonese, né lo scisma d'Occidente, né la cultura rinascimentale erano stati capaci di soddisfare o di spegnere»; come colui che ha *assunto* e *riscritto* la profezia riformatrice di Gioac-

* susanna.peyronel@unimi.it

¹ *Commentarii o vero Historie di Gio. Sleidano, Ne le quali si tratta de lo stato de la repubblica e dela religione christiana, e di tutte le guerre & altre cose notabili, che sono occorse ne l'Europa da l'anno MDXVII. Tradotte nuovamente in lingua Toscana.* MDLVII, «All' Illustrissimo Principe Agusto, Elettore, duca di Sassonia, gran Marescial de l'Imperio, Signor suo Giovanni Sleidano, Salute» [François Jaquy, Antoine Davodeau e Jacques Bourgeois, Genève].

² *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Laterza, Bari-Roma 1989, p. 5.

chino da Fiore, di Jan Hus e in qualche misura anche di Girolamo Savonarola, o le istanze evangeliche della *devotio moderna*. Così Lutero è stato considerato anche come Padre della chiesa; ne sono state rivalutate l'eredità medievale e le radici mistiche; o lo si è ricollocato tra gli umanisti³. Al punto che «certa storiografia attuale», si è detto, avrebbe tentato anche «di depotenziare il significato rivoluzionario del moto riformatore postulando una “lunga via della Riforma” che, quasi senza soluzione di continuità, connette il Medioevo al Settecento»⁴. È dunque necessario, come si augurava Oberman, «descrivere la Riforma, per quanto è possibile, come fenomeno medievale per poterne enucleare i nuovi aspetti», facendo uso di un «bisturi storico» che abbia il compito di «evidenziare la continuità e la discontinuità fra tardo Medioevo e Riforma»⁵.

Ogni recente storia della Riforma per lo più rileva che la cristianità europea in epoca premoderna condivideva devozione e superstizione, mentalità e spiritualità, all'interno di una struttura ecclesiastica criticata ma comune, oltre che di una cultura universitaria «valida in tutta Europa»⁶. Valutare dunque i cambiamenti più o meno rivoluzionari avvenuti con il movimento della Riforma appare difficile, se non si pensano questi accadimenti anzitutto nel loro luogo storico, e poi, anche, se non si considerano la fede, la pietà popolare che «costituisce il substrato vitale di ogni teologia»⁷, e la teologia stessa, come una forza storica. Come osserva Diarmaid MacCulloch nel suo libro monumentale in cui la storia delle concezioni teologiche e delle dottrine religiose costituisce uno degli assi portanti: «La storia sociale e politica non può far a meno della teologia per comprendere il XVI secolo»⁸. Sottrarre dunque il discorso sulla Riforma alle categorie della «longue durée» e nel contempo cogliere tutti quegli elementi che, attraverso un processo selettivo, sono confluiti in una brusca e traumatica svolta, percepita anche dai contem-

³ A. MELLONI, *Il cristiano Lutero*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, dir. Alberto Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017, vol. I, p. xxi.

⁴ W.-F. SCHÄUFELE, *Lutero come padre della Chiesa*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità* cit., vol. I, pp. 75-87.

⁵ J. BALSERAK, *L'eredità medievale in Martin Lutero*, in: *ivi*, pp. 105-188; V. LEPIN, *Le radici mistiche di Lutero*, in: *ivi*, pp. 119-131.

⁶ R. REX, *Lutero tra gli umanisti*, in: *ivi*, pp. 159-175.

⁷ L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 9, 10.

⁸ *La Riforma protestante da Lutero a Calvino* cit., pp. 6-7.

⁹ Th. KAUFMANN, *I redenti e i dannati. Una storia della Riforma*, Einaudi, Torino 2017, p. 25.

¹⁰ *Ivi*, p. 279.

¹¹ *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2017, p. 167.

poranei come una straordinaria «mutatione», è una delle ragioni di questo volume.

Prima di giungere a presentare il libro nelle sue molteplici articolazioni, vorrei tuttavia provare a esemplificare attraverso un caso molto particolare la rilevanza che ebbe nella storia di quegli eventi, così difficili da comprendere con i parametri dell'oggi, il far prevalere nuove interpretazioni teologiche all'interno di una cultura ancora profondamente medievale, seppur in questo caso appartenente a una forma di antico dissenso religioso: l'adesione cioè della minoranza religiosa valdese alla Riforma.

2. Il caso valdese

Nel 1532, com'è noto, in un "sinodo" o assemblea tenuta annualmente e clandestinamente dai "barba" valdesi nelle valli tra il Delfinato e il Piemonte, in un luogo della piemontese Val d'Angrogna tradizionalmente ricordato come Chanforan, fu deciso a maggioranza di aderire al nuovo movimento riformatore accettando delle «proposiczione» che erano state discusse («disputate») e approvate «enpresencia de tuti li ministri et ecian dio del populo»¹². Era la conclusione di un lungo percorso di avvicinamento tra alcuni riformatori (svizzeri o alsaziani come Ecolampadio e Butzer, francesi come Guillaume Farel o Pierre Viret) e alcuni *barba* che predicavano nelle comunità valdesi clandestine. Unico testimone sopravvissuto e coevo di questo accadimento è un processo condotto ad Apt in Provenza nel 1532 dall'inquisitore Jean de Roma contro un *barba* valdese, Pierre Griot¹³. Si tratta di una documentazione rilevante e piuttosto nota, non solo per la descrizione che viene fatta del mondo valdese, ma anche perché il giovane *barba*, ancora predicatore in formazione, arrestato a Loumarin nel Luberon tra settembre e ottobre del 1532, ritornava proprio dal sinodo di Chanforan¹⁴. Negli interrogatori sostenuti dal Griot, il *barba* confessò tra l'altro che

¹² V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Claudiana, Torino 1975, p. 139.

¹³ G. AUDISIO, *Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, Edisud, Aix 1979.

¹⁴ Altra testimonianza di questo accadimento è stata lasciata da Antoine Fromment, un altro dei riformatori francesi appartenente al gruppo di Guillaume Farel, ne *Les Actes et gestes merveilleux de la cité de Geneve. Nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redogez par escript en forme de Chroniques Annales ou Hystoyres commençant l'an MDXXXII*, dedicata nel 1550 alle autorità ginevrine e in seguito edita da Gustave Revilliod a Ginevra e stampata da Iules Guillaume Fick nel 1854. Nel 1532, scriveva il Fromment, Guillaume Farel

tutti i *barba* e predicatori della detta setta si riuniscono una volta all'anno tra le montagne e il territorio del Piemonte. Così pure si sono riuniti l'anno scorso in Piemonte, in val Luserna, in un luogo chiamato Le Serre⁸⁵, in cui ci sono soltanto dieci o dodici case. E si riuniscono sempre nel mese di agosto e verso la fine del mese. E ha sentito dire che si riuniscono sempre in quel paese. Ed egli che parla è stato quest'anno in quella congregazione⁸⁶.

All'incontro, secondo questa testimonianza, erano stati presenti «dei grandi ecclesiastici e dottori», tra i quali «ce n'era uno in abito nero e un altro in abito bianco; ed erano dei religiosi». Avevano dunque partecipato due frati, un agostiniano e un domenicano. Il Griot non sapeva da dove arrivassero, ma dal contesto si comprende che venivano dall'Italia. Altri due invece erano gentiluomini della regione di Grenoble e sappiamo che si trattava di Guillaume Farel e di Antoine Saunier, riformati francesi che provenivano dal gruppo di Lefèvre d'Étaples e di Guillaume Briçonnet. Erano giunti al sinodo valdese con lo pseudonimo di Charles e di Adam, mentre i religiosi si chiamavano Agostino e Tommaso.

La discussione era stata assai accesa e in particolare i due religiosi sostenevano con forza che soltanto la fede giustificava, mentre i due francesi pensavano che la fede senza le opere fosse morta.

Nel cuore delle Alpi piemontesi, di fronte a un gruppo di “eretici” che venivano dal Medioevo e consideravano la carità e il proprio com-

e Antoine Saunier del Delfinato furono interpellati da alcuni ministri dei «fidelles Chrestiens, qu'on souloit appeler Valdences, ou Pauperes de Lugduno et maintenant Lutheriens» perché partecipassero a un sinodo «qu'on appelle assemblée de beaucoup de ministres et chrestiens, qui se debuoyt tenir au Piemont», per discutere con loro «des afayres de leur Religion, et des moyens par lesquelz pourroyent mieulx avancer la doctrine de la parolle de Dieu, affin qu'elle peult avoir son cours par toute la terre» (p. 2).

⁸⁵ La Val Luserna (oggi Val Pellice) era una di quelle che furono poi denominate Valli valdesi del Piemonte e comprendevano l'attuale Val Pellice, la Val Germanasca (allora detta Val S. Martino) e la Val Chisone (Perosa). La località Le Serre si trova presso Chanforan, in un vallone laterale della Val Luserna, la Val d'Angrogna.

⁸⁶ «Tous les barbes et prescheurs de la dicte secte se assemblent une fois l'an entre les montaignes et pays de Piedmont. Et mesmement se sont assemblez ceste année passée en Piedmont, en la Vauluserne, en ung lieu appellé Le Serre, ausquel lieux n'y a que dix ou douze maisons. Et s'assemblent toujours du moys d'aoust et sur la fin d'icelluy. Et a ouy dire que tousiours du moys d'aoust et sur la fin d'icelluy. Et luy qui parle a esté ceste année en la dicte congrégation». Il processo è edito in G. AUDISIO, *Il testimone di Pattemouche*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di E. Genre, Collana di studi storici dell'Associazione culturale «La Valaddo», n. 5, La Valaddo, Villaretto-Roure (To) 2010, pp. 89, 141. La traduzione italiana è di G. Trombotto.

portamento (le buone opere) il centro della fede cristiana, esplodeva una discussione che in quel periodo era la medesima che attraversava tutta Europa. I due frati provenienti dall'Italia impersonavano le posizioni più radicali e "luterane" dicendo che «les euvres ne servoient de rien à justification», ma erano soltanto testimonianze della fede. Le opere esteriori della chiesa invece non erano altro che superstizioni non richieste da Dio, che voleva solo il cuore degli uomini. I frati quindi, sostenendo che «vous estes plus occupés et empeschez après vous cérémonies et euvres extérieures que ne sont ceux de l'Eglise romaine», attaccavano le abitudini devozionali dei valdesi, i quali invece, come diceva il Griot, erano sollecitati dai *barba* «de ne boyre ne manger ne fère aulcune chose que premièrement ilz ne priassent Dieu». Di fronte a queste posizioni i *barba*, sosteneva il testimone, restarono sconcertati e «demeurerent tous escandalisés»¹⁷.

I francesi, provenienti dall'evangelismo d'oltralpe, e sulla cui importanza nel quadro di una Riforma europea plurale e complessa si soffermeranno alcuni interventi di questo volume (Gross, Szczech, Solfaro Camillocci, Bodenmann), sembravano invece più cauti. Alla cautela teologica di questi francesi, che visitarono più volte «les freres de Provence et du Piemont» e che provenivano dal gruppo di Meaux, si coniugava un attivismo che divenne decisivo, tra gli anni Venti e Trenta del Cinquecento, per trasformare radicalmente la presenza valdese nelle valli alpine. Era la corrente "impetuosa" della Riforma francese, formata all'ombra di Lefèvre d'Étaples e di Margherita di Navarra, e che poi aveva rotto con l'"evangelismo" intellettuale di Lefèvre e le riforme moderate del vescovo Guillaume Briçonnet. I molteplici percorsi di questo "evangelismo francese" – cui saranno dedicate riflessioni anche in questo volume (Alonge) – si diversificarono proprio sui metodi per modificare le pratiche e le tradizioni della chiesa cattolica¹⁸. Questi ri-

¹⁷ G. AUDISIO, *Il testimone di Pattemouche* cit., p. 91 («I religiosi dicevano che le opere non servivano per nulla come giustificazione ma solamente erano testimonianza della fede e che le opere non erano che una superstizione che si aveva trovato e che Dio non domandava affatto queste opere esteriori ma solamente il cuore dell'uomo. Dicevano anche i due religiosi: "Voi siete più occupati e affannati dietro le vostre cerimonie e opere esteriori che quelli della Chiesa romana", come volessero dire che è solo perdita di tempo e fatica inutile occuparsi di quelle opere e che Dio non ci prende piacere, perché ciò impedisce di lavorare e di fare le opere temporali. Tanto che dopo le dispute fatte dai religiosi e dai gentiluomini, i barba rimasero tutti scandalizzati poiché questi barba hanno l'abitudine, e persuadono in tale senso il popolo, di non bere e non mangiare e non fare alcunché senza prima pregare Dio», ivi, p. 144).

¹⁸ S. PEYRONEL RAMBALDI, *I riformatori di lingua francese e «les eglises dressées» delle Valli valdesi Gli anni del silenzio*, in: *Riformati, cattolici e organizzazioni ecclesiastiche nelle Valli nella seconda metà del Cinquecento*, a cura di P. Pazé, Collana di Studi storici, Convegni del Laux, n. 9, LAReditore, Perosa Argentina 2015, pp. 15-47.

formatori erano animati da una volontà di rottura e di costruzione di una «nuova» chiesa, che li distingueva ormai dalla nebulosa evangelica che si era formata attorno a Lefèvre, e i «fratelli valdesi», unica popolazione territoriale organizzata seppur clandestinamente, entravano a pieno titolo in questo progetto di radicale rinnovamento¹⁹.

I frati italiani, invece, rappresentavano una corrente assai più spirituale e teologicamente radicale sostenendo «qu'il ne fault point fère service à Dieu sinon du cuer et non point des membres exteriores car Dieu ne les demande point»²⁰. Sembrava quindi, commentava il Griot, che questi religiosi considerassero il mondo tutto carnale e volessero renderlo tutto spirituale. Gentiluomini e religiosi, invece, avevano ritrovato un accordo sul sacramento del matrimonio. Com'è noto, i *barba* generalmente non si sposavano, facendo voto di povertà, castità e obbedienza, per favorire una predicazione itinerante in Italia e fuori d'Italia. A loro i riformati dichiararono che, al di là di ogni ragionevole dubbio, era sbagliato promettere castità. Tutti dovevano sposarsi perché «saint Paul dict que celuy qui enseigne doit estre mary d'un seulle femme et aussi le diacre». E di nuovo i *barba* restarono scandalizzati, sostenendo anche di essere ormai troppo vecchi per il matrimonio²¹. Con l'approvazione delle proposizioni votate al sinodo di Chanforan furono cancellati tutti i caratteri tipici della pietà valdese medievale:

Viene ammesso il giuramento, riconosciuta l'autorità secolare e la legittimità della partecipazione del cristiano alla vita politica, è ritenuto lecito il prestito a interesse, diabolico il voto del celibato. La proprietà privata dei predicatori non è contro la comunione apostolica; le opere buone sono soltanto quelle comandate da Dio. Le forme cultuali vengono semplificate e spiritualizzate: è soppressa la preghiera delle ore; i digiuni in giorni determinati, l'imposizione delle mani, l'inginocchiarsi, lo scoprirsi il capo e ogni atto esteriore sono considerati non necessari, per-

¹⁹ EAD., *I valdesi alpini nel Cinquecento. Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo «cui era lecito difendersi»*, Collana della Società di Studi Valdesi n. 40, Claudiana, Torino 2016, pp. 71-94.

²⁰ «Questi religiosi dicevano loro che non bisogna servire a Dio se non col cuore e non con le membra esteriori perché Dio non lo richiede affatto» (G. AUDISIO, *Il testimone di Pattemouche* cit., p. 145).

²¹ «Questi religiosi e gentiluomini disputavano inoltre sul sacramento del matrimonio. E siccome i *barba* promettono a Dio povertà, castità e obbedienza, i religiosi dicevano che essi fanno male a fare voto di castità e dovrebbero tutti sposarsi, perché san Paolo dice che chi insegna deve essere sposato con una sola donna e così pure il diacono. E così i *barba* restarono tutti scandalizzati, dicendo che non avevano la consuetudine di sposarsi mentre altri dicevano che loro erano già vecchi» (ivi, p. 145).

ché il culto deve essere in spirito e verità. La confessione auricolare non è prescritta dalla parola di Dio²².

Riecheggiava, nella passione con cui i due frati, e si immagina soprattutto l'agostiniano, si opponevano al rischio pelagiano cui si esponevano gli antichi valdesi, non soltanto la lezione luterana, ormai nel 1532 ampiamente circolata in Italia, ma anche probabilmente quella riaffermazione dell'agostinismo, avvenuta dalla fine del XV secolo, quella «rinascita agostiniana nel tardo Medioevo»²³, stimolata anche dalla prima edizione critica a stampa di tutte le opere di Agostino intrapresa dal 1490 dal tipografo di Basilea Johann Amerbach. Una forte corrente antipelagiana percorse l'ordine agostiniano dal tardo Medioevo, il cui fulcro era il problema della salvezza per sola grazia e la predestinazione, su cui gli studi di Oberman hanno offerto molteplici spunti, tuttora ancora da approfondire²⁴.

Ma chi erano questi frati? Per quel che riguarda l'agostiniano sembra assai plausibile la sua identificazione in Agostino Mainardi, nel 1509 cursore presso lo studio conventuale di Firenze e poi inviato nel convento di Siena nel 1514 e divenuto reggente «cum auctoritate amplissima» del convento di S. Agostino a Pavia nel 1515. La sua brillante carriera nell'Ordine già nel 1524 aveva sollevato sospetti di luteranesimo. Nel 1532, anno in cui, come si è detto, si svolse il sinodo che favorì l'adesione degli antichi valdesi alla Riforma, durante la predicazione quaresimale ad Asti, Mainardi discusse proposizioni teologiche sulla predestinazione, il peccato originale e la grazia, con un altro frate, forse il francescano Giovanni da Fano (e quindi non sembra difficile che il 12 settembre, data della conclusione del sinodo valdese, si ritrovasse in Val d'Angrogna). Le autorità ecclesiastiche se ne preoccuparono, proibirono la disputa e avvisarono Roma²⁵. Nella discussione avvenuta ad Asti di fronte al popolo, ciò che colpisce delle posizioni del Mainardi è la difesa di una radicale forma di predestinazione («se non ci fosse l'eterna predestinazione nessun uomo potrebbe agire bene»), così come

²² V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati* cit., Introduzione, pp. 27-28.

²³ H.A. OBERMAN, *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 103-169.

²⁴ Molto interessanti sono le osservazioni dello studioso su Gregorio da Rimini come iniziatore di una *schola augustiniana moderna*, importante nel formarsi della teologia di Wittenberg. Solo una solida ricerca sulle fonti potrà dire se e quanto la radicale teologia di Gregorio da Rimini abbia influenzato la rinascita agostiniana anche nell'Ordine degli agostiniani in Italia all'inizio del Cinquecento.

²⁵ S. ADORNI BRACCESI, S. FECL, *sub voce*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67, 2006, pp. 585-590.

una radicale dottrina della grazia e delle opere («tutte le cose che gli uomini fanno senza fede, o grazia, o carità sono peccati»). Mainardi inoltre sosteneva che della divina predestinazione si potesse predicare anche al popolo, un tema che molti agostiniani sosterranno strenuamente in quegli anni, all'insegna di un «agostinismo radicale» in cui la teologia permeava tutta la loro predicazione evangelica²⁶.

Il gruppo degli eremitani lombardi, che faceva capo ad Agostino Mainardi, Giulio della Rovere, Geremia da Milano *alias* Ortensio Lando, Ambrogio da Milano – il gruppo più consistente all'interno della “fronda” agostiniana degli anni Quaranta – ebbe un progetto di riforma dall'interno, soprattutto attraverso la predicazione, che guardava tuttavia alla Riforma delle città svizzere, all'esperienza di Zwingli, alla teologia di Butzer, e si era mosso anche in difesa della «libertade dell'Ordine» contro gli interventi disciplinari di Girolamo Seripando. Un'attenzione particolare questi predicatori ebbero nel voler coinvolgere gli strati popolari, il che spiegherebbe l'interesse che mostrarono per la divulgazione di un libretto rivolto al popolo, e in particolare ai «communi cittadini, artesani et laboratori»: il *Sommario della Sacra Scrittura*²⁷. Difficile dire tuttavia come in questo progetto rientrassero anche i rappresentanti di quelli che erano considerati un'antica eresia medievale, sopravvissuta fortunatamente tra le montagne e tra pochi contadini.

Assai più complicato invece identificare il domenicano Tommaso che, assieme al Mainardi, si addentrò in quelle valli abitate da eretici, iniziativa che dovette forse suscitare qualche inquietudine in uomini che portavano ancora l'abito religioso. Le cronache ci dicono dell'esistenza in quegli anni, in territorio piemontese, di un domenicano di nome Tommaso, che doveva essere certamente ben informato dell'esistenza dei valdesi: era Tommaso Giacomelli, nato a Pinerolo nel 1509, nel 1530 reggente dello Studio di Torino²⁸. Il suo nome affiora non del tutto astrusamente, anche se una simile ipotesi richiederebbe molte conferme, perché il Giacomelli incorse più volte nell'accusa di “luteranesimo”, e in particolare che l'uomo si giustificò per la sola fede: «Lex iustitiam non adfert, sed peccatum indicat, ream conscientiam terret, confundit et conterit: perinde pedagogus est, et calcar ad christianum. Sola fides iustificat, idest iustitiam haurit [...]». Extra hanc

²⁶ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997, pp. 79-88.

²⁷ Ivi, pp. 350-355.

²⁸ S. MIGLIORE, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 54, 2000, pp. 152-153.

Christi fidem, nemini unquam patuit salus, aut patebit». Proposizioni che il domenicano fu costretto a discutere in un'*Apologia* in propria difesa nel 1542²⁸, convinto tuttavia che si trattasse di principi ancora da indagare e non da condannare con la violenza. Nel 1557, nuovamente, il francescano Francesco «Meddensis» attaccò il Giacomelli perché avversario della dottrina cattolica, accusandolo di aver pronunciato nelle sue prediche proposizioni indiscutibilmente eretiche: che il purgatorio non è provato dalle Sacre Scritture; che i digiuni non sono di diritto divino; che il peccatore non ha il libero arbitrio e non può essere giustificato se non per il solo Cristo; che la chiesa non ha nessuna giurisdizione sui morti ecc. Da tutte queste accuse Giacomelli fu costretto a difendersi laboriosamente in un libello che uscì due anni dopo²⁹. Al di là delle beghe e delle invidie fratesche testimoniate da questa disputa, comunque il frate domenicano restò per anni nel mirino dei sospetti, sebbene fin dagli anni Cinquanta, sotto la dominazione francese, fosse divenuto inquisitore nel ducato sabaudo e poi, con il ritorno di Emanuele Filiberto in Piemonte nel 1559, venisse suggerito come mediatore in un possibile concilio provinciale, in cui gli eretici valdesi fossero convocati e convinti dei loro errori, «un piano che prevedeva la conversione pacifica dei valdesi ed escludeva il ricorso alla costrizione violenta»³⁰.

Forse proprio la situazione ambigua cui le sue posizioni e la sua fama lo avevano portato costrinse il Giacomelli a divenire infine, nel 1560, un attivo sostenitore del tentativo del duca sabaudo di arginare, e possibilmente eliminare, quella minoranza eretica arroccata nelle Valli piemontesi di Luserna, S. Martino e Perosa. La storiografia valdese contemporanea presentò quindi il Giacomelli non solo come un avido inquisitore, per di più sodomita, ma anche come «apostata», «degnò d'un sì scellerato incarico». Giacomelli dunque avrebbe condiviso in un primo tempo le credenze riformate, e poi avrebbe tradito: «perciocché egli primamente è apostata, havendo rinegato la verità avanti conosciuto, et perseguitandola contro la sua conscientia et di proposito deliberato, come tra l'altre cose lo dimostrano gli ignoranteschi ed empi libri suoi», scriveva Scipione Lentolo, testimone di quegli avvenimenti³¹. Chissà che, dunque, non fosse proprio quel Tommaso, nel lontano

²⁸ A. PROSPERI, *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, I: *Eresie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 102-109.

²⁹ *Propugnaculum Thomae Iacomelli Pinnarolensis christianae veritatis defensoris, et haereticae pravitatis accerrimi insectatoris, contra Francisci Meddenis calunnias et errores*, Taurini, excudebat Martinus Cratonus, mense Iunio 1559.

³⁰ A. PROSPERI, *Eresie e devozioni* cit., p. 109.

³¹ SCIPIONE LENTOLO, *Historia delle grandi et crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*, a cura di T. Gay, Tipografia Alpina, Torre Pellice 1906, p. 121.

1532, a incontrare quegli stessi valdesi per convincerli che la fede senza le opere giustificava.

È noto, e molto studiato, che in Italia, come in tutta Europa, gli ordini religiosi furono assai permeabili alle dottrine eterodosse e che la predicazione fu il principale strumento grazie al quale queste dottrine si diffusero tra la popolazione. Le tecniche retoriche e le strategie di dissimulazione sono state oggetto di studi numerosi e costituiscono uno dei temi anche in questo volume (Caravale). Tommaso Giacomelli, dunque, potrebbe aver fatto parte, secondo Prosperi, di quel gruppo di religiosi che furono oggetto di accuse di eresia per essersi avvicinati a idee religiose sospette, «alle idee dell'evangelismo italiano», e aver dovuto scegliere tra queste e «la fedeltà a una istituzione, la chiesa romana, che andava allora chiudendosi e organizzando le proprie difese»³¹. Assai simile, ad esempio, la vicenda del bresciano Ippolito Chizzola, canonico regolare lateranense, predicatore di successo che fu accusato di luteranesimo e sottoposto a processo alla fine degli anni Quaranta. Abiurò e poi, con abilità, ottenne di entrare nelle grazie di Cosimo I e poi del pontefice Pio IV, guadagnandosi titolo e fama di controversista cattolico³².

Nel “caso valdese” vediamo dunque in azione più di un elemento che ritornerà in questo volume. Una cultura religiosa profondamente radicata nel Medioevo, seppur eterodossa; la forza di una proposta evangelica sovvertitrice; la presenza di protagonisti di grande rilevanza, rappresentanti da una parte di riformatori francesi che ebbero in mente un progetto di “chiesa” radicalmente alternativa alla chiesa di Roma, dall'altra di frati italiani, che nel periodo successivo saranno coinvolti in modi diversi ma rilevanti nel tentativo riformatore in Italia.

Il volume qui presentato si propone quindi di mettere in luce un complesso intreccio di anticipazioni, discussioni e contraddizioni, sulle quali si ritiene che la storiografia che si occupa di Riforma possa utilemente riflettere, e si articola in cinque sezioni.

a) Tra devozione e umanesimo

Il tema della *reformatio*, come analizza sapientemente Gabriella Zari, percorre molti dei testi in volgare dati alle stampe alla fine del Quat-

³¹ A. PROSPERI, *Eresie e devozioni* cit., pp. 97-99.

³² G. CARAVALÉ, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprottestante*, il Mulino, Bologna 2012.

trocento o all'inizio del Cinquecento in Italia: dalla spinta riformatrice degli ordini religiosi del Quattrocento, che si intreccia con prediche profetiche e apocalittiche, alla ripresa della figura dell'Anti-cristo o al recupero della figura di Caterina da Siena in funzione di ammonimento per la chiesa, fino al richiamo ai laici per una lettura individuale della Scrittura e per una riforma interiore. Evidente anche in Italia «l'internazionalizzazione dei testi spirituali più diffusi in Europa», che favorisce una devozione più spirituale, con al centro la meditazione e la passione di Cristo e un rifiuto della religione "superstiziosa". Dall'umanesimo invece emerge Lorenzo Valla che, com'è noto, ebbe grande influenza su Lutero, presentato da Mariangela Regoliosi non solo come dotto filologo, ma come intellettuale interessato a un rinnovamento della chiesa. La *De falso credita et ementita Constantini donatio declamatio* non è soltanto un capolavoro di filologia, ma anche un appassionato trattato di ecclesiologia diversa e alternativa alla chiesa del suo tempo. Appare evidente soprattutto una straordinaria valorizzazione dei laici nella chiesa e una critica dei voti, a favore invece del battesimo comune a tutti i cristiani. Si tratta di un itinerario teologico, quello di Lorenzo Valla, che procedette in sordina fino a quando la stampa non favorì la circolazione dei suoi testi e il passaggio del "testimone" in mano ad altri.

Al grande contributo delle università anche in Italia per creare un clima favorevole agli scambi culturali e internazionali è dedicato il saggio di Simona Negruzzo. Ritroviamo Lorenzo Valla nello Studio di Pavia, ma anche molti intellettuali di "rottura", spiriti critici come Cornelio Agrippa di Nettesheim, cui viene in questo volume dedicato un altro saggio (Adorni Braccesi), o in seguito Girolamo Cardano. Umanisti come Andrea Alciato portarono nelle università italiane le loro esperienze europee, studenti e libri, le novità religiose d'oltralpe. Prima della chiusura post-tridentina gli scambi furono intensissimi e quindi anche la propaganda riformata, divenuta sovente radicale tra gli studenti universitari.

Umanesimo e Riforma sono stati tradizionalmente considerati tra loro opposti, con grandi difficoltà di comunicazione, persuasione tuttavia che già molti studi e ricerche hanno confutato. L'epistolario di Cornelio Agrippa, studiato da Simonetta Adorni Braccesi, se conferma l'interesse di questo umanista per le scienze occulte e la teologia, così come la sua avversione per i monaci, mostra anche inedite simpatie non tanto per Lutero, quanto per la ribellione della Germania nei confronti di Roma, con sensibilità per quella svolta evangelica che le vicende luterane promettevano. Fonte quanto mai interessante, questo epistolario mostra soprattutto una vivacità di scambi, di incontri e una libertà di di-

scussione, nei primissimi decenni del Cinquecento, che con l'avanzare del secolo verranno progressivamente cancellate.

In esponenti più tardi della Riforma radicale come Christian Francken, invece, l'eredità umanistica appare più difficile e contraddittoria, secondo il contributo di Mario Biagioni. Il confronto con Agrippa, ad esempio, che dalla svalutazione della conoscenza giunge alla fede, porta a considerazioni assai differenti: Francken non concilia più umanesimo e Riforma e se rinuncia alla ragione (e al dubbio sistematico) per salvare la nozione di Dio, compie un percorso profondamente contraddittorio che avrà come sbocco l'ateismo. Il raffinato intervento di Matthias Dall'Asta su Johannes Reuchlin chiude la sezione con la polemica dell'umanista tedesco contro i teologi domenicani di Colonia in difesa dei testi ebraici. Nonostante la fortuna dell'umanista alla corte di Leone X, questa polemica gli costò la condanna papale e lo pose al fianco di Ulrich von Hutten e Lutero. Le immagini analizzate da Dall'Asta testimoniano di questo pur forzato arruolamento dell'umanista nelle fila dei riformatori tedeschi.

b) Anticlericalismo

Categoria che è stata molto discussa⁸⁵, si presenta come uno dei temi più trasversali dal Medioevo all'età moderna e alla Riforma, ma anche come quello che meglio esemplifica il radicale cambiamento avvenuto nel XVI secolo nei toni della polemica. Nel XVI secolo, proveniente soprattutto dalle fila del clero e in particolare da membri degli ordini mendicanti, l'anticlericalismo nei territori della Riforma si manifestò come un assalto al clero regolare e alla vita monastica da parte degli aderenti alla Riforma, con accuse di decadenza nei confronti della chiesa tardo medievale. Si trattava di una polemica antifratesca che nasceva nel tardo Medioevo, ma che tra i partigiani della Riforma, a cominciare da Lutero stesso, divenne rifiuto del ruolo del clero in quanto intermediario tra Dio e l'essere umano e dottrina del sacerdozio di tutti i credenti. Molti studiosi hanno dunque sostenuto che non si può parlare di effettivo anticlericalismo in Lutero, pur offrendo il Riformatore spunti a un anticlericalismo popolare che si esprime poi nelle *Flugschriften* e nelle rivolte contadine⁸⁶. All'alba della Riforma, invece, l'anticlericali-

⁸⁵ Riferimento sempre importante resta *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di P.A. Dykema e H.A. Oberman, Köln-E.J. Brill, Leiden-New York 1994.

⁸⁶ G. DIPPLE, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation*, Routledge, New York 2016.

simo in Italia si esprime soprattutto attraverso l'ironia feroce nei riguardi degli ambienti curiali e della corte pontificia con gli strumenti della satira e della pasquinata. Fino a che Roma non divenne Babilonia e il papa l'Anticristo³⁷.

Principalmente su questi temi si muovono gli interventi qui raccolti. Gianclaudio Civale, con un certo numero di esempi tratti dalla letteratura satirica spagnola, mostra con efficacia come la polemica contro gli ecclesiastici spagnoli alla corte romana ne denunciassero i vizi, che avevano fatto perdere la vera fede. Era una polemica che entrava a pieno titolo nella satira anticuriale, contro gli abusi del papato e i vizi di Roma-Babilonia, dimostrati dal sacco di Roma. Suggerimenti erasmiani e tensioni profetiche entrano in queste satire circolanti all'interno della comunità ecclesiastica spagnola, a contatto con l'esperienza italiana, a riprova che l'anticlericalismo era frutto anzitutto di violente polemiche all'interno dello stesso mondo ecclesiastico. Toni allegri e scurrili caratterizzano a volte questa produzione letteraria, rivolta soprattutto a un pubblico di chierici e di prelati, ma anche con l'ambizione più raffinata e sottile di suggerire, tramite il rovesciamento carnevalesco, proposte di purificazione della cristianità. Le pasquinate e la "poesia del vituperio" furono un argomento fortemente attrattivo anche per letterati che ambivano a qualche rinomanza nelle corti italiane. Polemica anticlericale rintraccia Davide Dalmas nei poemi del Boiardo e dell'Ariosto, polemica già nota ma qui intrecciata con i dibattiti religiosi che percorsero questi poemi. Di una sorta di genealogia della satira, che tuttavia ondeggia tra invettiva anticlericale e satira ormai influenzata dall'anticlericalismo della Riforma, si occupa anche Angelo Romano, una genealogia «dalla satira umanistica pietrificata e monotona [...] alla satira di carattere religioso» che dal Valla giunge fino alle pasquinate di Celio Secondo Curione.

c) *Il Libro, i libri*

L'autorità della Scrittura, ripercorsa nel trapasso dal Medioevo all'età moderna, è l'ampio tema presentato da Emidio Campi. Alcuni termini, con una lunga storia, vengono qui analizzati, da «tradizione» a «*sola scriptura*», nella varietà che i riformatori, soprattutto i più radicali, diedero a queste parole. Se il richiamo al *sola scriptura* aveva i suoi antecedenti nella tradizione medievale, i riformatori riformularono il

³⁷ O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2005.

rapporto tra Scrittura e tradizione, fino a che il Concilio di Trento «riuscì a scavare – secondo l'autore – un fossato invalicabile tra cattolicesimo e protestantesimo». Il saggio si estende quindi anche alla risposta protestante al decreto tridentino e all'irrigidimento delle due ortodossie, per dimostrare la centralità che queste discussioni teologiche ebbero per un lungo periodo della storia moderna. Centralità della teologia nei dibattiti di un'epoca come questa e centralità dell'esegesi biblica, come mostra anche Lothar Vogel nel suo saggio, per quanto riguarda l'esegesi di Lutero. Vogel affronta uno dei nodi esegetici centrali per la teologia di Lutero, la giustizia di Dio, per mostrare che Lutero non è una figura isolata, ma integrato in una scuola di pensiero e infine «in un movimento internazionale di predicazione evangelica della giustificazione per fede».

Il Libro è al centro di questa sezione anche nel contributo di Lucia Felici, che guarda all'Italia e alle edizioni del Nuovo Testamento. La complessa personalità del Brucioli è legata a numerose edizioni delle Sacre Scritture che debbono molto alla lezione di Erasmo e a quella di Sante Pagnini. L'intenzione era di diffondere la Bibbia tra i semplici, secondo la volontà e le parole stesse di Erasmo, riproposto in molti modi da Brucioli, ma non nella sua esegesi radicale di alcuni passi evangelici. Gli aspetti rivoluzionari dell'esegesi erasmiana furono dunque edulcorati dal Brucioli, perché fossero funzionali alla situazione italiana. Accanto al Libro, i libri; una profusione di libri, che l'impetuoso saggio di Rosanna Gorris Camos mostra esser prodotti da «*banniti di Francia*» come i poeti Etienne Dolet e Clement Marot, condannati e rifugiati in Piemonte, «terra di eresia» sotto la dominazione francese, grazie alla protezione di governatori tolleranti. Un mondo di simpatizzanti che il Piemonte accoglie come terra di frontiera e di mediazione culturale e un mondo di libri, «*livres plusieurs de l'escripture Sainte*», testi religiosi, testi eterodossi, che escono dai torchi dello stesso Dolet. Clement Marot, principe dei poeti rifugiato a Ferrara, che impiega la sua penna per difendere se stesso e gli ingiustamente perseguitati dal sovrano francese, morirà in esilio a Torino. Dolet invece verrà bruciato con i suoi libri a Parigi.

d) Verso la Riforma

Protagonista di questa sezione è l'Italia e le molte correnti di cui è composta la Riforma italiana. Guillaume Alonge presenta un frutto parziale delle sue ricerche sull'evangelismo francese, e gli intrecci e le influenze sull'evangelismo italiano, soprattutto per quel che riguarda

l'azione dei vescovi, un tema che avrà ulteriore sviluppo nella sua recente monografia: *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017). Lucio Biasiori cesella un piccolo cammeo, narrando di un inedito e precoce processo a dei "luterani" nella Firenze del 1524, in cui un testo sulla confessione da farsi soltanto a Dio pare fosse stato tratto (o per lo meno così essi dissero) dalle letture dei due accusati e in particolare, come per l'assai più tardo caso del mugnaio Menocchio, da *I viaggi di sir John Mandeville*, un centone tardo medievale di testi geografici ed enciclopedici. Questo testo, assieme al *Fiore novello molto devoto*, compendio di storia sacra tratto dai vangeli apocrifi – una letteratura popolare che veniva dal Medioevo –, aveva convinto i due accusati della bontà delle idee di Lutero. La precocità di questo processo, così come altre testimonianze, mostra che episodi di devianza religiosa filo luterana furono identificati assai prima della riorganizzazione del Sant'Uffizio.

Michele Camaioni, a sua volta, offre un approfondimento delle sue ricerche su Bernardino Ochino, sul quale recentemente ha pubblicato un importante saggio*. Nel testo qui presentato importa invece maggiormente la dimensione collettiva che, nell'ordine cappuccino, assunsero le idee eterodosse filo riformate, caso simile in questo alla «maledetta nidia» dei francescani conventuali che faceva inorridire il Carafa. Camaioni fa risalire queste propensioni cappuccine allo spiritualismo francescano, che offrì un buon terreno di coltura alle idee riformate, ma avverte anche quanto si debbano usare cautele in questi accostamenti. Rimandando a Miccoli e Cantimori, in questa deriva eterodossa Camaioni ritrova caratteri propri della vita religiosa italiana e le tensioni apocalittiche che innervano la polemica ochiniana dopo la fuga avrebbero radici proprio nel francescanesimo spirituale. Altro itinerario complesso e contraddittorio all'interno della vita religiosa italiana del primo Cinquecento fu quello di Battista da Crema, studiato da Andrea Vanni. Accusato di eresia, il frate domenicano predicò una riforma spirituale volontaristica alla ricerca dell'impeccabilità, senza la mediazione ecclesiastica, tramite un difficile cammino di perfezione. Forti nel suo pensiero furono le influenze della *devotio moderna* e del misticismo fiammingo, ma anche del movimento del Libero Spirito e del begardismo. La dottrina di Battista, nonostante le censure, grazie soprattutto a Gaetano da Thiene, sopravvisse all'interno della comunità teatina, pur fondata dal temibile Gian Pietro Carafa e considerata dalla sto-

* *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.

riografia uno dei pilastri della Controriforma, ispirandone la spiritualità e l'identità. Difficile sembra anche definire i rapporti tra Lutero e Savonarola. Lutero, grande ammiratore del frate domenicano, non fu ugualmente stimato dai savonaroliani. Lo ribadisce ampiamente Stefano Dall'Aglio riprendendo studi di Lorenzo Polizzotto e Massimo Firpo. Dopo questa attenta disamina, dei presunti piagnoni, inizialmente attratti da Lutero, non resta più nemmeno un caso che possa avvalorare la tesi di un savonarolismo filo luterano. L'accostamento di Gerolamo a Martino fu invece usato politicamente in Italia per soffocare ogni istanza savonaroliana, fino a renderla compatibile con la Controriforma. Tra i protestanti, viceversa, Savonarola continuò a essere un precursore.

La problematicità del quadro religioso italiano, per una storiografia che tentasse di definirne i caratteri in modo univoco, è testimoniata delle vicende della predicazione, da tempo studiata da Giorgio Caravale. Esemplificata in molti episodi, la predicazione in Italia si esercitò liberamente su tematiche eterodosse per decenni, grazie anche ad autorevoli protezioni. Più di un centinaio di predicatori, tra il 1548 e il 1559, furono accusati o sospettati di eresia senza che la chiesa romana o l'Inquisizione riuscissero ad arrestare definitivamente il fenomeno. Interessante l'osservazione di Caravale per cui mentre i predicatori affina-
vano le proprie capacità di dissimulazione, il pubblico dei fedeli aumentava la propria sensibilità nell'ascolto, al punto che non pochi alti prelati, dal cardinal Cervini allo stesso Giovanni Morone, meditarono addirittura di proibire la predicazione nelle diocesi più infette.

e) Proporre una nuova chiesa

Questa sezione riguarda i tentativi, per lo più conclusi con successo, di alcuni riformatori romandi – il gruppo di Neuchâtel – di dar vita in territorio francofono – dal territorio svizzero alla Francia e alle Valli in Piemonte dei valdesi – a una nuova chiesa, alternativa a quella di Roma e prima che Calvino cominciasse a operare da Ginevra. Oggetto dell'attacco più violento, come mostra Geneviève Gross, fu la messa, simbolo della chiesa di Roma, della sua gerarchia, dei suoi sacramenti e della sua pietà. Tra l'autunno e l'inverno del 1534, tre opere (gli *Articles Veritables*, il *Petit Traicté de la Sainte Eucharistie* e la *Declaration de la Messe*), pubblicate a Neuchâtel per i torchi di Pierre de Vingle e in seguito attribuite ad Antoine Marcourt, attaccarono la messa. Fu la proposta di un nuovo modo di credere, di celebrare e di fare comunità anche attraverso nuovi riti. Il rigetto del culto eucaristico divenne il rifiuto di un culto praticato dal clero, accusato di essere idolatrato e pub-

blicamente denunciato attraverso libretti a stampa e *placards* affissi sui muri. Gli *Articles Veritables*, infatti, furono editi dalla stamperia di Pierre de Vingle come *placards* e affissi anche sui muri di Parigi, scatenando la prima violenta azione repressiva di Francesco I. Il rifiuto della messa costituì dunque una linea di demarcazione religiosa e di identità confessionale per «*une nouvelle Eglise*».

Del gruppo di Neuchâtel e dell'attività dell'editore lionese Pierre de Vingle si occupa anche Nathalie Szczech: si tratta di un gruppo che utilizzava la stampa per predicare una radicale rottura con la chiesa di Roma e che faceva parte di un'assai più ampia rete di predicatori, "partigiani dell'Evangelo". L'elemento centrale fu Guillaume Farel che, come si è detto, nel 1532 parteciperà al sinodo valdese detto di Chanforan. Lo studio della Szczech mostra l'organizzazione di un gruppo di riformatori in formazione e i metodi con i quali essi cercarono di diffondere il messaggio riformato in territori francofoni. Un piccolo trattato anonimo stampato da Pierre de Vingle, *Les grans pardons*, che fa una parodia delle indulgenze e che potrebbe essere attribuito a Guillaume Farel, sembrerebbe far parte di una sequela polemica che ebbe inizio nel 1532 e che guardava a Ginevra. Si tratta di una strategia plurale che passa attraverso l'affissione di *placards*, la stampa e la predicazione, con una mobilitazione collettiva fatta per «accelerare la storia», come osserva la Szczech, attraverso la polemica e uno sguardo escatologico alla fine dei tempi. Nel rovesciamento compiuto nel libello, che sbefeggia le bolle papali di indulgenze, e nel rifiuto dell'autorità, l'autrice ritrova anche un segno della cultura del carnevale. Un gusto del motteggio che accomunava molti riformati nei confronti della cultura religiosa dominante.

Daniela Solfaroli Camillocci riconduce alle sue giuste proporzioni un'altra delle figure di riformatori tradizionalmente considerata secondaria dalla storiografia in confronto alla dominante personalità di Calvin. Si tratta di Pierre Viret, un altro membro del gruppo di Farel, più giovane e sostenitore di Calvin quando le fortune del Riformatore a Ginevra furono in grave crisi. Anche Viret condivise con Farel e gli altri attivisti un approccio radicale e a volte violento nella propaganda evangelica, «al limite della guerriglia», dai toni polemicici della predicazione agli atti iconoclastici. La posizione di questi riformatori risulta quindi, attraverso questi studi, assai più delineata e personalizzata. Non sono soltanto collaboratori di Calvin, anche se ne condividono le impostazioni teologiche, ma se ne distinguono in particolare per le posizioni pastorali, per la sensibilità sociale e per una scrittura della persuasione, anche su temi scottanti come la dissimulazione. Il modello di scrittura di Viret è il dialogo, con finalità sovente pedagogiche e un uso

dell'ironia sconosciuto a Calvino. Il rilievo che questi personaggi stanno assumendo nella storiografia aiuta, secondo Daniela Solfaroli, a costruire «una storia plurale della costruzione confessionale», evitando la tentazione di vedere nella Riforma la realizzazione monolitica di una ortodossia.

Per concludere, Reinhard Bodenmann mostra come molti di questi riformatori o di coloro che entrarono in polemica con Calvino, sovente non furono ricordati da un biografo di Calvino come Théodore de Bèze. Sembra che si sia voluto eliminarli dalla storia della Riforma. In particolare questo è il caso di un oppositore di Calvino, Pierre Caroli, le cui vicende sono state studiate da Bodenmann in un'opera recente: *Les Perdants. Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*. Ne emerge un corpo pastorale in Normandia diviso da concezioni teologiche o da politiche ecclesiastiche differenti, oltre che da conflitti personali, con soluzioni molteplici e a volte conflittuali dei problemi pastorali. Tutte queste diverse posizioni e concezioni di riforma sono state sovente occultate dalla storiografia del tempo e gli antagonisti, i *perdants*, non hanno avuto voce. Questo ultimo intervento apre dunque ad altre e nuove possibilità di ricerca.

Il volume *Verso la Riforma* esce alla fine di un periodo, anche in Italia, d'intense celebrazioni per quello che è stato considerato l'inizio della Riforma protestante, la supposta affissione delle 95 tesi di Lutero il 31 ottobre 1517. Rispetto a moltissime pubblicazioni uscite in questo periodo, vuole distinguersi per una impostazione in qualche misura innovatrice e originale: con il contributo di numerosi studiosi si è iniziato a esplorare un terreno che pare, per lo meno per l'Italia, meno proficuamente sondato, quello della cultura e della sensibilità religiosa che precede e prepara la ricezione delle idee riformate. Ci auguriamo che questo contributo costituisca anche una proposta di rinnovamento degli studi sulla vita religiosa del Cinquecento in Italia, che allarghi gli interessi degli studiosi oltre la fase repressiva e inquisitoriale, per approfondire, come già si augurava Delio Cantimori, gli aspetti della vita religiosa prima e dopo la Riforma (mancata) italiana.

TRA DEVOZIONE E UMANESIMO

RIFORMA, CONTEMPLAZIONE E PASSIONE: TESTI DEVOTI IN VOLGARE TRA XV SECOLO E PRIMO CINQUECENTO

GABRIELLA ZARRI^{*}

1. Premessa

Negli ultimi due decenni le ricerche sulla Riforma protestante, sui suoi principali esponenti e le diverse articolazioni, sono aumentate in modo esponenziale, consentendo di accreditare la proposta di una più ampia periodizzazione della Riforma e di formulare nuove ipotesi sui testi e i maestri più influenti, sui circoli culturali e il ruolo delle immagini, senza trascurare la parte avuta dalle donne. Da questo punto di vista il Convegno di Torre Pellice dell'anno 2000¹ e il recente volume a cura di Lucia Felici² danno conto del profondo lavoro svolto e si pongono nella prospettiva di una rilettura di alcune posizioni storiografiche sulla base delle nuove acquisizioni. D'altro canto, anche il secolo XV è stato oggetto di un numero notevolissimo di studi riguardanti la storia delle istituzioni ecclesiastiche e della cultura. Si sono approfonditi in modo particolare gli ordini religiosi, le Osservanze, la predicazione e i movimenti femminili, proponendo anche una revisione della tradizionale interpretazione di crisi della vita religiosa per sottolinearne invece la profonda vitalità: alludo in particolare gli studi di Bert Roest e di James Mixson³. Sollecitata da tanti nuovi interessi, negli ultimi anni anch'io ho dedicato diversi studi a questi argomenti e perciò ho accolto con piacere la proposta di esaminare i testi devoti del secolo XV e qui darò conto delle prime riflessioni, con una avvertenza, però: la mia prospettiva resta di fatto quella di una storica, per così dire, generalista e non

^{*} zarri.gabriella@gmail.com

¹ *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, XL. Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 2-3 settembre 2000, a cura di Susanna Peyronel, Claudiana, Torino 2002.

² *Ripensare la riforma protestante: nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di Lucia Felici, Claudiana, Torino 2015.

³ *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, a cura di James D. Mixson, Bert Roest, Brill, Leiden 2015.

mi sfugge che altre e più specialistiche possono essere le letture di questi testi date dagli storici del libro o della letteratura.

È noto che la comparsa e la prima affermazione della stampa a caratteri mobili non soppianta immediatamente l'uso del manoscritto; a lungo gli *scriptoria* monastici conservano la tradizionale funzione di produzione di testi religiosi per uso interno e per il circuito dell'ordine. Ce lo ha ricordato recentemente il bel libro a cura di Alison Frazier a proposito della produzione di vite di santi⁴. Ma non c'è dubbio che anche l'accesso alla stampa è precoce e i monasteri e i conventi degli ordini mendicanti favoriscono con la loro articolazione territoriale europea la circolazione e la trasmissione dei testi devoti di più solida dottrina. Per tentare di ricostruire la temperie religiosa del secolo XV occorrerà dunque tener conto del fatto che il testo a stampa è solo una componente di un tessuto culturale ancora fatto in gran parte dalla circolazione del manoscritto e dalla cultura orale.

Nella mia ricerca ho inteso estendere lo sguardo a un numero ampio di scritti religiosi per evidenziare le tipologie presenti nella prima produzione a stampa italiana; ho infine esaminato un numero più ristretto di volumi per selezionare alcuni elementi che mi paiono significativi per indicare aspirazioni, attese, richieste di riforma dei costumi e della chiesa. Il mio *data-base* è piuttosto artigianale, frutto dell'esperienza piuttosto che di una vera e propria indagine quantitativa. Del resto non mi risulta che esista ancora un catalogo nazionale degli incunaboli; mi sono così basata sul BEIC, l'elenco dei testi digitalizzati dalla Biblioteca europea di informazione e cultura, sullo *Short title* della British Library di Londra e sulle schede degli incunaboli della Newberry Library di Chicago.

Ho costruito un indice di un centinaio di titoli, di cui rinuncio a dare qui un elenco, e mi sono interrogata sul concetto di riforma nel secolo XV, indagandone i propositi e le modalità di attuazione in diversi settori del mondo religioso; ho successivamente selezionato i testi più significativi per trarne alcune citazioni e riflessioni che affiderò alla vostra considerazione. Alcune note di possesso apposte sui testi esaminati e diversi segni marginali che evidenziano passi notevoli consentono anche di allargare lo sguardo ai fruitori e ai lettori più attenti. Presenterò le opere esaminate ordinandole secondo tre temi: riforma, contemplazione e passione.

⁴ *The Saint between Manuscript and Print. Italy 1400-1600*, a cura di Alison K. Frazier, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2015.

2. Riforma

Facendo per il momento astrazione dalle discussioni e dagli eventi del secolo XVI, non c'è dubbio che possiamo considerare il Quattrocento il secolo delle riforme. A partire dal grande scisma della chiesa iniziato nel 1377 fino alla conclusione del concilio di Basilea-Ferrara-Firenze nel 1439, si elaborarono e si discussero le dottrine sul conciliarismo e sui poteri della chiesa che portarono infine alla formulazione della ecclesiologia vincente di Juan de Torquemada. Nella sua *Summa de ecclesia*, pur teorizzando nettamente la superiorità del potere papale contro le tesi conciliariste, il domenicano disegnava un profilo di chiesa corporativa fondata sull'immagine del corpo mistico, per contrastare la percezione pneumatologica che lasciava troppo spazio al carisma e alla profezia⁵. Nel contempo si affermarono le istanze di riforma e la *Reformatio ecclesiae in capite et membris* divenne quasi una parola d'ordine. Come attesta il termine nel suo significato letterale (*reformatio*), la riforma volge al passato, cerca di ripristinare una condizione precedente considerata migliore. Con l'idea di riforma si cristallizzava anche la consapevolezza della crisi e venivano stigmatizzati gli abusi. Non era chiara però l'ampiezza della riforma, né quanto indietro si dovesse arretrare per porre rimedio alle devianze. Solo prima di Avignone o fino alla chiesa primitiva? Per riforma si intendeva sia la riduzione dei diritti papali a uno stato precedente stabilito con precisione, sia il potenziamento della formazione del clero e la riorganizzazione degli ordini monastici, sia infine la riforma interiore e spirituale dei singoli attraverso i tre momenti della *purgatio-illuminatio-perfectio*.

Per tradizione, la riforma della chiesa spettava ai concili, ma in questo periodo storico gli ordini e i movimenti religiosi laici la precedettero, raggiungendo gradualmente esiti largamente positivi. Ovviamente non si può separare il successo delle Osservanze dagli interventi legislativi papali o dagli interventi dei principi, ma non c'è dubbio che la riforma dei monasteri e degli ordini mendicanti ricevette il proprio impulso da profonde ragioni culturali. Il punto d'avvio della *reformatio* venne cercato nel ritorno all'osservanza della regola primitiva e nella ricostruzione di una identità basata sulla riscoperta e l'imitazione dei fondatori.

Precoce fu l'impegno degli Ordini religiosi a far stampare e a volgarizzare, a beneficio soprattutto delle monache, le regole delle rispettive istituzioni. Lo statuto benedettino fu pubblicato in latino nel 1489 e in

⁵ Cfr. F. ARICI, *Juan de Torquemada e il paradigma di verificabilità della profezia femminile*, in: *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di Gabriella Zarri, Gianni Festa, Nardini, Firenze 2009, pp. 265-274.

volgare nel 1495⁶. Seguirono poi diverse edizioni latine e volgari tra il 1501 e il 1520. La vita di sant'Agostino con un commentario alla regola fu stampata a cura dell'Ordine eremitano nel 1481⁷, mentre pochi anni dopo verrà pubblicata la storia esemplare di san Nicola da Tolentino con una epistola in lode dell'ordine⁸. La regola agostiniana, tuttavia, verrà fatta conoscere soprattutto dai frati domenicani che la proporranno più volte nei primi anni del secolo XVI insieme alle costituzioni del proprio ordine e alla regola per le monache. L'edizione volgare più antica compare soltanto nel 1510⁹.

L'attenzione per la formazione e la riforma delle monache si coglie specialmente nelle diverse proposizioni, a breve distanza l'una dall'altra, di un testo emblematico per il ruolo delle donne nella chiesa: le epistole di san Girolamo alle discepole romane, in particolare alla vedova Paola e alla vergine Eustochia, e la regola composta per il buon ordinamento della loro comunità¹⁰. Nel caso delle edizioni volgari di Girolamo il binomio modello e regola come fulcro della *reformatio* monastica si compendia in un unico testo che contiene la lettera-manifesto in lode della verginità e la norma del vivere ordinato in convento. In altri casi i modelli e le regole seguono percorsi paralleli.

Due dei più influenti testi agiografici che nel periodo medievale avevano avuto volgarizzamenti e ampia circolazione manoscritta trova-

⁶ BENEDICTUS SANCTUS, *Regula* (italiano), Impressum Venetiis: [Johann Hamann?], Anno domini MCCCCLXXXXV die XXVII otubrio.

⁷ *Vita precellentissimi ecclesie doctoris diui Aurelii Augustini Iponensis antistitis edita a sacre theologie professore magistro Ambrosio Choriolano ... et prefatio in commentarios super regula ipsius ab eodem generali compositos feliciter incipit* (Rome, a magistro Georgio Herolt de Bamberg, die octaua Decembris 1481).

⁸ GIOVAN BATTISTA REFRIGERIO, *Vita di San Nicola da Tolentino*, Impressum Brixie, per venerabilem praesbyter Baptistam Farfengum, die XV decembris [MCCCC LXXXXV].

⁹ *Regula de sancto Augustino vulgare*, Stampata in Milano, per Ioanne de Castelliono, 1510 adi viij de nouembre.

¹⁰ HIERONYMUS SANCTUS, *Epistolae Sancti Hieronymi* (die vii Ianuarii [!] 1496); ID., *Vita epistole de sancto hieronymo vulgare*, Impressa ... ne la inclita & florentissima cita de Ferrara: per maestro Lorenzo di Rossi da Valenza, 1497 a di xii de ottobre; ID., *Ordo seu regula vivendi Deo ad Eustochium* (italiano). Segue: *Hieronymus, Epistola ad Marcellam de vita Asellae* (italiano), Impressa in Bologna, per lo accuratissimo impressore Caligula de Bazalerii cittadino Bolognese, a di XXVIII de martio MCCCC LXXXVIII. Sulla regola di san Girolamo e l'edizione illustrata del 1497, cfr. G. ZARRI, *Una regola dei monasteri femminili ferraresi alla fine del secolo XV: Prologo de l'ordine del vivere neli monasterii di monache et temporale et spirituale*, in: *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, atti della VI Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile, 5 novembre 2011. Monastero Clarisse Corpus domini, Ferrara, a cura di Clarisse di Ferrara, Pietro Messa, Filippo Sedda, Edizioni Porziuncola, Assisi 2013, pp. 61-89.

rono immediata accoglienza nei torchi. Si tratta delle *Vitae Patrum* e della *Legenda aurea*. Nel primo caso il testo italiano apparve contemporaneamente alla edizione latina¹¹, nel secondo la versione volgare precedette di un anno quella latina¹². Libri di successo, che erano già noti attraverso la predicazione, poterono essere letti e consultati anche dagli illetterati, influenzando l'immaginario collettivo e fornendo esempi di comportamento non sempre imitabili, ma comunque presentati come modelli. I Santi Padri soprattutto ispirarono la prima fase della riforma degli Ordini religiosi proponendo la vita eremitica come condizione più perfetta.

La riscoperta della vita del fondatore e il ritorno alla regola primitiva appare particolarmente evidente nell'ordine francescano, dove il movimento degli spirituali e dei fraticelli non aveva cessato di richiamarsi all'esempio del santo. Non a caso le prime edizioni a stampa della Regola francescana sono pubblicate insieme alla *Legenda maior* composta da Bonaventura da Bagnoregio. Abbiamo dapprima alcune precoci stampe della vita¹³, seguite successivamente da più ampie edizioni che riportano anche la Regola¹⁴. Nel 1479 inoltre compaiono i *Fioretti* di san Francesco¹⁵, che vengono riproposti fino all'inizio del Cinquecento.

Un profondo e capillare lavoro per la ricerca della regola primitiva appare anche tra le clarisse osservanti che riescono, per di più, a recuperare la ormai perduta *Legenda* di santa Chiara, affidata ai torchi nel 1513¹⁶, e il dimenticato processo di canonizzazione della santa, pervenuto in una versione volgare quattrocentesca ad opera della clarissa peru-

¹¹ HIERONYMUS, SANTO, *Incominciano le uite de sancti padri per diuersi eloquentissimi doctores uulgarizate*, In Venetia, con ogni diligentia impresse da maestro Gabriel di Pietro da Triuisio, 1475; ID., *Diui hyeronimi libellus de vitis patrum editus feliciter incipit* [Caselle Torinese], per clarissimum medicum & philosophum dominum magistrum pantalionem, perquam Johannem fabri galicum egregium artificem De vitis sanctorum patrum volumina in casellarum oppido feliciter impressa sunt, 1475 heroys calidoney luce penultima mensis Augusti.

¹² IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, In Venetia, impresse per Maestro Gabriel de piero treuisano, 1477 a di 26 Luio; JACOBUS DE VORAGINE, *Incipit liber preclarissimi religiosi fratris Iacobi de uoragine ordinis predicatorum de uitis sanctorum*, Venetijs, per magistrum Christoforum arnoldum, 1478.

¹³ BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Legenda maior*, [Roma]: [Ulrich Han], [ca 1470]; ID., *Legenda maior*, in Milano, per magistro Antonio Zaroto da Parma, MCCCCLXXVII adi VI del mese de february e stata impressa questa opera.

¹⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Legenda maior* [Milano], e stata impressa questa opera in casa de mesere Philippo da Lavagnia cittadino de Milano, MCCCCLXXX adi XVII del mese di zenare; ID., *Legenda maior* [ita], Impresso in Milano, per magistro Ulderico Scinzenzeler, adi primo de decembre MCCCCLXXXV.

¹⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Fioretti*, [Milano]: [Domenico da Vespolate], [1476-1479].

¹⁶ TOMMASO DA CELANO, *In Venetia: nela contrata de sancto Cassiano per Simone de Luere*, adi VII luio 1513.

gina suor Battista Alfani¹⁷. Analogo interesse per l'osservanza della regola si riscontra tra i terziari francescani che nel 1499 fanno stampare la loro forma di vita¹⁸.

Nella produzione a stampa dell'ordine francescano non risultano in questa tipologia di scritti lacerti sulle accese discussioni circa la povertà o critiche nei confronti della chiesa, ma occorrerà segnalare che le prime edizioni a stampa della *Legenda maior* sopra citate sono introdotte da una sorta di Prologo, in sostituzione di quello originale, che inseriscono la figura di Francesco all'interno delle profezie gioachimitiche, riproponendo concetti e immagini altamente evocative nello scorcio del secolo XV e spesso usate a scopo propagandistico. Se ne dà il brano completo:

Incomenza la vita et miracoli de San Francesco et soi Frati et de sancta Chlara. Et como in tucti li modi della vita sua fo conforme ad Christo. Nel principio del Ordine, elesse dudici frati come Christo li XII apostoli et uno senne impiccò per la gola, così uno de dudici compagni di San Francesco, reprovato da Dio, se impiccò per la gola se medesimo. Et prima della profethia dello Abbate Ioachino.

Como per el glorioso Patre Seraphico miser Sancto Francesco et per l'ordine suo molte cose mirabile sono facte et prenunciate et prophetizzate da molti anni avanti la sua Natività, sì per lo Abbate Ioachino et sì per Cirillo et altri multi, li quali tucti forono de multi tenpi innanti al predesto glorioso patriarca Seraphico misser Sancto Francesco, llume della cristiana religione, come Specchio de santi, colonna de li desperati, conforto et consolatore delli tribulati, guida delli peccaturi per andare alla via diricta, raggio et splendore de tucti le virtuti, che sono e possono essere in questo mondo, et cetera. Infra li altri questo abbate Ioachino, le cui opere sono approbate per la chiesa, excetto el libro che compuse contra magistro Petro Lombardo, parlando de esso sancto et del suo ordine, nel libro qual è intitulato le Concordantie dice cusì. Serrando dui homini, uno de qui, l'altro de là, cioè uno toscano, l'altro hispano, li quali sono interpretati dui ordini mendicanti: il primo Colombino cioè frati minori, el secondo Corvino frate predicatori, et dapoi questi due ordini venerà uno altro ordine, li frati del quale andarando vestiti de sacchi ovvero de veste sacre, nel qual tempo apparerà lo filgiolo della iniquità, cioè

¹⁷ Cfr. G. BOCCALI, *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-spirituale degli Atti della canonizzazione*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, Assisi, 2003; ID., *Santa Chiara di Assisi: i primi documenti ufficiali: lettera di annunzio della sua morte, processo e bolla di canonizzazione*, introduzione, testo, note, trad. it. dei testi latini e indici a cura di p. Giovanni Boccali, O.F.M., Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, Assisi 2003.

¹⁸ *Regola del Terzo Ordine di San Francesco*, [Firenze]: [Bartolomeo de' Libri per Piero Pacini], [ca 1497-1499].

antechristo, et lo tenpo del dicto terzo ordine sarà brevissimo, come sono brevissimi le giorni de esso antichristo suo successore. L'ordine Colombino cioè frati menuri, el quale deve durare per fine alli tempi novissimi, passerà per lo mare aquilonare, aspere pasque gustarà. La regina de Austria lo defenderà, la adiuvarà nella sua amaritudine et persecutione, passerà el fiume Eufrate, et per la sua predicatione se mitigando le unde et l'impito d'esso fiume, et nel suo parlare le gente superbe et infidele se humiliando: la terra del salsugine, cioè de Egipto, per la sua predicatione se converterà addio et securamente et senza timore, in quella medesima terra predicando el vangnelio de Christo multe gente per esso ordine addio se converterando. La gente ydolatra, la cui lingua non si intenderà, sarà mandata da dio dal fine della terra in adiutorio della terra de promissione, acciò che essa cognosca dio patre onnipotente et lo suo figliolo yhesu christo nostro signore e per esso ordine se convertirà alla sancta fede catholica. In verità sarà cusi che l'ordine Columbino, cioè de frati minuri, umilmente combatterà contro l'angelo della morte, cioè Antichristo, et predicando contra esso multi et quasi innumerabile moltitudine andarano per gloria del martirio alla celestiale vita, come è decto per David propheta: Posuerunt mortalia servorum escas volatilibus celi, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae (Ps. 78,2). Se alegrando nelli soi cantici, cioè nelle sue predicationi, tucti li tribu della terra et la gente immonda machomecta remanerà addio per la predicatione desso ordine Columbino. Per le quale parole assai è manifesto cussi dello ordine come d'esso capo, cioè sancto Francesco glorioso, essere stato prophetizzato sembra manifesto quando serà la volontà de dio et contra la secta de Macomecto la stella, cioè l'ordine de frati menuri, procederà, como dice la Sibilla nel ultima parte della sua prophetia, della permanenza dello decto ordine per fine al dì del iudicio, como è decto de sopra et como appare ancora nella expositione della prophetia de Cirillo. Et sequita Ioachino:

Alcune generationi turpissime et venenosissime piene de iniquitate se opponerando contra l'ordine Columbino et se sforzarando de conculcare et adnichilare lo dicto ordine ma non poterando perché el signor dio visita et conserva et guoverna quello ordine in tucte le sue necessità et fatiche. Imperò che mansione e la bitacione d'esso ordine è solidata in locho de sancta et eterna stabilità. Molte et diverse cose serrebbono da dire d'esso ordine et de li altri ordini et della ecclesia fornicaria e meretricale: le quali cose se tu desideri sapere più largamente, ritrova l'originale ut supra. Et che questo sia vero, el prelecto Abbate fece depengere el glorioso patre san Francesco nella ecclesia de San Marco in Venesia ad musaico de dui cento anni avanti che fusse nato san Francesco. Et questo basta quanto alla prophetia de lo Abbate Ioachino del glorioso cavaliere de Yhesu Christo Misser san Francesco et seraphico dignissimo. Ad Laude de Yhesu Christo. Amen¹⁹.

¹⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Legenda maior*, [Ulrich Han], [Roma] [ca 1470], cc. 1r-2v.

Il valore propagandistico di questo testo, presente solo nelle prime edizioni volgari e assente in quelle latine pubblicate nel primo Cinquecento²⁰, si può ben comprendere nel contesto già da tempo indagato sulla diffusione di messaggi profetici e predicazioni apocalittiche che trovavano ascolto sia a livello popolare sia tra i ceti colti²¹. E costituisce anche un tassello della duratura tendenza a interpretare in chiave gioachimite le immagini che ornavano la chiesa veneziana di San Marco²². Notevole è anche la ripresa della figura dell'Anticristo e della chiesa «fornicaria e meretricale» che doveva nutrire molti dei *Flugblätter* protestanti.

Oltre alle esplicite citazioni delle profezie gioachimite contenute nelle pagine che precedono il primo capitolo della leggenda volgare di Francesco stampate nel Quattrocento, bisogna anche considerare che larga parte della spiritualità dei Minori era veicolata dalle laudi che ebbero precoce diffusione a stampa e che, ispirandosi alle laudi jacoboniche, trasmettevano idee e insegnamenti vicini alla sensibilità degli spirituali.

Nell'ordine domenicano l'Osservanza non ritorna invece alle origini ed elegge a propria bandiera la “mamma” Caterina da Siena. La sua figura e il suo insegnamento non resteranno appannaggio esclusivo dei frati predicatori, ma diverranno ben presto patrimonio comune dell'Europa cristiana²³. Dopo l'azione capillare compiuta nella prima metà del secolo dagli *scriptoria* domenicani e certosini per trasmettere in Italia e nell'impero la *Legenda major* di Raimondo da Capua²⁴, vita e opere della santa vengono affidate alla stampa: nel 1475 una prima edizione del

²⁰ Vedi, ad esempio, BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Aurea legenda maior beati Francisci: composita per sanctum Bonaventuram: miro inter omnes sanctorum uitas dictatu nuper impressa*, Florentiae: opera & impensis Philippi Iuntæ bibliopolae florentini, 1509 quintodecimo calend. maias.

²¹ A partire da O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987; *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di Marjorie Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1993.

²² O. NICCOLI, “Prophetie di musaicho”. *Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, cura di Antonio Rotondò, L.S. Olschki, Firenze 1991, pp. 197-227.

²³ *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità: raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, a cura di Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli, Pierantonio Piatti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

²⁴ *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, a cura di Jeffrey F. Hamburger, Gabriela Signori, Brepols, Turnhout 2013.

*Libro della divina dottrina*²⁵ è seguita da almeno altre tre ristampe; due anni dopo appare l'edizione parziale della *Legenda* di Raimondo²⁶ ristampata ininterrottamente per tutto il Cinquecento. Seguiva poi una prima edizione delle *Epistole*²⁷. Fanno parte della costruzione culturale di una nuova identità degli Osservanti anche le accese dispute sulle stigmate di Caterina da Siena, che vedono contrapposti i fautori di Francesco, il vero “*alter Christus*”, e i seguaci di Caterina, che consentono di rappresentare la santa con stigmate sanguinanti fino al divieto imposto ai pittori dal papa francescano Sisto IV²⁸.

È sintomatico che proprio alle lettere di Caterina da Siena sia affidato il più esplicito e diretto ammonimento indirizzato ai pontefici a intraprendere la riforma della chiesa. Nell'anno 1500 Aldo Manuzio consegna ai torchi una complessa e pregevole impresa: l'edizione di circa trecento lettere della santa, per la prima volta riunite insieme, stampate elegantemente in un grande volume in folio²⁹. Lo stesso Manuzio indirizza la lettera dedicatoria, datata 19 settembre, al cardinale antiborgiano Francesco Piccolomini, tre anni prima impegnato in una fallita commissione cardinalizia nominata da Alessandro VI per proporre una riforma della chiesa. Questa dedicatoria doveva dunque sollecitare il prelato, che nel 1503 sarebbe stato eletto al soglio pontificio³⁰, a non abbandonare i progetti di rinnovamento e mostra come anche uomini di cultura e di fede come Aldo ritenessero ormai improrogabile l'attesa *reformatio in capite*.

²⁵ *Al nome de Iesu christo crucifixo & de maria dolze & del glorioso patriarcha Dominico. Libro de la diuina prouidentia composto in uulgar da la seraphica uergene sancta Chaterina da siena ...*, Baldassarre Azzoguidi, Bologna [ca 1475].

²⁶ *Comincia el prolago della infrascripta legenda della mirabile uergine. Beata Chaterina da Siena ...*, [Firenze]: ... e stata questa legenda inprontata infirençe almonisterrio di santo iacopo diripoli ... per mano didua religiosi frate domenico dapistoia etfrate piero dapisa, 1477 addi uentiquattro di março.

²⁷ *Epistole utile e diuote de la beata e seraphica uergine Sancta Chaterina da Siena del sancto ordine de la penitentia de miser sancto Domenico ...*, (Impresse ne la nobel cita de Bologna: per mi Zohanne Jacomo di Fontanesi, 1492 a di xvij de Aprile).

²⁸ Sulle varie tappe della disputa vedi A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Un trattatello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena*, “Archivio italiano per la storia della pietà” XXVI (2013), pp. 177-225.

²⁹ *Epistole deuotissime de sancta Catharina da Siena. Sappia ciascuno nele cui mano uerranno queste epistole: ... adunate insemi con grandissima diligentia & fatica per spatio di circa uinti anni per il venerabile seruo di Dio frate Bartholomeo da Alzano da Bergamo del ordine de la obseruantia de li frati predicatori ...*, Stampato in la inclita cita de Venetia: in casa de Aldo Manutio Romano, a di XV. septembrio. 1500.

³⁰ M. SANFILIPPO, voce «Pio III», in: *Enciclopedia dei papi*, Treccani, Roma 2000, vol. III, pp. 22-30.

Non sarà da sottovalutare il chiaro riferimento alla decadenza della chiesa e alla necessità della riforma espresso nelle parole del Manuzio che seguono:

Se fo mai tempo Monsignore R. che fosse grandissimo bisogno che li sancti uomini et servi di Dio con viva voce et con scripti correggessero li errori humani, e al presente, che bisognarebbe anco se possibile fosse, che le pietre non solo ne le Chiesie, ma anco per tuto cridasseno di continuo contra li tetri vitii et horrende sceleragine, che se commeteno hogge nel mondo, né è chi corregga. Oime la va molto male per li infermi quando anco li medici sono ammalati. È già venuto così ogne vitio al summo che per tuto sarebbe abbondante materia da fare Satyre et Tragedie³¹.

Aldo Manuzio continua poi dicendo che il Salvatore ha ispirato alcuni suoi servi a far pubblicare a stampa le Epistole di Santa Catharina da Siena le quali «in loco de gravissimi predicatori se spargano per lo mondo». Chi leggerà queste lettere «non potrà fare che non se reforme tuto et non li entri nel core il nome di Iesu Christo crocifixo, et non si infiamme del amor di Dio, et venga in dispregio et odio di si medesimo et dela sua propria voluntade»³².

Tuttavia le lettere della santa non si limitano a promuovere la riforma interiore, come è espressa nelle parole citate, in quanto Caterina, scrive ancora Manuzio, ha sollecitato molti pontefici alla riforma della chiesa e alla crociata contro i pagani, e poiché ai tempi presenti:

l'infideli sono in arme con stupendo esercito et apparato per mare et per terra con animo de destruere la fede di Christo et già habino cominciato a mandare ad executione il desiderio suo con grandissimo danno et strage di Christiani, si po' pensare che siano scripte piu presto alli Pontifici deli tempi nostri che a quelli de allora³³.

Il Piccolomini mostri dunque le *Epistole* ai cardinali:

de li tempi nostri, acio che se faccia quanto per la dicta vergine ispirata dal spirito sancto e stato scripto per la reformatione de la sposa de Christo, et fare la cruciata contra deli pagani³⁴.

³¹ *Epistole deuotissime* cit., Lettera dedicatoria, c. 1v.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

Come si vede, Aldo Manuzio riconosce che la riforma della chiesa è urgente sia per l'accumulo dei vizi e delle scelleratezze, sia per la minaccia dei turchi che hanno già fatto strage dei cristiani, e affida alla lettura persuasiva delle lettere di Caterina la spinta all'azione per indurre papi e cardinali a iniziare l'improcrastinabile rinnovamento istituzionale e morale³⁵.

Se negli ordini religiosi la *reformatio* assunse prioritariamente il significato di ritorno alla regola in senso stretto e avviò alla riscoperta dei carismi del fondatore, analogo interesse era volto a quel rinnovamento interiore che doveva guidare e sorreggere coloro che vivevano in comunità. Per la riforma degli ordini religiosi non mancarono infatti alcune opere specifiche, come la *Dottrina della vita monastica* di Lorenzo Giustiniani, fondatore della Congregazione osservante dei Canonici regolari di San Giorgio in Alga e poi patriarca di Venezia³⁶, che erano concepite come traccia per l'approfondimento della vita spirituale personale e comunitaria.

Tuttavia la riforma interiore è rivolta anche a ciascun credente. Nel secolo XV il termine "Regola" non si identifica soltanto con lo statuto costitutivo degli ordini religiosi, ma assume una amplificazione che nella letteratura in volgare si estende ai laici sotto forma di breve trattato morale, come le fortunate *Regola di vita spirituale* e *Regola di vita matrimoniale* del francescano Cherubino da Spoleto³⁷, o di breve introduzione alla orazione e alla mistica, come le semisconosciute *Regole del viver spirituale* del canonico regolare Marco Rizzoni Veronese³⁸. Nella seconda metà del secolo XV la letteratura devota in volgare sembra dunque ridurre le distanze tra religiosi e laici indirizzando a uomini e donne traduzioni dei vangeli e della Sacra Scrittura e testi che esortano a percorrere i diversi gradi della via dello spirito per giungere all'esperienza mistica. Non è un caso che il camaldolese Niccolò Ma-

³⁵ Ci dice molto sull'umanità, il sentimento e la religiosità di Aldo Manuzio l'analisi dei suoi testamenti data da T. PLEBANI, "Perche semo certi che chi nasce debbe morire": Aldo di fronte alla morte. I testamenti come fonte, in: *Aldo Manuzio: la costruzione del mito*, a cura di Mario Infelise, Marsilio, Venezia 2016, pp. 39-57.

³⁶ LORENZO GIUSTINIANI, *Doctrina del Beato Lorenzo patriarcha della vita monastica*, 1494 ... laquale impressione fo compiuta a xx. de octobrio del anno supra notato.

³⁷ CHERUBINO DA SPOLETO, *Regola della vita spirituale*. Segue: *Regola della vita matrimoniale*, [Niccolò di Lorenzo], [Firenze] Perfecto die XVI octobris MCCCCLXXVII. Alla prima edizione ne seguono almeno altre 12 entro il 1500.

³⁸ MARCO VERONESE, *Precetti per orare divotamente*, [Bartolomeo de' Libri], [Firenze] [ca 1500].

lerbi³⁹, volgarizzatore della Bibbia stampata la prima volta nel 1471, afferma esplicitamente nella lettera dedicatoria il proposito di fornire a tutti i fedeli la possibilità di «intendere» la Sacra Scrittura per fondare la loro fede sulla parola di Dio liberandola da «mortificare superstizione»:

ali fedeli christiani daremo materia di legendo intendere: et cum sentimento gustare: e di appetendo desiderare de attingere al suo ultimo fine che è vita eterna: per la cui etiam lectione adormentasi le mortificare superstitione: et li brutissimi costumi: vitii et li peccata⁴⁰.

La ricerca storica ha da tempo preso atto dell'impatto dirompente in area italiana della stampa e diffusione della Bibbia a partire dai primordi della tipografia⁴¹. Quanto e come uomini e donne che vivevano tra Quattrocento e Cinquecento leggessero il testo sacro resta problema aperto e qui non si possono dare che lacerti di documentazione e suggestioni per ulteriori indagini.

3. *Contemplazione e passione*

La lettura individuale della Sacra Scrittura e la proposta allargata di una via della perfezione non preclusa ai coniugati, tradizionalmente considerati lontani dalla vita perfetta istituzionalmente riservata a monaci e religiosi, è un aspetto da non sottovalutare nel tentativo di ricostruire un sentire comune nella spiritualità di fine Quattrocento.

Seguendo la traccia segnata dalla lettura dei testi devoti si possono evidenziare aspetti che più tardi ricorreranno, interpretati secondo nuovi parametri teologici, negli scritti dei riformatori d'oltralpe. In particolare emergono alcuni temi: l'universale elezione alla fede e alla unione con Dio, la meditazione della passione e la consapevolezza del beneficio di Cristo, la concezione di chiesa come comunità di credenti.

L'aspirazione a perseguire la via della perfezione a cui tutti i fedeli sono sospinti dall'intensa produzione di "brevi" e facili vie dell'orazione o dai più complessi trattati mistici volgarizzati sembra alimentare

³⁹ Cfr. E. BARBIERI, *La fortuna della Bibbia volgarizzata di Niccolò Malerbi*, "Aevum" 53.2 (1989), pp. 419-500; ID., voce «Malerbi, Nicolò», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68 (2007), pp. 149-151.

⁴⁰ *Biblia uulgarizata*, [Vindelinus de Spira], [Venezia] [1° agosto 1471]), trad. Niccolò Malerbi, Lettera dedicatoria.

⁴¹ E. BARBIERI, *Le bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Editrice Bibliografica, Milano 1992.

un implicito sentire antimonastico. Lo esprime chiaramente un passo della vita di Caterina da Genova contenuto nel *Corpus Catherinianum* stampato nel 1551, una data in cui avrebbe potuto destare sospetto. Rispondendo a un predicatore che proclamava il proprio stato di religioso regolare più atto ad amare Dio che non quello dei secolari e dei coniugati, la donna afferma decisamente:

S'io mi credessi che questa vostra cappa mi dovesse accrescere una minima scintilla d'amore, io ve la strapperei dalle spalle a pezzo a pezzo, quando non potessi fare altrimenti. Circa che voi meritate più che me per le rinonce che avete fatto per Dio e per ordinazione della religione che vi fa continuamente meritare, in buona ora! Non cerco queste cose, sono vostre. Ma che io non lo possa amare tanto come voi, non me lo darete mai ad intendere⁴².

Quanto a richiami espliciti alla decadenza della chiesa e alla necessità della riforma non ho trovato traccia nei testi presi in considerazione fino alla fine del Quattrocento, se non nella dedicatoria di Aldo Manuzio citata. È soltanto in concomitanza con l'inizio delle guerre d'Italia e con la predicazione savonaroliana che compaiono le prime veementi denunce contro la chiesa, immediatamente seguite da alcuni libelli diretti contro il riformatore domenicano, come la *Epistola dello stato della chiesa et reformatione di Roma contro a moderni propheti*, di Angelo da Vallombrosa (1496)⁴³, che attribuisce al domenicano idee gioachimite.

Nel frattempo, tuttavia, la produzione a stampa registra un interesse non superficiale e non episodico per quella che potremmo definire la riforma interiore. Non mancano, è vero, opuscoli rivolti a un pubblico largo che trasmettono *Historie* di santi, sacre rappresentazioni, brevi preghiere, ma più consistente è il numero dei trattati morali e spirituali, che lasciano intendere un personale coinvolgimento nell'approfondimento della via dello spirito. Sono rivolti a un pubblico largo e, come si è detto, coinvolgono sempre più frequentemente le donne e i coniugati, a cui è richiesta la lettura in famiglia dei testi devoti⁴⁴. Non è prevista tuttavia la lettura comune della Bibbia, anzi alle fanciulle ne è pre-

⁴² Il passo è citato dall'antologia di testi *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi, Marietti, Genova 1988, p. 357.

⁴³ ANGELO DA VALLOMBROSA, *Epistola dell'heremita de Valle Ombrosa dello Stato della Chiesa et reformatione di Roma contro a moderni propheti*, Lorenzo Morgiani e Johann Petri, [Firenze] [1496].

⁴⁴ Cfr. G. ZARRI, *Libri di spirito. L'editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, dove ho già analizzato in prospettiva diversa molti dei testi devoti qui citati.

clusa la lettura integrale, possibile fomite di eresia. Lo dichiara esplicitamente il certosino Giovanni da Dio di Venezia, autore del *Decor puellarum*, un noto testo indirizzato alle giovanette:

La bibia veramente a vui donzelle le quale sete ignorante et senza litere azò non intresate in qualche heresia non vi conforto che del Testamento Vechio legete salvo che el Genesis, zoè il primo et secundo libro et sin che Moyses fece lo tabernaculo. Li libri de li re, la legenda de sam Daniele, de Samuel, de Saul etc. Ma più vi conforto lo Testamento Novo tutto quanto però che li non posite errare⁴⁵.

Per quanto sconsigliata ad alcune categorie di persone e verosimilmente poco diffusa per il costo del volume, sia pure a stampa, la lettura e la comprensione della Bibbia è in altri modi favorita. Non solo la recita del salterio è pratica diffusa, ma fin dai primordi della stampa vengono approntate le traduzioni dei vangeli e delle epistole che si leggono in latino durante la messa domenicale⁴⁶ e troviamo anche un breve opuscolo in versi sul modo di seguire la messa⁴⁷.

Oltre all'ampliamento, tramite i volgarizzamenti, della platea dei fruitori di scritti devoti, iniziata da tempo in forma manoscritta, nella seconda metà del Quattrocento dobbiamo considerare la progressiva edizione dei testi mistici di autori classici medievali, di quelli dell'area renano-fiamminga e delle opere maggiori della *devotio moderna*. Insomma possiamo constatare la progressiva formazione di una sensibilità religiosa non periferica e non circoscritta all'Italia.

Ciò che contraddistingue la religiosità del secolo XV è l'internazionalizzazione dei testi spirituali più diffusi in Europa, la cui circolazione è favorita dagli ordini religiosi in prima istanza, ma anche dalla frequenza dei prelati riuniti nei numerosi concili e dalla molteplicità di scambi tra le corti. Alcuni di questi testi giungono alla stampa dopo una larga diffusione manoscritta, come le famose *Meditationes vitae Christi* dello pseudo-Bernardo, *top ten* della letteratura medievale⁴⁸. Altri sono

⁴⁵ *Decor puellarum* (italiano), [Venezia]: per magistrum Nicolaum Ienson, Anno Christi Incarnatione MCCCCLXI [i.e. 1471], c. g2r, f. 59r.

⁴⁶ *Epistolae et Evangelia* (italiano), [Tipografo del Terentius], [Napoli] [1470]. Seguita da almeno 14 edizioni entro il 1500; *Epistolae et lectiones Evangelii, Incominciano le pistole & lectione euangelii, quali si legono in tutto lanno alla messa secondo luso della sancta chiesa romana* - Stampate nella triumphante cipta di Vinegia (per me Manfred de monferra de Sstreuo (!) de cha bonello, 1495 adi 20 di Agosto), corrette da Ser Jacopo de Carlo);

⁴⁷ Dichiarazione della Messa, [Eucharius Silber], [Roma] [ca 1500].

⁴⁸ Vedi l'edizione critica: *Iohannis de Caulibus Meditationes vite Christi: olim S. Bonaventuro attributae*, a cura di M. Stallings-Taney, Brepols, Turnhout 1997, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 153; sulla discussa vicenda relativa alla periodiz-

di più recente volgarizzazione. Potrà qui soltanto ricordare i titoli più significativi: l'*Imitazione di Cristo*, manifesto della *devotio moderna* dei Paesi Bassi, esce in italiano nel 1488⁴⁹ e fino al primo decennio del secolo XVI viene riedita quasi ogni anno, senza contare le parallele edizioni latine; la *Theologia Mistica* di Jean Gerson viene pubblicata nel 1504 dal canonico regolare Pietro da Lucca con il titolo di *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*⁵⁰ e avrà nove edizioni tra il 1504 e il 1540; l'*Orologio della Sapienza* di Enrico Susone, già circolante manoscritta nella versione volgare⁵¹, è stampato a Venezia nel 1511 per iniziativa dell'eremita Girolamo Redini⁵². Si affiancano a questi testi "moderni", anche scritti mistici più antichi come la *Scala paradisi* di Giovanni Climaco⁵³, mentre la *Scala claustralium* del certosino Guigo II è volgarizzata e inserita nel *Libro devoto* dell'agostiniano Antonio Meli da Crema scritto per Lucrezia Borgia nel 1511 e stampato nel 1527⁵⁴. Ancora un classico dell'antichità viene proposto in lingua italiana ai religiosi e agli spirituali che vogliano percorrere i diversi gradi della vita contemplativa: è il trattato dell'abate greco Isaac de Syria «dela perfectione de la vita contemplativa», indirizzato al Priore dei Canonici Renani di San Salvatore di Venezia⁵⁵.

zazione e l'autore, cfr. P. TÓTH, D. FALVAY, *New Light on the Date and Authorship of the Meditationes vitae Christi*, in: *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Diverse Imaginations of Christ's Life*, a cura di Stephen Kelly, Ryan Perry, Brepols, Turnhout 2014, pp. 17-105, *Medieval church studies* 31.

⁴⁹ *Ioannes Gerson De imitatione Christi et de contemptu mundi in vulgari sermone*, (Impressa a Venetia: per el diligente homo Ioanne Rosso da uercelle, 1488. adi. xxii. de Marzo). Manca ancora una edizione critica del testo a motivo degli innumerevoli manoscritti. Anche il problema dell'autore resta tuttora dibattuto.

⁵⁰ *Regule de la vita spirituale et secreta theologia* [Canonico regolare di sancto Fridiano da Luca], (Impressum Bononiae: per Ioannem Antonium de Benedictis, 1504 Die IIII Mensis Ianuarii).

⁵¹ A. BARTOLA, *Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Orioulo della Sapientia*, "Archivio italiano per la storia della pietà", XXIII (2010), pp. 19-72.

⁵² HEINRICH SEUSE, *Horologio della sapientia: et meditationi sopra la passione del nostro [!] Signore Iesu Christo vulgare*, In Venetia: per Simon de Luere nela contrata di sancto Cassiano, 1511.

⁵³ IOANNES CLIMACUS [santo], *Altramente Schala Paradisi*, Questo libro fu facto in Venesia, per Matheo da Parma, 1491. die. VIII. Mensis Iuni.

⁵⁴ ANTONIO MELI, *Libro de uita contemplatiua: lectione: meditatione: oratione: contemplatione: scala dil paradiso intitolato: cum adaptatione mistica dellhistorie diuine: & expositione de suoi misterii, & excellentissimi sacramenti, compilato per il reuerendo patre frate Antonio da Crema: eremitano di. S. Augustino*, (Impresso nellinclita citta di Bressa, nellofficina di magistro Io. Antonio Morandi da Gandino, 1527. adi. 28. del mese de Zugno).

⁵⁵ ISAAC DE SYRIA, *De perfectione vitae theoreticae* (italiano), per Bonetum Locatellum presbiterum, Venetiis 1500.

Prevalentemente volti a muovere i devoti alla contrizione attraverso la meditazione della passione di Cristo, per poi avanzare verso la unione con Dio e la contemplazione mediante la pratica dell'orazione mentale, questi testi contribuiscono a creare una interiorizzazione della spiritualità che contrasta con una visione miracolistica o superstiziosa della religione. Alcuni temi qui presenti, come il beneficio di Cristo, il libero arbitrio, le indulgenze, saranno successivamente intesi e sviluppati anche in direzioni devianti, o che furono considerate devianti, nel secolo successivo. È tuttavia certo che i dibattiti resi vivi dalla penetrazione degli scritti dei riformatori si connettevano a temi e problemi non del tutto estranei ai lettori dei testi devoti, come sapevano bene autori e tipografi che immettevano sul mercato "libri devoti" che contenevano traduzioni di testi riformati.

Per brevità citerò soltanto alcuni passi relativi ai temi indicati.

Nel *Giardino de orazione*, testo anonimo del 1454 erroneamente attribuito a Niccolò da Osimo, stampato per la prima volta nel 1496 e poi in diverse edizioni nel primo Cinquecento, si legge:

El primo beneficio è de la cratione et factura nostra el qual ce ha facto a la sua imagine e similitudine e chome è lui stesso. Questo beneficio bene pensava santo Augustino quando dicea «Misero me quanto sono io tenuto de amare il mio Dio» [...] El secondo beneficio è de la redemptione, zoè che ci ha ricomprato con la carne sua humana e morte sua, perho che poco serebbe haverci creati e facti a sua imagine e similitudine: poi che per lo peccato de Adam eravamo damnati se non ci havesse ricomperati da la morte eterna [...] Almeno quello e precipuo e grandissimo zoe l'opera della nostra redemptione per modo niuno mai si parta da la memoria deli ricomparati [...] El tertio benefico è de la remunerazione, zoe de la gloria [...].⁵⁶

E nella *Regula spirituale* di Cherubino da Spoleto si dice che tra le cose da meditare ci sono soprattutto tre benefici: il primo è la creazione; il secondo la conservazione (Dio non solo ti ha dato l'essere, ma lo vuole mantenere); il terzo beneficio è la redenzione⁵⁷.

Un accenno al libero arbitrio e alla grazia si legge invece nel *Libro devoto* della clarissa Caterina Vigri da Bologna, stampato per la prima volta nel 1475 e successivamente tradotto in latino⁵⁸. L'operetta è cono-

⁵⁶ *Giardino dell'orazione*, [Antonio Miscomini], [Firenze] [ca 1496], c. g7v.

⁵⁷ CHERUBINO DA SIENA, *Regola della vita spirituale*, Andre Belfort, Ferrara 1487, cc. A3-a4.

⁵⁸ CATERINA DA BOLOGNA, *Le sette armi spirituali*. Segue: PIETRO AZZOGUIDI: *Vita di santa Caterina da Bologna*, [[Baldassarre Azzoguidi], [Bologna] [ca 1475]; *Diuinum. B. Catharinae Bononiensis opusculum in latinum a Io. Ant. Flaminio Forocorneliensi*,

sciuta anche con il titolo di *Le sette armi spirituali* perché la vita religiosa, o meglio «la via della sanctissima obidientia», è concepita come una battaglia per vincere la quale sono consigliate sette armi. L'ultima, e la più importante, è «l'auctorità della santa Scriptura». Nel capitolo VII, dedicato appunto alla Scrittura, si può constatare la conoscenza delle epistole paoline e si legge una interessante annotazione sul libero arbitrio e la grazia:

Idio aveva nobilitato l'omo e lla dona dandoli lo libero arbitrio de possere fare bene e male e commo, facendo bene, Dio quaxi per iustizia lo coronava; e che l'appostolo Paulo per questa caxone diceva a ssì esser riposto la corona de la iustitia, perché avea esercitato lo libero albitrio in ben fare, lassando el malle che avea in libertà di fare [...] avegnadio che nue abiamo libertade de fare bene e male, siamo però obligati per debito de iusticia a fare bene e fare nol possemo senza la divina grazia⁵⁹.

Infine un'ultima annotazione sulle indulgenze. Nel già citato trattato *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*, l'autore presenta il testo affermando che insegna «come con uno certo breve modo di orare può l'homo per se stesso senza auctorità papale acquistare el vero iubileo et indulgentia plenaria [...] et ultimamente senza sentire le pene del purgatorio ottenere el paradiso»⁶⁰. Questa affermazione, contenuta nell'operetta pubblicata nel 1504, non viene eliminata nelle diverse riedizioni del trattato stampate fino al 1540 e non c'è dubbio che il testo sottende una idea di misericordia universale presente anche tra i francescani osservanti del primo Cinquecento.

Interessante è anche riprendere, sotto un profilo diverso, il discorso relativo alla chiesa. Nell'accezione comune l'espressione *reformatio ecclesiae* è intesa sia dagli storici sia dalla maggior parte dei credenti che vivevano nei secoli XV e XVI, come riforma del papato e della curia romana. La chiesa «fornicaria e meretricale» del prologo gioachimita della *Legenda* di san Francesco è senz'altro figura della chiesa papale e curiale e la *reformatio ecclesiae* poteva avvenire soltanto partendo dal capo. Nei testi devoti compare tuttavia anche una diversa accezione di chiesa: quella che, ispirandosi agli Atti degli apostoli, presenta l'istituto come comunità di fedeli il cui rinnovamento avviene attraverso la riforma interiore. Lo esprime chiaramente un breve testo il cui autore de-

ex vernaculo sermone conuersum, cum eiusdem Sanctae Virginis vita ab eodem Flaminio contexta, Impressum Bononiae: per Hieronymum de Benedictis, 1522. die. y. Maii.

⁵⁹ Cito dall'edizione critica: C. VIGRI, *Le sette armi spirituali*, ed. critica a cura di Antonella Degl'Innocenti, SISMELEdizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 31-32, cap. VII, 75-77.

⁶⁰ *Regule de la vita spirituale et secreta theologia* cit., lettera proemiale.

ve identificarsi con il canonico regolare don Marco Rizzoni sopra citato.

Autore poco noto e fin qui ignorato, don Marco godeva invece di notevole fama al suo tempo⁶¹. Canonico lateranense, colto ed erudito, aveva studiato sotto la guida di Giovanni Filippo Bosso, fratello dell'umanista Matteo, entrambi canonici regolari lateranensi. È proprio Matteo Bosso che nelle sue lettere al fratello nomina varie volte il più giovane Marco Rizzoni aggiornandolo sul progresso spirituale dell'allievo e sul successo della sua predicazione. Pur essendo preparato negli studi ed esercitando il compito di docente in teologia, predica con grande efficacia al popolo che lo ascolta commosso. Anzi, frequentemente egli stesso piange, verosimilmente riferendosi alla passione di Cristo. Gli scritti superstiti del Rizzoni sono in lingua volgare e sono diretti a quel pubblico di illetterati che incontrava nelle predicazioni. Il suo proposito di rivolgersi alle persone più semplici è espresso palesemente nel sermone *De la fortezza* indirizzato ai fiorentini:

De la Fortezza Sermone a fiorentini per Don Marco nel MCCCCLXXXIII la terza dominica de Pasqua. Non però cum tutte le allegatione che alhora fece per litterati. E questo acioche ancora gli illetterati faci utilidade⁶².

Egli si indirizzava specialmente alle donne, a cui dedicò diverse prediche spirituali. Nel *Sermone di Don Marco a le done bolognese* del 1498 si legge il passo riferito alla chiesa ispirato agli Atti degli apostoli:

Unde et orar dovemo che la chiesa [cioè Congregatione de boni] chresca e in numero e in merito [...] O quanto profecto ne la primitiva Chiesa per quanto si facea vedendo quei cristiani gli boni exempii un de l'altro. O quanto gaudio spiritual, o quanta dolceza sentivano. O quanto s'accendevano più e più quando ogni dì si predicava, ogni dì si comunicava; ogni dì cresceva il numero de discepoli di Christo. O se così al presente si facesse: quanta utilità et delectatione conseguireveno quei che hanno qualche scintilla del divino amore⁶³.

⁶¹ CELSO ROSINI, *Lyceum Lateranense illustrium scriptorum sacri apostolici ordinis clericorum Canonorum Regularium Salvatoris Lateranensis elogium ...*, ex Thipographia Nerii, Cesena 1649, Liber XI, pp. 19-23.

⁶² Chicago (USA), The Newberry Library, *De la Fortezza Sermone a fiorentini per Don Marco nel 1494*, Inc. 6558.5, c. G Ir, legato insieme a *Giardino de oratione* cit. Inc. 6173.5.

⁶³ Ivi, c. H IIII.

Ho qui potuto segnalare un numero limitato di citazioni che mi sembrano tuttavia indicative di una sensibilità religiosa consapevole ma non elitaria, che coinvolge uomini e donne, religiosi e laici, desiderosi di raggiungere la salvezza senza scorciatoie, ma attraverso la meditazione della passione di Cristo e la contemplazione. È questo retroterra culturale che ispirava anche Caterina Fieschi Adorno e i discepoli che la seguivano, ad «amare Dio» nello stato laicale e secondariamente aiutare chi aveva bisogno. È presente anche in questi testi, come abbiamo visto, una propensione a considerare la chiesa una comunità di eletti, una «Congregazione de boni», che sottende sostanzialmente una tendenza anti-istituzionale. E non dobbiamo dimenticare che continuavano a essere tramandati anche testi dichiaratamente eterodossi, come *Lo Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, parzialmente riportato in una miscellanea manoscritta del secolo XVI appartenente alla Congregazione cassinese⁶⁴, o l'*Apocalipsis nova* dello Pseudoamadeo che profetizzava l'avvento del pastore angelico ed era ispirato a idee gioachimitiche⁶⁵. E che nei primi anni del Cinquecento ci fossero esempi concreti di comunità informali costituite sotto la guida di un maestro lo prova l'esperienza di Gabriele Biondo ora approfondita dagli studi in corso di Michele Lodone⁶⁶.

La visione complessiva di questi libri devoti attesta un numero limitato di espressioni dichiarate di critica alla chiesa e rivela invece un largo consenso all'approfondimento di un percorso spirituale individuale e di gruppo, una richiesta urgente di riforma morale e una propensione ad agire. Mostra insomma un interesse all'impegno attivo nella *reformatio* intesa nel senso più ampio.

Per concludere, alla domanda cruciale dell'impatto che i "libri devoti" riformati poterono avere su questi lettori non posso ovviamente rispondere, ma posso intanto fornire alcune suggestioni che provengono dai possessori o fruitori di una edizione latina dell'*Imitazione di Cristo*, testo ben noto anche ai cristiani di lingua tedesca.

⁶⁴ T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, "Archivio italiano per la storia della pietà" IV (1965), pp. 1-120, in part. p. 65; cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito: Dalle origini al secolo XVI*, II: *Il «Miroir des simples âmes» di Margherita Porete*; III: *Appendici*, in: ivi, pp. 351-708, in part. p. 485.

⁶⁵ A. MORISI, *Apocalypsis nova: ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, nella Sede dell'Istituto, Roma 1970.

⁶⁶ M. LODONE, *Direzione spirituale e autorità eremitica. Paolo Giustiniani e le seguaci fiorentine di Gabriele Biondo*, "Aevum" XC (2016), pp. 523-534.

La copia del *Contemptus mundi* conservata alla Newberry Library di Chicago, stampata a Venezia nel 1501 sotto il nome di Jean Gerson⁶⁷ e legata insieme alle *Orationes* di santa Brigida e di sant'Agostino e a una raccolta di Opuscoli, era appartenuta a un confratello di Lutero. La nota di possesso, vergata in una carta bianca che precede l'inizio del trattato reca la data e la firma: 1517. fr. Ciriacus Alemanus. Una nota biografica inusualmente estesa è posta invece nel verso della *Tabula capitulorum*, e dice testualmente:

Anno millesimo Quingentesimo decimo septimo, ego frater Ciriacus Alemanus Esslingensi, intravi religionem Augustinianam in Provincia Reni, in civitate imperiali Eslingen. Anno salutis 1502 cantavi primam missam; 1512 intravi Italiam; 1519 intravi Congregationem Illicetanam. Per omnia benedictus Deus. Amen.

Dell'agostiniano tedesco non sappiamo più nulla, ma in data imprecisata il libro passò in uso a un confratello dello stesso ordine e giunse infine in mano domenicana. Nel 1568, infatti, il noto savonaroliano fra Timoteo Ricci dice di averlo avuto in dono da fra Alfani il vecchio. Questa copia del *Contemptus mundi* è in latino, non stupisce dunque che circolasse all'interno degli ordini religiosi. Quel che appare singolare è il passaggio da un ordine religioso a un altro. Che ne era stato dell'agostiniano tedesco? Perché la copia viene in possesso di un domenicano? Fra Ciriaco avrà venduto quella copia a cui aveva orgogliosamente affidato il suo curriculum di giovane agostiniano, o sarà tornato in patria? A queste domande non sono in grado di rispondere, ma proprio la lettura di questo testo offre la possibilità di interrogarsi sul percorso spirituale dei lettori di libri devoti nel contrastato periodo della diffusione delle dottrine riformate in Italia.

Un altro testo latino di contenuto teologico sulla chiesa, stampato nell'autunno del 1517 da un domenicano che sarebbe stato uno dei primi controversisti aveva un dedicatario illustre: il re di Francia Francesco I. La composizione dell'opera precede la tempesta suscitata dalle tesi di Lutero e si pone presumibilmente nel contesto delle discussioni sulla riforma della chiesa connesse con lo svolgimento del concilio scismatico pisano e del successivo Lateranense V. La fortuna dell'*Imperium militantis ecclesiae* di Isidoro Isolani⁶⁸ è poco nota, ma sappiamo

⁶⁷ *Joannis Gerson De contemptu omnium vanitatum mundi*, Impressus Venetijs per Jo. Baptista Sessa, p[ri]mo Dece[m]bris 1501. Case C 696.645 Legato con *Orationes sancte Brigitte, cum oratione sancti Augustini* (dopo 1500?) e *opusculum multarum bonorum rerum refertum* ... 1516.

⁶⁸ ISIDORI DE ISOLANIS, *In hoc volumine hec continentur. De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor*, Impressum Mediolani, apud Gotardum Ponticum, 1517.

almeno che la copia conservata nella Biblioteca Universitaria di Bologna sarà letta più tardi dal geniale e irrequieto Ulisse Aldrovandi⁶⁹. L'apposizione della firma sul frontespizio e diversi tratti a penna che evidenziano alcuni brani attestano che il colto naturalista, nato a Bologna nel 1522, fu un lettore attento dell'opera posseduta. In età giovanile la sua religiosità, mista forse a desiderio di avventura, si esprime nelle forme tradizionali del pellegrinaggio a Santiago di Compostela e in un progettato viaggio in Terrasanta; la sua fede maturò forse durante il periodo degli studi in lettere e giurisprudenza a Bologna, in filosofia, matematica e medicina a Padova. Ritornato a Bologna, prese a frequentare il convento dei Canonici Renani di San Salvatore, dove aveva fatto professione il fratello. Negli anni Quaranta il convento era animato da un circolo spirituale più tardi qualificato come «scuola d'heresia» e lo stesso Ulisse Aldrovandi venne inquisito nel 1549 e abiurò⁷⁰. In seguito si dedicò agli studi naturalistici, ebbe incarichi politici e divenne collaboratore del card. Gabriele Paleotti. Certamente nel suo bagaglio di letture religiose vi era stata anche l'*Imitazione di Cristo*, a cui aveva potuto aggiungere gli scritti di Erasmo e altre opere teologiche che figuravano al suo tempo nella ricca biblioteca di San Salvatore⁷¹. La sua vicenda spirituale, singolare ma non certo unica, può forse essere assunta come emblematica dei percorsi molteplici a cui poteva condurre in quegli anni l'aspirazione ad approfondire la propria fede e il desiderio di riforma della chiesa.

Nello scorcio del Quattrocento e nel primo Cinquecento la religione “superstiziosa”, che pure continuava a sussistere, era certo affiancata da una azione efficace che tendeva a contrastarla attraverso la predicazione e la messa a punto di strumenti molteplici che si avvalevano del nuovo media della stampa. La volgarizzazione della Bibbia, di alcuni scritti dei Padri della chiesa, dei classici della mistica e la realizzazione di nuove operette spirituali concorsero a formare un numero esteso di credenti che aspirava a perfezionare la propria vita spirituale e approfondire la propria fede. Questi stessi richiedevano libri nuovi e leggevano i “libri devoti” che giungevano da oltralpe. Alcuni trovarono in questi la risposta al loro desiderio di riforma interiore e di riforma della chiesa,

⁶⁹ G. MONTALENTI, voce «Aldrovandi, Ulisse», in: *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, 1960, pp. 118-124.

⁷⁰ G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1999, pp. 82 e 155-158.

⁷¹ M.-H. LAURENT, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au debut du 16. siècle d'après le Ms. Barb. Lat. 3185*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1943; *Congregazione dei canonici regolari del SS. Salvatore*, a cura di G. del Bono, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 2018 (Libri e biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo 16; 6).

altri proseguirono nella tensione di riformare la chiesa attraverso la conversione della propria vita.

TEMATICHE PRERIFORMISTICHE NELL'OPERA DI LORENZO VALLA

MARIANGELA REGOLIOSI*

1. Lorenzo Valla "luterano"

Scrivendo nel 1547 il più famoso tentativo di confutazione del *De falso credita et ementita Constantini donatione* di Lorenzo Valla, e ancora prima, all'interno del *Pro vera religione adversus Lutheranos*, Agostino Steuco presentava l'umanista come l'antesignano e anzi il prototipo del "luterano"¹. E in modo analogo il cardinal Bellarmino, nel *De controversiis christianae fidei* sosteneva: «Laurentius Valla [...] veluti praecursor quidam Lutheranae factionis videtur fuisse». Ma non occorre arrivare al XVI secolo per trovare accuse di eresia (o di prossimità all'eresia) nei confronti del Valla. Le ostilità si diffusero rapidamente mentre l'umanista era ancora in vita (era nato nel 1407 e sarebbe morto nel 1457), giungendo fino a un processo presso l'Inquisizione napoletana (1444), fortunatamente bloccato da re Alfonso d'Aragona, presso cui il Valla allora viveva: il Valla era ritenuto colpevole di aver

* mariangela.regoliosi@libero.it

¹ Cfr. W. SETZ, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1975, pp. 183-188, in part. p. 183; G. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, pp. 167-170. Entrambi i testi, supportati da ricca bibliografia, sono fondamentali per conoscere le vicende del *Constitutum Constantini*, le diverse posizioni storiche al riguardo, la collocazione cronologica e ideologica dell'opera del Valla, e le reazioni a questa successive.

² «Lorenzo Valla sembra sia stato una sorta di precursore della fazione Luterana». Cfr. W. SETZ, *Lorenzo Vallas Schrift* cit., pp. 166-167; G. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla* cit., p. 164.

³ Per i dati biografici e la storia culturale resta ancora indispensabile il vecchio G. MANCINI, *Vita di Lorenzo Valla*, Sansoni, Firenze 1891, a cui si possono aggiungere M. FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969 (utile per la raccolta di documenti e dati biografici, ma non del tutto condivisibile dal punto di vista interpretativo); LAURENTII VALLE, *Epistole*, ediderunt O. Besomi-M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1984. Manca a tutt'oggi una biografia aggiornata.

denunciato la falsità di una “donazione” ritenuta «ex inspiratione seu dispositione divina facta», ma anche, più in generale, di aver diffuso opinioni contrarie a quelle approvate e sostenute dal consenso universale della chiesa di Roma, in scritti di grande spessore e novità, quali il *De libero arbitrio*, il *De vero bono*, il *De professione religiosorum*, la *Repastinatio dialectice et philosophie* (o *Dialectica*)⁴.

Sul fronte opposto, come è noto, furono proprio quegli scritti ad avere enorme successo tra i riformati. Lutero fu lettore entusiasta del *De falso credita et ementita Constantini donatione* e del *De libero arbitrio*, in cui ritrovava una straordinaria anticipazione delle proprie convinzioni. Ma ancora più significativa fu la diffusione di tali opere a vasto raggio. Il *De falso credita et ementita Constantini donatione*, il *De libero arbitrio*, certamente, ma anche l’epistola contro Bartolo da Sassoferrato e la giurisprudenza medievale di stampo deduttivo-sillogistico, il *De vero falsoque bono*, caratterizzato dalla forte valorizzazione delle realtà terrene, la *Repastinatio dialectice et philosophie*, con la sua riforma in senso anti-scolastico della dialettica argomentativa e della teologia, le “ardite” *Adnotationes in Novum Testamentum*, il *Sermo de mysterio Eucharistie*, l’*Apologia* al papa Eugenio IV, in difesa dalle accuse dell’Inquisizione, ebbero diffusione manoscritta (in codici anche ampiamente postillati) e a stampa (a cura di intellettuali critici e aperti), tra Quattro e Cinquecento, esclusivamente, o comunque in grande misura, nei territori d’oltralpe, specialmente germanici o fiamminghi: segno che solo in quel contesto il loro messaggio trovava adeguato ascolto, e veniva ripreso e diffuso⁵.

⁴ «Fatta per ispirazione o per ordine divino». Cfr. G. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla* cit., pp. 129-132, 136.

⁵ Per i contenuti, le motivazioni, i protagonisti del processo dell’Inquisizione cfr. G. ZIPPEL, *L’autodifesa di Lorenzo Valla per il processo dell’inquisizione napoletana (1444)*, “Italia medioevale e umanistica” 13 (1979), pp. 59-84, che pubblica e commenta l’autodifesa del Valla, la *Defensio quaestionum in philosophia*, in gran parte travasata poi nell’*Apologia* a Eugenio IV, di poco successiva.

⁶ È inutile ricordare come la diffusione manoscritta e/o a stampa di un’opera non sia mai elemento solo bibliografico. È invece l’attestazione visibile e concreta di un interesse, di un riuso, di uno sviluppo. Per il censimento completo dei manoscritti e delle stampe degli scritti valliani, e la discussione, opera per opera, della situazione della tradizione e dell’edizione, vedi il volume ricapitolativo *Pubblicare il Valla*, a cura di M. Regoliosi, Edizioni Polistampa, Firenze 2007. Ma in modo più specifico, vedi A. SOTTILI, *Notizie sul “Nachleben” di Valla tra Umanesimo e Riforma*, in: *Lorenzo Valla e l’Umanesimo italiano*, atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1986, pp. 329-364; M. CORTESI, *Scritti di Lorenzo Valla tra Veneto e Germania*, in: *Lorenzo Valla e l’Umanesimo italiano* cit., pp. 365-398, soprattutto pp. 377-382, e C. VECCE, *Tradizioni valliane tra Parigi e le Fiandre dal Cusano ad Erasmo*, in: *Lorenzo Valla e l’Umane-*

D'altra parte, le raccolte di *quei* particolari libri, oltre che indizio di una specifica e selettiva ricerca di affinità, costituirono nel tempo la base su cui si costruì poi, nel pieno della Riforma, il rapporto col Valla.

Queste scarse premesse invitano ora a porre il problema più in profondità. Quali furono le tematiche pre-riformistiche che possiamo riscontrare negli scritti del Valla?

Per rispondere occorre però porre una seconda premessa, che smonti false idee sul Valla stesso. Questi non fu, come ancora taluni manuali pur autorevoli vanno predicando, solo un *grammaticus* restauratore pedante della lingua latina classica o un dotto filologo impegnato a ritrovare, con la collazione e la congettura, l'autentica lezione di autori antichi come Livio, o l'esperto traduttore dal greco di opere storiche fondamentali. Fu tutto questo, ma fu fundamentalmente un intellettuale a tutto tondo, profondamente impegnato nella realtà sociale e religiosa. Per riprendere il titolo del volume, fu critico nei confronti della chiesa, per amore della chiesa, per riformare la chiesa del suo tempo (e, come vedremo, di tutti i tempi).

2. De falso credita et ementita Constantini donatione

Lo scritto più immediatamente significativo in questo senso è certamente il *De falso credita et ementita Constantini donatione*. Composto nel 1440 "su commissione" del re presso cui il Valla viveva, Alfonso d'Aragona, negli anni caldi del Concilio di Basilea, per scardinare le rivendicazioni feudali di papa Eugenio IV sul Regno di Napoli, rivendicazioni basate appunto sulla pretesa donazione da parte dell'imperatore Costantino alla chiesa di Roma dei possedimenti dell'intero Occidente, è libro di grande complessità e spessore. Ben lungi dall'essere un astioso pamphlet politico – giudizio che dal passato è giunto fino a taluni

simo italiano cit., pp. 399-408. In particolare, per la diffusione del *De libero arbitrio* cfr. M. CORTESI, *Il De libero arbitrio di Lorenzo Valla Oltralpe*, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 85 (2005), pp. 154-169, che ricapitola e aggiorna interventi precedenti della medesima autrice.

⁷ Per inquadrare correttamente la dimensione intellettuale del Valla è basilare S.I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1972.

⁸ Introduzione cronologica, edizione critica e ricchissimo commento storico e intertestuale in LORENZO VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, a cura di W. Setz, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1976; alle pp. 17-35 la presentazione dei manoscritti e delle stampe, quasi tutti d'oltralpe. Ogni citazione sarà tratta da questa edizione, mantenendone anche l'ortografia. Lo stesso avverrà per citazioni da altre opere del Valla, uscite in edizione critica.

critici recenti⁹ – il *De donatione*¹⁰ è innanzitutto un testo scientifico, perché dimostra con prove inoppugnabili (storiche-logiche-linguistiche-stilistiche-ideologiche) la falsità del documento tramandato per secoli come autentico. Ma è anche – ciò che qui maggiormente interessa – un testo religioso di rinnovamento ecclesiale¹¹.

In una serie di orazioni fittizie rivolte ai re e principi detentori del potere civile o messe in bocca ai protagonisti stessi della vicenda pseudo-storica (i figli dell'imperatore Costantino, il Senato e il popolo di Roma, e infine il destinatario dell'ipotetica donazione, papa Silvestro), il Valla tende a dimostrare, oltre alle prove fattuali, la improbabilità, incredibilità, e quindi inverosimiglianza storica della cosiddetta donazione¹². Entra quindi in gioco una disamina storiografico-psicologica: a fronte della logica standard del potere, che, come si conosce attraverso gli *exempla* tratti dalle vicende umane, tende ad aumentare se stesso, anche con la violenza, e non ad autoridursi¹³, di fronte ai sacrosanti diritti ereditari dei figli di Costantino¹⁴, di fronte allo *ius* del *senatus populusque romanus*, veri detentori del potere su Roma, da essi solo “delegato” all'imperatore¹⁵, risulta altamente improbabile, se non impossibile, che un imperatore abbia potuto spontaneamente privarsi del proprio dominio. E, per converso, a fronte della essenza spirituale della chiesa, quale emerge, attraverso le parole dell'antico papa, dalla Sacra Scrittura e dall'esempio del Cristo fondatore, risulta altamente improbabile, se non impossibile, che un papa abbia potuto liberamente accettare un dominio terreno in assoluto contrasto con la sua autentica vocazione religiosa¹⁶. Ed è proprio da questa contrapposizione, tra la “logica” del potere umano e la “logica” di Dio, che scatta la inverosimiglianza della donazione. Così come è proprio la visione ideale, esente da macchia,

⁹ Cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna 2004, soprattutto pp. 117-126. Mi si permetta il rinvio alla mia recensione: M. REGOLIOSI, *Cristianesimo e potere. A margine di un recente studio su La donazione di Costantino*, “Cristianesimo nella storia” 27 (2006), pp. 923-940.

¹⁰ Menziono così, nel contesto del mio contributo, per brevità, il *De falso credita et ementita Constantini donatione*.

¹¹ Chi ha particolarmente messo in luce la dimensione religiosa del *De donatione* è stato S.I. CAMPOREALE, a partire dal suo intervento più famoso: *Lorenzo Valla e il «De falso credita donatione»*. *Retorica, libertà ed ecclesiologia nel '400*, “Memorie domenicane”, n.s., 19 (1988), pp. 191-293.

¹² Per la peculiare tecnica retorica del *De donatione* cfr. V. DE CAPRIO, *Retorica e ideologia nella «Declamatio» di Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino*, “Paragone” 338 (1978), pp. 36-56.

¹³ L. VALLA, *De falso credita* cit., pp. 62-68.

¹⁴ Ivi, pp. 68-70.

¹⁵ Ivi, pp. 70-75.

¹⁶ Ivi, pp. 76-85.

della chiesa che anima la dimostrazione filologica del Valla, e che trasforma un testo apparentemente erudito in un'opera di denuncia contro il temporalismo della chiesa reale e in un invito alla riforma:

neque vero id ago ut quempiam cupiam insectari [...] sed ut errorem a mentibus hominum convellam, ut eos a vitiis sceleribusque vel admonendo vel increpando summoveam. [...] Utinam, utinam aliquando videam [...] ut papa tantum vicarius Christi sit et non etiam Caesaris [...]! Tunc papa et dicetur et erit pater sanctus, pater omnium, pater ecclesie¹⁷.

L'orazione di papa Silvestro è infatti un vero capitolo di teologia ecclesiale, basata sulla Sacra Scrittura, unico punto di riferimento, fuori dai precetti della tradizione ecclesiale, e interpretata con discernimento critico, in taluni passi anche contro la tendenziosa interpretazione di parte ierocratica¹⁸. Quale è la vera chiesa a cui il Valla aspira, nella speranza di un rinnovamento, che auspica con cuore sincero e fiducioso¹⁹?

- La chiesa ha un unico fondamento, Cristo. Il cristocentrismo è radicale: è Gesù la "pietra angolare" e nessun altro, nemmeno il papa, può sostituirsi a lui, ma solo imitarlo, mettendosi alla sua sequela; se vuole essere veramente e non solo formalmente «vicarius Christi», deve dunque rivestire la «persona Christi»²⁰.
- Sul modello di Cristo, il papa deve dunque essere il *buon pastore*, che svolge nei confronti delle pecore del gregge una funzione di amorosa protezione, e non di comando né di

¹⁷ Ivi, pp. 59 e 176 («Né io scrivo perché desideri perseguitare qualcuno [...] ma per sradicare l'errore dalle menti degli uomini al fine di allontanarli, ammonendo o biasimando, dai vizi e dalle scelleratezze. [...] Possa io, possa vedere un giorno [...] che il papa sia soltanto vicario di Cristo e non anche di Cesare [...]! Allora il papa sarà detto e sarà padre santo, padre di tutti, padre della chiesa»).

¹⁸ Ho dedicato un'analisi dettagliata a questa orazione, identificandone le fonti, in M. REGOLIOSI, *Il Papato nel "De falso credita" di Lorenzo Valla*, in: *La Papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. Alazard et F. La Brasca, Champion, Paris 2007, pp. 67-81. La metodologia di riuso delle fonti bibliche, vetero e neotestamentarie, è sintomatica: di fronte a passi, anche famosissimi, già utilizzati dai teorici del potere temporale papale, il Valla ne evidenzia la scorretta e arbitraria interpretazione, basata sull'uso forzato dell'allegoria e sulla decontestualizzazione, e propone per converso l'autentica, rispettosa modalità di lettura attraverso il recupero del contesto preciso in cui ogni passo si situa e del valore assegnato a termini, concetti e immagini dall'insieme della Sacra Scrittura.

¹⁹ Taluni tratti della chiesa ideale sono anche disegnati lungo tutto il testo del *De donatione*, specialmente nell'*exordium* (pp. 55-61) e nella *peroratio* (pp. 172-176).

²⁰ L. VALLA, *De falso credita* cit., pp. 77-78.

giudizio, né, tanto meno, come storicamente si è verificato, di brutale fiscalità²¹.

- Sempre su modello di Cristo, il papa e la chiesa devono essere poveri e generosamente disinteressati, remoti da ogni cupidigia terrena. Al contrario, è stata proprio la «immanis avaritia, que est idolorum servitus», l'avidità sconfinata e bestiale, che è obbedienza, sottomissione, dipendenza nei confronti degli idoli, quindi idolatria della *ricchezza*, che ha contaminato la chiesa e l'ha spinta a "inventarsi" la donazione per dare legittimità alle ricchezze terrene conquistate²².
- Ancora su modello di Cristo, il papa e tutta la chiesa devono concepire il *potere* solo come *servizio*. Contro la «imperandi vanitas, cuius crudelitas semper est comes», la vanagloria di potere, che trascina con sé sempre ogni forma di crudeltà, caratteristica degli uomini di chiesa²³, il Valla ricorda, con le parole di Gesù, che il «regno» di Cristo «non è di questo mondo» e che quindi è «regno» solo in senso spirituale. Assurda pertanto, gravemente assurda e scellerata, addirittura empia, l'assimilazione del *regnum Dei* al *regnum seculare*, della chiesa all'impero, sia nella sostanza del potere, sia nelle manifestazioni esterne di esso, le vesti sfarzose e la pompa degli ornamenti, di cui la chiesa si è via via addobbata nei secoli, allontanandosi anche in questo, diabolicamente, dall'umiltà delle origini²⁴.

²¹ Ivi, p. 81.

²² Ivi, pp. 60 e 86. Giova ricordare che per il Valla il controverso documento è certamente originato nella cancelleria papale, di cui riecheggia formule e stile: cfr. gli opportuni riscontri in M. REGOLIOSI, *Lorenzo Valla e la chiesa "costantiniana"*, in: *Costantino a Milano. L'Editto e la sua storia (313-2013)*, a cura di R. Macchioro, Bulzoni Editore, Roma 2017, pp. 373-390, soprattutto pp. 382-383.

²³ L. VALLA, *De falso credita* cit., p. 60.

²⁴ Ivi, pp. 81-82. Quanto al rifiuto delle vesti "imperiali", cfr. la vivace contestazione dei passi della *donatio* in cui Costantino pretende di rivestire il papa dei suoi ornamenti, in: ivi, pp. 114-116 («ita ne vestimenta, apparatus, pompa equitatus, omnis denique vita Cesaris vicarium Christi decebit? que communicatio sacerdotis ad Cesarem?», «e così l'abbigliamento, l'apparato, la pompa delle cavalcature, insomma la vita stessa di Cesare sarà conveniente per il vicario di Cristo?»), pp. 119-120 («quid stultius quam omnia Cesaris indumenta dicere convenire pontifici?», «che cosa c'è di più stolto che dire che tutti gli abiti di Cesare siano adatti ad un pontefice?»), p. 123 («et quis non videt hanc fabulam ab iis [=clerici] excogitatam esse, qui sibi omnem vestiendi licentiam esse vulerunt? ut existimem, si qua inter demones, qui aerem incolunt, ludorum genera exercentur, eos exprimendo clericorum cultu, fastu, luxu exerceri et hoc scenici lusus genere maxime delectari», «chi non vede che questa favola è stata inventata dai chierici, i quali volevano per sé ogni licenza nel vestire? Al punto che ritengo che, se tra i demoni che abitano i cieli viene praticato un qualche tipo di gioco, questi si esercitino rappre-

- E se la chiesa perseguirà un regno spirituale, essa sarà anche la chiesa della *pace* e della mitezza, il regno della vera *iustitia*, remota da violenze e da guerre, inevitabili invece (e storicamente realizzate anche nei tempi vicini al Valla) per un papa-sovrano politico e per suoi eserciti²⁵.
- Ma la chiesa deve anche essere libera: uno degli elementi di scandalo della falsa donazione (e un rischio sempre latente per la chiesa di tutti i tempi) è la pretesa del potere politico di dettare legge alla chiesa, invischiandola in una protezione utile ma soffocante, secondo un'ottica *cesaropapista* che appartiene al Costantino storico, ma che anche la *donatio* riflette e fotografa²⁶.

Dicotomia radicale, dunque, tra i due “mondi” e tra il *decorum* (le specificità tipologiche) dei due “mondi”, tra *servitium* e *regnum* temporale, tra carità e avidità, tra pastoraltà e dominio, tra libertà e sudditanza, tra pace e guerra.

Ma ci sono, per finire, alcuni altri aspetti caratterizzanti in modo ancora più specifico, e più specificatamente valliano, l'ecclesiologia del Valla.

Il punto di fondo riguarda il rapporto con l'autorità nella chiesa. Occorre ricordare che l'amore per la verità e l'opposizione a qualunque immotivato dogmatismo e *ipse dixit* sono costitutivi della personalità intellettuale del Valla, sempre tesa a una visione critica e progressiva della cultura. Basti pensare alla contestazione del valore assoluto attri-

sentando il modo di vivere, il fasto, il lusso dei chierici e si dilettono moltissimo di questo genere di rappresentazione»).

²⁵ L. VALLA, *De falso credita* cit., pp. 83-84, e, per i riferimenti alle guerre e devastazioni operate effettivamente dalle truppe papali, dal «monstro illo atque portento Ioanne Vitellesco cardinale et patriarcha» («quel mostro pernicioso del cardinale e patriarca Vitelleschi»), che a nome del papa, nel 1436, aveva usato il *gladium Petri* contro gli aragonesi e pro Renato d'Angiò, cfr. pp. 162-163.

²⁶ Ivi, p. 108 («Quis hoc christianus pati queat et non papam, qui hoc patitur ac libens audit et recitat, censorie severeque castiget quod, cum a Christo primatum acceperit Romana sedes [...], accepisse dicatur a Costantino vixdum christiano, tanquam a Christo?», «Quale cristiano potrebbe sopportare ciò e non castigherebbe con severa censura il papa, che ciò sopporta e volentieri ascolta e ripete, è cioè che avendo la sede Romana ottenuto il primato da Cristo, si dica invece che l'abbia ottenuto da Costantino, appena fatto cristiano, come da Cristo?»), p. 125 («Costantinus ne vix christianus facultatem ei, a quo baptizatus est et quem beatum appellat, tribuit clericandi, quasi prius nec fecisset hoc Silvester nec facere potuisset?», «E dunque Costantino, appena divenuto cristiano, attribuisce a colui dal quale è stato battezzato e che chiama beato, la facoltà di creare sacerdoti, come se Silvestro non lo avesse già fatto prima e non ne avesse avuto il potere?»), e comunque *passim*.

buito dalla tradizione medievale ad Aristotele (nello scritto sulla dialettica), alla individuazione dei limiti e imprecisioni grammaticali del pur “perfetto” Prisciano (in pagine importanti dei suoi scritti linguistici, specialmente nelle *Elegantie latine lingue*), all’attacco degli errori teologici di Boezio (soprattutto nel *De libero arbitrio*), alla demitizzazione di san Tommaso nell’*Encomion sancti Thome Aquinatis*²⁷. Ma certo la contestazione dell’autorità nella chiesa ha un peso del tutto particolare.

La *libertas ecclesie* che rivendica il Valla, in verità e giustizia, è certamente la libertà da un potere politico “amico”, ma “condizionante”; certamente anche la libertà di culto²⁸. Ma il Valla propone anche un altro tipo di libertà: non la libertà da nemici esterni ma la libertà *interna* alla chiesa. Si tratta di una richiesta di libertà legata prima di tutto alla falsa donazione e alle sue conseguenze: libertà dei cristiani da tributi verso la chiesa, libertà politica dalle infeudazioni papali, nel nome della originaria libertà dell’essere umano, e quindi di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e del loro diritto all’autodecisione (il discorso valliano in questo ambito è molto bello e complesso, ma purtroppo posso solo accennarvi)²⁹. Ma più in generale, grave *iniuria*, grave peccato contro il diritto

²⁷ Ho analizzato distesamente, attraverso tutte le opere, questo peculiare atteggiamento del Valla soprattutto in M. REGOLIOSI, *Cupidus docendi iuniores: il programma culturale di Lorenzo Valla*, in: *Gli antichi e i moderni. Studi in onore di Roberto Cardini*, III, a cura di L. Bertolini e D. Coppini, Edizioni Polistampa, Firenze 2010, pp. 1129-1167.

²⁸ Pochi sono in verità gli accenni alla libertà di culto. Il Valla si limita a dichiarare, in una sorta di appello a distanza a Costantino, che questi avrebbe fatto meglio a tutelare la religione, piuttosto che opprimere la chiesa con la donazione. L. VALLA, *De falso credita* cit., p. 66: «[...] quasi religiosum sit magis regnum deponere quam pro tutela religionis illud administrare! [...] Tu vero, si christianum te ostendere, si pietatem indicare tuam, si consultum non dico Romane ecclesie vis, sed ecclesie Dei, nunc, precipue nunc principem agas, ut pugnes pro iis qui pugnare non possunt nec debent, ut eos tua auctoritate tutos reddas, qui insidiis iniuriisque obnoxii sunt» («[...] quasi sia un atto più religioso rinunciare al regno che amministrarlo in difesa della religione! [...] Al contrario, se tu vuoi dimostrarti cristiano, se vuoi manifestare la tua devozione, se vuoi provvedere non dico alla chiesa di Roma, ma alla chiesa di Dio, ora, soprattutto ora agisci da sovrano per combattere in difesa di coloro che non possono né debbono combattere e per proteggere con la tua autorità coloro che sono esposti alle insidie e alle ingiurie»). Non stupisca l’assenza di ogni riferimento all’*Editto* del 313 e alla libertà religiosa ivi proclamata: per la sua peculiare tradizione l’*Editto*, trasmesso nel testo greco di Eusebio e nella rarissima opera di Lattanzio *De mortibus persecutorum*, non poteva essere a disposizione del Valla né della sua generazione, che quindi ne ignoravano l’esistenza.

²⁹ Tutta l’ultima parte del *De donatione* è dedicata «adversus novam pape tyrannidem», nel quadro della difesa della libertà, *iure divino* e *iure humano*, di ogni uomo e quindi di ogni popolo, perfino dei popoli oppressi dal potere dei romani conquistatori, poiché «neque vero lege nature comparatum est ut populus sibi populum subigat» («non deriva da legge di natura che un popolo soggioghi un altro popolo»): cfr. L. VALLA, *De falso credita* cit., pp. 162-172 (rispettivamente a p. 167 e a p. 164 le due locuzioni citate). La

umano e divino (*ius fasque*), farebbe l'autorità se non rispettasse la *libertas loquendi* e la *bona conscientia*. Facendo appello e riferimento alla chiesa primitiva, in cui vivace e da tutti rispettato era il dialogo interno, tra Paolo e Pietro, il Valla richiede all'autorità, senza paura, nonostante i rischi possibili e reali («forti animo, magna fiducia, bona spe defendenda est causa veritatis, causa iustitiae, causa Dei; neque enim is verus est habendus orator qui bene scit dicere nisi et dicere audeat»)³⁰, il riconoscimento della libertà di parola e di critica, quando sostenuta da retta coscienza, quando basata sulla *veritas* onestamente ricostruita³¹.

Autorità e tradizione della chiesa non sono esenti da errori: come Pietro è stato giustamente ripreso su alcune questioni da Paolo, perché riconosciuto in esse *reprehensibilis*³², così anche potranno essere giustamente sottoposte a critica false credenze della tradizione, sia pure portate avanti nella convinzione di “proteggere” il popolo di Dio da deviazioni o di confermarlo nella fede (l'attacco del Valla alle falsità pseudo-agiografiche è spietato)³³; ma soprattutto potranno e dovranno essere sottoposte a critica, con libera contestazione, verità presentate come tali e come tali difese per secoli dalle somme autorità curiali in

peculiare posizione storiografica avversa all'imperialismo romano ritorna anche in altre opere del Valla, come nel cap. 70 del IV libro delle *Elegantie linguae latinae* (dedicato a *Suffragia*) o, soprattutto, nel Proemio alle *Elegantie* stesse, tutto teso a significare e proclamare che la vera eredità lasciata da Roma non fosse quella politico-militare (violenta e negativa), ma quella culturale-linguistica (pacifica e positiva): cfr. un'analisi approfondita dei motivi e delle fonti in M. REGOLIOSI, *Nel cantiere del Valla. Elaborazione e montaggio delle “Elegantie”*, Bulzoni Editore, Roma 1993, pp. 63-115, in part. pp. 74-83.

³⁰ L. VALLA, *De falso credita* cit., p. 57 («Con animo forte, con grande fiducia, con buona speranza va difesa la causa della verità, la causa della giustizia, la causa di Dio; infatti non può essere considerato un vero oratore colui che sa parlare con proprietà se non ha anche il coraggio di parlare»).

³¹ Ivi, pp. 56-57: sono tutte pagine piene di passione, che andrebbero commentate passo passo.

³² Ivi, p. 58.

³³ Ivi, pp. 140-155, con l'elenco delle false *fabule* propinate al popolo di Dio col malinteso intento di patrocinarne la fede. In particolare, ivi, p. 148: «At enim, inquit, hanc demones potestatem in gentibus optinebant ut eas diis servientes illuderent». Silete, imperitissimi homines, ne dicam sceleratissimos, qui fabulis vestris tale semper velamentum optenditis. *Non desiderat sinceritas christiana patrocinium falsitatis, satis per se superque sua ipsius luce ac veritate defenditur sine istis commenticiis ac prestigiosis fabellis in Deum, in Christum, in Spiritum Sanctum contumeliosissimis* («Ma, dicono, i demoni avevano questo potere sui pagani per beffare costoro che erano asserviti agli dei». Fate silenzio, uomini ignorantissimi, per non dire scelleratissimi, che coprite sempre le vostre favole con questo velo. *La sincera fede cristiana non ha bisogno del patrocinio della falsità, si difende più che a sufficienza con la propria luce e verità*, senza queste fandonie inventate e ingannevoli, gravemente offensive nei confronti di Dio, di Cristo, dello Spirito Santo»; corsivo mio).

modo obbligante, quasi verità di fede, se prove circostanziate evidenti, tratte alla luce e squadernate (*patefactam videas veritatem*)³⁴ anche da laici preparati e competenti, ne dimostrino l'inconsistenza e la contraddizione. Poiché la *veritas*, da chiunque conquistata, ha valore sacrale, in quanto – il Valla lo dichiara con convinzione – la verità viene da Dio, «*veritas, idest Deus*»³⁵. Ciò non lede minimamente il rispetto per l'autorità, sempre riconosciuta («*quis enim non est inferior pape?*», dichiara il Valla, almeno formalmente)³⁶, introduce però una forte distinzione tra *dignitas* e *virtus/sapientia*. La carica (*dignitas*) non implica necessariamente e *ipso facto* autorevolezza: «*neque aliquem sua dignitas ab increpationibus tutum reddit*»³⁷. Questa dipende invece dalla virtù interiore e dalla saggezza (in senso pieno, poiché *sapientia* è termine anche biblico), che non sono connaturate alla carica ma alla persona: «*nonnulli magni homines [...], magni, inquam, dignitate, non sapientia nec virtute*»³⁸. Attraverso l'*exemplum* di papi negativi, anche dei propri tempi («*etiam nostra memoria*») e pertanto giustamente contestati e quasi condannati («*reprehensos [...] ut taceam condemnatos*»)³⁹, il Valla sottolinea, in sostanza, come l'autorità ecclesiale non vada seguita in quanto tale, ma solo se agisce con virtù e saggezza, nel rispetto della autentica *veritas* e dell'autentica *iustitia*.

3. Valla accusato di essere «grammaticus»

Quasi inutile dire che l'operetta del Valla venne violentemente contestata in sede ecclesiale. Ma, nella impossibilità di smontare le inconfutabili prove di fatto della falsità del documento, resta, nei molti “anti-Valla” quattro-cinquecenteschi, solo l'attacco personale, teso a squalificare l'avversario e quindi a vanificare in partenza, secondo la tecnica della *vituperatio*, il valore delle sue argomentazioni. Il Valla è *audax*, *arrogans*, *vanus*, *mendax*, *inhumanus*, *impius*, irricognoscente e vile nei confronti dei benefici ottenuti dalla curia e dai papi, e, per finire, completamente pazzo. Tutti gli episodi della sua vita sono colorati di nero. Ovviamente puzza di eresia. Ma forse l'accusa più sottile è un'altra: il

³⁴ Ivi, p. 140.

³⁵ *Ibid.* e *passim*.

³⁶ Ivi, pp. 58-59.

³⁷ Ivi, p. 58 («La dignità non rende nessuno al sicuro da rimproveri»).

³⁸ Ivi, p. 140 («Alcuni grandi uomini [...] grandi, intendo, in dignità, non in sapienza né in virtù»).

³⁹ Ivi, p. 58-59.

Valla è un *grammaticus* e come tale non è autorizzato a occuparsi di cose di chiesa. Come vedremo, si tratta di un'accusa ricorrente⁴⁰.

E infatti ritornerà ben presto in uno scritto che nuovamente segna la relativa autonomia del Valla rispetto all'autorità ecclesiale: la revisione della *Vulgata* del Nuovo Testamento, condotta lungo molti anni e diffusa, ad opera del suo grande estimatore Erasmo, solo dopo la morte⁴¹. Siamo ovviamente un secolo prima della categorica assolutizzazione della *Vulgata* da parte del Concilio di Trento, ma anche all'epoca del Valla la traduzione attribuita a Girolamo era considerata l'autentico testo della Bibbia, come tale intoccabile; in particolare, comunque, sussisteva l'idea che solo il clero potesse occuparsene. Come nel caso della "donazione di Costantino", nata per e nella chiesa e quindi ritenuta patrimonio esclusivo dei chierici, così anche per la revisione degli errori della *Vulgata* rispetto all'originale greco il Valla dovette affrontare l'ostilità del clero nei confronti di un'operazione ritenuta impropria. Operazione di cui il Valla rivendica invece la liceità, in due importanti prefazioni, sulla base dell'esempio di Girolamo stesso (revisore a sua volta di traduzioni precedenti, su commissione dello stesso papa), e in nome delle proprie competenze di filologo, conoscitore del latino e del greco («ut qui grecam linguam prorsus ignorant aut latinam non probe tenent, huiusce rei, quantulacunque est, a me admoneantur»)⁴². In un passo di grande valore, preliminare a un'altra opera, il *De professione religiosorum* di cui parlerò tra breve, il Valla, capovolgendo l'obiezione che un laico *grammaticus* non sia idoneo a occuparsi di realtà religiose, dichiara che chiunque può scrivere di teologia e religione purché ne abbia gli strumenti intellettuali e linguistici adatti (*ingenium* e *facundia*), strumenti che un laico agguerrito come lui possiede alla grande e che invece – udite udite – sono proprio gli uomini di chiesa a non avere, ignoranti come sono, per lo più, di lingua latina e di capacità espositiva:

⁴⁰ Vedi, per questa tradizione negativa, i volumi qui citati alla n. 1, a cui mi permetto di aggiungere M. REGOLIOSI, *Da Camillo a Catilina: l'“Antivalla” di A. Cortesi*, in: *Il mondo e la storia. Studi in onore di Claudia Villa*, a cura di F. Lo Monaco, L.C. Rossi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 255-274.

⁴¹ Delle note al Nuovo Testamento restano due redazioni. La prima è stata edita: L. VALLA, *Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di A. Perosa, Sansoni Editore, Firenze 1970. La seconda, che presenta notevoli differenze, fu pubblicata da Erasmo con un'importante lettera di dedica a Cristoforo Fisher, a Parigi, nel 1505, e a tutt'oggi rimane depositata nelle stampe cinquecentesche, in particolare negli *Opera omnia* usciti a Basilea nel 1540 (pp. 801-895).

⁴² Le prefazioni in L. VALLA, *Collatio* cit., pp. 3-10. Il passo citato, alla p. 6 («affinché coloro che ignorano del tutto la lingua greca o non padroneggiano bene la latina siano avvisati da me di questa cosa [= delle difficoltà e oscurità del testo latino], per poca che essa sia»).

Solent in me [...] plerique mirari [...] quod altas nimis invadam arduasque materias [...]. Sed qui possum [...] tenuiores sumere ad scribendum materias? *Neque enim tam eas metimur suapte natura quam scribentium facultate*, ut pro modo ingeniorum vel grandes vel pusille plerunque iudicentur. [...] *Adeo interest quo ingenio materiam aut qua facundia tractes*. [...] Atque ut exempla infinita preteream et ad theologiam, de qua scripturus sum, descendam, quis tandem de illa non audet scribere? Quis non de eiusdem difficillima quaque materia? Ut non sine causa Horatius dixerit: «Scribimus indocti doctique poemata passim» [Hor. *Epist.* II 1,17]. Quod ille de poetis, ego de theologis dico. Inter quos tantum interest, ut earundem rerum scriptores, cum invicem confesso, non de eadem videantur materia loqui, immo adeo hic de maxima ille de minima, hic de stellis ille de flosculis; ille repere, languere, dormire, stertere, somniare, hic felici volatu se ferre [...]. Neque vero hec dico, quasi he laudes mihi assint, sed *de ingeniorum diversitate* in eiusdem desudantium materie campo: ut appareat eum, qui sublimiter, copiose, granditer loquitur, non continuo id omne debere materie, nec qui ieiune, exiliter, humiliter scribit, hoc a materie ariditate mutuari, *cum plus huius rei cause positum sit in eo qui scribit, quam in eo quod scribitur*⁴⁵.

⁴⁵ LAURENTII VALLE, *De professione religiosorum*, edidit M. Cortesi, Editrice Antenore, Padova 1986, pp. 3-9 («Molti usano meravigliarsi [...] perché io affronto argomenti troppo alti e difficili [...]. Ma come posso [...] scegliere di scrivere intorno ad argomenti più leggeri? *Gli argomenti infatti non li valutiamo tanto per la loro natura intrinseca quanto in relazione alle possibilità degli scrittori*, e li giudichiamo importanti o miseri a seconda degli ingegni. [...] *A tal punto è diverso con quale ingegno o con quale facondia si tratti una certa materia*. [...] Ma per tralasciare infiniti esempi e per passare alla teologia, di cui intendo scrivere, chi non ha il coraggio di scrivere intorno a essa? Chi non, intorno alla sua materia, la più difficile di tutte? Sì che non senza motivo Orazio avrebbe detto: “Dotti e indotti tutti ci diamo a scrivere poemi” [Hor. *Epist.* II 1,17]. Ciò che egli dice dei poeti io lo dico dei teologi. Tra i quali c’è tanta differenza che quando confronto tra loro scrittori che trattano i medesimi argomenti, non mi sembra che parlino della stessa materia, ma questi della più sublime, quello della più infima, questi delle stelle, quello dei fiorellini; quello sembra trascinarsi, languire, dormire, sbadigliare, sognare, questi andare in alto con volo felice [...]. Non dico ciò, invero, come se queste lodi spettassero a me, ma a proposito della *diversità degli ingegni* che si affaticano sul terreno dello stesso argomento: affinché risulti chiaro che chi parla con sublimità, ricchezza, grandezza non debba senz’altro tutto ciò alla materia, né che colui che scrive in modo arido, debole e misero riceva ciò dall’aridità della materia, poiché *la causa sta piuttosto in chi scrive che in ciò che scrive*»; corsivo mio). È rilevante che in apertura del III libro del *De vero falsoque bono*, consacrato alla felicità celeste, su cui tornerò subito sotto (LORENZO VALLA, *De vero falsoque bono*, ed. critica a cura di Maristella De Panizza Lorch, Adriatica, Bari 1970, pp. 91-92), il Valla si senta in dovere di ribadire quanto già dichiarato nel *De professione religiosorum* circa la liceità, per un laico, di occuparsi di materia religiosa. Per comporre una «de rebus divinis orationem» egli reputa «necessariam esse divinorum scientiam, vite integritatem, morum gravitatem», la scienza delle cose divine, l’integrità della vita, la severità dei costumi. E precisa: «Gravitatem autem morum [...] ideo a superiore separavi quod nonnulli sunt iusti,

In modo analogo a quanto sostenuto circa la “donazione di Costantino”, il Valla distingue dunque opportunamente tra dignità clericale e capacità di ingegno, senza la quale il clero è impossibilitato a giudicare in ambiti specialistici perfino religiosi, mentre ne sono capaci intellettuali anche laici dotati della specifica strumentazione.

4. Valorizzazione del laicato

Risulta evidente da questo insieme di atteggiamenti valliani una straordinaria (per i tempi! e per tutti i tempi?) valorizzazione dei laici nella chiesa. Non troviamo in lui ovviamente dichiarazioni esplicite circa il “sacerdozio universale”, che sarebbe stato formulato in quanto tale ben successivamente, e nemmeno la negazione del sacerdozio ministeriale, ma certamente individuiamo la convinzione della uguaglianza di tutti i cristiani, chierici e laici, dinanzi a Cristo. Il tema emerge con chiarezza nell’appena menzionato dialogo *De professione religiosorum* (composto a Napoli agli inizi del 1441, quindi in data vicinissima al *De donatione*). L’operetta non ebbe fortuna ed è tramandata da un codice solo (sia pure importantissimo, perché dotato di una *inscriptio* autografa del Valla), ma una parte di essa è citata, e quindi tramandata a largo raggio, nell’*Apologia* a papa Eugenio IV, cui ho sopra accennato⁴.

Il Valla osserva che, secondo una tradizione ecclesiale consolidata, ma che egli – con il suo solito atteggiamento libero e critico – individua

probi, innocentes, continentes illi quidem, sed nec in sermone nec in rebus administrandis exhibent dignitatem, quam vel maxime necessariam duco quod de hac ante omnia homines iudicant. Que si defuerit, nescio quo pacto, ea que suapte natura speciosa sunt inquinata videantur. Nec sine causa decor ille quem vocant greci *πρέπον* accommodatissimus vite iudicatur, velut accidit in hac re si genus orationis a materie genere abhorreat. Quid enim minus deceat quam dicere sublimia presse, grandia humiliter, gravia atque divina leviter et sine dignitate, ut rem quam honore afficere volueris contumelia affecisse videare?» («Ho separato la severità dei costumi [...] dalla parte precedente poiché taluni uomini sono giusti, probi, innocenti, continenti, ma non dimostrano nel discorso né nel condurre gli affari quella dignità che io considero massimamente necessaria, poiché gli uomini giudicano in base ad essa prima di ogni altra cosa. E se essa manca, in qualsiasi modo, le cose che sono belle per natura appaiono inquinate. E non è senza motivo che quel decoro che i greci chiamano *πρέπον* sia ritenuto il più adatto alla vita, come succede a questo proposito, se lo stile del discorso contrasta col genere della materia. Che c’è di meno adatto, infatti, dell’esprimere sbrigativamente le cose sublimi, umilmente le grandi, con leggerezza e senza dignità le cose gravi e divine, al punto che sembri che tu abbia insultato le cose che avresti voluto onorare?»).

⁴ Per la descrizione del codice, corredata anche di utili tavole, cfr. LAURENTII VALLE, *De professione* cit., pp. xciv-cii. Per l’ambientazione e la cronologia, cfr. ivi, pp. xv-xxxv; per la tradizione indiretta del *De professione*, cfr. pp. xlvi-lxxi.

come ingiusta, i frati ritengono di essere gli unici autorizzati a chiamarsi “religiosi” e quindi, implicitamente, si considerano i “veri” religiosi; osserva inoltre, che essi ritengono, a motivo dei tre “voti”, di obbedienza, povertà, celibato (la cosiddetta “professione”) di avere più meriti e quindi maggiori premi dei cristiani “comuni”, di fatto cristiani di serie B.

Rigorosa è la contestazione valliana del valore di tali voti, a cui l’umanista contrappone il richiamo a una sana umanità, al valore del libero giudizio contro una obbedienza ottusa, al valore del corretto uso del denaro, civilmente utile, contro una passiva e sterile rinuncia, al valore positivo del matrimonio⁴⁵. Ma centrale e risolutiva è la contestazione del significato che i frati attribuiscono alla parola «religione», quasi fosse loro appannaggio esclusivo. *Religioso*, in senso cristiano, significa fedele in Cristo e chiunque abbia il dono di questa fede, e la incarni nelle opere conseguenti, è religioso.

Nam quid est aliud esse religiosum quam esse christianum, et quidem vere christianum? Taceo de eo sensu, cum sepulcra dicuntur religiosa, et iudex religiosus, et alia multa. De religione divina nunc loquor [...] que etiam sine appositione “veri” simpliciter “religio” est appellanda, immo adeo sine appositione “Christi”, *ut idem sit religio quod fides et religiosus quod fidelis*. Fidelis inquam non tanquam mortuus sine operibus sed cum operibus et qualis dici possit vere christianus, ut ait Iacobus: «Siquis autem putat se religiosum esse, non refrenans linguam suam sed seducens cor suum, huius vana est religio. Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum et immaculatum se custodire ab hoc seculo» [Giac. 1,26-27]⁴⁶.

È il battesimo, che garantisce l’unione con Cristo, ogni altro legame è accessorio e inutile, e non crea distinzione né di grado né di qualità:

Nonne ante promiseras Deo, dum baptisate initiatus es, te honeste sancteque victurum, omnibus mandatis eius obedientem futurum? Quid

⁴⁵ Ivi, pp. 45-60.

⁴⁶ Ivi, pp. 19-21 («Che cos’è essere religioso se non essere cristiano e veramente cristiano? Non parlo del senso in cui si dicono religiosi i sepolcri, religioso il giudice e molte altre cose. Parlo ora della religione divina [...] la quale, senza aggiungerci il termine “vera” va detta semplicemente “religione”, addirittura senza l’aggiunta “di Cristo”, in modo che *siano la stessa cosa religione e fede e religioso e fedele*. Dico fedele non come un morto che non opera, ma operoso e tale da poter essere detto veramente cristiano. Come dice Giacomo: “Se uno pensa di essere religioso e non tiene a freno la sua lingua ma seduce il suo cuore, la religione di costui è vana. La religione pura e immacolata dinanzi a Dio Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nella loro afflizione e conservarsi puri da questo mondo”»; corsivo mio).

sibi vult secunda promissio? Quid hominibus spondes quod Deo sponderas? Quomodo potes donare quod ante donaveras?⁴⁷

Nella comunione di tutti i fedeli in Cristo, l'elemento essenziale è dunque la fede. La fede cristiana, anzi, è il *fondamento*, senza il quale nulla nell'uomo è valido. Passi molto rilevanti del III libro del *De vero falsoque bono*, dedicato alla *voluptas* celeste⁴⁸, lo mettono in luce:

Nam cum excogitaverimus optimum quendam beatitudinis [...] statum, [...] debet intelligi quantum pro illo annitendum sit cuius ne minimam quidem partem complecti mens humana sustineat. Hec cogitatio facit ut nunquam ab illius desiderio avocemur, *si modo in fide, sine qua nihil probe edificatur, fundamenta iecerimus*⁴⁹.

E lo mettono in luce sulla base di ben noti passi paolini⁵⁰:

Quid ergo dicendum est? Virtutes eorum [...] qui Deum vel noluerunt cognoscere vel cognitum non ita coluerunt ut debebant, non in virtutibus habenda esse sed [...] in vitiis. An aliud significat Paulus cum ma-

⁴⁷ Ivi, pp. 45-46 («E non avevi già prima promesso a Dio, quando fosti ammesso al battesimo, che saresti vissuto onestamente, santamente, obbediente a tutti i suoi comandamenti? A qual fine questa seconda promessa? Perché prometti agli uomini ciò che avevi promesso a Dio? Come puoi donare ciò che avevi già donato?»).

⁴⁸ Per il III libro, L. VALLA, *De vero falsoque bono* cit., pp. 91-139. Il dialogo sul vero bene è il capolavoro morale del Valla, prodotto con lunga gestazione (dagli anni giovanili romani fino alla conclusione nel periodo aragonese, circa nel 1447/48), e con almeno tre passaggi redazionali. Ne manca ancora un adeguato commento intertestuale, ma vedi almeno: M. DE PANIZZA LORCH, «*Voluptas molle quoddam et non invidiosum nomen*». Lorenzo Valla's Defense of Voluptas in the Preface to his «*De voluptate*», in: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E.P. Mahoney, Columbia University Press, New York 1976, pp. 214-228; M. DE PANIZZA LORCH, «*Mors omnia vincit improba*»: l'uomo e la morte nel *De voluptate*-*De vero falsoque bono* di Lorenzo Valla (II, cap. XXIX), in: *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, 6 voll., Olschki, Firenze 1983, vol. 3, pp. 177-192; M. DE PANIZZA LORCH, *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, W. Fink Verlag, München 1985; R. FUBINI, *Ricerche sul 'De voluptate' di Lorenzo Valla*, «Medioevo e Rinascimento» 1 (1987), pp. 189-239.

⁴⁹ L. VALLA, *De vero falsoque bono* cit., p. 121 («Infatti quando avremo pensato un ottimo stato di beatitudine [...] si deve intendere quanto bisogna fare per procurarsi quella beatitudine, della quale la mente umana non è capace di afferrare nemmeno una minima parte. Questo pensiero fa sì che mai siamo distolti dal desiderio di essa, purché abbiamo gettato le nostre fondamenta nella fede, senza la quale nulla si edifica giustamente»; corsivo mio).

⁵⁰ È significativo che in questo passo e in quelli che seguono sia dominante la ripresa della Lettera ai Romani, sulla salvezza mediante la fede, lettera fondamentale per Lutero.

gno ore proclamat: «Omne autem quod non est ex fide peccatum est» [Rom. 14,23], et alibi «Iustus ex fide vivit» [Rom. 1,17; Gal. 3,11], et iterum «Sine fide impossibile est placere Deo» [Ebr. 11,6]⁵¹?

Il *Sermo de mysterio Eucharistie* lo ribadisce⁵²:

⁵¹ L. VALLA, *De vero falsoque bono* cit., p. 108 («Che bisogna dire dunque? Che le virtù di coloro [...] che Dio non vollero conoscere o, se lo conobbero, non lo adorarono come dovevano, non sono da considerarsi virtù, ma [...] vizi. Forse che vuol dire qualcosa d'altro Paolo quando proclama a gran voce: "Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato" [Rom. 14,23], e altrove "Il giusto vive per la fede" [Rom. 1,17; Gal. 3,11], e di nuovo "Senza fede è impossibile piacere a Dio" [Ebr. 11,6]?»). Come è naturale per i tempi, il Valla ritiene paolina la Lettera agli Ebrei.

⁵² Il *Sermo de mysterio Eucharistie* risale probabilmente agli ultimi anni di vita del Valla, anche se una data precisa non è stato possibile individuare. È appena (2019) andata in stampa l'edizione critica, con ampio commento, a cura di Clementina Marsico, per l'Edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla, e dal testo da lei preparato traggio la citazione (corsivo mio). Mi piace segnalare un aspetto particolare della tradizione del *Sermo*. Uno dei codici che lo tramanda (Oxford, Bodleian Library, Ms. Rawl. D 825) fu messo insieme e posseduto, come attesta la segnatura, da Richard Rawlinson (1690-1755), vescovo anglicano, grande erudito e collezionista, la cui ricchissima biblioteca di carattere storico-antiquario finì appunto alla Bodleiana (cfr. per il manoscritto D 825, W.D. MACRAY, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae partis quintae fasciculus tertius, viri munificentissimi Ricardi Rawlinson, I.C.D., codicum classis quartae partem priorem (libros sc. miscellaneos octagentos et sexaginta) complectens*, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1893, coll. 552-554). Il codice (che ho potuto vedere direttamente) contiene, dopo il *Sermo* valliano, posto all'inizio, materiali teologici ed ecclesiastici molto vari, di mani e di epoche diverse, ad opera di personalità rilevanti del mondo protestante, attestanti dibattiti anche vivaci nella chiesa anglicana al suo interno e nei confronti delle chiese romana e calvinista: estratti dagli atti del Concilio di Trento *de justificatione*; una *Determinatio reverendi viri Eleazaris Duncon SS. Theologiae Professoris publice habita Cantabrigiae in scholis theologiae de adoratione versus altare*; una epistola di Theodorus Beza, da Ginevra, a John Whitgift, vescovo di Canterbury, e risposta del vescovo, circa la funzione dell'episcopato; *Syntagma breviusculum de LXXII interpretibus eorumque versione et de versione Vulgata Latina, in praefatione ad Psalterium*, di Samuele Woodford; *Propositiones ministrorum Scotiae exhibitae serenissimo Regi* e risposta dell'arcivescovo di S. Andrea in Scozia, Patrizio Adamson, sui rapporti tra potere regio e potere ecclesiastico; una responsiva di Nicolai Kervil sulla questione ecclesiastica *Quare cum caeteris non uteris cornuto pileo, papistica toga et leripipio superpellitioque etc. in sacramentorum ministeria?*; un'epistola autografa di Johannes Fox ad alcuni anabattisti batavi condannati in Inghilterra; alcune preghiere ed estratti di preghiere alla Vergine Maria; atti di processi giuridici e di canonizzazione; un *Dialogus secundus de vera et veri Christi cognitione* di ambito protestante. L'insieme dei testi, pur nella non uniformità di date e provenienze, è sostanzialmente organico, presentando una serie di questioni dibattute all'interno della chiesa riformata anglicana tra Cinque e Seicento. In questo contesto il *Sermo* del Valla non è inserito casualmente. Risulta evidente che la tematica affrontata dal Valla e la sua metodologia teologica (in questa operetta e in generale) trovavano corrispondenza nella spiritualità e religiosità di quel mondo della Riforma. Qualche esempio. Nel *De adoratione versus altare* si ribadisce ciò che costituisce il cuore del *Sermo*, la misteriosa ma reale presenza

Scientes fidem esse proprie cum nos Deo credimus sicuti amico cuiuspiam, cuius veritatem cognitam habemus atque exploratam. Unde scriptum est: «Beati qui non viderunt et crediderunt» [Giov. 20,29] [...]. Propterea de Abraham dictum est quod in spem preter spem credidisset [Rom. 4,18]; «credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam» [Rom. 4,3; Gal. 3,6]. *Ita nobis ad iustitiam reputabitur si fidem preter fidem habuerimus*».

Ma se a noi la fede viene accreditata come giustizia, se la fede cristiana, l'unica vera fede, è la sorgente della salvezza, tale fede, tale salvezza non vengono da “meriti” dell'uomo, vengono da Cristo, per gratuita misericordia di Dio. Nel III libro del *De vero bono* infiniti, e bellissimi, sono i passi sull'amore paterno di Dio, sollecito, instancabile, compassionevole verso la sua creatura, che crea per amore, che costantemente ammonisce, ricerca e perdona, e che per amore, attraverso l'uomo-Dio, Cristo, salva e “divinizza”.

Ne riferisco per stralci solo alcuni:

Quotiens libros illos in manibus teneo qui “canonici” vocantur, in quibus ab initio mundi sanctissima historia texitur, tantam Dei in nos cognosco *benivolentiam, diligentiam et prope dixerim sollicitudinem*, ut

del corpo e del sangue di Cristo nell'eucaristia; e in modo analogo, nell'epistola di Joannis Fox ad alcuni anabattisti, si rivendica la vera natura umana di Cristo, formatosi nella carne attraverso Maria, e quindi uguale agli uomini; nelle preghiere ed estratti di preghiere alla Vergine Maria, si formulano sarcastici attacchi alla falsa fede in false reliquie, che ricordano pagine del *De falso credita et ementita Constantini donatione*; e al *De donatione* si collegano anche i ripetuti attacchi alla pompa della chiesa romana, lontana dal Vangelo (ad esempio, nella questione ecclesiastica *Quare cum caeteris ecc.*); nel *Syntagma breviusculum de LXXII interpretibus* si sottolinea la libertà di interpretazione e traduzione della Sacra Scrittura, in modo del tutto affine alla *Collatio Novi Testamenti* valliana; e infine nell'interessantissimo dialogo finale, purtroppo non identificato, si insiste sulla inutilità e anzi dannosità degli approcci filosofico-sillogistici alla verità rivelata, mistero da affrontare solo in termini analogici e di fede, così come il Valla aveva ripetutamente sostenuto nel *De libero arbitrio* e nella *Dialectica*.

⁵³ «Poiché sappiamo che la fede in senso proprio c'è quando noi crediamo a Dio come a un amico, del quale abbiamo conosciuto e sperimentato la veridicità. Per questo è stato scritto “beati coloro che non hanno visto e hanno creduto” [Giov. 20,29] [...]. Per questa ragione di Abramo è stato detto che aveva creduto nella speranza oltre la speranza [Rom. 4,18]: “Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia” [Rom. 4,3; Gal. 3,6]. *Così a noi sarà accreditato come giustizia se avremo avuto fede oltre la fede*». Non mi pare privo di rilievo il fatto che il Valla applichi alla fede ciò che nella citazione relativa ad Abramo è applicato alla speranza. Ma non ritengo si tratti di un abuso. Tutto il contesto infatti richiama la fede di Abramo, che si è fidato della promessa di Dio, contro ogni evidenza umana, ed è stato premiato proprio per la sua fede. Quanto al valore di *reputare* in questo contesto biblico, cfr. le considerazioni del Valla in L. VALLA, *Collatio* cit., p. 185.

mihi celum deserere, res humanas procurare videatur, nobiscum ingredi, morari, nos admonere, nobis passim precipere, a nobis denique vigiles quasi Argi oculos non deflectere, nisi flagitiosa quedam scelera ante venerandum illius os admissa, vultum avertere coegerit, nec vultum modo avertere, sed in gemitus etiam (si fas dictu est) singultusque erumpere. Neque tamen sic ab admonendo desistit: rogat, increpat, spem metumque ostendit, non ut ludi magister [...] sed *tanquam pater* [...]. Quid patrem loquor? [...] Ille nulli alii rei vacat, nunquam lassatur, nunquam dormit, nobis dormientibus invigilat, semper assistit, postremo nunquam deserit [...]. *O incredibilem illius clementiam* [...]! Quid enim maius unquam promitti potuit quam omnia quecunque velimus bona in hac vita, si poscimus, nobis datum iri, et in futura plus quam poscere audeamus, plus quam cogitare possimus reservari? *At quo pignore promissum est? Certe quo nullum maius est, quod ipse humilitatem carnis humane assumere et supplicium mortis (at cuius mortis!) accipere voluit.* Quantus illius in nos amor est, quem huiusmodi significavit documento? [...] Iesum Christum, Deum pariter atque hominem, qui nos secum *deos facturum esse pollicetur* invoco [...].⁵⁴

Solo un piccolo corollario, per chiudere questa parte. Il Valla non nega il valore delle opere. Lo si coglie da molti contesti. Basti pensare alla valorizzazione delle realtà terrene, del lavoro, delle virtù operative che caratterizza il I libro del *De vero falsoque bono*, dedicato alla filo-

⁵⁴ L. VALLA, *De vero falsoque bono* cit., pp. 119-121 («Tutte le volte che tengo tra le mani i libri detti “canonici”, nei quali si tesse la santissima storia fin dall’inizio del mondo, riconosco così grande la benevolenza, l’affetto premuroso e direi quasi la sollecitudine di Dio verso di noi che mi sembra come se Egli abbandonasse il cielo, provvedesse alle cose umane, si incontrasse con noi, con noi dimorasse, ci ammonisse, ci impartisse dappertutto i suoi insegnamenti, non distogliesse infine da noi i suoi occhi, vigili come quelli di Argo, se proprio non lo costringano a distogliere lo sguardo alcune scelleratezze commesse alla sua venerabile presenza, e non solo a distogliere lo sguardo, ma pure, se è lecito dirlo, a erompere in gemiti e in singulti. Né tuttavia per questo desiste dall’ammonire: prega, rimprovera, manifesta la speranza e il timore, non come un maestro di scuola [...] ma *come un padre* [...]. Che dico, un padre? [...] Egli non si interessa di nessun’altra cosa, mai si stanca, mai dorme, vigila su noi mentre dormiamo, sempre ci assiste, mai infine ci abbandona [...]. *O incredibile clemenza sua!* [...] Quale promessa mai può essere maggiore di questa, che tutti i beni che vogliamo, se li chiediamo, ci saranno dati in questa vita, e che nella vita futura ci sono riservati più beni di quanto oseremmo chiedere, più di quanto possiamo pensare? *E con quale pegno è promesso ciò? Certo con uno del quale non ce n’è uno maggiore: poiché Egli stesso ha voluto assumere l’umile carne umana e ricevere il supplizio della morte (e quale morte!).* Quanto grande è il suo amore per noi, che ha dimostrato con insegnamento esemplare di tal fatta? [...] Gesù Cristo, uomo e Dio insieme, che ci promette di farci dei insieme a Lui [...]»). Ho evidenziato col corsivo talune frasi, ma tutti i passi sono di grande spessore teologico.

sofia epicurea, in larga misura condivisa dal Valla⁵⁵, all’elogio della vita attiva nel *De professione religiosorum*, contro l’ascetismo dei frati; basti pensare, in particolare, o forse soprattutto, nello stesso *De professione*, alla ripresa dall’Epistola di Giacomo, certamente la più attenta, tra le epistole canoniche, alla messa in pratica della fede nella carità operosa: «Fidelis inquam *non tanquam mortuus sine operibus sed cum operibus et qualis dici possit vere christianus*, ut ait Iacobus [...]»⁵⁶. Anche per questo motivo, siamo ben lontani dalla giustificazione per fede in senso radicale. Ma per il Valla, come del resto per l’apostolo Giacomo, le “opere” non sono la fonte della giustificazione e quindi della salvezza, sono invece la coerente applicazione, con l’aiuto della Grazia, delle virtù teologali e della fede stessa, una sorta di risposta d’amore all’amore di Dio attraverso l’amore del prossimo.

5. Quale teologia?

Ci si può a questo punto interrogare come il Valla concepisse l’approccio conoscitivo alla verità rivelata. In sostanza su quale tipo di teologia si basasse.

In un interessante capitolo delle *Elegantie* (V 30), dedicato, tra le altre cose, a distinguere il significato di *suadeo* da *persuadeo*, il Valla precisa che in senso proprio cristiano la fede andrebbe chiamata non *fides*, termine che in latino classico equivale a garanzia fondata su prove e dimostrazioni, ma *persuasio*, poiché è una adesione a una esortazione persuasiva che commuove e spinge a credere⁵⁷:

Persuadere est suadendo inducere [...]. Apud Quintilianum [...] dicitur persuasio pro certa opinione atque sententia quam nobis persuasimus, ut libro primo: «siqua publice est recepta persuasio» [Inst. or. III 7,23], que, quantum ego quidem sentio, id significare videtur quod christiani dicunt “fidem”. [...] “Fides” enim proprie latine dicitur “probatio”, ut “facio fidem per instrumenta, per argumenta, per testes”. Religio autem christiana non probatione nititur, sed persuasione, que prestantior est quam probatio. Nam sepe probationibus non adducimur, ut malus servus, malus filius, mala uxor optimo consilio, quod confutare non potest, non

⁵⁵ Per questa adesione, cfr. L. VALLA, *De vero falsoque bono* cit., pp. 2 e 22.

⁵⁶ Cfr. *supra*, l’intera citazione (p. 60, n. 46; corsivo mio).

⁵⁷ Cito da LAURENTIUS VALLENSIS, *De elegantia lingue latine liber quintus*, in: C. MAR-SICO, *Per l’edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla. Studi sul V libro*, University Press, Firenze 2013, pp. 267-268 (corsivo mio). Clementina Marsico ha in corso di stampa l’edizione definitiva del V libro delle *Elegantie* per l’Edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla.

tamen acquiescit. Qui persuasus est plane acquiescit nec ulteriorem probationem desiderat: non solum enim sibi probatum putat, sed se commotum ad ea exequenda intelligit*.

La religione cristiana non si fonda, dunque, su dimostrazioni, su prove di tipo razionale. E ad essa pertanto non si è condotti attraverso una catena dimostrativa, che pretenda di appagare la ragione in modo stringente ed esaustivo. Alla fede si può giungere solo attraverso la testimonianza persuasiva, che tocca il cuore.

Il metodo di questo percorso di fede è chiarito in modo ancora più esplicito in due testi di grande rilievo e che affrontano snodi teologici centrali per il cristianesimo, la Trinità e il libero arbitrio.

Nel capitolo I 13 (*Quid sit Deus*) della prima redazione della *Dialectica*, il Valla contesta il concetto boeziano di *persona* inteso nel senso di *substantia*, applicato a Padre, Figlio e Spirito santo, poiché *persona* in latino significa *qualitas*, il che implicherebbe (o implica?) che l'unità della Trinità si differenziasse al suo interno solo nei termini di differenti "qualità": «"Persona" autem latine qualitatem vel animi vel corporis, vel conditionis significat, tametsi Boetius imperitissime substantiam eam esse colligere velit in libris De Trinitate»²⁸. Al medesimo argomento è dedicato in modo esplicito il capitolo 34 – *Persona*, appunto – del VI libro delle *Elegantie*:

In Deo autem "personam" ponimus, vel quod nullum aliud vocabolum quadrat (non "natura", quo veteres utebantur, non "substantia", quo Greci utuntur), vel quod vere in Deo triplex est qualitas. [...]. Tales qualitates statuo in Deo, et has dico esse personas, quae ab eo abesse non

²⁸ «*Persuadere* è indurre [a qualche azione] attraverso il consiglio. [...] Presso Quintiliano [...] si intende per *persuasio* una opinione e un parere certi dei quali ci siamo convinti, come dice nel I libro: "una convinzione che è accolta e riconosciuta pubblicamente" [*Inst. or.* III 7,23]; e questa accezione, a parer mio, sembra equivalere al significato di *fides* per i cristiani. [...] *Fides* infatti, in senso proprio in latino è detta *probatio*/dimostrazione, come nelle locuzioni "adduco prove attraverso strumenti, argomenti, testimoni". Ma la religione cristiana non si fonda sulle dimostrazioni, bensì sulla persuasione, che è molto più efficace delle prove dimostrative. Infatti spesso non siamo convinti dalle dimostrazioni, così come uno schiavo malvagio, un figlio cattivo, una moglie pessima, pur dinnanzi a un ottimo consiglio, inconfutabile, tuttavia non assentono. Invece chi è persuaso si appaga e non ricerca alcuna ulteriore conferma probatoria: non soltanto ritiene che tutto gli sia stato chiarito, ma anche capisce di essere stato mosso a eseguire le cose consigliate».

²⁹ LAURENTII VALLE, *Repastinatio dialectice et philosophie*, edidit G. Zippel, Editrice Antenore, Padova 1982, p. 404 («*Persona* in latino significa qualità, o dell'anima o del corpo o della condizione, anche se Boezio con grande ignoranza pretende di concludere, nei libri *De Trinitate*, che *persona* significhi sostanza»).

possunt, et qualitatem significare, non substantiam, ut Boethius voluit, qui nos barbaramente loqui docuit⁶⁰.

Le considerazioni del Valla, sia nella *Dialectica* sia nelle *Elegantie*, (e a proposito delle *Elegantie*, anche il discorso precedente su *fides*) hanno un grande valore metodologico, oltre che contenutistico. Risulta evidente che le precisazioni linguistiche non hanno, per l'umanista, finalità solo lessicografico-erudite. Sono lo strumento, l'unico concesso all'uomo che vive nella storia, di mettere a fuoco, in termini logico-semantiche, il corretto rapporto *res-verbum*, in tutti gli ambiti del discorso, e, attraverso l'uso consapevole del linguaggio e il preciso significato delle parole, di raggiungere la verità razionalmente conoscibile⁶¹.

In questo ambito si spiega anche l'impegno dedicato dal Valla nella *Collatio Novi Testamenti* a individuare la precisa e corretta parola del testo sacro. Come nel caso delle *Elegantie*, opera linguistico-erudita, ma pure lavoro di ermeneutica del linguaggio, così anche la *Collatio* non è impresa esclusivamente filologico-erudita, è invece lo strumento indispensabile per l'avvicinamento al Mistero di Dio, che può avvenire unicamente attraverso l'acquisizione della sua parola nella forma più fedele possibile.

Ed è proprio partendo da queste premesse che si sviluppa l'itinerario teologico.

⁶⁰ Cito dall'edizione non critica, ma utile, e comunque l'unica moderna completa, LAURENTI VALLENSIS, *De linguae latinae elegantia*, Introducció, edició crítica, traducción y notas par S. López Moreda, Universidad de Extremadura, Cáceres 1999, p. 744 («In Dio usiamo il termine "persona", sia perché non si trova nessun altro vocabolo idoneo (non "natura", utilizzato dagli antichi, né "sostanza", utilizzato dai greci), sia perché veramente in Dio c'è una triplice qualità [...]. Queste qualità io stabilisco in Dio, e queste dico essere persone, inscindibili da lui, che significano qualità, non sostanza, come pretende Boezio, il quale ci ha insegnato a parlare come barbari»). Troppo lunga sarebbe ora la discussione e interpretazione di questo capitolo e di questa peculiare concezione dei rapporti interni alla Trinità. Vedi però almeno S.I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia* cit., pp. 162-169. Non è comunque un caso che il capitolo VI 34 risulti censurato (sia con il taglio della pagina, sia con vigorose cancellazioni in nero di tutte le righe) in ogni tipo di stampa io abbia potuto consultare e in qualunque biblioteca.

⁶¹ Il valore cognitivo della definizione semantica è giustamente messo in particolare rilievo nelle acutissime pagine che Delio Cantimori dedica al Valla, in *Eretici italiani del Cinquecento*. Cito dalla edizione con l'aggiunta *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2009, in part. pp. 15-19, 55-56, 121, 123, 135-136, 338, 356-358, dove anche si dimostra l'influenza che tale uso e funzione del linguaggio ebbe su molti "eretici". Alle pp. 118, 239-241 anche una peculiare valorizzazione del capitolo delle *Elegantie* VI 34 su *Persona* e della sua fortuna nell'ambito della riflessione trinitaria dei riformatori.

Probabilmente per motivi di opportunità ecclesiale, nell'ultima redazione della *Dialectica* il capitolo analogo su Dio, I 8 (*De "spiritu" deque "Deo" et "angelis"*), abbandona prese di posizione troppo ardite e formula una riflessione trinitaria più sfumata e dalla risoluzione più aperta. Dal punto di vista che ora ci interessa – capire cioè quale tipo di discorso teologico il Valla avesse in mente – il nuovo capitolo è però più utile. Partendo dalla considerazione che manchino all'uomo le parole adatte per trattare di cose divine («in rebus divinis deficient apta verba»), il Valla tenta prima di tutto di presentare il rapporto trinitario attraverso la comparazione con elementi naturali:

Accommodamus ea que possumus et Deum comparamus rebus ab illo creatis, dicente Paulo: «Invisibilia Dei a creatura mundi per ea que visibilia sunt intellecta conspiciuntur» [Rom. 1,20]. Quo fit ut Deo solem similem esse dicamus

e quindi dalle diverse modalità di manifestarsi della luce trae immagine per caratterizzare Padre, Figlio e Spirito santo⁶². Ma alla fine neanche questo metodo gli pare è soddisfacente, poiché risulta chiaro che la «mancanza di parole umane adeguate» rende impossibile «spiegare» il mistero:

Sed fortasse satius fuerat ab hoc toto de materia et forma tractando supersedere [...]. Nec magis idem nos deceat, qui nullam talis rei in *Veteri* vel in *Novo Testamento* significationem invenimus [...]. Ita nunc quod Deus occultum esse voluit, occultum sit, ne Aristotelis gigantea temeritate celum scandere ac rescindere audeamus, qui nihil nescire videri voluit. Hec hactenus: que ideo attigi, *ne cui facultas cavillandi in his vocabulis "substantia", "essentia", "subiecto", "materia" preberetur, presertim cum de Deo loquimur*⁶³.

⁶² LAURENTII VALLE, *Repastinatio* cit., pp. 52-53 («Adattiamo ciò che possiamo e confrontiamo Dio con le realtà da lui create, secondo quanto dice Paolo: "Dalla creazione del mondo le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute" [Rom. 1,20]. Questo è il motivo per cui diciamo che il sole è simile a Dio»).

⁶³ Ivi, p. 53 («Ma forse sarebbe meglio soprassedere dal trattare di tale forma e materia. [...] E ciò non sia lecito a maggior ragione a noi, dal momento che non riscontriamo alcun indizio di tale questione né nel Vecchio né nel Nuovo Testamento [...]. E così poiché Dio ha voluto rimanere nascosto, nascosto sia, e non osiamo noi, con la temerità (simile a quella dei Giganti) di Aristotele, che volle dare l'impressione di conoscere tutto, ascendere al cielo e cercare di penetrarvi! E ciò basti: ho affrontato questi argomenti perché non venisse attribuita ad alcuno la possibilità di arzigogolare con queste parole, "sostanza", "essenza", "soggetto", "materia", soprattutto quando si parla di Dio»; corsivo mio).

Il linguaggio storicamente definito e condiviso, così importante per “dire” la *res* nei termini umanamente possibili, non può invece attingere le verità soprannaturali e sovrarazionali, come pretenderebbe la “cavillosa” metodologia scolastico-sillogistica, con il suo lessico astratto specifico, che crede di esprimere le essenze, ma che è solo un guscio vuoto di senso, perché del tutto estraneo al discorso “comune”, con le sue pseudo-definizioni che pretendono di chiarire la metafisica, ma che non sono in grado di circoscrivere in parole una realtà soprannaturale⁶⁴. Lo straordinario rapporto d’amore dell’uomo con Dio e l’essere stesso di Dio sono un mistero che ci supera e che non possiamo cogliere né definire con la nostra mente. La vera “teologia”, l’autentico, unico, possibile “discorso su Dio” concesso all’essere umano è dunque, in fine, quello della contemplazione e della lode, nella Fede, del Mistero della parola rivelata.

Tale parola non è però, umanamente parlando, esente da contraddizioni. Il problema è affrontato nell’importante dialogo sul libero arbitrio, che riprende in modo del tutto analogo la concezione della teologia contenuta nella *Dialectica*. Dinanzi all’apparente contrasto tra prescienza/volontà divina e libertà dell’uomo, il Valla non può non riconoscere che la Lettera ai Romani 9,10-22 parla di una elezione di Dio nei confronti di singoli uomini che dipende solo dalla sua misteriosa volontà, che ha compassione di chi vuole e indura chi vuole. Ma la conclusione non lo induce al *servo arbitrio* di Lutero. Lo induce invece ad accettare e riconoscere una contraddizione evidente ma insanabile solo a causa dei limiti stessi della ragione umana (contraddizione che invece Boezio aveva tentato di sanare) e, nell’impossibilità di trovare prove, lo spinge ad abbandonarsi con fede, sempre sulla scorta di Paolo, all’amore e alla lode di Dio, misterioso ma sempre giusto, e comunque – misteriosamente – rispettoso della libertà umana:

O homo, tu quis es qui respondeas Deo? [...] «*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius!*» [Rom. 11,33]. Quod si ille vas electionis et qui, in tertium usque caelum raptus, audivit arcana verba quae non licet homini loqui, haec tamen non

⁶⁴ Ho cercato di chiarire il senso del radicale rifiuto del linguaggio e del metodo della filosofia aristotelico-tomista, e in generale della Scolastica, nell’opera intorno alla dialettica e altrove, in M. REGOLIOSI, *Il rinnovamento del lessico filosofico in Lorenzo Valla*, in: *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, actes du Colloque international organisé à Rome par l’Academia Belgica en collaboration avec le projet des «Corrispondenze scientifiche, letterarie ed erudite dal Rinascimento all’età moderna», l’Università degli Studi di Roma «La Sapienza» e la FIDEM, Academia Belgica, 3-4 novembre 2000, a cura di J. Hamesse, M. Fattori, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 97-127.

modo loqui, sed ne percipere quidem potest, quis tandem speret se investigare et assequi posse? [...] Siquidem cur Ille hunc induret, illius misereatur, ut est sapientissimus et optimus, dignissima causa adducitur [...] Nunc vero nullam necessitatem affert nec privat nos libertate arbitrii hunc indurans, illius miserans, cum sapientissime ac sanctissime hoc agat; cuius causae rationem in quodam arcano, quasi aerario absconditam, collocavit. [...] Nescimus huius rei causam: quid refert? Fide stamus, non probabilitate rationum⁶⁵.

In questa luce, si capisce perché lo stupendo *Sermo* sull'eucaristia trascuri ogni tentativo di "spiegare" la transustanziazione (mai nemmeno nominata) e sia invece tutto pervaso dalla gioiosa gratitudine per il *donum mortalibus datum* dell'Incarnazione, della rinnovata reale presenza di Cristo nell'eucaristia, della "deificazione" dell'uomo tramite Cristo, nella vita eterna. E sempre in questa luce, acquista senso il paradossale *Encomion sancte Thome Aquinatis* (forse l'ultima opera della vita del Valla). Riprendendo in modo essenziale tematiche della *Dialectica*, l'"elogio" si trasforma in un attacco alla teologia tomista di stampo aristotelico-sillogistico, e individua in modo illuminante i veri modelli di metodologia teologica, san Paolo e i Padri della chiesa, impegnati a "descrivere" Dio solo attraverso le parole della Sacra Scrittura e a lodarne con toni ardenti la immensa bontà⁶⁶:

⁶⁵ Non esiste purtroppo ancora un'edizione critica del *De libero arbitrio*. Cito dall'ultima pubblicazione, che ha utilizzato un buon numero di testimoni: LORENZO VALLA, *Dialogue sur le libre-arbitre*, édition, traduction, introduction et notes par J. Chomarat, Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris 1983, pp. 45 e 49 («O uomo, chi sei tu che rispondi a Dio? "O profondità delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio, quanto incomprendibili sono i suoi giudizi" [Rom. 11,33] Se quel vaso d'elezione, il quale, rapito sino al terzo cielo, ascoltò le parole arcane che non è lecito all'uomo pronunziare, non può non solo pronunziare ma nemmeno intendere queste cose, chi spererà di poterle investigare e intendere? [...] E poiché Egli è sapientissimo e buonissimo, è sempre trattato da una causa ben degna a indurare l'uno e ad aver pietà dell'altro [...]. Invero non introduce alcun vincolo né ci priva della libertà dell'arbitrio indurando l'uno e avendo pietà dell'altro, poiché fa questo sapientissimamente e santissimamente. La ragione di questa scelta Egli l'ha riposta in un mistero, quasi celata in un forziere. [...] Non conosciamo la causa di tutto ciò: che importa? Stiamo alla fede e non alla probabilità dei ragionamenti»; corsivo mio). A livello interpretativo rinvio almeno a R. STURLESE, *Prescienza e volontà divina: Valla di fronte alla discussione medievale sul libero arbitrio*, in: *Lorenzo Valla e la riforma della lingua e della logica*, atti del Convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008, a cura di M. Regoliosi, Edizioni Polistampa, II, Firenze 2010, pp. 511-538 (con ricca bibliografia). Un cenno breve ma pregnante in D. CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 250.

⁶⁶ Non si dimentichi che anche il "trattato sulla chiesa" dell'orazione messa in bocca a papa Silvestro nel *De donatione* (di cui sopra si è parlato) trascura ogni formulazione filosofica, per ancorarsi solo ai passi salienti e opportuni della Sacra Scrittura.

Ista autem que vocant “metaphysica” et “modos significandi” et alia id genus, que recentes theologi tanquam novam spheram nuper inventam aut planetarum epicyclos admirantur, nequaquam ego tantopere admiror, nec ita multum interesse arbitror an scias an nescias [...]. Neque id meis argumentis planum faciam, [...] sed veterum theologorum auctoritate, qui tantum abest ut hec in libris suis tractaverint ut ne nomina quidem ipsa scripta reliquerint, Cyprianus, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. [...] Cur igitur non tractaverint? Quia tractanda non fuerunt, et forte etiam ignoranda. Idque duabus de causis, una rerum, altera verborum. Rerum quidem quod ista nihil ad scientiam rerum divinarum conducere videbantur, id quod etiam visum est theologis grecis, Basilio, Gregorio, Ioanni Chrysostomo ac ceteris eius etatis, qui *neque dialecticorum captiunculas, neque metaphysicas ambages, neque modorum significandi nugas in questionibus sacris admiscendas putaverunt ac ne in philosophia quidem suarum disputationum fundamenta iecerunt*, cum Paulum clamantem legerent «non per philosophiam et inanem fallaciam» [Col. 2,8]⁶⁷. [...] Verborum autem [...] hoc dixisse sit satis: hos doctores ecclesie latinos reformidasse vocabula que auctores latinos [...] numquam viderant usurpasse, que novi theologi semper inculcant: “ens”, “entitas”, “quiditas”, “identitas”, “reale”, “essentiale”, “suum esse”, et verba illa que dicuntur ampliari, dividi, componi et alia huiusmodi. Neque vero hoc dico ut recentibus theologis derogem [...], sed ut veteres iniuste reprehensos sugillatosque defendam, qui non sunt hunc in modum theologati, sed *se totos ad imitandum Paulum apostolum contulerunt, omnium theologorum principem ac theologandi magistrum*. Cuius is est dicendi modus, ea vis, ea maiestas, ut que sententie apud alios etiam apostolos iacent, ee sint apud hunc erecte, que apud alios stant, apud hunc proelientur, que apud alios vix fulgent, apud hunc fulgurare et ardere videantur [...]. *Hic est verus et, ut dicitur, germanus theologandi modus, hec vera dicendi et scribendi lex*⁶⁸.

⁶⁷ Andrà segnalato che il Valla adopera qui le parole di Paolo in modo forzato: la «filosofia e i vuoti aggiri» nei confronti dei quali Paolo mette in guardia i Colossesi stanno a indicare il pensiero mondano, non si riferiscono invece alla filosofia in quanto tale né tanto meno, ovviamente, alla dialettica scolastica.

⁶⁸ LAURENTII VALLE, *Encomion sancti Thome Aquinatis*, a cura di S. Cartei, Edizioni Polistampa (Edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla, Opere religiose, 4), Firenze 2008, pp. 95-96 («Io non ammiro per nulla queste cose, la cosiddetta metafisica e i modi del significare e simili, che i recenti teologi ammirano come una nona sfera or ora scoperta o come gli emicicli dei pianeti, né penso che faccia una grande differenza se si conoscano o no [...]. Non spiegherò ciò sulla scorta di mie argomentazioni, [...] ma sulla base dell'autorità degli antichi teologi, Cipriano, Lattanzio, Ilario, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, i quali non solo non hanno trattato di queste cose nei loro libri, ma non le hanno nemmeno nominate. [...] Perché dunque non ne hanno trattato? Perché non andavano trattate, e forse bisognava ignorarle. E questo per due ragioni, l'una nelle cose stesse, l'altra nelle parole. Per le cose, poiché appariva che non portavano alcun contributo alla scienza della divinità, e così pensarono anche i teologi greci, Basilio,

6. In conclusione

La lunga citazione, così densa di motivi, ci permette di chiudere infine il discorso sulle prefigurazioni riformistiche di Lorenzo Valla. Come concludere? È inutile sottolineare che la proposta religiosa ed ecclesiale del Valla non arrivò nemmeno lontanamente alla formalizzazione teologica e al distacco netto dalla chiesa di Roma che caratterizzarono la Riforma luterana e poi ogni altra Riforma. Ed è altrettanto inutile ricordare che l'intento del Valla era, caso mai, quello di riformare la chiesa di Roma, di liberarla da vincoli, pregiudizi, cupidigia, soffocante filosofia scolastica. Eppure credo che si possa serenamente affermare che attraverso i suoi scritti, ampiamente circolanti, egli offrì al mondo della Riforma del XVI secolo, prima ancora di Erasmo, che dipende largamente da lui, e prima di intellettuali ed "eretici" del Cinque-Seicento, premesse intellettuali importanti: una coraggiosa denuncia dei mali e del temporalismo della chiesa di Roma, un intenso richiamo alla centralità di Cristo e del suo Mistero di Incarnazione, un abbandono totale alla fede e all'amore misericordioso di Dio e al Mistero rivelato, un recupero della Sacra Scrittura e dei Padri della chiesa contro la precettistica clericale e contro i "cavilli" della Scolastica, una sottolineatura delle responsabilità e delle competenze del laico cristiano all'interno

Gregorio, Giovanni Crisostomo, e gli altri loro contemporanei, i quali *ritennero di non dover mescolare alle sacre questioni né le gherminelle dei dialettici né le ambage metafisiche né le futilità dei modi del significare; e non fondarono sulla filosofia le loro trattazioni* poiché avevano letto Paolo che esclama: "non attraverso la filosofia e i vuoti raggiri" [Col. 2,8]. [...] Quanto alle parole [...] basterà dire che questi dottori latini della chiesa si guardarono bene dall'usare questi vocaboli che non avevano mai visto adoperati dagli scrittori latini [...] e che invece i nuovi teologi ripetono continuamente: ente, entità, quiddità, identità, realtà, essenzialità, essere proprio, e quei termini coi quali significano essere ampliato, essere diviso, essere composto e simili. Non dico questo per defraudare di qualche cosa i teologi recenti [...], ma per difendere gli antichi ingiustamente ripresi e bollati, i quali non hanno fatto teologia in questo modo, ma *si sono abbandonati completamente all'imitazione di Paolo apostolo, principe di tutti i teologi e maestro del teologizzare*. Il suo stile, la sua forza la sua maestà sono tali che le frasi che negli altri, anche negli altri apostoli, sono banali, in lui sono elevate, quelle che negli altri sono ferme, in lui combattono, quelle che negli altri appena rilucono in lui sembrano sfolgorare e ardere [...]. *Questa è la vera teologia e, come si dice, l'autentica, questa è la vera legge della parola e della scrittura*»; corsivo mio). Per la interpretazione di questo importantissima operetta, vero testamento intellettuale del Valla, cfr. il fondamentale saggio di S.I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento*. Encomion s. Thomae – 1457, Pistoia 1977, uscito come estratto di "Memorie Domenicane" 7 (1976), a cui si può aggiungere dello stesso *Alle origini della "teologia umanistica" nel primo '400*. L'Encomion S. Thomae di Lorenzo Valla, "Moderni e Antichi. Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo" 1 (2003), pp. 179-195 (poi ripubblicato come premessa all'edizione critica sopra menzionata, pp. 11-30).

della comunità, una equiparazione di tutti i cristiani di fronte a Dio, e infine un'urgenza di libertà di giudizio anche nei confronti dell'autorità, di ogni autorità, se riconosciuta ingiusta. La "cappa" del Concilio di Trento avrebbe a lungo soffocato i fermenti vivaci del Quattrocento. Ma nel frattempo il testimone era passato altrove⁶⁹.

⁶⁹ Che nell'Umanesimo del Quattrocento e in particolare in Valla, e non nel neoplatonismo ficiniano, fossero le "radici" di larga parte dei riformatori italiani è del resto la penetrante conclusione di D. CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 400.

FERMENTI RIFORMATORI NELLE UNIVERSITÀ ITALIANE TRA XV E XVI SECOLO: I CASI DI PADOVA E PAVIA

SIMONA NEGRUZZO*

In ricordo di Agostino Sottili

Tra XV e XVI secolo in tutte le università europee si continuò a dispensare un insegnamento tradizionale, fondato sulle precedenti discipline scolastiche (retorica, dialettica, filosofia morale, teologia ecc.). Ma proprio gli scolastici cominciarono a rappresentarsi ed elaborare una nuova coscienza di sé soprattutto in relazione alle loro prerogative intellettuali. Non fu un caso che, su questo terreno, essi subissero dagli umanisti una radicale contestazione, unitamente alla censura di alcune loro attitudini comportamentali, come la venalità e la vanagloria. A evocare la gravità di tale attacco, conquistano ancora oggi le parole antipatrici di Petrarca:

Io ritengo che Aristotele sia stato un grand'uomo e pieno di dottrina, ma pur sempre un uomo; e perciò penso che abbia potuto ignorare qualcosa, anzi molte cose. Dirò di più, se lo consentono costoro che sono fanatici piuttosto che amici della verità: io credo, e non ho il minimo dubbio, che egli abbia completamente sbagliato strada non soltanto in piccole cose, dove l'errore è modesto e senza alcun pericolo, ma nelle cose più rilevanti, quelle che riguardano la suprema salvezza. E quantunque al

* simonanegruzzo@unibo.it

¹ Per una sintesi sulle considerazioni formulate dagli storici che si sono occupati dell'evoluzione universitaria tra Medioevo e Rinascimento, cfr. E. GARIN, *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Laterza, Bari 1957; J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Le Seuil, Paris 1957, pp. 170 e ss. Sulla traduzione come mezzo di trasmissione delle idee riformatrici, vedi E. GARAVELLI, *Colporteurs d'idées. Grammairiens et vulgarisateurs entre orthodoxie et hérésie*, in: *Gens du livre et gens de lettres à la Renaissance*, a cura di C. Bénévent, I. Diu, C. Lastraioli, Brepols, Turnhout 2014, pp. 119-132.

² F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in: *Prose*, a cura di G. Martellotti et al., trad. it. di P.G. Ricci, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, p. 720.

principio dell'*Etica* e alla fine abbia trattato ampiamente della felicità, io avrò cuore di affermare – strillino pure quanto vogliono i miei censori – ch'egli non ebbe alcuna idea della vera felicità; tanto che su quest'argomento potrebbe essere non dico più sottile, ma certo più felice, una qualsiasi devota vecchierella, o un pescatore o un pastore o un contadino, timorati di Dio.

L'ambiente degli *Studia* costituiva una realtà complessa, dove gli arroccamenti sulla tradizione si mescolavano con inattese aperture, tanto che, come ricordava Paul Oskar Kristeller, «l'opinione spesso ripetuta che l'umanesimo rinascimentale ebbe origine e si sviluppò al di fuori delle università è errata o per lo meno gravemente esagerata»³. In effetti, alcune università italiane, come Bologna, Siena e Firenze, riservarono un'attenzione assai precoce agli *studia humanitatis*, esperienze presto affiancate da Padova e Pavia.

Queste due sedi rientravano in pieno fra gli undici *Studia generalia* che lo storico canadese Paul Grendler, autore della miglior sintesi sulla storia delle università nel Rinascimento, individua alla fine del XV secolo, come detentori del diritto di creare dottori, ottenuto dal papa e/o dall'imperatore, ma che erano in grado di garantire uno standard didattico minimo basato su almeno tre “facoltà” (diritto, medicina e arti) e su sei-otto docenti⁴.

Vero è, tuttavia, che un'organizzazione “leggera”, quasi volatile, com'era uno *Studium*, aggregazione di docenti e studenti, appariva in balia delle condizioni circostanti; pativa immediatamente le ristrettezze delle risorse, destinate agli scopi bellici, e il venir meno della sicurezza, indispensabile alle *peregrinationes* di docenti e studenti.

Mettere qui in relazione due sedi universitarie padane di antica tradizione come Padova (1222) e Pavia (1361) consente, però, di seguire parallelamente il sorgere, nel clima umanistico, degli stimoli riformatori in ambito religioso e morale negli ambienti intellettuali del tempo. Nei decenni rinascimentali, questo itinerario si divaricò, portando a esiti

³ P.O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I-IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956-1996, IV, p. 84. Chiarificatrici le pagine di A. SOTTILI, *Università e Umanesimo*, in: *Acta Conventus neo-latini Abulensis. Proceedings of the Tenth International Congress of Neo-Latin Studies. Avila, 4-9 August 1997*, a cura di R. Schnur, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2000, pp. 603-610.

⁴ P.F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2002, p. 5. Cfr. anche E. GARIN, *La concezione dell'università in Italia nell'età del Rinascimento*, in: *Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e primi sviluppi dell'istituzione universitaria*, a cura di R. Greci, Scriptorium, Torino 1996, pp. 165-174.

ben diversi: per Padova, sotto l'occhio vigile della Repubblica di Venezia, venne confermato il vanto della sua *Patavina libertas* anche nella sfera religiosa, mentre Pavia, pedina del *Milanesado* nello scacchiere ispano-asburgico, si dimostrò una salda roccaforte controriformistica con l'erezione dei collegi Borromeo e Ghislieri.

1. Dall'Alma Ticinensis Universitas...

Nel corso del XV secolo, la storia dell'Università di Pavia fu contrassegnata da una frequente mobilità e un vivace clima conflittuale del corpo docente che riguardò direttamente l'organizzazione interna e i legami con altri atenei, a causa di interessi materiali o di prestigio, ma che si estesero anche agli insegnamenti e alle opere dei professori.

In effetti, a partire dalla seconda metà del Quattrocento, con l'affermazione dell'Umanesimo, l'ambiente universitario e culturale pavese venne conquistato dall'esuberanza delle nuove idee, che sollecitavano lo spirito critico e razionale, e nel secolo seguente avrebbero suscitato nuovi contrasti e preoccupazioni. I promotori delle innovazioni si scontrarono con l'autorità ecclesiastica, che, influenzando il potere civile, ottenne ritrattazioni e condanne, fino all'allontanamento dei sospetti⁵.

Pavia non sfuggì alla tendenza generale di accogliere l'Umanesimo nelle aule universitarie, sebbene l'organizzazione corporativa, lo spirito aristocratico di casta e la sopravvivenza delle vecchie discipline restassero preponderanti⁶.

Se da un lato le strutture medievali dei corsi e delle discipline perdurarono inalterate, fu all'interno delle vecchie categorie, e nonostante forti resistenze, che gli insegnamenti registrarono una certa apertura verso lo studio degli autori classici e patristici, così come verso i metodi

⁵ A. SOTTILI, *Zum Verhältnis von Stadt, Staat und Universität in Italien im Zeitalter des Humanismus, dargestellt am Fall Pavia*, in: *Die Universität in Alteuropa*, a cura di A. Patschovsky, H. Rabe, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1994, pp. 43-67.

⁶ Per quanto riguarda l'insegnamento delle *humanae litterae*, su quattordici cattedre, l'insegnamento delle lettere latine, greche ed ebraiche a fine Quattrocento era dispensato solo da tre docenti: Calcondylas, Quinzano Stoa e Benedetto Ispano. Dal 1450 al 1525 la quasi totalità dei centoquaranta professori di lettere e filosofia si dedicava alle antiche discipline. Cfr. P. ROSSO, *Lo studio delle arti*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012, pp. 515-521; M. CORTESI, *Grammatica e Retorica: un insegnamento per medici e giuristi*, in: *ivi*, pp. 521-546; EAD., *Umanesimo a Pavia fra corte e università*, in: *ivi*, pp. 679-710.

nuovi. Gli umanisti illustri, spesso ellenisti, chiamati nelle scuole e alla corte viscontea e poi sforzesca, fecero beneficiare del loro sapere lo *Studium* di Pavia, anche se per alcuni di loro si trattò di un passaggio breve, non sempre registrato dai *rotuli stipendiarum*. I docenti di formazione umanistica, inoltre, esercitavano un'operosa attività editoriale, traducevano e commentavano gli autori classici, più raramente i moderni. In questo modo, ecco che Pier Candido Decembrio tradusse Omero, Plutarco, Cesare e Polibio; Antonio Beccadelli, detto il Panormita, avviò il suo commentario a Plauto; Gasparino Barzizza si dedicò a un commento in volgare della *Divina Commedia*, tutte opere utilizzate come testi di base per le letture nei corsi.

Il rinnovamento filologico mostrò la propria influenza insinuandosi anche nelle più tradizionali discipline giuridiche, nelle quali gli storici, i poeti, i moralisti e i retori dell'antichità, da Cicerone a Seneca, da sempre vere e proprie guide per i giuristi, divennero i riferimenti costanti, anche se i docenti di diritto, compresi i più celebri fra loro come Giason del Maino, rimasero ancorati alla tradizionale scienza dei glossatori⁷.

La pratica della riflessione scientifica e l'impegno nella docenza affinarono la capacità dei professori di individuare le criticità e le contraddizioni del loro tempo, convogliando le aspirazioni riformatrici e le tensioni spirituali in libelli polemici. I religiosi, monaci e frati, bersaglio prediletto dalla satira goliardica, appaiono come totalmente abbandonati ai sensi, in un'irrefrenabile rilassatezza di costumi, con ricorrenti richiami alla loro omosessualità: questo tema ricorre nei carmi del Panormita, soprattutto nel libro I del suo *Hermaphroditus*. Tuttavia, malgrado l'uso di un linguaggio forte e la cruda illustrazione di scene intime, la polemica contro l'ipocrisia del clero, tema centrale dello *Janus sacerdos* e del *De Falso hypocrita*, non arriva a costituirsi in vera satira

⁷ Sui rapporti che si svilupparono in Lombardia tra le discipline tradizionali e la nuova cultura umanistica risultano ancora valide le pagine di E. GARIN, *La cultura milanese nella prima metà del XV secolo*, in: *Storia di Milano*, VI: *Il ducato visconteo e la Repubblica Ambrosiana (1392-1450)*, a cura di F. Cognasso, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1955, pp. 547-608; Id., *La cultura milanese nella seconda metà del XV secolo*, in: *Storia di Milano*, VII: *L'età sforzesca dal 1450 al 1500*, a cura di F. Cognasso, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1956, pp. 539-597.

⁸ Alla luce degli studi più recenti, la fama di Giason del Maino, derivante dalla sua talentuosa capacità di commentatore perfezionando le tradizionali tecniche dei glossatori, rimane intatta, seppure ridimensionata, in quanto lo studioso, a scapito di una solida cultura umanistica, non abbracciò completamente quel rinnovamento giuridico che sarebbe stato proposto e incarnato dal suo discepolo Andrea Alciato, nella "scuola culta", cioè la scuola storica. Vedi M.G. DI RENZO VILLATA, G.P. MASSETTO, *La Facoltà legale in età spagnola. Il Ius civile*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/2: *L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cislupino, Milano 2013, pp. 985-987, 990-992.

censoria, né gli autori si lamentano della mancanza di una più rigida disciplina dei comportamenti morali del clero. Permane costante, e talvolta prevale, il gusto per il comico e per il semplice intento di narrazione e diletto, che emerge anche nell'*ethos* di altre figure di astuti religiosi.

La corrente pavese delle *humanae litterae*, corroborata dal ricco fondo dei manoscritti presente nella biblioteca del Castello Visconteo⁹, secondo polo culturale della città, dalla metà del XV secolo, contribuì ad alimentare nell'università un nuovo clima e una certa libertà di pensiero.

L'Umanesimo, infatti, aveva elaborato un proprio programma educativo, morale e civico insieme, aperto alla *civitas*, secondo metodi pragmatici e induttivi, nutrendo interesse per i testi originali e la critica testuale, mostrandosi attrattivo per i giovani *scholari*, compresi quelli delle *nationes* dell'Europa settentrionale. Fu per questa ragione che diversi studenti tedeschi s'impegnarono nella trascrizione degli antichi manoscritti pavesi, realizzandone copie che portavano con loro rientrando nei paesi d'origine, aprendo così la strada alla diffusione della cultura classica in tutto il continente¹⁰. È noto come, grazie al loro inte-

⁹ Intorno alla biblioteca del castello, cfr. E. PELLEGRIN, *La Bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XV^e siècle*, C.N.R.S., Paris 1950, con il supplemento del 1969; S. GAVINELLI, *Manoscritti a Pavia tra Studium e biblioteca del castello*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 713-730; S. FIASCHI, *La cattedra, la corte e l'archivio. Umanesimo e produzione storiografica tra Milano e Pavia nel '400*, in: *ivi*, pp. 743-760.

¹⁰ Come ricordava già Mariano MARIANI (*Vita universitaria pavese nel secolo XV*, Tip. Istituto Artigianelli, Pavia 1899, pp. 23, 39-40), basta pensare al manoscritto della notissima *Rhetorica ad Herennium* di Willingen, dov'è riportata la firma di Andrea Wall di Baltzheim e del suo assistente Enrico Nithard di Ulm, entrambi studenti a Pavia nel 1454. Sebastian Brant, nella sua *Narrenschiff* del 1494, deplorò che gli studenti tedeschi cercassero il loro sapere a Bologna e a Pavia (cap. 34, vv. 15-19, e cap. 92, vv. 11-16). Sulle influenze determinate dall'ateneo patavino e quello ferrarese sulla nascita dell'Umanesimo germanico, Agostino SOTTILI ha offerto numerosi e preziosi contributi, fra cui: *Studenti tedeschi e umanesimo italiano nell'università di Padova durante il Quattrocento*, I: *Pietro Del Monte nella società accademica padovana (1430-1433)*, Antenore, Padova 1971; *Università e cultura. Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, Keip, Goldbach 1993; *Ferrara culla dell'Umanesimo in Frisia*, in: *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, a cura di M. de Nichilo, G. Distaso, A. Iurilli, III, Roma nel Rinascimento, Roma 2003, pp. 1269-1293; *Humanismus und Universitätsbesuch - Renaissance Humanism and University Studies. Die Wirkung italienischer Universitäten auf die Studia Humanitatis nördlich der Alpen - Italian Universities and their Influence on the Studia Humanitatis in Northern Europe*, Brill, Leiden 2006. Nel caso dell'Università di Pavia, poi, Sottili realizzò un autentico progetto di edizioni di fonti, curando dapprima due tomi sulle *Lauree pavesi nella seconda metà del '400*, I: 1450-1475; II: 1476-1490; (con Simona Iaria) III: 1491-1499. Con un'appendice delle lauree 1425-1482 (Cisalpine, Milano 1995, 1998, 2008), accompagnati dai *Documenti per la storia dell'Università di Pavia nella seconda metà del '400*, I: 1450-1455; (con Paolo Rosso) II: 1456-1460 (Cisalpine, Milano 1994, 2002).

resse per le lingue, la storia e la filosofia classica, essi furono gli artefici della nascita del pensiero moderno, e fu proprio a partire dalla filologia che giunsero ad allentare il giogo del formalismo scolastico e a inaugurare le piste della critica razionalistica.

L'artefice più audace di questa corrente in Lombardia fu Lorenzo Valla, precursore di una lunga serie di spiriti innovatori che accumulò, insieme a Pietro Pomponazzi, gli aristotelici e gli averroisti di Bologna, Padova e oltre¹¹. Intorno al 1430, già collega di Maffeo Vegio, convinto applicatore del metodo critico all'archeologia cristiana, Valla dominò la storia del pensiero razionale dello Studio pavese, dove insegnò fino al 1433 e dove compose e pubblicò il suo trattato *De Voluptate et de vero bono*. L'interpretazione valliana dell'aristotelismo integralista (posizione dottrinale nella quale si riconosceva la maggioranza dei professori della *Facultas Artium*) fu tendenzialmente quella di Tommaso d'Aquino, di Raimondo Lullo e di Petrarca, pur con un approccio personale: all'esegesi averroista o alessandrina della visione di Dio, dell'uomo e del mondo, intesa come *sapientia*, oppose la visione cristiana, cioè scritturistica e patristica. Secondo Valla, esisteva un'unica concreta verità valida, quella che rispondeva alla situazione reale dell'individuo nella *societas Christiana*, annullando così la dissociazione proposta dagli averroisti tra *physica* e *theologia*, premessa della separazione tra *homo philosophus* e *homo fidelis*.

Pur professando un epicureismo risoluto, che, come ricordava Bruno Pinchard, si esprimeva attraverso una «*dérision devastatrice*», Valla fu anzitutto un filologo che pose al centro della sua ricerca la scienza dei testi, contribuendo a rinnovare la metodologia della loro interpretazione¹². La sua critica storica e filologica, applicata anzitutto ai classici,

Entrambi i filoni continuano a essere implementati: *Documenti per la storia dell'Università di Pavia nella seconda metà del '400*, III: 1461-1463; a cura di S. Iaria, Cisalpino, Milano 2010; *Lauree pavesi nella prima metà del '500*, I: 1500-1512, a cura di E. Canobbio, Cisalpino, Milano 2017.

¹¹ Per gli studi più recenti su Valla vedi: *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano. Convegno di Studi umanistici di Parma*, a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Antenore, Padova 1986; L. VALLA, *Sur la donation de Constantin*, pref. di C. Ginzburg, Les Belles Lettres, Paris 1993; *Cultura e potere nel Rinascimento. IX Convegno Internazionale di Chianciano-Pienza*, a cura di L. Secchi Tarugi, F. Casati, Firenze 1997 (saggi di S.I. CAMPOREALE e M. LAFFRANCHI); M. LAFFRANCHI, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Vita e Pensiero, Milano 1999; M. DE PANIZZA LORCH, «*Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen*». *Lorenzo Valla's defense of voluptas in the preface to his De Voluptate*, in: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E.P. Mahoney, E.J. Brill, Leiden 1976, pp. 214-228.

¹² S. GAVINELLI, *Le Elegantiae di Lorenzo Valla. Fonti grammaticali latine e stratificazioni compositive*, "Italia Medievale Umanistica" 31 (1988), pp. 205-257; EAD., *Teorie*

avrebbe dovuto inevitabilmente essere estesa ai testi sacri, dei quali egli rettifica errori, interpolazioni, letture contestabili (*Adnotationes in Novum Testamentum*). Se si aggiungono a ciò le virulente prese di posizione contro la corruzione del clero nel *De Voluptate* e la contestazione della donazione costantiniana, che fondava il potere temporale dei papi, si comprende come questo avversario di ogni dogmatismo abbia segnato con la sua impronta la riflessione critica delle generazioni seguenti, a Pavia e altrove, e abbia potuto essere considerato come un precursore della critica riformata, come non ha mancato di mostrare nei suoi studi Delio Cantimori¹³. Nonostante il sostegno del Panormita e dell'esimio giurista Catone Sacco fin dalla sua chiamata a Pavia¹⁴, una violenta polemica contro l'insegnamento del giurista Bartolo da Sassoferrato obbligò Valla ad allontanarsi, ripiegando dapprima a Milano, poi a Napoli, per stabilirsi infine a Roma, dove concluse la sua carriera.

Vegio e Valla insegnarono e composero le loro opere in un periodo di stabilità per il Ducato milanese. Non così apparve alla fine del XV secolo, un tempo nel quale l'università, sotto l'impulso di Ludovico il Moro, raggiunse l'apogeo della sua fama e della sua prosperità, come testimoniato dagli elevati salari, e dall'alto numero di studenti e cattedre¹⁵. Ma le guerre d'Italia, che la Lombardia, principale scenario delle operazioni militari, subì profondamente – basti ricordare gli scontri di Fornovo, Novara, Brescia, Marignano, alla Bicocca di Milano e nella stessa Pavia –, trascinarono l'università in una lunga fase di turbolenze che le impedirono di funzionare a pieno regime e di contare su un corpo docente di primo piano.

Dagli inizi del XVI secolo, la lievitazione di un pensiero critico, sorto con l'Umanesimo, giunse a maturazione nelle controversie religiose, saldate al sorgivo riformismo luterano, con il quale si produssero felici convergenze. Se da un lato in Italia gli umanisti si limitarono a spaziare in un ambito filologico-filosofico, dall'altro non restava che un passo per passare dalla satira morale alla polemica contro la corruzione del clero, dall'accusa di superstizione nel culto alla contestazione del dogma e dell'autorità di Roma.

grammaticali nelle Elegantiae e la tradizione scolastica del tardo umanesimo, "Rinascimento" 31 (1991), pp. 155-182.

¹³ Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze 1939, pp. 1-8; ID., *Umanesimo e religione*, Einaudi, Torino 1975, pp. 4-7.

¹⁴ P. ROSSO, *Catone Sacco tra cultura giuridica e studia humanitatis*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 485-502.

¹⁵ Per questi dati, ci soccorre la ricerca condotta da Dante ZANETTI, *À l'Université de Pavie au XV^e siècle: les salaires des professeurs*, "Annales E.S.C." 17 (1963), pp. 421-433.

A Pavia, le idee e le dottrine perseguite dai professori furono oggetto di una vigile sorveglianza, come attestato già alla fine del Trecento dall'esempio del matematico e filosofo Biagio Pelacani, perseguito per le sue idee eterodosse, sospeso e in seguito reintegrato dopo aver ritrattato¹⁶. L'attività di Pelacani, che si svolse alternativamente anche a Bologna e Padova, fu alla base dell'uguaglianza d'indirizzo nelle tre università, almeno nelle sue materie d'insegnamento, cioè la filosofia, la matematica e l'astronomia.

Fu la presenza significativa e costante degli studenti tedeschi (svizzeri, bavaresi, sassoni, austriaci ecc.), favorendo gli scambi culturali con l'Europa settentrionale, a predisporre un terreno propizio al radicamento e alla diffusione delle idee della Riforma. Docenti dalle idee innovatrici e progressiste vi aderirono, specialmente in ambito scientifico¹⁷. Praticando materie considerate a rischio, come l'anatomia, la medicina legata all'alchimia, all'astrologia e alle scienze occulte, essi contribuirono a frantumare le barriere disciplinari, portandole fuori dai percorsi battuti e facendo riferimento a fonti concettuali e a modelli non tradizionali, spesso letterariamente proibiti. Così, nella seconda metà del XV secolo, la solida tradizione medica lombarda conobbe una forte vitalità. Alla corte di Milano e all'Università di Pavia esercitarono e insegnarono medici celebri, come Matteo Ferrari da Grado, Giovanni Marliani, Ambrogio Varese da Rosate e Nicolò Scillacio¹⁸, mentre all'inizio del Cinquecento giunsero Cornelio Agrippa e Marcantonio della Torre, nelle cui opere si riscontrano anticipazioni fondamentali per la scienza medica del XVI secolo.

Conosciuto per la carriera e l'opera tumultuose, e per il suo sapere eclettico, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim fu medico e alchimista. Insegnò a Pavia tra 1512 e 1515. Commentatore dello pseudo-Ermete Trismegisto, fondò un'accademia di scienze occulte, cominciò a comporre il suo sulfureo trattato *De Incertitudine et vanitate scientiarum*, ammantando di una prudente aura segreta le sue audaci prese di posizione. Pur attaccando anch'egli la corruzione del clero e della chie-

¹⁶ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Profilo di Biagio Pelacani*, "Letteratura Italiana Antica" 16 (2015), pp. 443-462.

¹⁷ L'apertura delle discipline, favorita dal rinnovamento umanistico, e i rapporti tra magia, medicina e astrologia hanno goduto di particolare attenzione negli studi di Erwin Panofsky e Eugenio Garin.

¹⁸ C. CRISCIANI, *Gli studi medici: quadro disciplinare e strutture epistemologiche*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 546-552; EAD., *Medicina e "scienze affini" a Pavia*, in: ivi, pp. 568-570. A Scillacio si deve la stesura di una fonte straordinaria sulla storia dell'edificio universitario: D. MANTOVANI, *Sholae novae. Il primo palazzo dello Studium Papiense nell'orazione di Nicolò Scillacio a Ludovico il Moro (ca. 1488)*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 355-364.

sa e le superstizioni del culto, sviluppò una violenta critica contro il dogmatismo scolastico e si schierò per l'indipendenza dello spirito filosofico. In seguito, messo sotto accusa, dovette ritrattare e proseguì la sua carriera di scienziato girovagando attraverso l'Europa¹⁹.

Nell'ambito più specifico dell'anatomia, tra il 1510 e il 1511 insegnò il veronese Marcantonio Della Torre, protagonista di importanti esperienze di dissezione. Come ricordava Giorgio Vasari, alle sue lezioni assistette Leonardo da Vinci, che ritrovava nella "scienza del cadavere" i metodi induttivi e sperimentali su cui fondava la sua concezione positiva della scienza²⁰.

Esemplare fu anche la vicenda di Girolamo Cardano, che ereditò dal padre Fazio la passione per l'astrologia e le scienze occulte²¹. Docente a Pavia dal 1536, si distinse come innovatore fecondo e creativo in diversi ambiti del sapere: matematica, scienze fisiche e naturali, medicina umorale e criminologia. La sua drammatica situazione familiare e le sue idee eterodosse gli valsero, dopo il Concilio di Trento, diverse condanne e trasferimenti forzati²².

Questo era l'ambiente in cui, nel 1497, fra Tommaso de Vio, membro dell'Osservanza domenicana e personalità nota, fu chiamato da Ludovico il Moro a leggere teologia *in via Thomæ*, per poi passare a metafisica²³. De Vio soggiornò a Pavia non più di due anni (1497-1499), ma la sua presenza segnò l'impegno dell'Ordine domenicano nello *Studium* cittadino. Lo stesso Giasone del Maino, illustre giurista dello Studio, nonché apprezzato consulente e uomo politico, indirizzò una lettera

¹⁹ Cfr. F. BORLANDI, *La Riforma luterana nell'Università di Pavia*, Studium, Roma 1928, pp. 4-9; M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologiam and this Declamations*, Brill, Leiden-New-York-Köln 1997; A. FERRARESI, *Il curriculum delle Arti*, in: *Almum Studium Papiense*, I/2, pp. 1078-1081.

²⁰ P. MAZZARELLO, V. CANI, *Insegnare la medicina*, in: *Almum Studium Papiense*, I/2, pp. 1125-1127.

²¹ Per uno sguardo d'insieme, cfr. *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, atti del Colloquio internazionale di Milano del 1997, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Franco Angeli, Milano 1999; *La Pensée scientifique de Cardan*, a cura di J.-Y. Boriaud, Les Belles Lettres, Paris 2012. Vedi anche la recente edizione della voce biografica approntata dall'erudito bresciano Gian Maria MAZZUCHELLI: *La voce inedita Cardano, Girolamo degli Scrittori d'Italia di Gianmaria Mazzucchelli*, a cura di A. Brumana, F. Danealon, QuiEdit, Verona 2015.

²² S. FAZZO, *Cardano e lo studio di Pavia*, in: *Girolamo Cardano cit.*, pp. 521-574; I. MACLEAN, *Heterodoxy in Natural Philosophy and Medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in: *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, a cura di J. Brooke, I. Maclean, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 1-29.

²³ S. NEGRUZZO, *La Facultas Theologiae*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 624-626.

al duca esprimendogli il suo parere circa la chiamata a Pavia del domenicano de Vio. La contemporanea presenza nell'insegnamento delle tendenze scotiste e del pensiero tomista, con le confutazioni che ne derivavano; la rivalità tra teologi domenicani e francescani – in quegli anni spiccava il magistero di Gomez de Lisboa, docente di teologia a Pavia almeno dal 1482, distintosi nella divulgazione della scolastica *in via Scoti* per l'approccio alla *Sacra Pagina*²⁴ –; l'ampia dottrina del Gaetano, che spaziava da san Tommaso a Scoto e Bonaventura, «bon philosopho» oltre che teologo, sono elementi evidenziati da Giasone, che, oltre a conoscere bene le vicende pavesi, era informato su quanto avveniva a Padova, dove pure aveva insegnato, e quindi delle dispute che de Vio vi aveva sostenuto contro alcune tesi propugnate dallo scotista Antonio Trombetta, da Pietro Pomponazzi e da Agostino Nifo. Anche l'accento di Giasone del Maino alla «bona facundia et gratia in el lezere cum apto et conveniente hornato» di de Vio acquista una particolare importanza. Maino, infatti, non solo fu un celebrato giurista, ma anche un valente umanista, attento allo stile e amante delle citazioni classiche²⁵.

Il passaggio pavese di quello che sarebbe diventato superiore generale dell'Ordine domenicano, cardinale e inviato da Leone X a confrontarsi con l'agostiniano Martin Lutero²⁶, fu indubbiamente significativo, senza, però, portare i frutti sperati: nel corso del Cinquecento la presenza domenicana sulle cattedre pubbliche diminuì fino quasi a scomparire.

Agli inizi del XVI secolo, il *Collegium theologorum* manteneva dimensioni modeste, tanto da rendere Pavia meno appetibile di altre sedi europee. La maggioranza dei graduati in *Sacra Pagina* apparteneva agli eremitani agostiniani, un dato giustificato dal rilievo assunto dalla preparazione filosofica, biblica e teologica nell'ambito della predicazione,

²⁴ EAD., *Theologiam discere et docere. La facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Cisalpino, Milano 1995, pp. 180-183; GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, principalmente, porém, o da filosofia natural. Questio perutilis de cuiuscumque scientiae subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie*, Edição bilingue latim-português, introdução, edição, tradução e notas M.J. Correia, Edições Afrontamento, Porto 2016, pp. 7-47.

²⁵ F. SANTI, *Giasone del Maino, giurista umanista*, "Bollettino della Società Pavese di Storia Patria" 103 (2003), pp. 11-69; ID., *Maino (Majno, Mayno), Giasone del*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 67, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 605-607; M.G. DI RENZO VILLATA, G.P. MASSETTO, *La Facoltà legale. L'insegnamento del Diritto civile (1361-1535)*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1, pp. 457-461; M.G. DI RENZO VILLATA, *Insegnare diritto a Pavia tra Cinque e Seicento: dal mos italicus a più ampi orizzonti*, "Annali di Storia delle Università Italiane" 19/1 (2015), pp. 45-75.

²⁶ S. NEGRUZZO, *Tommaso de Vio. Il teologo che discusse con Lutero*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 635-638.

della confessione e dell'attività antiereticale, oltre che nella docenza presso gli *Studia conventualia*. Pavia, che già nel Quattrocento aveva assaporato il gusto di un ritorno allo studio dei testi, si apriva alla teologia umanistica, che applicava alla "scienza di Dio" le conquiste dell'Umanesimo in campo filologico, linguistico e critico: ritorno al testo sacro, alle fonti in lingua originale, all'esegesi²⁷.

Il Cinquecento pavese fu un secolo spezzato in due dalle vicende della guerra franco-spagnola, culminata nel sacco del 1527. Lo studente tedesco Konrad Nutzel, in una lettera indirizzata a un suo compatriota, non mancava di descrivere, nel 1505, le scene penose di un'epidemia di peste scoppiata sulle rive del Ticino:

A Pavia infuriano di giorno in giorno le febbri che chiamano pestilenziali, volgarmente dette morbilli. Qui più di cento scolari ne sono afflitti. Alcuni muoiono, parecchi tuttavia guariscono, molti se ne vanno²⁸.

Sebbene l'università restasse chiusa per lunghi periodi, la storia politica e la storia culturale della città non coincisero del tutto. Proprio in quei travagliati decenni, infatti, furono chiamate a insegnare a Pavia alcune personalità di rilievo, da Cardano ad Alciato.

Gli insegnamenti e le opere degli umanisti e degli studiosi più innovatori presenti a Pavia o a Milano, pur senza essere ufficialmente legati alla Riforma, ne prepararono il terreno. Fu, tuttavia, attraverso i libri che questa penetrò nell'università. Fin dal 1519, cioè nei primi anni della dissidenza di Lutero, libri giunti dalla Germania con tesi eterodosse circolavano a Milano. Essi vi giunsero attraverso la mediazione del libraio Francesco Calvo e più tardi del fratello Andrea, con cui aprì una filiale a Pavia²⁹. Francesco Calvo, amico di Alciato, con cui intrattenne corrispondenza, viaggiò in Svizzera e in Germania, conobbe Johann Froben ed Erasmo, ed era, se non luterano, almeno fortemente simpatizzante e ammiratore delle idee di Lutero³⁰. Ma il proselitismo del libraio filo-luterano non durò a lungo: Calvo rientrò presto nei ranghi,

²⁷ S. NEGRUZZO, *Theologiam discere et docere* cit., p. 229.

²⁸ A. SOTTILI, *La Natio Germanica dell'Università di Pavia nella storia dell'Umanesimo*, in: ID., *Università e cultura* cit., p. 352.

²⁹ Cfr. A.G. CAVAGNA, *Il mondo librario d'età moderna tra produzione e consumo: Pavia tra Università e Stato di Milano*, in: *Storia di Pavia*, IV/2, a cura di E. Gabba, Banca del Monte di Lombardia, Milano 1995, pp. 629-687.

³⁰ Lo testimonia una lettera di Froben a Lutero del 14 febbraio 1519, dove lo si assicura che «Calvus quoque bibliopola Papiensis» si era prefisso di diffondere i libri a lui affidati, non a scopo di lucro, ma perché desiderava «renascenti pietati suppetias ferre et quatenus potest prodesset»: *Documents illustrative of the Continental Reformation*, a cura di B.J. Kidd, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2004, pp. 51-52.

lasciò la Lombardia per Roma, dove terminò la sua carriera alla corte pontificia nella perfetta ortodossia. Le sue attività, però, trovarono echi a Pavia presso altri simpatizzanti della Riforma.

Gli echi e le reazioni suscitate dalla figura e dalla produzione del giurista Filippo Decio rimandano, in parte, alla vicenda del discepolo Alciato, perché le sue pur caute prese di posizione nel dibattito sulla primazia tra concilio ecumenico e pontefice propesero sostanzialmente a favore delle tesi conciliariste, una scelta “di campo” giudicata con un alone di sospetto di eterodossia, o forse anche di filoprotestantesimo, nei successivi decenni controriformistici³¹. Segno eloquente di questa mentalità è un’edizione dei suoi celebri *Consilia* riveduta e “purgata”, apparsa a Venezia verso il 1570, da cui furono espunti, a cura dell’editore, tutti gli elementi «quae antea pium lectorem et vere christianum offendebant»³².

Andrea Alciato, formatosi tra Bologna e Pavia, dove ebbe come maestri Decio e Giason del Maino, forte della sua esperienza francese ad Avignone e a Bourges, insegnò nello *Studium* pavese dal 1533 al 1537 e poi nuovamente al termine della sua carriera, fino alla morte, nel 1550³³. Noto per il suo metodo giuridico nel quale oppose ai glossatori tradizionali lo studio del diritto ricorrendo alla storia, alle lingue, alla letteratura dei classici (la «scuola culta» opposta alla «scuola antica» del maestro Maino), Alciato, spirito critico e innovatore, espresse fin da giovane in parecchie sue opere idee nettamente eterodosse su dogma e riforma della chiesa, situandosi nel solco del protestantesimo. Così, la sua giovanile *Epistola contra vitam monasticam*, composta verso il 1517, è un libello vigorosamente anticlericale, che l’autore affidò manoscritto al libraio Calvo, affinché la trasmettesse a Erasmo, cosa che avvenne verso il 1520.

Anche in altre opere, come nella commedia *Philargus*, Alciato ebbe modo di esprimere la sua avversione per l’avarizia e la condotta scandalosa del clero, il culto della Vergine e dei santi, preconizzando l’esigenza di epurazione della religione attraverso il ritorno alla purezza evangelica, vista come una sorta di età d’oro del cristianesimo.

³¹ Sulla travagliata e insieme avventurosa biografia di Decio, cfr. L. MUSSELLI, *L’insegnamento del Diritto canonico dall’Università medievale all’Umanesimo*, in: *Almum Studium Papiense*, I/1, pp. 481-483.

³² F. DECIO, *Consilia seu Responsa [...] sublati opera Nicolai Antonii Gravatii*, Apud Johannem Baptistam Somaschum et fratres Papiensem, Venetiis 1569-1570.

³³ Cfr. André Alciat (1492-1559). *Un humaniste au confluent des savoirs dans l’Europe de la Renaissance*, a cura di A. Rolet, S. Rolet, Brepols, Turnhout 2013.

In una lettera a Erasmo del 29 maggio 1522, Alciato dichiarava di aver accolto agli inizi di buon grado i principî esposti da Lutero³⁴, ma per prudenza, timore o rispetto dell'ordine costituito, non mancò di biasimare il luteranesimo perturbatore. Temendo per la sua incolumità e la sua carriera, sconfessò a sua volta, dopo la rottura di Lutero con Roma, le sue giovanili prese di posizione, una scelta già anticipata nel 1521, quando compose un epigramma contro gli innovatori, precedente la ben nota *Oratio in Martinum Lutherum* di Luigi Marliani, medico e consigliere segreto di Ludovico il Moro e di Massimiliano Sforza³⁵.

La storia della recezione delle opere e delle idee di Lutero a Pavia conosce ancora delle zone d'ombra. Ma l'applicazione della censura e dell'Inquisizione nei primi decenni del XVI secolo lascia presumere che fossero note e conseguissero un grande successo. Il 27 marzo 1523, il duca Francesco Sforza aveva prescritto per decreto che ogni persona in possesso di libri, sermoni o altre opere di Lutero avrebbe dovuto consegnarle entro tre giorni al cancelliere ducale, che aveva ordine di distruggerle³⁶. Altre misure simili precedettero o seguirono l'anno della scomunica di Lutero.

Le idee riformatrici continuarono a espandersi a Pavia, tanto che, nel decennio seguente, la censura ecclesiastica si trasformò apertamente in repressione. Lo documenta la carriera tormentata di Celio Secondo Curione, la cui opera, il pensiero e la focosa retorica appaiono impregnate, fin dalla giovinezza piemontese, di idee religiose risolutamente eterodosse³⁷. Conquistato precocemente dalle tesi luterane, obbligato a fuggi-

³⁴ A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, in: Margherita amicorum. *Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 117-143. Sull'insegnamento pavese di Alciato, vedi EAD., *L'Alciato e il diritto pubblico romano. I Vat. Lat. 6216, 6271, 7071*, II, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 618-658. R. REX, *Lutero tra gli umanisti*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità, 1517-2017*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 159-175.

³⁵ E. SANDAL, *L'Oratio paraenetica di Luigi Marliano contro Lutero. Appunti su una edizione milanese*, "La Bibliofilia" 115/1 (2013), pp. 197-204; A. BELLONI, *Andrea Alciato* cit., p. 121. Inviato nel 1499 dal duca di Milano presso il cognato Alfonso d'Este, principe ereditario di Ferrara, affinché lo liberasse per sempre dal «mal franzoso», Marliani fu archiatra degli imperatori Massimiliano e Carlo V, e del fratello di quest'ultimo Ferdinando, tanto che, per la sua attività non solo scientifica, fu nominato nel 1517 vescovo di Tuy, in Galizia, impegnandosi a fondo nella polemica religiosa; morì nel 1521.

³⁶ E. RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, II, A. Picard, Paris 1921, pp. 334-336. Un breve profilo è contenuto in Gaetano MARINI, *Degli architri pontifici*, I, Nella stamperia Pagliarini, In Roma 1784, pp. 304-305.

³⁷ V.L. BERNORIO, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del card. Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Ponzio, Pavia 1972, pp. 114-120; A. FERRARESI, *Il curriculum delle Arti* cit., pp. 1083-1084.

re da Racconigi, arrestato e imprigionato a più riprese e costretto a un'incessante *peregrinatio*, fu chiamato all'insegnamento della retorica a Pavia dal 1536 al 1539. Nell'università, secondo i suoi primi biografì, professò l'arte oratoria secondo un metodo filologico rigorosamente umanista, fondato sull'esegesi storica e comparativa. Ma dovette interrompere la sua docenza sotto la pressione dell'Inquisizione, che cercava di farlo arrestare, e riparare a Venezia³⁸.

Tra il 1525 e il 1530 il governo spagnolo modificò limitatamente l'assetto istituzionale degli Studi generali legati alla monarchia. Quella di Pavia cessò di essere un'università di Stato, senza però che l'indipendenza politica comportasse un declassamento del rango universitario: fu il Senato di Milano a ereditare, dopo la morte dell'ultimo Sforza, il ruolo avuto dal duca, pur continuando a ispirarsi a una politica "principe-sca", che nel 1534 si concretizzò nella costruzione di un palazzo universitario, un teatro anatomico e un giardino botanico, tre "stabilimenti" che tracciavano la linea di demarcazione tra i grandi atenei e tutti gli altri. Pur non riuscendo a conservarsi all'altezza del rango raggiunto nel secondo Quattrocento, simile a Padova o Bologna, la sede pavese continuò a occupare una posizione prestigiosa.

Intanto la persecuzione, accentuata dal passaggio del ducato sotto la Corona spagnola, si abbatté sui centri lombardi di propaganda protestante: a Cremona nel 1528, poi nel 1530 e ancora nel 1539; a Pavia nel 1541, dove un gruppo di studenti, discepoli di Curione, furono imprigionati e condannati per eresia, tanto che alcune fonti parlano esplicitamente di una setta luterana nell'università e nella città³⁹.

Dopo la fuga di Curione, tra il 1541 e il 1542, la repressione del dissenso religioso vide l'intervento deciso del marchese del Vasto, governatore dello Stato, in questa fase più energico dell'Inquisizione stessa. Poi, dall'ottobre 1542 e fino al 1546, fu nominato commissario e vicario inquisitoriale il lettore di teologia presso il locale convento di San Tommaso, Michele Ghislieri, il futuro Pio V, che combatté con deci-

³⁸ In seguito, Curione raggiunse Losanna, poi Basilea, dove divenne un teologo rinomato, seppur contestato, della Riforma, così come un capofila degli immigrati eretici italiani. Ampia la bibliografia su di lui, cfr. L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015. Sulla recezione dei classici, vedi M.S. MONTECALVO, *Note sulla lettura di Cassio Dione in Celio Secondo Curione*, in: *Storie di testi e tradizione classica per Luciano Canfora*, a cura di R. Otranto, P.M. Pinto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 141-154.

³⁹ Cfr. F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano all'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, pp. 313-320.

sione la diffusione, anche fra i dottori dello Studio, del pensiero e dell'opera di Lutero⁴⁰.

Con il consolidamento delle Riforme e il fallimento della riconciliazione tra cattolici e protestanti con il Concilio di Trento, nelle università italiane la lotta contro il «veleno luterano» divenne sistematica. L'asse, che politicamente avrebbe legato Roma agli Asburgo di Madrid e Vienna, non portò a una profonda e consapevole revisione della forma-università trasmessa dal Rinascimento alle proposte riformatrici cattoliche. Pio IV bloccò totalmente la situazione, imponendo a professori e studenti il giuramento d'ortodossia cattolica con la bolla *In sacrosancta* (1564). Sebbene non mancassero compromessi con il potere civile, desideroso di moderazione per non lasciar partire gli studenti, potenziali contribuenti, si registrarono numerosi esodi *religionis causa*, di studenti tedeschi, francesi o di altre *nationes*, comprese alcune italiane, verso università più tolleranti, come Padova – la Serenissima, gelosa della sua indipendenza, cercò sempre di resistere alle pressioni di Roma –, o anche verso Ginevra o Basilea. Si alimentava così la corrente degli emigrati celebri, fra i quali i giovani ritrovavano i loro stessi docenti, come nel caso di Curione.

Allo stesso modo si agì per riorientare i destini e gli indirizzi disciplinari degli studenti così da distoglierli dall'eresia e dai disordini conseguenti. Fu questo il ruolo svolto dai collegi, ormai gestiti dagli ordini religiosi, contrariamente a quelli, laici e privati del XV secolo, che si strutturavano come semplici pensionati o convitti per studenti stranieri, spesso retti dai professori. I loro programmi si concentrarono ormai sull'insegnamento morale e religioso, aprendosi agli studenti, ricchi e poveri, reclutati sempre più su base regionale. Fu così che Pavia fu dotata dal cardinale arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo, e dall'ormai Pio V Ghislieri, di due istituzioni come il collegio Borromeo (1561) e il collegio Ghislieri (1567)⁴¹.

Come in tutta l'Italia del Nord, anche a Pavia la creazione di una rete di collegi, dopo il Concilio di Trento, contribuì a sviluppare la concorrenza e a ridurre il reclutamento internazionale degli studenti. Il fenomeno non era nuovo e s'intensificò in tutta Europa. Ciò restrinse l'indipendenza di pensiero, che aveva costituito la fierezza dell'università lombarda tra XV e XVI secolo. Altri fattori storici contemporanei, nel dominio politico, religioso ed economico, spostarono verso il cen-

⁴⁰ Cfr. E. BONORA, *Inquisizione e papato tra Pio IV e Pio V*, in: *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco, A. Torre, il Mulino, Bologna 2005, pp. 49-83.

⁴¹ X. TOSCANI, *Il Collegio Borromeo*, in: *Almum Studium Papiense*, I/2, pp. 933-946; L. MUSSELLI, *Il Collegio Ghislieri*, in: *ivi*, pp. 947-960.

tro-nord dell'Europa i poli di attrazione culturale, come dimostrato dalla crescita quantitativa e qualitativa delle università tedesche e nord-europee in genere. Costringendo docenti e studenti stranieri a emigrare perché era loro interdetto il reclutamento o l'iscrizione, gli scambi si congelarono, l'università pavese ripiegò su se stessa e si provincializzò.

2. ... alla «Universitas Studii Paduani»

Da Pavia a Padova sussisteva una *migratio academica* consolidata, uno scambio fluente di docenti e studenti attratti da migliori condizioni economiche, prospettive di carriera, censure dottrinali, registrate ora dall'una, ora dall'altra sede⁴².

Affrontando la questione in un'ottica europea e più specificatamente germanica, si nota come il passaggio da Pavia o da Padova godeva di una fama ben consolidata. Furono in molti i docenti e gli studenti transitati negli *Studia* padani che aprirono il tardo Medioevo germanico al contemporaneo preumanesimo. La *migratio academica* costituì per la storia dell'Impero un fenomeno di rilievo primario, perché con essa è connesso il doppio fenomeno della recezione del diritto romano prima e dell'umanesimo poi.

Nell'ateneo padovano echi della frequentazione dei classici, soprattutto di Cicerone, e l'insistente evocazione di Petrarca, suggerivano una dimensione umanistica che acquistò spessore di attualità⁴³. Si trattò di un umanesimo carico di sollecitazioni pedagogiche, da Gasparino Barzizza a Guarino Veronese e Vittorino da Feltre, che condusse a un rinnovamento delle forme di istruzione del patriziato veneziano, intriso di una fervida cultura umanistica e insieme di una consapevole responsabilità dei destini dello Stato. Alle lodi della patria e della famiglia, si preferì l'esaltazione del diritto: *libertas disciplina*, fondamento del buon governo della *res publica*, appannaggio di popoli liberi e virtù somma dei reggitori, anticipando così una dinamica visione dell'*otium* intellettuale in funzione del bene pubblico.

In una fase di recezione umanistica di Aristotele nella facoltà giuridica si assistette a una possibile forma di dialogo, di convergenza di

⁴² Degli stretti rapporti fra le due sedi testimoniano anche i documenti di laurea: A. SOTTILI, *Lauree padovane (1451-1470) e pavesi (1450-1475)*, "Annali di Storia dell'Educazione e delle Istituzioni Educative" 4 (1997), pp. 167-194.

⁴³ Vedi i documenti relativi al primo secolo veneziano, curati da Donato Gallo, e inseriti nel volume *L'Università di Padova nei secoli (1222-1600). Documenti di storia dell'Ateneo*, a cura di P. Del Negro, F. Piovan, Antilia, Padova 2017, pp. 117-341. Cfr. pure A. SOTTILI, *Studenti tedeschi e umanesimo* cit., pp. 1-13.

obiettivi, tra accademia e Stato, proprio sul terreno degli *studia humanitatis*.

Le interessanti fonti costituite dalle orazioni dottorali pronunciate nella facoltà giuridica s'infittirono nel corso del XV secolo, un arco di tempo che, un po' dovunque in Italia, vide il definitivo stabilizzarsi della consuetudine e la fissazione di modelli, pur lasciando trapelare segnali di svuotamento intrinseco, fino alla parodia del genere.

Emerge il ruolo strategico svolto da Paolo Nicoletti, detto Paolo Veneto, che alla fine del XIV secolo riportò da Oxford a Padova, assieme a molti testi di logica ancora sconosciuti, alcune metodologie, il gusto per le dispute su aspetti formali del ragionamento e tutta una complessa tecnica di esercitazioni dialettiche basate sulla soluzione di enunciati difficili, i sofismi⁴⁴.

Per la medicina si distinse la famiglia Santasofia, Marsilio anzitutto⁴⁵. Ma a Padova nacque nel 1360 e poi visse Francesco Zabarella, che vi svolse la sua stimata attività di docente di diritto canonico per due decenni, dal 1391 al 1411, anno in cui Giovanni XXIII lo nominò arcivescovo di Firenze, elevandolo poi al cardinalato. Partecipò al Concilio generale di Costanza, cui assistette dall'apertura, nel 1414, fino alla morte, nel 1417, poche settimane prima del conclave dal quale sarebbe uscito eletto Oddone Colonna, papa Martino V. Fra i meriti del defunto vi fu l'impegno per l'abolizione dello scisma, l'approfondimento conciliarista, l'intimo legame con l'Umanesimo, le doti di oratore e di esperto dello stile latino.

L'influsso dell'Umanesimo fu uno dei principali fattori che a Padova determinò il cambiamento di equilibri tra le discipline, nei metodi e nei contenuti dell'insegnamento (l'influsso decisamente rafforzato dell'o-pera oratoria di Cicerone, il passaggio dalla tradizione scolastica al metodo filologico ecc.) fra Quattro e Cinquecento, anche nelle discipline filosofiche e scientifiche (basti pensare al peso maggiore che assunse la matematica e alla separazione delle discipline letterarie). Se con Gasparino Barzizza ci si rapportava con un genuino ciceronianesimo, fu con Lorenzo Valla, vero *instaurator linguae latinae*, che si raggiunse un gradino evolutivo: il suo ideale linguistico, orientato stretta-

⁴⁴ F. BOTTIN, *Logica e filosofia naturale nelle opere di Paolo Veneto*, in: *Scienza e filosofia all'università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Edizioni Lint, Trieste 1983, pp. 85-123.

⁴⁵ I. MACLEAN, *Mediations of Zabarella in Northern Europe*, in: *La presenza dell'Aristotelismo padovano nel pensiero della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Antenore, Roma-Padova 2002, pp. 173-198; ID., *Trois facultés de médecine au XVI^e siècle: Padoue, Bâle, Montpellier*, in: *Les Echanges entre les universités européennes à la Renaissance*, a cura di M. Bideaux, M.-M. Fragonnard, Droz, Genève 2004, pp. 349-358.

mente agli autori classici fra Cicerone e Quintiliano, dominò nelle scuole italiane, a danno di quel diverso gusto per il latino che avevano insegnato Poggio Bracciolini e gli umanisti della generazione di Zabarella.

La lettura sinottica della storia degli atenei italiani restituirebbe con immediatezza come le persone maggiormente attive nella diffusione delle novità culturali avevano maturato le proprie esperienze a Perugia, a Bologna, a Pavia e prevalentemente a Padova, il cui clima era profondamente intriso di evocazioni ed eredità petrarchesche. In merito alla *migratio academica*, il passaggio da Pavia o da Padova godette di una fama ben consolidata, garantendo che diversi docenti e studenti, transitati negli *Studia* padani, traghetassero il tardo Medioevo germanico nel contemporaneo preumanesimo tedesco.

Negli anni Settanta del XV secolo, Ermolao Barbaro, grecista provetto e ideatore di un grandioso progetto di ritraduzione dell'intero Aristotele, insegnando Etica nell'Università di Padova, si servì ancora di una traduzione duecentesca, pur criticandola e correggendola⁴⁶. Solo dall'ultimo decennio del XV secolo le università italiane accolsero senza esitazioni gli stimoli provenienti dal cosiddetto "aristotelismo umanistico", una svolta che, a Padova, fu determinata dall'incarico assegnato nel 1497 dal Senato veneto a Niccolò Leonico Tomeo di tenere lezioni sul testo greco dello Stagirita.

Trasformazioni di contenuti che, ben presto, si tradussero in critiche ai metodi didattici, come accadde nel 1526 a Pietro Bembo, *trait d'union* dell'Umanesimo veneziano con quello padovano, quando, testimoniando sull'ormai unanime insofferenza nei confronti di antiquati cattedratici, ricordava⁴⁷ come Marcantonio Zimarra, il quale persisteva nell'insegnare in modo ripetitivo e sterile,

è già da ora tanto in odio di questi scolari tutti dall'un capo all'altro, che se ne ridono con isdegno; perciocché dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice Averroista; il qual autore a questi di assai si lascia da i buoni dottori ed attendesi all'esposizioni de' commenti Greci, ed a dar progresso ne' testi.

Le critiche di ispirazione umanistica ebbero un discreto peso, amplificate dagli attacchi sferrati da universitari come Agostino Nifo e Pietro

⁴⁶ Cfr. M. ESPOSITO FRANK, *Le insidie dell'allegoria: Ermolao Barbaro il vecchio e la lezione degli antichi*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 1999.

⁴⁷ P. BEMBO, *Opere*, III, Hertshauser, Venezia 1971, p. 659.

Pomponazzi⁴⁸. Questi, dopo aver lasciato l'Università di Padova, fra il 1496 e il 1499 insegnò la «logica inglese» alla corte di un umanista come Alberto Pio da Carpi, sostenitore del progetto di Aldo Manuzio di pubblicare le opere di Aristotele e dei suoi commentari greci in lingua originale⁴⁹.

Allo stesso modo, è noto che ancora Pomponazzi, sostituendo nell'esegesi dei testi aristotelici l'indirizzo alessandrino a quello consueto averroistico, aveva adottato il metodo filologico-critico di Valla, mediante la collaborazione del cretese Marco Musuro, professore patavino, e del giovane grecista bassanese Lazzaro Bonamico, formato nell'umanesimo dello Studio fiorentino⁵⁰. Tale metodo fu perfezionato da Giacomo Zabarella, per il quale il preliminare accertamento filologico era indispensabile per comprendere la *exquisita intelligentia* di qualsiasi testo filosofico e scientifico⁵¹.

Lo stesso Erasmo trascorse l'inverno del 1508 a Padova, dove fu in contatto con Musuro. All'umanista fiammingo giunse la proposta di succedere a Musuro, che sarebbe diventato vescovo, ma Erasmo rifiutò: in una lettera del 15 ottobre 1518 da Lovanio comunicava all'amico Ambrogio Leoni la ragione per così dire ufficiale della sua rinuncia, la competizione invincibile con i seguaci di Musuro⁵². Da Padova, Erasmo scrisse ad Aldo Manuzio sollecitando la stampa del suo commento a Seneca, con cui aveva intenzione di presentarsi nei centri dell'umanesimo italiano. Probabilmente lasciò malvolentieri la città sul Brenta, come si legge in un'altra lettera a Manuzio, nella quale malediceva le guerre, impedimento a godere di quella regione cui si sentiva sempre più legato⁵³.

⁴⁸ E.P. MAHONEY, *Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in: *Scienza e filosofia* cit., pp. 135-201; L. OLIVIERI, *La scientificità della teoria dell'anima nell'insegnamento padovano di Pietro Pomponazzi*, in: *ivi*, pp. 203-221.

⁴⁹ F. DUPUIGNET DESROUSSILLES, *L'Università di Padova dal 1405 al Concilio di Trento*, in: *Storia della cultura veneta*, III/2: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Neri Pozza, Vicenza 1980, pp. 607-646.

⁵⁰ Cfr. L. FERRERI, *L'Italia degli Umanisti. Marco Musuro*, Brepols, Turnhout 2014; F. PIOVAN, *Per la biografia di Lazzaro Bonamico. Ricerche sul periodo dell'insegnamento padovano, 1530-1552*, LINT, Trieste 1988.

⁵¹ G. PIAIA, *La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella*, in: *Scienza e filosofia* cit., pp. 431-461.

⁵² *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, I-XII, In typographeo Clarendoniano, Oxonii 1906-1958, I: 1484-1514, nn. 212-213, 688; M. DAZZI, *Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmo*, Neri Pozza, Vicenza 1969, pp. 158, 169.

⁵³ P. DE NOLHAC, *Érasme en Italie. Études sur un épisode de la Renaissance*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1898, p. 63.

In realtà, le guerre d'Italia poterono deviare più che interrompere i flussi tradizionali di docenti e studenti, tanto che gli scambi dei professori furono più stimolati che depressi dalla chiusura delle maggiori sedi. Quando il palazzo del Bo chiuse nel 1509, Pietro Pomponazzi tornò su piazza, e, una volta riaperto nel 1517, le autorità cercarono di attrarre nomi celebri da altre sedi.

Prima di Cambrai, nella città del Santo erano aperti cinque collegi per circa trentacinque borsisti. Quando l'università chiuse, tra il 1509 e il 1517, anche i collegi subirono, com'è ovvio, le ripercussioni degli eventi bellici. Superata questa fase, riaprirono sia l'ateneo sia i collegi, anzi se ne fondarono di nuovi, giunti a otto a metà secolo. Si attivava con essi quel processo di venezianizzazione secondo una direzione privata, seguita nel Seicento da una di carattere pubblico, in linea con i modelli culturali controriformistici.

In città si assistette a un deciso rinnovamento culturale e scientifico. Il metodo ermeneutico acquistava toni quasi rivoluzionari, spostandosi dall'ambito filologico a problemi fondamentali e universali. All'inizio degli anni Venti, per iniziativa soprattutto dell'umanista tedesco Friedrich Nausea, già studente di diritto e poi, nel 1523, segretario del nunzio Tommaso Campeggi a Venezia, le opere di Erasmo vennero sollecitamente ristampate dal tipografo Gregorio de Gregoriis, diffuse e anche adottate per l'insegnamento, sull'esempio stesso di Nausea, che nel 1521 aveva tenuto un corso universitario di grammatica latina, poetica e retorica⁵⁴. Non fu per caso che quasi tutti quelli che parteciparono ai circoli erasmiani di Padova e Venezia divennero fautori di una qualche riforma religiosa, sia cattolica sia protestante, coltivando tenacemente il sogno di un compromesso dottrinale, come Lucio Paolo Rosello⁵⁵, oppure preferendo l'esilio *purioris religionis causa*, come Pier Paolo Vergerio⁵⁶.

Pur conservando intatta la *Patavina libertas*, dal 1531 la propaganda luterana e zwingliana si diffuse tanto che Girolamo Ferro, in una lettera del 26 novembre, riferiva che «iam nemo in ea civitate literas scire videatur qui lutheranus non sit». In realtà, prevalevano piuttosto i fi-

⁵⁴ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 35-37, 361.

⁵⁵ A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 32 (1978), pp. 422-459; A. SEIDEL MENCHI, *Erasmo* cit., pp. 139, 268.

⁵⁶ A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Droz, Genève 1977, p. 160.

lozwingliani, con Michele Gaismayr a capo dell'intensa propaganda eterodossa, fautori di tendenze iconoclastiche assenti nel luteranesimo⁵⁷.

Nello Studio padovano, fucina del ceto dirigente della Serenissima, le dottrine protestanti riscosero molto successo tanto da assumere quasi i connotati di un vero e proprio rifugio di eretici. L'ateneo era frequentato da molti studenti tedeschi e svizzeri, per lo più protestanti, i quali godevano di ampie libertà e privilegi. Lo stesso Vergerio (dal 1536 vescovo di Capodistria) vi svolse un'attiva propaganda a favore delle idee della Riforma sino alla vigilia della fuga nei Grigioni (1549) e il celebre giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa vi insegnò diritto civile dal 1548 al 1555. A Padova, negli anni tra 1517 e 1526 si formò intellettualmente il fiorentino Pietro Martire Vermigli, teologo di spicco nel Cinquecento europeo, passato nel 1542 alla Riforma⁵⁸. Da Padova ebbe avvio il singolare dramma di Pomponio Algieri, giovane studente nolano, arrestato nel 1555 e quindi consegnato dalla Repubblica di Venezia a Paolo IV, che lo fece bruciare a piazza Navona nell'agosto 1556⁵⁹. Colui che applicò il metodo filologico-critico all'insegnamento e agli studi giuridici fu Mariano Sozzini, dal 1525 cattedra-

⁵⁷ Cfr. F. GAETA, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento: Girolamo Aleandro*, Fondazione Giorgio Cini - Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1960, pp. 113-115; A. STELLA, *Michael Gaismair "cavaliere degli Strozzi" e la sua famiglia durante il soggiorno padovano (1527-1532). Segrete collusioni con i fuorusciti antimedicei e antiasburgici*, in: *Die Bauernkriege und Michael Gaismair*, a cura di F. Dörrer, Tiroler Landesarchiv, Innsbruck 1982, pp. 115-124; ID., *Michael Gaismair im Exil (1526-1532)*, "Südtirol in Wort und Bild" 26 (1982), pp. 30-34; ID., *Il 'Sozialevangeliismus' di Michael Gaismayr e le origini dell'anabattismo hutterita*, in: *I Valdesi e l'Europa*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice 1982, pp. 245-263.

⁵⁸ Fra i contributi più recenti: P. MCNAIR, *Alcune osservazioni intorno al soggiorno di Pietro Martire Vermigli a Padova*, in: *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, atti del Convegno internazionale, Padova 28-29 ottobre 1999, a cura di A. Olivieri, Herder, Roma 2003, pp. 3-11; S. PEYRONEL RAMBALDI, *"Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della fede cristiana" di Pier Martire Vermigli: catechismo o "pamphlet" religioso*, in: ivi, pp. 131-156; J.C. MCLELLAND, *Italy: Religious and Intellectual Ferment*, in: *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, a cura di T. Kirby, E. Campi, F.A. James III, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 25-33; L. BASCHERA, *Aristotle and Scholasticism*, in: ivi, pp. 133-159; J. ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015.

⁵⁹ S.F. ROMANO, *Riflessi zwingliani nella divulgazione della riforma protestante radicale nell'Italia settentrionale del Cinquecento*, "Memorie Storiche Forogiuliesi" 64 (1984), pp. 69-105; E. MARTELLOZZO FORIN, *Giovanni Choler, il "candidus amicus" di Erasmo, tra studi e beghe canonicali (1500-1502)*, "Quaderni per la Storia dell'Università di Padova" 4 (1971), pp. 70-75. Per una documentazione più pertinente alla storia veneta, vedi A. STELLA, *Le minoranze religiose*, in: *Storia di Venezia*, III/1: *L'età della Repubblica Veneta (1404-1797)*, a cura di F. Barbieri, P. Preto, Neri Pozza, Venezia 1989, pp. 199-219.

tico di diritto civile nell'Ateneo patavino con un tale successo che i «magnifici rectori delli legisti» così attestavano: «L'è piena la scola del Socino attal che alle volte non si li pol stare»⁶⁰.

Ben diverso fu l'atteggiamento di Gasparo Contarini, sia intellettualmente sia religiosamente, che ancora nel febbraio 1523 dimostrava di comprendere il significato dei fondamenti della teologia luterana, come scriveva all'amico Tommaso Giustiniani⁶¹. La crisi dei cosiddetti "spirituali", ritenuti più o meno filoprotestanti, si manifestò subito dopo la prematura scomparsa, nell'agosto 1542, di Contarini, che aveva magistralmente e prudentemente guidato il movimento veneziano della riforma cattolica. Sogni e speranze degli irenici fautori di un compromesso dottrinario con i luterani svanirono, e a chi, di fronte alle minacce inquisitoriali, volle mantenere una diversa professione di fede, non rimase che la via dell'esilio *religionis causa* oppure rassegnarsi a mentire nicodemamente.

Le divergenze dottrinarie all'interno del movimento anabattista in Italia risorsero e si acuirono ancor più nelle "gran dispute" di Vicenza e di Padova, e poi a Venezia sull'umanità e divinità di Cristo⁶². Si giunse al punto che, nel settembre 1551, cominciò a manifestarsi un indirizzo giudaizzante e, secondo le informazioni pervenute a Padova tramite gli studenti universitari, si individuò «una nova setta d'heretici in gran moltitudine et de' primi de Napoli»⁶³.

Diversa fu la sorte della componente, per così dire, dotta degli anabattisti antitrinitari, più tardi chiamati sociniani o *Unitarians*. La tradizione appunto sociniana fa risalire le origini del suo illuminismo religioso ai convegni clandestini, analoghi piuttosto alle accademie o, detto

⁶⁰ Così Simone Fedrigotti si rivolgeva ai Riformatori dello Studio nella relazione rettoriale del 29 novembre 1531: A. STELLA, *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi: Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*, in: *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche storiche di filosofia, medicina e scienze*, a cura di L. Rossetti, LINT, Trieste 1988, pp. 127-160 (specie p. 150).

⁶¹ *Nunziature di Venezia*, I, a cura di F. Gaeta, Roma 1958, p. 190, dispaccio del 14 marzo 1534. A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 15 (1961), pp. 411-439; *Gaspare Contarini e il suo tempo*, a cura di F. Cavazzana Romanelli, Comune di Venezia, Assessorato affari istituzionali - Studium cattolico veneziano, Venezia 1988, pp. 147-166.

⁶² M. LUTHERS, *Briefwechsel*, I-XIX, a cura di E.L. Enders *et al.*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1884-1932: X, pp. 201-206, 328-332, 376-383, 680-682.

⁶³ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 159, cc. 1r, 10v (22 settembre e 6 ottobre 1554); ivi, b. 9, fasc. IV, costituito del 13 novembre 1551; F. LEMMI, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo XVI*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1939, p. 68. Per un quadro sulla diffusione del movimento anabattista in Italia, vedi la panoramica offerta da L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 147-193.

alla veneziana, ai cosiddetti “ridotti”, che allora cominciavano a pullulare.

Vi avrebbero partecipato una quarantina di uomini di cultura, insieme con l'appena ventenne Lelio Sozzini⁶⁴ e alcuni studenti universitari che accompagnavano Matteo Gribaldi Mofa e l'altrettanto celebre giurista Giovanni Paolo Alciati della Motta, come pure il medico Giorgio Biandrata (poi fondatore dell'*Ecclesia minor* in Transilvania).

L'attendibilità di questa tradizione, per quanto avallata da Fausto Sozzini, nipote ed erede dello zio Lelio, è messa in dubbio dalla recente storiografia; certamente il riferimento cronologico dev'essere corretto, prolungandolo fino al 1553, quando Lelio ritornò a Padova e fu ospite di Gribaldi, mentre anche Giorgio Biandrata soggiornava tra Padova e Venezia⁶⁵.

3. Conclusioni

Ripercorrendo il quadro storico, qui solo abbozzato con ampie pennellate, emerge nitidamente quanto il legame tra Umanesimo e Riforma sia stato indissolubile, e come il primo abbia creato le premesse affinché le attese e gli auspici di un rinnovamento religioso potessero prendere forma, radicarsi ed evolversi.

Se fra gli umanisti della primissima generazione furono in molti a rifiutare la docenza universitaria, al contrario, la maggioranza di quanti vissero tra XV e XVI secolo, pur considerandola spesso una tappa transitoria di un percorso culturale e professionale da proseguire altrove, la affrontarono con impegno e fattivamente, trovando proprio negli *Studia* uno dei terreni più fertili per affermare, diffondere e difendere le loro idee dalle inevitabili reazioni critiche. L'amara esperienza di Lorenzo Valla, costretto a fuggire precipitosamente da Pavia nel 1433 per sottrarsi alle ire dei colleghi, indispettiti dalle critiche al loro modo di intendere la logica e il diritto, non fu un *unicum*, ma non rappresentò neppure la regola. La presenza degli umanisti nelle università italiane fu spesso effimera, talvolta contrastata, ma comunque assai incisiva e feconda, tanto da suggerire e spargere i semi delle riforme. Il primo risul-

⁶⁴ Per la complessa problematica storica si può citare: A. STELLA, *Una famiglia di giuristi* cit., pp. 127-160; ID., *Tradizione razionalistica patavina e radicalismo spiritualistico nel XVI secolo*, “Archivio Storico per le Province Napoletane” 37 (1968), pp. 275-302.

⁶⁵ Cfr. B. BRUGI, *Gli scolari dello Studio di Padova nel Cinquecento*, Drucker, Padova-Verona 1905; G. TOSO RODINIS, *Scolari francesi a Padova agli albori della Controriforma*, Liviana, Padova 1970; M. BIAGIONI, L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Euro-pa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 116-142.

tato fu la moltiplicazione delle cattedre di “umanità”, di lingua e letteratura greca e latina, di retorica, di poetica e di morale. Come ricorda Gian Paolo Brizzi, lo spartiacque nel rapporto fra l’umanesimo e le università «può essere individuato proprio nel riconoscimento formale che venne concesso a quelle discipline che avevano dato voce all’umanesimo»⁶⁶.

Non solo si sollecitò la creazione di nuove discipline, ma anche il diverso modo di affrontare quelle tradizionali. Gli umanisti proposero un nuovo approccio alle *auctoritates*, nuovi principî e nuovi metodi ermeneutici, convinti che i testi degli antichi andassero studiati non come portatori di dottrine da valutare secondo un criterio di verità metatemporali, ma come un documento di un diverso modo di concepire l’essere umano e il mondo, comprensibile solo se ricollocato nella sua determinatezza storica e culturale. Tali premesse avrebbero portato ad affrontare con modernità il *corpus Aristotelicum*, nucleo portante dei corsi universitari della *Facultas Artium*: studiare l’opera in lingua originale e nella sua interezza, evitare l’abborrita tecnica delle *quaestiones*, trascurare la tradizione esegetica «barbara» (araba e latina, cioè averroista) privilegiando la riscoperta delle fonti greche (Platone, Diogene Laerzio, i commentatori ellenisti ecc., cioè la *traditio* alessandrina).

Nel caso delle università dell’impero e delle nuove istituite all’insegna del protestantesimo, questo processo fu accelerato dal rifiuto progressivo della scolastica medievale, e il ritorno alle fonti originarie della religione cristiana attraverso lo studio approfondito della Scrittura, affrontato con competenze filologiche e discorsive, permise di realizzare sui testi originali un’esegesi di alto livello, ma anche una predicazione e una controversistica fondate sulla conoscenza delle *artes dicendi*. Si trattò di conciliare la ricostituzione delle due antichità, quella pagana e quella cristiana, anzi di far funzionare la prima al servizio della seconda, conducendo gli studenti verso una *pietas litterata*. Il problema del rapporto con l’aristotelismo fu, al contrario, più confuso e oggetto di interpretazioni diverse, tenendo conto delle posizioni e delle pratiche contraddittorie dei riformatori e dei loro epigoni, anche in funzione dei periodi storici.

Sebbene con accenti e pesi diversi, anche negli *Studia* di Pavia e Padova i fermenti riformatori sono da ricercare in quella stagione di apertura e cambiamento verso le correnti filosofiche neo-platoniche e nella

⁶⁶ G.P. BRIZZI, *Le università italiane*, in: *Le università dell’Europa. Dal Rinascimento alle Riforme religiose*, a cura di G.P. Brizzi, J. Verger, Amilcare Pizzi editore, Milano 1991, pp. 25-26.

riscoperta delle lingue classiche in un rapporto di circolazione e di mutuo scambio fra ambienti universitari, accademici e di magistrature civili. Questo tempo fecondo non si limitò a costituire lo sfondo per successive trasformazioni, ma le stesse nuove realtà, che in esso e da esso scaturirono, costituirono i prodromi del riformismo religioso maturo del XVI secolo, sfidando le spesso irreparabili ingiurie dell'ovidiano *tempus edax rerum*.

LA «*GERMANICA HAERESIS*»
NELLA CORRISPONDENZA DI ENRICO CORNELIO
AGRIPPA DI NETTESHEIM (1519-1525)*

SIMONETTA ADORNI BRACCESI**

· Un abbozzo di questo articolo dal titolo *Eresia e Riforma nella corrispondenza di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim: invito alla lettura* è in *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, I: *Chiesa nella Storia. Religione, cultura, costume*, t. I, a cura di A. Gottsmann, P. Piatti, A.E. Rehberg, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2018, pp. 1-18. Dedico questa ricerca ad Adriano Prosperi, amico e maestro, e ringrazio particolarmente Gaetano Lettieri, Stefania Salvadori e Stefano Villani per i loro preziosi suggerimenti.

Legenda

Ep. = H.C. AGRIPPAE AB NETTESHEYM, *Opera. In duos tomos concinne digesta [...]. Quibus post omnium editiones de novo accessit Ars notoria*, 2 voll., per Beringos fratres, Lugduni s.d. [probabilmente Zetzner, Strasbourg 1630. Cfr. OPAC SBN – Istituto centrale per il catalogo unico], II, pp. 681-1061 (*Epistolarum Henrici Cornelii Agrippae ad familiares et eorum ad ipsum liber primus*).

Ep. 1 = H.C. AGRIPPAE AB NETTESHEYM, *Opera quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt vel inveniri potuerunt omnia in duos tomos concinne digesta et diligenti studio recognita*, 2 voll., per Beringos fratres, Lugduni s.d. [Thomas Guarin, Basel 1578], II, pp. 593-1073 (*Epistolarum Henrici Cornelii ad familiares et eorundem ad ipsum liber primus*).

Opera = H.C. AGRIPPAE AB NETTESHEYM, *Opera. In duos tomos concinne digesta [...]. Quibus post omnium editiones de novo accessit Ars notoria*, 2 voll., per Beringos fratres, Lugduni s.d. [probabilmente Zetzner, Strasbourg 1630. Cfr. OPAC SBN – Istituto centrale per il catalogo unico].

HERMINJARD = *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, par A.L. Herminjard, 9 T., Nieuwkoop 1965-1966 (1^a ed. Genève-Paris 1866-1897).

MILLET = *Correspondance de Wolfgang Capiton (1478-1541). Analyse et index (D'après le Thesaurus Baumianus et autres sources)*, Bibliothèque nationale et universitaire, Strasbourg 1982.

RUMMEL = *The Correspondence of Wolfgang Capito*, trad. e a cura di E. Rummel con M. Kooistra, 3 voll., I (1507-1523), University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2005, I.

** simonetta.adornibraccesi@gmail.com

1. Introduzione

Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535 [?]), originario di Colonia, se nel corso della sua errabonda esistenza fu principalmente umanista e teologo, esercitò anche il diritto e la medicina e venne ritenuto un autentico mago: oggi viene infatti ricordato soprattutto come l'autore del *De occulta philosophia*, forse il più celebre trattato di magia del Cinquecento. Non altrettanto noto è invece il suo epistolario che, fra il 1519 e il 1525, offre una cospicua testimonianza sull'affermarsi della protesta di Lutero in Germania e i suoi echi in un'ampia area europea.

Claude Dieudonné, frate nell'ordine dei celestini ad Annecy in Savoia, ad esempio, il 10 settembre 1521, riferiva scandalizzato ad Agrippa, allora medico a Ginevra, come, pochi giorni prima, alcuni domenicani, fossero entrati nella sua cella blaterando che nel regno di Cristo, proprio in quel tempo, si trovavano quattro Anticristi, ovvero i dottori Erasmo, Lutero, Reuchlin e Lefèvre d'Étaples.

Quidam magistri nostri cucullati Dominicae factionis et, ut credo, fidei nostrae persecutores (volui dicere inquisitores) casu quodam cellam nostram paucis elapsis diebus intraverunt, qui inter loquendum incidunt in memoriam eruditissimi illius nostri Erasmi et post multa de eodem atque Lutero sinistre delata tandem suum venenum ibidem evomuerunt: quatuor Antichristos nunc esse in regno Christi doctores, Erasmum scilicet Lutherum, Joannem Reuchlin, et Stapulensem, deblaterantes.

Il frate accusava quindi i domenicani di essere «persecutori», anzi «inquisitori» di quella fede che egli indicava ad Agrippa come «no-

¹ Per un primo orientamento su Agrippa, cfr. M. VALENTE, *Agrippa of Nettesheim*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, a cura di W. Hanegraaf et al., 2 voll., Brill, Leiden 2005, I, pp. 4-8.

² La prima edizione completa dell'opera uscì a Colonia nel 1533 presso lo stampatore Soter (C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, a cura di V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 1-59 [Introduction], in part. pp. 8-10).

³ A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au XVI siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, 2 voll., B. de Graaf, Nieuwkoop 1965 [1^a ed. Paris 1881-1882], I, pp. 18 e 48-65.

⁴ *Ep.*, III, 9, il 10 settembre 1521, da Annecy, p. 786; HERMINJARD, I, 39, pp. 72-73; 40, p. 73 e n. 2. Cfr. A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 18-19, e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, "Rinascimento" X (1970), pp. 29-88, in part. p. 51.

⁵ HERMINJARD, I, 39, p. 72; H. NAEF, *Les origines de la Réforme à Genève*, Jullien-Droz, Genève-Paris 1936, p. 333. Ringrazio Franco Bacchelli per la revisione degli originali latini, la cui punteggiatura è stata qui modificata sensibilmente.

stra», e li contrapponeva, quali autentici «sicofanti» e, non meno, «persecutori delle buone lettere»⁶, al latore della missiva⁷. Se in queste righe Dieudonné coniuga la difesa della propria fede con quella delle «buone lettere», il 2 ottobre successivo, procede decisamente allo scoperto: chiede infatti a Agrippa di esprimersi sulle opinioni di Lutero⁸, ricordandogli come, qualche tempo prima, a Metz, egli si fosse «degnato» di fargliela conoscere, e sottolinea, lodandole ampiamente⁹.

Sicuramente in quella città, fra il 1518 e il 1519, il frate era entrato in profonda consonanza di fede¹¹ con l'umanista di Colonia, che lì esercitava le mansioni di *advocatus, syndicus et orator*: con lui non solo scambiava testi di Erasmo e di Lefèvre d'Étaples¹², ma condivideva anche il disprezzo nei confronti della *cucullata factio*, al punto di bollare anche i propri confratelli come *rudes et idiotae*¹³.

Un giorno, dopo avere ascoltato a tavola Agrippa che discettava «sulla condizione dell'uomo prima della caduta e sulla caduta degli angeli»¹⁵, Dieudonné gli aveva manifestato il più vivo desiderio di ricevere

⁶ «Vide, quaeso, sycophantas, bonarum literarum persecutores!» (HERMINJARD, I, 39, p. 72).

⁷ «Caeterum, praesentium lator, vir bonis literis praeditus et singulari eruditione munitus» (*ibid.*).

⁸ *Ep.*, III, 10, il 2 ottobre 1521, da Annecy, p. 787; HERMINJARD, I, 40, pp. 73-75.

⁹ «Caeterum, obsecro, mihi scribere dignetur tua praeclara dominatio, quid nunc sentiat de Lutheranis lucubrationibus» (HERMINJARD, I, 40, p. 74). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, II, p. 20, e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., p. 51 e n. 2.

¹⁰ «Non te praeterit, arbitror, qualiter apud Metenses mihi nonnulla Lutherana communicare dignatus sis eaque mira laude extulisse» (HERMINJARD, I, 40, p. 74). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, II, p. 20, e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., p. 51.

¹¹ «Hos equidem doctores [Erasmo e Jacques Lefèvre d'Étaples] tecum inter caeteros amplecti et sequi proposui, quippe quos in syncera Sacrae Scripturae veritate ambulare conspicio» (*Ep.*, II, 24, *F. Claudius Deodatus Caelestinianus Henrico Cornelio Agrippa*, s.l. [Metz] s.d., p. 742). Agrippa e Dieudonné si scambiarono undici lettere (A. PROST, *op. cit.*, I, p. 362, n. 1, e M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, The Humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, p. 31 e n. 54). Sulla corrispondenza fra Agrippa e Dieudonné a Metz (1518-1519), cfr. HERMINJARD, I, 40, p. 74, n. 2.

¹² M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 27.

¹³ «Mitto ad charitatem tuam opera Erasmi et Fabri Stapulensis, quae mihi tam charitative communicasti» (*Ep.*, II, 24, p. 742). Cfr. P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., pp. 58-59.

¹⁴ «[...] quippe fratres nostri rudes et idiotae, nimis invidia omnes bonarum literarum amatores prosequentes, detrahunt non parum magistro Jacobo Fabri, mihi aequae et tibi [...]» (*Ep.*, II, 24, p. 742). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, I, p. 366.

¹⁵ «Hesternae die, doctorum doctissime, cum inter corporales epulas [...], multaque de statu primis hominis ante casum, et de casu angelorum, ornatissimo ac compendioso sermone dissereres» (*Ep.*, II, 21, *F. Claudius Deodatus Caelestinianus Henrico Cornelio Agrippae*, s.l. [Metz] s.d., pp. 740-741, in part. p. 740). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, I, pp.

«nel modo più breve e chiaro possibile» un sunto di quelle opinioni¹⁶. Se con tale richiesta il frate può avere indotto Agrippa, come ritiene Marc van der Poel, a scrivere la *declamatio De originali peccato*¹⁷, è certo che, in una lettera successiva, e anch'essa senza data, chiede all'umanista il permesso di trascrivere due sue opere¹⁸. Se la prima, che l'umanista si era «degnato» di leggere a Dieudonné, potrebbe essere proprio la *declamatio*¹⁹, la seconda è certamente il dialogo *De homine*, dato per disperso, poi rinvenuto in versione parziale e pubblicato da Paola Zambelli nel 1958²⁰. Nello scritto, dedicato nel 1516 a Guglielmo IX Paleologo, marchese del Monferrato²¹, Agrippa mostra senza indugi come la strada della salvezza indicata dal Cristo coincida con l'insegnamento di Ermete Trismegisto²².

Successivamente, nel 1521, il frate, trasferito ad Annecy e mosso da un «veemente» interesse in merito alle sorti e agli scritti di Lutero²³, era certo d'accordo con Agrippa, allorché questi, contro l'opinione dei domenicani, affermava nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* (1516)²⁴:

365-370, in part. p. 366; P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., p. 58, e M. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 31, 225-226.

¹⁶ «Quare abs te charitatis affectu humiliter postulo [...] ea mihi per modum epistolae, ut brevius clariusque fieri poterit, epilogando describas» (*Ep.*, II, 21, p. 740). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, I, p. 366, e M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ La *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio*, composta prima del 1519, venne stampata nel 1529 ad Anversa presso Hillenium, insieme con alcuni trattatelli (A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 526-527; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 31, 225-245).

¹⁸ «Caeterum adeo tui operis, quod nuper mihi legere dignatus es, amore captus sum, ut non quiescat spiritus meus donec idipsum una cum dialogo tuo transcripsero» (*Ep.*, II, 22, F. Claudius Deodatus Caelestianus Henrico Cornelio Agrippae, s.l. [Metz] s.d., p. 741). Cfr. A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 366-367; P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., p. 58, n. 2.

¹⁹ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 226.

²⁰ Cfr. AGRIPPA DI NETTESHEIM, *Dialogus de homine edito da P. Zambelli*, «Rivista critica di storia della filosofia» XIII (1958), pp. 47-57 (*Introduzione*), pp. 57-71 (*Testo*). Il dialogo è stato da lei nuovamente edito con correzioni, cfr. C. AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, a cura di P. Zambelli, «Rinascimento» XVI (dicembre 1965), pp. 201-318, in part. pp. 300-310 (*Appendice I*).

²¹ A. PROST, *op. cit.*, I, p. 21.

²² Sullo stretto collegamento di temi e fonti fra il *Dialogus* e la *declamatio De originali peccato*, cfr. M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 23, 31, 230-233. Cfr. inoltre V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005, pp. 37-51 (4, «Cognosce te ipsum». *Il Dialogus de homine, 1515-1516*).

²³ «Item quid de Lutero agitur et an interpretatio sua super *Psalterium* sit expressa: hanc profecto vehementer cupio» (*Ep.*, III, 7, il 26 giugno 1521, da Annecy, p. 785; HERMINJARD, I, 37, pp. 68-69, in part. p. 69).

²⁴ Il *De triplici ratione cognoscendi Deum liber [...]* dedicato a Guglielmo IX Paleologo, stampato per la prima volta ad Anversa da Hillenium nel 1529, ai nostri giorni è stato

«la dialettica e la filosofia non sono in grado di innalzarsi alla vera conoscenza di Dio»²⁵ e, poco dopo: «solo la fede è strumento per conoscere Dio»²⁶. D'altro lato, l'umanista di Colonia, ben diversamente dall'agostiniano Lutero, qualificava gli scritti ermetici e cabalistici, che Marsilio e Pico in Italia, quindi Johannes Reuchlin e Paolo Ricci²⁷ in Germania, avevano fatto riemergere dalla tarda antichità, come strumenti ineludibili per la conoscenza del significato recondito delle Scritture²⁸.

A partire dal 1509, attraverso una serie di testi manoscritti, ben presto entrati in circolazione, Agrippa aveva già messo a punto un sistema filosofico-religioso²⁹ che approdava, come scrive Paola Zambelli, alla teorizzazione e alla pratica della magia come vera e propria «religione alternativa»³⁰. Fra tutte l'opera principale rimane quel *De occulta* che, nella prima stesura, Agrippa dedicò nel 1510 all'abate benedettino Giovanni Tritemio (1462-1516)³¹, in quanto, come la studiosa afferma, tale «religione» non era estranea alle tradizioni segrete alla Chiesa stessa³². Il benedettino tedesco, che nel Rinascimento fu il primo – prosegue Paola Zambelli – a praticare alla lettera quella che si può definire «magia cerimoniale», costituiva in tal senso l'esempio dato da un membro del clero a due laici come gli stessi Agrippa e Paracelso³³.

edito parzialmente da Paola Zambelli. Cfr. *Testi umanistici su l'ermetismo*, a cura di E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli, "Archivio di filosofia" I (1955), pp. 146-162 (*Liber de triplici ratione cognoscendi Deum*, capp. II-IV e parte del V). Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo* cit., pp. 5-6, 69-77 (Nota all'edizione).

²⁵ «Ad illum [Deum] igitur vere cognoscendum dialectica et philosophia nequeunt ascendere» (V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo* cit., pp. 85-181 [H.C. AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*], in part. p. 138).

²⁶ «Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere [...]» (ivi, p. 140). Cfr. anche I. BACKUS, *Agrippa on «Human Knowledge of God» and «Human Knowledge of the External World»*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 65 (1983), 2, pp. 147-159, in part. pp. 155-156.

²⁷ Cfr. B. ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritus*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007.

²⁸ C.G. NAUERT JR., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois, Urbana 1965, pp. 46-47; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 72-80 (V, *De triplici ratione cognoscendi Deum*); V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo* cit., pp. 52-68 («*Sol iustitiae*»). Il *De triplici ratione cognoscendi Deum*, 1516), in part. p. 68.

²⁹ A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 19-24; C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 48 e n. 34.

³⁰ P. ZAMBELLI, *Die Magie als Alternativreligion. Epistolarien und Bibliotheken in der europäischen Renaissance*, in: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, a cura di H. Jaumann, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 347-366.

³¹ C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres* cit., pp. 68-71.

³² P. ZAMBELLI, *Die Magie* cit., p. 359.

³³ *Op. cit.*, pp. 359-360. Cfr. inoltre EAD., *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna 2004, in part. pp. 49-91 (*Hermes Trismegistus in Germania. Tritemio*

Secondo Vittoria Perrone Compagni, «nel combinare sotto il segno della ermetica *pietas* la magia astrologica di Ficino, quella cabalistica di Pico, la cristiana “ars miraculorum” di Reuchlin e perfino i più insidiosi spunti di magia “spirituale” (demonica) di Tritemio»³⁴, con il *De Occulta*³⁵ Agrippa si proponeva di realizzare un autentico programma di «vindictio magiae», «affinché [tale] “sublimis sacraque facultas” potesse essere nuovamente considerata una potente alleata della fede, anziché una sua pericolosa concorrente»³⁶.

Per ritornare alla corrispondenza fra Agrippa e Dieudonné in merito a Lutero, notiamo come, il 25 novembre 1521, l’umanista risponda all’amico in modo reticente: confidando nella sua comprensione gli avrebbe poi detto tutto a voce³⁷. «Arbitror te scire hominem Christianum omnium esse liberrimum et pariter servum omnium officiosissimum», scrive infine Agrippa³⁸ a un Dieudonné tormentato da scrupoli sulla libertà del cristiano³⁹ e citando Lutero quasi alla lettera⁴⁰. Mentre non sappiamo se fra i due abbia mai avuto luogo un incontro chiarificatore⁴¹, è certo invece che, successivamente, il religioso aderì alla Riforma elvetica grazie a incontri decisivi con i riformatori Ecolampadio e Farel⁴².

Procedendo da questo esempio, è opportuno ora soffermarci sulle caratteristiche dell’intera raccolta epistolare di Agrippa, prima di esaminare la sezione specificamente attinente la Riforma.

e Agrippa di fronte alla stregoneria, alla «magia naturale» dei platonici fiorentini e all’affermarsi di una mentalità critica).

³⁴ V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo* cit., p. 21.

³⁵ C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, a cura di K.A. Nowotny, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1967, e C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres* cit.

³⁶ V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo* cit., p. 13.

³⁷ «Quod autem prioribus diebus ad te non scripserim, quodque literis tuis non responderim, non me nunc purgabo, sed coram agam eam causam [...] et, spero, me absolves» (*Ep.*, III, 11, il 25 novembre 1521, da Ginevra, pp. 787-788). Cfr. HERMINJARD, I, 45, p. 82, n. 1, e A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 20-21.

³⁸ *Ep.*, III, 12, 1521 [da Ginevra], p. 788; HERMINJARD, I, 46, pp. 82-83, in part. p. 83.

³⁹ «quod ad hunc scrupulum satis est» (*ibid.*). Poco sopra Agrippa aveva scritto: «De scrupulo autem per te moto, quique non modicum afferre videatur anxietatis [...]» (*ibid.*).

⁴⁰ «Christianus homo, omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus, Christianus homo, omnium servus est officiosissimus omnibus subiectus» [LUTERO, *La libertà del cristiano* (1520), «Opere scelte - Lutero 13», a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2005, p. 80].

⁴¹ «ego non dubito quin, te facile instruerem, quid et quomodo ille [scrupulus] solvendus sit, si modo liceret tecum coram colloqui [...]» (HERMINJARD, I, 46, p. 83).

⁴² Cfr. A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 22-23, e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa* cit., p. 51 e n. 1.

2. L'epistolario di Agrippa

Fra i biografi di Agrippa⁴³ il solo Auguste Prost dedica un preciso interesse alla redazione dell'epistolario, che offre il quadro, assai raro per l'epoca, di una vita privata restituita quasi per intero, dalla gioventù alla maturità⁴⁴. Prost conta 451 lettere che, distribuite in sette libri (1507-1533), vennero pubblicate nelle edizioni generali delle opere dell'umanista di Colonia, comparse dopo la sua morte⁴⁵. Solo una parte di esse, ovvero 41, furono stampate quando Agrippa era ancora in vita⁴⁶: probabilmente, suggerisce Prost, l'umanista, desiderando tramandare le proprie vicende ai posteri, nel 1530 aveva sollecitato e ottenuto un privilegio imperiale per pubblicare «quaedam orationes et epistolae»⁴⁷. Recentemente, Paola Zambelli è ritornata sul tema avanzando l'ipotesi che sia stato Johannes Wier, prima *famulus* di Agrippa, poi celebre medico, a predisporre la stampa postuma dell'epistolario⁴⁸.

Non possiamo peraltro considerare come definitivo il numero di 451 lettere, finché non si sia proceduto a un confronto preciso fra quelle contenute nell'epistolario e quelle disseminate nelle pubblicazioni, anche come scritti di dedica. Fra le lettere pervenute in forma manoscritta solo una non compare nell'epistolario⁴⁹, mentre altre vi compaiono con modifiche⁵⁰. Si può concludere con Prost che, su un totale di 451 lettere, circa 180 sono scritte a Agrippa dai corrispondenti, e di queste molte sono anonime (*Amicus ad Agrippam*), e infine che quelle che portano la data, si succedono in ordine cronologico⁵¹.

⁴³ Per la prima biografia di Agrippa, basata sul suo epistolario, cfr. H. MORLEY, *The Life of Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight Commonly Known as a Magician*, 2. voll., Chapman and Hall, London 1866.

⁴⁴ A. PROST, *op. cit.*, I, p. 18 e n. 1; pp. 48-51.

⁴⁵ *Op. cit.*, I, p. 48, n. 2, e II, pp. 517-521 (Note XXXII, *Le recueil des oeuvres complètes de Agrippa*).

⁴⁶ Tredici lettere vennero pubblicate nel 1532 e ventotto nel 1534 (*op. cit.*, I, p. 48, n. 2). Cfr. P. ZAMBELLI, *Un contributo su Agrippa (o sulla sua cerchia?) dalla storiografia alchimistica, "Bruniana & Campanelliana" XXIII/2 (2017)*, pp. 377-384, in part. p. 383.

⁴⁷ A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 40-41, e note; p. 50, n. 1; C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres* cit., pp. 63-64.

⁴⁸ P. ZAMBELLI, *Die Magie* cit., p. 354, e EAD., *Un contributo su Agrippa* cit., pp. 383-384. Su Wier, cfr. M. VALENTE, *Johannes Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003.

⁴⁹ C. AGRIPPA, *Scritti* cit., pp. 311-317 (Appendice II).

⁵⁰ Sugli esemplari manoscritti, ma non autografi, di alcune lettere che si conservano a Lione, cfr. AGRIPPA DI NETTESHEIM, *Dialogus* cit., pp. 47-52; C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, in part. p. 10 e n. 5.

⁵¹ A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 49-50.

In attesa di un'auspicabile edizione critica o almeno annotata dell'epistolario, possiamo porci, in parte, le domande che Paola Zambelli si poneva nel 1960.

Il carattere stesso dell'intera corrispondenza e le circostanze della sua pubblicazione, avvenuta solo nella silloge contraffatta alla fine del Cinquecento sotto il nome fittizio degli editori Bering e senza alcuna indicazione della sua provenienza né tanto meno dei corrispondenti, dopo essere stata conservata quasi totalmente inedita per più di mezzo secolo, senza che si abbiano notizie né tracce di una sua circolazione manoscritta, fa supporre che sia stata gelosamente custodita nell'archivio segretissimo di un sodalizio o di un'accademia di dotti iniziati⁵².

L'epistolario di Agrippa è fruibile ancora oggi solo nell'edizione di Thomas Guarin del 1578 (1579, 1580), che porta invece la falsa indicazione di stampa dei fratelli Bering a Lione, o in una delle successive quattro edizioni stampate a Strasburgo dall'officina Zetzner fra il 1600 e il 1630, rese note da Paola Zambelli⁵³ e Carlos Gilly⁵⁴. Da parte sua, Richard Popkin ha messo a disposizione dei lettori l'edizione anastatica della versione del Guarin⁵⁵, che è opportuno confrontare con quella successiva dello Zetzner, come vedremo in seguito.

⁵² P. ZAMBELLI, *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della Preriforma*, V Convegno internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen, settembre 1960, Padova 1960, pp. 141-174, in part. p. 154, e EAD., *Die Magie* cit., pp. 354-355.

⁵³ Per l'attribuzione della prima edizione de *Opera omnia* all'editore basileese Thomas Guarin (1579), cfr. P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, "Rinascimento" II serie, 8 (1968 [ma 1970]), pp. 182-183, e EAD., *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli Inquisitori*, "Memorie domenicane" N.S., III (1972) (*Motivi di Riforma tra '400 e '500*), pp. 146-163, in part. pp. 149-150.

⁵⁴ In merito alle edizioni pseudo lionesi de *Opera*, cfr. C. GILLY, *Il primo prontuario di magia bianca in Germania*, in: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700 - The first book of white magic in Germany*, in: *L'influsso di Ermete Trismegisto - Magic, Alchemy, Science 15th-18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, a cura di C. Gilly, C. Van Heertum, 2 voll., Centro Di, Firenze 2002, I, pp. 199-218 e pp. 219-240; C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit* (I. Teil), "Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde" 77 (1977), pp. 57-137, in part. p. 64, n. 12. Cfr. anche ID., *Il dibattito intorno a Paracelso in Basilea*, "Azogue" 7 (2010-2013), pp. 260-274, in part. p. 260, n. 1, <http://www.revistaazogue.com/Azogue7-6.pdf> (ultimo accesso: 01/03/2019).

⁵⁵ A. VON NETTESHEIM, *Opera*, Introduzione a cura di R.H. Popkin, 2 voll., G. Olms, Hildesheim-New York 1970-1973.

3. La «Germanica haeresis» nell'epistolario di Agrippa

Nell'epistolario, a partire dal 1519 fino al 1525, ben trenta (30) lettere di Agrippa o a lui scritte⁵⁶, delle centoquarantacinque (145) che costituiscono il II (1517-1520)⁵⁷ e il III libro (1521-1525)⁵⁸, fanno conoscere, nell'ottica dell'umanista e dei suoi corrispondenti, quell'insieme di personaggi, avvenimenti, libri, che sarà poi definito come Riforma protestante.

In particolare, Aimé-Louis Herminjard nel 1866 pubblicò sedici lettere, sia di Agrippa (7), sia a lui indirizzate (9), in un'opera dedicata alla corrispondenza dei riformatori dei paesi di lingua francese⁵⁹. Peraltro lo studioso svizzero non esita a omettere, nelle sue accurate trascrizioni, quei passi di Agrippa o dei suoi corrispondenti che non appaiono, si direbbe, compatibili col paradigma di ortodossia in senso riformato, al quale egli vuole ricondurre decisamente le inclinazioni religiose dell'umanista e della sua cerchia.

A questo proposito è opportuno ricordare come, se da un lato mai Agrippa aderì alla Riforma⁶⁰, e mai subì processi o condanne come simpatizzante di Lutero, dall'altro però una delle sue opere più note, la *declamatio De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*⁶¹, subito censurata dai teologi di Lovanio allorché uscì a stampa nel 1530⁶², venne condannata anche dalla Sorbona nel 1531⁶³, e poi nel 1544⁶⁴. Conseguentemente, nel 1559 l'Indice romano condannò l'intera produzione di Agrippa che, ormai deceduto, venne allora classificato quale autore

⁵⁶ *Ep.*, II, 26, 33, 37, 54, da Agrippa (1519-1520); 32, 34, 41, 55, ad Agrippa (1519-1520); III, 11, 12, 17, 18, 20, 23, 35, 52, 71 (1521-1525) da Agrippa; 1, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 30, 34, 45, 69, 80, 81, ad Agrippa (1521-1525).

⁵⁷ *Ep.*, II, 1-63.

⁵⁸ *Ep.*, III, 1-82.

⁵⁹ Le sei (6) lettere che Jacques Lefèvre d'Étaples e Agrippa si scambiarono tra la fine di aprile e il novembre 1519 a proposito della monogamia di sant'Anna (HERMINJARD, I, p. 488; A. PROST, *op. cit.*, I, p. 371) non sono conteggiate. Cfr. *supra*, nota 56.

⁶⁰ «Verum ego me non Lutheranum, sed catholicum profiteor», scriveva Agrippa nel 1533 (*Opera*, II, pp. 257-333 [*Apologia adversus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum et excellentia verbi Dei, sibi per aliquos Lovanienses Theologistas intentatas*], in part. p. 296; PROST 1965, II, p. 316).

⁶¹ La prima edizione del *De incertitudine* uscì ad Anversa nel settembre 1530 (A. PROST, *op. cit.*, II, p. 527).

⁶² *Opera*, II, pp. 264-272 (*Articuli Lovaniensium autentico transumpto, sed absque ullo interposito senatus decreto transmissi*). Cfr. C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 107-109.

⁶³ Il testo della condanna è riprodotto per esteso in M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 269-276.

⁶⁴ *Index des livres interdits*, a cura di J.M. de Bujanda *et al.*, I, Éditions de l'Université de Sherbrooke-Droz, Sherbrooke-Genève 1985 (*Index de l'Université de Paris*, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556), pp. 84 e 88, 124.

proibito di prima classe⁶⁵. Sull'opposto fronte confessionale, Giovanni Calvino non mancò di condannare aspramente Agrippa già nel 1550, affiancandolo, nel *Des scandales*, ad altri uomini «di sfrenata audacia», come Étienne Dolet, forse anche Michele Serveto, e certamente François Rabelais e Bonaventure Des Périers, che il riformatore ginevrino riteneva empi simulatori, e bollava quali epicurei e lucianici, distinguendoli dai «nicodemiti»⁶⁶.

Il tema dell'orientamento di Agrippa nei confronti della Riforma ha prevedibilmente interessato gli interpreti del suo pensiero. Se Herminjard, come sappiamo, propende per un Agrippa segretamente aderente alla Riforma⁶⁷, successivamente Auguste Prost e, quindi, Charles Nauert adottano invece un altro punto di vista. Prost ritiene che Agrippa nutrisse simpatie per Lutero, ma che, profondamente contrario a ogni forma di scisma, avesse tenuto lo stesso atteggiamento prudente di Erasmo⁶⁸. Nauert, da parte sua, distingue l'Agrippa dell'epistolario, pronto sì a criticare l'istituzione ecclesiastica, ma contrario a ogni strappo con la stessa⁶⁹, dall'autore di opere certamente eretiche, influenzato, come propone Rudolf Stadelmann, da Niccolò da Cusa, e incline verso un fideismo radicale, come sarà poi anche Sebastian Franck⁷⁰. In un ampio e autorevole studio (1976), basato prevalentemente sulla lettura delle opere dell'umanista di Colonia, Paola Zambelli sostiene che Agrippa è un mago che, se precede Paracelso, non è certo di rilievo a lui inferiore nella storia della Riforma radicale⁷¹, e, in particolare, del nicodemismo,

⁶⁵ *Index cit.*, 8, 1990 (*Index de Rome*, 1557, 1559, 1564. *Les premiers Index Romains et l'Index du Concile de Trente*), pp. 113, 161, 174, 397-398, 491, e S. ADORNI BRACCESI, *Agrippa von Nettesheim*, in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010, I, p. 25.

⁶⁶ J. CALVIN, *Des scandales*, ed. critica a cura di O. Fatio con C. Rapin, Droz, Genève 1984 (1. ed. 1550), pp. 131-140 (*Autre scandale, qu'il semble que l'Évangile soit une ouverture d'impiété*); A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Sansoni-Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 5-68, in part. pp. 52-54.

⁶⁷ HERMINJARD, I, in part. p. 99, n. 2.

⁶⁸ A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 297-299; II, pp. 462-465 (Note X, *Agrippa et le protestantisme*).

⁶⁹ C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 157-192 (7, *Agrippa and the religious crisis*).

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 192-193. L'A. si riferisce a R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters: Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Frommann Holzboog, Halle 1929, pp. 70-97.

⁷¹ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 39 (1976), pp. 69-103.

ovvero la dottrina della liceità della simulazione, individuata da Carlo Ginzburg⁷².

In base alla sola lettura dell'epistolario non è certo possibile stabilire quale fosse la fede di Agrippa nel 1525, quando si preparava a stendere a Lione il *De incertitudine*⁷³. Le lettere di Agrippa e dei suoi corrispondenti documentano, nel loro insieme, soprattutto il ruolo di testimone e intermediario esercitato dall'umanista germanico all'interno del diffondersi della Riforma in un'area costituita prevalentemente da città, come Metz, Colonia e Strasburgo in ambito imperiale, Ginevra⁷⁴, Chambéry, Annecy, in Savoia, Basilea e Friburgo in Svizzera, Lione e Grenoble in Francia. La lettera inviata da Agrippa all'amico Brennonius da Colonia, il 16 giugno 1520, come vedremo, è esemplare in tal senso⁷⁵.

L'epistolario offre peraltro elementi preziosi per inserire Agrippa, fra il 1524 e il 1525, all'interno della fitta rete di rapporti religiosi, culturali e politici intessuti da Margherita di Angoulême, quindi duchessa d'Alençon, poi regina di Navarra e, non meno, da Jacques Lefèvre d'Étaples, indiscusso punto di riferimento spirituale dell'umanista e dei suoi corrispondenti, rapporti messi recentemente in luce da Jonathan Reid⁷⁶. Fra le lettere prese in esame quella inviata da François Lambert ad Agrippa, probabilmente il 31 dicembre 1524 da Strasburgo, che leggeremo per ultima, è davvero eloquente in merito⁷⁷.

Nelle lettere del II libro⁷⁸, relative prevalentemente al soggiorno di Agrippa nella città imperiale di Metz⁷⁹, egli si riferisce a Lutero e ai conflitti religiosi solo quando scrive a due amici fidatissimi, il giurista Claude Chansonnette (Cantiuncula)⁸⁰, e l'ecclesiastico Jehan Rogier,

⁷² *Op. cit.*, pp. 72-73 e 74. L'A. si riferisce a C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.

⁷³ C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 98.

⁷⁴ Per la città di Ginevra, un comune a statuto misto, episcopale e imperiale, allora di fatto soggetta al Ducato di Savoia, cfr. H. NAEF, *op. cit.*, in part. pp. 331-340.

⁷⁵ Cfr. *infra*, nota 85.

⁷⁶ J.A. REID, *King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and Her Evangelical Network*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston 2009.

⁷⁷ Cfr. *infra*, nota 162.

⁷⁸ Cfr. *supra*, nota 57.

⁷⁹ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 26-32.

⁸⁰ Claude Chansonnette (Cantiuncula), nato a Metz nel 1490, insegnò Diritto romano a Basilea fino al 1524 e, come corrispondente di Erasmo, fu anche in stretto contatto con la cerchia degli umanisti alto renani (Ulrich Zasius e gli Amerbach). Dopo avere svolto mansioni di carattere diplomatico e giuridico a servizio dell'impero, morì nel 1549. Cfr. *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, a cura di P.G. Bietenholz, T.B. Deutscher, 3 voll., I, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1986, pp. 259-261 (H. THIEME, S. ROWAN, *Claudius Cantioncula of Metz*).

detto Brennonius⁸¹, entrambi originari di quella città. Cantiuncula nel 1524 avrebbe dedicato a Margherita d'Alençon la sua *Manière de se confesser*, traduzione de *Exomologesis sive modus confitendi* di Erasmo, del quale era un corrispondente e avrebbe tradotto in tedesco l'*Utopia* di Tommaso Moro⁸². In particolare, Agrippa scambia con lui sei (6) lettere⁸³ allo scopo prevalente di procurarsi alcune nuove edizioni di Lutero che l'amico può facilmente reperire fresche di stampa a Basilea⁸⁴.

L'umanista esprime per la prima volta alcuni giudizi nei confronti dell'affermarsi della Riforma scrivendo il 16 giugno 1520 da Colonia proprio a Brennonius⁸⁵, col quale condivideva sia l'interesse per le discipline occulte e la teologia, sia l'avversione per i monaci, in particolare i domenicani, spregiatori delle «buone lettere». Agrippa ci introduce infatti nel vivo della contesa che vede da un lato i domenicani di Colonia, capeggiati dal priore Jacob Hoogstraten, sprezzantemente definito maestro di eretici⁸⁶, e, dall'altro, l'ebraista Johannes Reuchlin (Capnio)⁸⁷, a fianco del quale si era schierato in armi Franz von Sickingen⁸⁸. Nei confronti di Reuchlin, «vir cum innocentia tum doctrina integerrimus»⁸⁹, Agrippa nutriva da molti anni un'autentica venerazione: basti dire che

⁸¹ Jean Rogier (Rougier o Rougière) detto Brennonius, curato della parrocchia di Sainte-Croix a Metz, venne imprigionato nel 1525 per le sue inclinazioni verso la Riforma. Brennonius e Agrippa si scambiarono venticinque (25) lettere tra il 1520 e il 1526 (A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 375 e n., 395, e II, pp. 479-482).

⁸² E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, I, Slatkin, Genève 1970, pp. 1-88 (*Quatre manières de se confesser*), in part. pp. 6-9; II, 1971, pp. 1-27 (*Deux écrits français d'Henri Corneille Agrippa*), in part. p. 6.

⁸³ *Ep.*, II, 26, 33, 37, Agrippa; 32, 34, 41, Cantiuncula. La corrispondenza fra Cantiuncula e Agrippa è ristampata da G. KISCH, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz: Neue Studien und Texte*, de Gruyter, Berlin 1969 (1^a ed. Basel 1968), pp. 314-320.

⁸⁴ Per i titoli delle opere, cfr. P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, pp. 30-88, in part. pp. 48-51.

⁸⁵ *Ep.*, II, 54, *Henricus Cornelius Agrippa Ioanni Rogerio Brennonio*, Colonia, il 16 giugno 1520, pp. 772-773. Cfr. A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 377-378, e C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 167 e n. 21.

⁸⁶ Jacob Hoogstraten, domenicano, reggente dello Studium di Colonia (1505) e professore di Teologia all'università, quale priore del locale convento domenicano esercitava dal 1510 la funzione di inquisitore pontificio a Colonia, Magonza e Treviri. Cfr. *Contemporaries cit.*, II, pp. 200-202 (G. TOURNOY e PGB, Jacob of Hoogstraten).

⁸⁷ L. GEIGER, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, B. de Graaf, Nieuwkoop 1964 (1^a ed. Leipzig 1871), pp. 203-454 (*Drittes Buch, Der Streit mit den Koelnern*), in part. pp. 444-451.

⁸⁸ Sul condottiero tedesco che, dal 1519 si era legato all'umanista Ulrich v. Hutten e alla causa della Riforma, cfr. *ivi*, pp. 444-454.

⁸⁹ Così Agrippa lo definiva, scrivendo da Metz a Cantiuncula il 2 giugno 1519 (*Ep.*, II, 33, pp. 748-749, in part. p. 749).

nel 1509 aveva replicato con un'amara *Expostulatio* a Jean Catilinet, priore dei francescani di Dôle, che lo accusava di *giudaizzare* per avere tenuto in quella città lezioni sul *De verbo mirifico* del cabalista cristiano⁹⁰.

Salve, Brennoni, et, quomodo apud nos literarum militia valeat, accipe. Pugnatum est hactenus in theologistas et contra praedicatores illos validos mendicantes fraterculos belligeratum est, donec magnus ille princeps Astorotus, hoc est ille Capniomastix, Jacobus Hochstratus, ordinis⁹¹ praedicatorum, haereticorum magister⁹², Coloniensis conventus prior, ad internecionem omnis fidei, doctrinae et honoris, cum universis sibi adhaerentibus Coloniensibus theosophistis victus et profligatus est, ipsique fratres praedicatores per universam Germaniam pacem a Capnionone et Francisco Sickingo, quibuscunque conditionibus illam accepturi essent, deprecari coacti sunt⁹³.

Nelle righe che seguono, Agrippa sembra aver colto con lungimiranza come, già nel 1520, la protesta avviata da Lutero fosse un movimento religioso con inequivocabili connotazioni politiche. Si trattava però di un movimento senza ritorno, ben diverso dalle vivaci dispute fra monaci e umanisti, come quella che l'anno precedente si era svolta a Metz sulla monogamia di sant'Anna⁹⁴, allorché Agrippa, affiancato da Brennonius⁹⁵, si era dichiarato a favore di Jacques Lefèvre d'Étaples⁹⁶,

⁹⁰ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 19-21 e 136-137.

⁹¹ *Ep.*, I, II, p. 710.

⁹² Agrippa usa un'espressione già utilizzata nel 1518 dallo stesso Lutero nei confronti di Hoogstraten (A. PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017, p. 372).

⁹³ *Ep.*, II, 54, p. 772. Leone X aveva emanato il 15 giugno 1520 la bolla *Exsurge Domine* contro Lutero (A. PROST, *op. cit.*, I, p. 377).

⁹⁴ Sulla disputa «delle Maddalene», cfr. Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Maries Debates. On Mary Magdalen; On Christ's three days in the tomb; On the one Mary in place of three. A Discussion. On the threefold and single Magdalen. A Second Discussion, Introduzione, testo latino, trad. in inglese e note a cura di S.M. Parrer, Droz, Genève 2009, in part. pp. 104-126 (*On St. Anne: Cornelius Agrippa, Konrad Wimpina, Rochefort, Beda's Apologia*).

⁹⁵ *Ep.*, II, 44, *Ioannes Rogerius Brennonius Henrico Cornelio Agrippae*, il 12 febbraio, s.l. 1520, pp. 759-762. Sull'intervento di Agrippa e, in particolare, di Brennonius nella discussione sollevata da Lefèvre, cfr. P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, pp. 52-79, in part. pp. 77-78, e n. 1; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 32-36 (*The Triple Marriage of Saint Anne*), in part. p. 33.

⁹⁶ In tale occasione Agrippa compose il *De beatissimae Annae monogamia*, già allora (1519) destinato alla stampa, ma edito a Colonia (Soter) solo nel 1534 (A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 532-533, e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, p. 52, n. 2).

col quale corrispondeva grazie anche a Claude Dieudonné, allora a Parigi⁹⁷.

Agrippa a Colonia teme certo l'*audax temeritas* di Ulrich von Hutten⁹⁸ e di altri seguaci della «fazione luterana», soprattutto quando non si limitano a incalzare con la penna gli uomini di curia e i legati romani, ma sono pronti ad attaccare persino il pontefice, invitando i principi tedeschi a scuotere il giogo di Roma.

Sed audi majora, verum non tam laeta, et quorsum audacium aliquot hominum progrediatur⁹⁹ audax temeritas. Fuit hic apud nos Huttenus cum aliquot aliis Lutheranae factionis asseclis, qui nunc in curtesanos, ut vocant, Romanosque legatos calamum stringunt: ipsi etiam Romano Pontifici infensi, magnas seditiones, ni Deus provideat, concitaturi, dum singulos Germaniae principes et potentatus magnis persuasionibus adhortantur, ut excutiant Romanum jugum quemadmodum populus Israel olim excussit jugum domus David, recesseruntque decem tribus Israel domo David usque in diem hanc dicentes: «quae est pars nostra in David, vel quae haereditas in filio Isai? Vade in tabernacula tua Israel»¹⁰⁰.

Per sostenere le proprie ragioni – egli afferma – i seguaci di Lutero fanno ricorso a un passo scritturale idoneo a stabilire un parallelo fra il popolo di Israele, ribelle a Roboamo, figlio di Salomone, con la separazione dei regni di Israele e di Giuda, e il popolo tedesco che essi vogliono sottrarre a un servile omaggio al vescovo di Roma, per esortarlo invece a rivolgersi solo ai propri vescovi e sacerdoti.

Sic et isti clamant: «Quae est pars nostra inter Romanos, aut quae haereditas nostra in Episcopo Romano? Nunquid non sunt primates et episcopi in Germania ut usque ad pedum oscula indigne subijciamus nos episcopo Romano? Relinquat Romanos Germania, et revertatur et jam revereatur et convertatur ad primates et Episcopos et pastores suos». Vi-

⁹⁷ «Nunc autem, quia effectus sum tibi vicinior, et occasionem habeo fidelis nuncio, vide licet devotum patrem Claudium Deodatum caelestinianum praesentium latorem, scribo [...]» (*Ep.*, II, 27, *Henricus Cornelius Agrippa integerrimae vitae ac doctrinae viro, Jacobo Fabro Stapulensi*, s.l. [Metz] s.d., pp. 744-745, in part. p. 745). La lettera sembra essere stata spedita alla fine di aprile del 1519 (HERMINJARD, I, 21, pp. 46-47, in part. p. 47, e A. PROST, *op. cit.*, I, pp. 370-371).

⁹⁸ Ulrich von Hutten era entrato nella contesa fra i domenicani di Colonia e Reuchlin pubblicando nel 1518, con uno pseudonimo, il carme *Triumphus Capnionis* (R. GEIGER, *op. cit.*, pp. 391-397, in part. p. 391).

⁹⁹ *Ep.*, I, II, 54, p. 710.

¹⁰⁰ *Ep.*, II, 54, p. 772. La citazione è da II Cr. 10,16.

des, quorsum ista tendunt, et jam principes aliquot et respublicae istis aures praebent¹⁰¹.

L'abile citazione del passo scritturale consente ora ad Agrippa di far trapelare la sua ammirazione per Ulrich von Hutten e i suoi seguaci¹⁰², che intendono riscattare l'onore della Germania e, non a caso, mostra all'amico Brennonius come già alcuni principi e città libere prestino orecchio ai ribelli.

Agrippa conclude infine le sue considerazioni sugli avvenimenti in corso mostrandosi profondamente scettico nei confronti di Carlo V, da poco eletto imperatore.

Quid Caesaris valitura sit autoritas nescio; ego certe contemplatus hominem totum Saturnium, nihil in illo bonae spei repositum habeo. Ipsa, quae sequuntur, tempora docebunt, qualem nobis elegimus Caesarem¹⁰³.

Lapidaria la risposta di Brennonius:

Theosophistas victos gaudeo. In summum Pontificem classes parare atque movere laboriosum atque periculosum esse nemo ambigit; cujus inde quidem negligentia, hinc vero inoboedientia saepe multorum schismatum atque heresum causa fuit¹⁰⁴,

della quale Prost¹⁰⁵ e Nauert¹⁰⁶ danno una lettura assai difforme.

Nel 1521 Agrippa, lasciata Colonia, si trasferisce, in qualità di medico, inizialmente a Ginevra, quindi a Friburgo¹⁰⁷, poi ritorna a Metz e,

¹⁰¹ *Ep.*, II, 54, p. 772.

¹⁰² A conclusione della lettera Agrippa scrive: «Mitto ad te dialogum, cui nomen *Henno rusticus* qui in odium Arcimbaldi legati hic concriptus est, autore Sobio» (*Ep.*, II, 54, p. 773), attribuendo così la paternità de *Philalethis civis Utopiensis dialogus de facultatibus Rhomanensium nuper publicatis*. *Henno Rusticus*, dialogo pubblicato a Basilea nel 1520, a Jakob Sobius, un letterato della cerchia dello stesso Hutten. Cfr. *Contemporaries* cit., III, pp. 262-263 (E. HOFFMAN, *Jacobus Sobius of Cologne*).

¹⁰³ *Ep.*, II, 54, p. 772.

¹⁰⁴ *Ep.*, II, 55, s.l. 17 Junii 1520, pp. 773-774.

¹⁰⁵ «Voilà [...] les sophistiques vaincus et je m'en réjouis; ce n'est pas chose facile que de s'attaquer au souverain pontife. Qui le néglige ou lui résiste est toujours en grand péril de tomber dans l'hérésie» (A. PROST, *op. cit.*, I, p. 377).

¹⁰⁶ «His [Brennonius] letters show satisfaction with the disconfiture of the Schoolmen and a tendency to blame the pope's negligence for many schisms and heresies» (C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 159).

¹⁰⁷ H. NAEF, *op. cit.*, pp. 341-351.

nel 1524, approda a Lione con l'incarico prestigioso di servire la regina madre, Luisa di Savoia¹⁰⁸.

Fra le lettere del III libro¹⁰⁹ appare di assoluta preminenza quella che Volfango Capitone¹¹⁰, ascoltato consigliere del cardinale e arcivescovo di Magonza, Alberto di Hohenzollern¹¹¹, scrisse a Agrippa¹¹² il 23 aprile 1522, in viaggio verso Basilea, dove si recava per esaminare la nuova edizione di Crisostomo, da lui curata per i tipi di Cratander¹¹³. La lettera riveste, come vedremo, un significato particolare, perché ci consente non solo di gettare uno sguardo inedito sulla Wittenberg di allora, ma di cogliere i turbamenti di fede che si affacciavano alla coscienza dello stesso Capitone il quale, gradualmente, dopo avere rifiutato, a partire dall'anno successivo, l'obbedienza a Roma, avrebbe affiancato Martin Bucer, Matthaeus Zell e altri teologi nell'instaurare la Riforma a Strasburgo¹¹⁴.

Documento imprescindibile per ricostruire la fisionomia intellettuale e la sensibilità religiosa di entrambi gli umanisti germanici, la lettera che segue, è stata parzialmente edita da Herminjard¹¹⁵ e, quindi, proposta recentemente in traduzione francese da Olivier Millet¹¹⁶ e inglese da Erika Rummel¹¹⁷, curatori di due diverse edizioni dell'epistolario di Capitone. Di seguito, vedremo come tra i vari interpreti e editori di questo testo vi siano inconciliabili divergenze di lettura¹¹⁸.

Capitone, mentre ricorda con gratitudine ad Agrippa un loro incontro precedente¹¹⁹, gli comunica anche come, in viaggio, uno sconosciuto avesse iniziato a tessere le sue lodi, facendo riferimento a un medico di cultura enciclopedica, che si batteva con valore nelle dispute con i «sofisti», ovvero i teologi scolastici.

¹⁰⁸ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, nota 58.

¹¹⁰ Wolfgang Fabricius Koepfel, alias Capito. Cfr. J.M. KITTELSON, *Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer*, Brill, Leiden 1975, e, più recentemente, M. LIENHARD, *Capito, Wolfgang*, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 636-640.

¹¹¹ Cfr. J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 53.

¹¹² *Ep.*, III, 15, *Amicus ad Agrippam, Datum Ottonorheimi [Ottmarsheim]*, prope Basileam, il 23 aprile 1522, pp. 789-790; HERMINJARD, I, 50, pp. 98-100.

¹¹³ J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 84.

¹¹⁴ *Op. cit.*, pp. 142-170 (XIX, *The Man of Unity and the Sacramentarian Controversy*).

¹¹⁵ HERMINJARD utilizza *Ep.*, III, 15, pp. 789-790.

¹¹⁶ MILLET (136, pp. 45-46) utilizza *Ep.*, III, 15, pp. 789-790.

¹¹⁷ RUMMEL (136, pp. 194-196) utilizza *Ep.*, III, 15, pp. 789-790.

¹¹⁸ J.M. KITTELSON (pp. 729-731) utilizza *Ep.*, I, III, 15, pp. 719-721.

¹¹⁹ «Quibus sermonibus permotus, haec inter potandum e taberna volui ad te [scribere], quo intelligeres, quam memor Capito susceptae humanitatis, qua me convivam Coloniae exceperisti» (HERMINJARD, I, 50, pp. 98-99).

Bonus hic vir de te coepit honorifice loqui in itinere; depinxit mihi virum quendam omnium eruditissimum, professione medicum, scientia simul vere cyclicum et omniscium, maxime autem valentem disputatione, qui levi articulo Sophistarum impetus dimoveat¹²⁰.

L'uomo, per la gioia di Capitone, aveva quindi rivelato come il medico fosse Agrippa¹²¹, il quale, nato a Colonia, aveva prestato servizio per gli Asburgo¹²² e si era formato culturalmente in Italia¹²³. Subito Capitone gli aveva chiesto che cosa quel medico pensasse dell'«eresia germanica»: «È contrario a Lutero? O si comporta come i dottissimi parigini?». «Niente affatto – aveva replicato lo sconosciuto – infatti può precorrere Lutero, non può resistergli. Ciò che Lutero vede ora, egli l'ha visto da tempo»¹²⁴.

Improviso quidem gaudio fere perturbatus subjeci. «Quid – inquam – medicus ille de Germanica haeresi sentit? Num repugnat Luthero? Anne facit cum doctissimis Parisiensibus?». Tum ille: «Nihil minus – inquit – nam praeire Luthero potest, resistere non potest: quae modo Lutherus, ille olim vidit»¹²⁵.

Occorre qui premettere come il 14 marzo 1522 Capitone si fosse recato a Wittenberg per incontrare Lutero, il quale, rientrato dalla Wartburg, si mostrava refrattario ai suoi sforzi di pacificazione¹²⁶. Nell'ottica di un ecclesiastico ancora fedele a Roma, sebbene scosso da forti dubbi, Capitone poté così informare Agrippa sulle novità liturgiche e disciplinari introdotte dai seguaci di Lutero, durante la sua assenza:

[Est autem, quod te scire interest, videlicet de statu Germanorum. Wittenbergae Lutherani sic instituerunt: primum, quicquid ex veritate evangelica suspicabantur, observandum liberis verbis praeceperunt. Pauca inseram. Quicumque, ajunt, non vescitur carnibus et ovis et id genus,

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 98.

¹²¹ «Percontabar de nomine: “Agrippa”, inquit “est oriundus Colonia, educatione Italus, experientia curialis, hoc est aulicus, urbanus, civilis” (HERMINJARD, I, 50, p. 89).

¹²² Agrippa fu al servizio di Massimiliano I quasi sicuramente dal 1510 al 1514 (C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 14 e n. 14, pp. 31-32 e 35-40).

¹²³ *Op. cit.*, pp. 34-53 (II, *Agrippa in Renaissance Italy*).

¹²⁴ La traduzione italiana del testo è di P. ZAMBELLI, *A proposito del De vanitate scientiarum et artium di Cornelio Agrippa*, “Rivista critica di storia della filosofia” 2 (1960), pp. 166-180, in part. pp. 174-175. Cfr. anche P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, p. 85.

¹²⁵ HERMINJARD, I, 50, p. 98; H. NAEF, *op. cit.*, p. 335.

¹²⁶ La visita di Capitone a Wittenberg è riferita con vivacità in una lettera dello studente Albert Burer a Beato Renano (J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 83).

diebus Veneris, Christianus non esto. Qui sacramentum Eucharistiae suis manibus non sumit et contrectat, ne Christianus habeatur. Qui confitetur in Quadragesima, non esto particeps clementiae Dei. Qui pietatis opera esse aliquid putat, sibi viam salutis praecludit et id genus multa¹²⁷,

facendo ricorso però a non poca violenza, tanto da far venire in odio la comune causa di fede sostenuta da Lutero:

Concitarunt ineptam turbam, concursus est, expugnatae aedes sacerdotum, vis illata civibus, inde versus vulgi iudicium, ita ut communem fidei causam, sicut Lutherus cum suis putat, in odium publicum raperetur¹²⁸.

Nelle righe precedenti, Capitone, come suggerisce anche Paola Zambelli, si riferisce alle novità introdotte principalmente da Carlostadio, ovvero Andreas Rudolph Bodenstein von Karlstadt¹²⁹, un seguace di Lutero che Agrippa nomina già nel 1519¹³⁰. Dal testo trapela come il futuro riformatore di Strasburgo deplorasse particolarmente il modo nel quale le «novità» causavano irreversibili spaccature tra i fedeli.

Nelle righe che seguono, Capitone fa conoscere ad Agrippa il comportamento tenuto dallo stesso Lutero il quale, obbligato a prendere una posizione netta, grazie all'intervento di uomini dotti, era rientrato a Wittenberg. Per mezzo della predicazione quotidiana il riformatore aveva ripreso la guida dei suoi e biasimato senza indugio i «novatori», incapaci di rispettare la semplicità del popolo. Non aveva però smentito quanto aveva affermato in precedenza.

Scripserunt eruditi ad Lutherum¹³¹, perpulerunt ut se propalam sisteret; itaque nunc est Wittenbergae. Concionatur quotidie, carpit suos, increpat temere novantes, qui non habuerunt respectum plebeae simplicitatis, neque tamen omittit asserere, quod prius asseveravit. Jam agminatim populus confluit, et cum patientia pergunt ad libertatem Christi¹³².

¹²⁷ *Ep.*, III, 15, p. 789. Il testo compreso fra parentesi quadre non è trascritto da Herminjard che segnala l'omissione (I, p. 99). Cfr. J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 84.

¹²⁸ *Ep.*, III, 15, pp. 789-790.

¹²⁹ Cfr. P. ZAMBELLI, *Magic cit.*, p. 75; H. SCHOLL, *Wolfgang Fabricius Capito reformatorische Eigenart, "Zwingliana"* 16/2 (1983), pp. 126-141, in part. p. 134.

¹³⁰ P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, p. 38, n. 2; p. 75, n. 1; p. 84, n. 2.

¹³¹ Kittelson ritiene che Capitone con l'espressione «eruditi» si riferisca anche a se stesso (*op. cit.*, p. 84).

¹³² *Ep.*, III, 15, p. 790.

Nauert scorge nei passi precedenti un Capitone ancora del tutto ostile a Lutero¹³³. Al contrario, per James Kittelson, la lettera in esame costituisce il primo documento dell'intima conversione di Capitone ai contenuti teologici della Riforma¹³⁴, in particolare quando egli afferma che, sotto la guida di Lutero, il popolo «agminatim» si avviava *cum patientia* verso la *libertas Christi*¹³⁵.

Capitone allora auspica¹³⁶: «Se solo i capi potessero capire come la fede cristiana sia cosa libera, priva di impedimenti e tutta in discesa e quindi che grande e profonda differenza ci sia fra un novatore sedizioso e un cristiano paziente»¹³⁷, e afferma¹³⁸: «Vi sono alcuni che non sopportano che l'assenso al vangelo sia estorto con la violenza»¹³⁹, «ma noi seguaci del pontefice non intendiamo costringerli, a meno che dei buffoni o degli adulatori tentino di fare diversamente»¹⁴⁰.

E prosegue¹⁴¹: «Alcuni sono obbligati a ritrattare le proprie opinioni in privato. Il popolo mormora e morde il freno. Ogni giorno non pochi si levano in piedi e si dichiarano a favore del Cristo: e chi vorrà precludere il cammino a Cristo?»¹⁴². Argomenta quindi: «Nessun pontefice ha ciò in animo, se non mi sbaglio, perché allora sarebbe davvero l'Anticristo e l'avversario della fede, come appunto Lutero indica il papa»¹⁴³.

Se, nel periodo precedente, James Kittelson¹⁴⁴, Olivier Millet¹⁴⁵ e Erika Rummel¹⁴⁶, insieme con Nauert¹⁴⁷, leggono in modo concorde come per

¹³³ C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 160-161.

¹³⁴ J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 85.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ «[...] atque utinam proceres intelligerent, quam expedita et proclivis res sit Christianismus: deinde, quam longe lateque dissideat novator seditiosus, et Christianus patiens» (*Ep.*, III, 15, p. 790).

¹³⁷ «If only the leaders realized how simple and easy the Christian faith is, and furthermore what great difference there is between a seditious innovator and a patient Christian» (RUMMEL, p. 195).

¹³⁸ «Sunt qui viribus extorqueri evangelium non ferunt» (*Ep.*, I, III, 15, p. 730).

¹³⁹ «There are people who can not bear it when they are forcefully coerced to accept the gospel» (RUMMEL, p. 195).

¹⁴⁰ «neque nos pontificii extorquere conabimur, nisi moriones quidam aut adultores secus tentaverint» (*Ep.*, III, 15, p. 790). Cfr. RUMMEL, p. 195.

¹⁴¹ «Coguntur quidam ad recantandum tacite: populus mussitat mordetque fraenum. At exoriuntur quotidie palam, qui Christum asserant et quis illum in cursu suo impedire conatur?» (*Ep.*, III, 15, p. 790).

¹⁴² RUMMEL, pp. 195-196.

¹⁴³ «Nemo Pontifex, nisi fallor, id in animum insumpsit, nam tum esset vere Antichristus et adversarius fidei, sicut Romanum Lutherus nunquam non facit» (*Ep.*, III, 15 p. 790).

¹⁴⁴ «Now, while he [the Pope] may be the Antichrist and an enemy of the faith, just as Luther always makes Rome [...]» (J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 85).

¹⁴⁵ «Personne ne pourra empêcher la prédication du Christ, pas même le pape, en qui Luher voit l'Antichrist» (MILLET, p. 46).

Lutero il papa sia l'Anticristo, essi divergono però radicalmente sul modo di interpretare il periodo conclusivo: «non facit,] quare scientissime vir, non te ab Evangelio dehortor [dehorret]¹⁴⁶, sed ab importunis ausibus imprudentium te gaudeo alienum»¹⁴⁹. Poiché James Kittelson¹⁵⁰ e quindi Erika Rummel¹⁵¹ ne propongono letture che ci appaiono fuorvianti, preferiamo seguire Olivier Millet: «perciò, uomo coltissimo, io non ti allontano dal Vangelo¹⁵², ma sono felice di saperti lontano dalle audacie importune degli imprudenti»¹⁵³.

Capitone conclude la lettera, come mette in evidenza Paola Zambelli, con un esplicito invito a consentire, secondo l'insegnamento di Erasmo, l'intervento dei laici nelle questioni teologiche, e si pone così in piena sintonia con lo stesso Agrippa che, in precedenza, aveva difeso l'esegesi scritturale di Lefèvre¹⁵⁴:

Quin facias, quod facis, et mansuetudinem Christi prae te feras, in familiaribus etiam colloquiis, ne quis calumniari queat pium istud insitutum. Deinde, si quae candide interpretanda videntur, nolim superciliosius aut malignius damnes. Quid enim acerbum Christus sonuit, ubinam loci, quaeso, animum reprehendendi prae se tulit? Nam ubique benignus occurrit! Et nos tantum non insanimus? O praeposteram pietatem, tam morose piam, ut vel imaginem pietatis queant obliterare, nedum non promovent ad illam. Vale, et aliquando rescribe, per ocium scripturus sum meditatus¹⁵⁵.

¹⁴⁶ «No pope, I believe, has had that in mind. For if the pope were truly the Antichrist and the adversary of faith, as Luther everywhere makes the Roman pontiff out to be [...]» (RUMMEL, p. 196).

¹⁴⁷ «He [Capito] did not at all feel that Luther was right in calling the pope Antichrist» (C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 161).

¹⁴⁸ Accolgo l'emendazione «dehortor» dell'edizione Zetzner, contro l'erroneo «dehorret» dell'edizione Guarin (*Ep.*, 1., III, 15, p. 731).

¹⁴⁹ HERMINJARD, I, 50, p. 99.

¹⁵⁰ «He [the Pope] did not thereby deter you from the Gospel» (J.M. KITTELSON, *op. cit.*, p. 85).

¹⁵¹ «Why most knowledgeable sir, does he [the pope] not turn you away from the Gospel?» (RUMMEL, p. 196).

¹⁵² «C'est pourquoi Capiton ne veut pas détourner Agrippa de l'Évangile» (MILLET, p. 46).

¹⁵³ «tout en se jouissant de le voir rester étranger aux enterprises des extrémistes» (*ibid.*). «But I am happy to hear that you keep away from the daring of imprudent men» (RUMMEL, p. 196).

¹⁵⁴ P. ZAMBELLI, *Magic cit.*, p. 76.

¹⁵⁵ «Haec ex taberna incogitans. Vale iterum, de Ottinorheimi prope Basileam, vicesimo tertio Aprilis anno 1522» (HERMINJARD, I, 50, pp. 99-100).

«Quae de Lutero ad me scripsisti fuere gratissima», scrive in risposta Agrippa da Ginevra il 17 giugno 1522, usando parole che, alla luce delle divergenti interpretazioni della lettera di Capitone, presentano una forte carica di ambiguità e che Herminjard, nella propria trascrizione, preferisce omettere¹⁵⁶.

4. «Recedit abhinc evangelii causa»

Sempre attento a non far trapelare in modo palese per scritto le proprie opinioni, sia a riguardo di Lutero sia del moto religioso da lui suscitato, Agrippa non esita invece a proteggere coloro che, come Thomas Gyrifalk, in fuga da Friburgo nel 1524, si rivolgono a lui «evangelii causa»¹⁵⁷. Così, se il 5 giugno 1522 un «bonus hic pater [...] evangelicae veritatis praedicator» gli viene raccomandato da un amico di Aix-les-Bains¹⁵⁸, già il successivo 17 giugno Agrippa affida a Cantioncula¹⁵⁹, quindi a Capitone e alla loro cerchia di amici, il religioso, allora in procinto di arrivare a Basilea¹⁶⁰. Herminjard ha identificato quest'ultimo con François Lambert, un minorita di Avignone, il quale, precoce lettore e ammiratore di Lutero, si dirigeva allora in Germania su incarico dei propri superiori, animato però dal segreto intento di lasciare l'ordine e la Francia¹⁶¹.

La lettera che proponiamo per ultima, se grazie a Herminjard si può attribuire a Lambert e non ad Agrippa, come si legge invece nell'inte-

¹⁵⁶ *Ep.*, III, 18, pp. 791-792, il 17 giugno 1522, da Ginevra, in part. p. 792; HERMINJARD, I, 52, pp. 101-102, in part. p. 101.

¹⁵⁷ «Recedit abhinc evangelii causa», scrive Agrippa a Cantioncula, il 5 gennaio 1524, da Friburgo, per raccomandargli Thomas Gyrifalk, «vir evangelicus» che, nel 1527, avrebbe aderito apertamente alla Riforma (*Ep.*, III, 52, pp. 810-811; C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 80-81, 170-171).

¹⁵⁸ *Ep.*, III, 16, il 5 giugno 1522, da Aix-les-Bains, p. 790 (A. PROST, *op. cit.*, I, p. 344 e n. 1; HERMINJARD, I, 51, p. 100; H. NAEF, *op. cit.*, p. 235).

¹⁵⁹ «Nunc vero cum bonus iste pater franciscanae familiae amicus singularis istuc iturus, me obnixè rogaret ut sese apud aliquem amicorum meorum commendatum facerem, nolui illum ad te venire inanem» (*Ep.*, III, 17, il 17 giugno 1522, da Ginevra, p. 791). Cfr. C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 74.

¹⁶⁰ «[...] bonum hunc patrem, praesentium latorem, tibi commendo» (HERMINJARD, I, 52, pp. 101-102, in part. p. 101). Cfr. J.A. REID, *op. cit.*, I, pp. 255-256.

¹⁶¹ Lambert predicò, come sembra, a Ginevra dall'8 al 15 giugno 1522 (HERMINJARD, I, 52, p. 101, n. 2; H. NAEF, *op. cit.*, p. 339; R. BODENMANN, *Bibliotheca Lambertiana*, in: *Pour retrouver François Lambert. Bio-bibliographie et études*, a cura di P. Fraenkel, Valentin Koerner, Baden-Baden-Bouxwiller 1987, pp. 9-213, in part. p. 23 e note.

stazione¹⁶², appare scritta a Strasburgo in data 31 dicembre 1525, ma è da ricondursi verisimilmente all'anno precedente¹⁶³. Agrippa, che, come ricordiamo, risiedeva allora a Lione, ne era pertanto il destinatario.

François Lambert, che già nel 1523 aveva aderito alla Riforma¹⁶⁴, nel 1524 viveva a Strasburgo, dove poteva riannodare i legami sia con Capitone, che vi si era trasferito nel frattempo, sia con Agrippa¹⁶⁵. Si deve ancora ricordare come a Strasburgo la Riforma, se aveva iniziato ad affermarsi dal 1523, sarebbe giunta alla sua piena realizzazione solo sei anni più tardi¹⁶⁶.

A partire dalle righe che seguono, l'ex religioso si rivolge ad Agrippa come a un amico col quale può condividere la stessa fede e, non meno, la familiarità con uomini come Antoine Papilion (*Papilio*) e Aimé Maigret (*Macrin*), impegnati a realizzare la vasta opera di proselitismo promossa a Lione da Margherita d'Alençon, insieme con i riformatori germanici. In quest'ottica, Lambert fa conoscere ad Agrippa la soddisfazione che l'intera «ecclesia sanctorum» di Strasburgo gusta nell'apprendere i progressi dell'insegnamento della Parola («fructum verbi»), non solo presso gli uomini di corte, ma ormai nell'intera Francia.

Tametsi occupatissimus, volui tamen vel id tantillum scripti ad te dare, ne me tui arbitraris oblitum. Denique eruditissimus *Papilio* in suis literis salutem ad me ex tuo nomine scripsit¹⁶⁷. Gavisa est vehementissime tota ecclesia sanctorum qui apud nos sunt, audientes fructum Verbi apud aulicos, itidem apud Galliam fere omnem. Glorificamus quoque Dominum pro Macrini servi Dei constantia¹⁶⁸. Scripsi multis de gloria Verbi apud vos, quae non dubito tibi communia facta esse¹⁶⁹.

¹⁶² *Ep.*, III, 82, *Agrippa ad amicum, Strasbourg*, il 31 dicembre 1525, pp. 819-820; HERMINJARD, I, 133, pp. 316-318, in part. p. 316, n. 1. Cfr. inoltre J.A. REID, *op. cit.*, I, p. 312, n. 166.

¹⁶³ HERMINJARD, I, 133, p. 318, n. 10; R. BODENMANN, *op. cit.*, p. 31, e, di contro, E. DROZ, *op. cit.*, II, p. 6.

¹⁶⁴ R. BODENMANN, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁵ P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa cit.*, pp. 86-87, e EAD., *Magic cit.*, p. 74.

¹⁶⁶ L. FELICI, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olshki, Firenze 1995, pp. 97-13 (Strasburgo), in part. pp. 98-99.

¹⁶⁷ Membro del Gran Consiglio del Regno, Antoine Papilion, su richiesta di Margherita d'Alençon, aveva tradotto nel 1524 il *De votis monasticis iudicium* di Lutero e, insieme con Michel d'Arande e Antoine Du Blet, guidava allora il gruppo di "evangelici", i quali, in sintonia con i riformatori germanici, erano impegnati a Lione in una vasta opera di proselitismo (J.A. REID, *op. cit.*, pp. 80-81, e pp. 258-260, 313, n. 167).

¹⁶⁸ Herminjard identifica Macrin con il domenicano Aimé Maigret, che venne imprigionato fra Lione e Parigi dal 1525 al 1527 per aver predicato il 25 aprile 1524 a Grenoble sull'inutilità delle opere e sui voti monastici, e quindi rilasciato, forse per interessamento di Margherita d'Alençon. Cfr. HERMINJARD, I, 133, p. 317 e n. 3; N. WEISS, *Le*

Quale significato si deve conferire, in questo contesto, all'espressione paolina «ecclesia sanctorum» usata da Lambert? Ritorneremo fra poco su questo interrogativo.

Nelle righe che seguono Lambert continua a rivolgersi ad Agrippa come a un correligionario: benedice il Signore perché l'amico è un «amante della verità», e lo esorta a perseverare nelle sue scelte. L'ex francescano comunica quindi ad Agrippa di essersi sposato e di avere dato alle stampe il proprio *De sacro coniugio* (1524), invitandolo addirittura a pregare affinché Isaac, il figlio che gli è appena nato, possa crescere «alienissimus ab Antichristo et figmentis hominum».

Benedico Dominum, quod semper idem es nempe veritatis amator. Prosequere: namque ea ratione felicior es quam reliquis omnibus. Nam quid simile veritati? Utinam mihi liceret venire in Gallias, ne semper mutus essem! Fiat voluntas Domini! Langueo, fateor, quod tamdiu taceam. Non dubito te scire me factum conjugem, et librum meum *de Coniugio*¹⁷⁰ forsitan vidisti. Donavit Christus nobis filium vicesimo nono novembris; adhuc in puerperio est soror mea¹⁷¹; puer, Isaac nomine, sanus est. Ora, ut vivat in gloriam Dei illumque docere possim, ut sit alienissimus ab Antichristo, et figmentis hominum!¹⁷²

Ma non basta. Dopo aver sottolineato le proprie condizioni di estrema indigenza, Lambert ritiene che, con altri «fratelli» della corte di Francia, Agrippa possa avere contribuito al suo sostentamento con l'invio di venti scudi d'oro.

Paupertatem multam sustinemus – nam omnia carissima – et obruor ego debitis multis. Fratres aulici, et forsitan tu cum illis¹⁷³, miserunt mihi aureos solares viginti; nihil opportunius habui unquam. In omnibus benedictum nomen Domini, qui juit nos, et potens est nos liberos facere a tam extrema paupertate! Gratias ago omnibus, qui dederunt et juverunt

réformateur Aimé Maigret, le martyr Étienne de la Forge et Jean Kléberg dit le bon Allemand. Notes sur la Réforme à Lyon et Paris (1524-1546), "Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français" XXXIX (1890), pp. 245-269; J.A. REID, *op. cit.*, I, pp. 262-267, 296-300 e 358.

¹⁶⁹ HERMINJARD, I, 133, pp. 316-317.

¹⁷⁰ Lambert si riferisce al *De sacro coniugio*, opera che, dedicata a Francesco I re di Francia, venne stampata per la prima volta nel maggio del 1524 a Strasburgo presso Herwagen (R. BODENMANN, *op. cit.*, p. 25 e nn. 122, 125; p. 73).

¹⁷¹ Lambert si riferisce alla moglie Christine (HERMINJARD, I, p. 317, n. 6).

¹⁷² *Op. cit.*, I, 133, p. 317.

¹⁷³ Lambert si riferisce alla corte di Francia, allora trasferita da Parigi a Lione e della quale anche Agrippa faceva parte come medico della regina madre Luisa di Savoia.

paupertatem meam. Salutat uxorcula mea te, et simul salutamus uxorem tuam¹⁷⁴.

Nelle righe successive Lambert, nell'invocare su tutti loro la benevolenza di Dio, insieme con l'«Ecclesia nostra per Christum» e, in particolare, con Capitone, ricorre a un'espressione che, al pari della precedente, ovvero «ecclesia sanctorum»¹⁷⁵, era stata originariamente usata da Jan Hus nel suo *De ecclesia* (1413) per designare la agostiniana comunità dei predestinati¹⁷⁶ e che Lutero già nel 1519 aveva adottato nel corso della disputa di Lipsia¹⁷⁷.

In Domino laetor, si prospere apud te sint omnia. Salutat te tota ecclesia nostra per Christum, Capito maxime¹⁷⁸ et tibi ac omnibus fratribus foelicia a Domino precamur. Suade pro me bona, quibus potes et qui possunt. Scribe quid Gebennis agatur, an scilicet Verbum ament¹⁷⁹.

Gli echi di Hus nel testo di Lambert non sembrano peraltro casuali. Nel 1524 a Strasburgo, nel corso di un pugnace scambio di libelli, il riformatore boemo, «falso profeta» per l'agostiniano Conrad Treger (Treyer), appare viceversa come un autentico martire nella lotta contro la «tirannia italica» proprio a Volfango Capitone¹⁸⁰, la cui spiritualità era stata influenzata da Wyclif e dallo stesso Hus¹⁸¹. Ancora a Strasburgo, nel biennio 1524-1525, Otto Brunfels che, in seguito, secondo Carlo Ginzburg, avrebbe teorizzato per primo la liceità della simulazione reli-

¹⁷⁴ HERMINJARD, I, 133, p. 317.

¹⁷⁵ «Ecclesia Dei est universitas Sanctorum omnium, et praedestinatorum [...]». Cfr. F. LAMBERT, *Farrago*, Jo. Herwagen, Strasbourg gennaio-febbraio 1525, cc. 18v-21r (cap. II: *De sancta Ecclesia Dei*), in part. p. 18v; R. BODENMANN, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷⁶ C. COLT ANDERSON, *The Six Errors: Hus on Simony*, in: *Reassessing Reform. A Historical Investigation into Church Renewal*, a cura di C.M. Bellitto e D. Zachariah Flanagan, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012, pp. 105-123, in part. p. 111.

¹⁷⁷ Cfr. Ph.N. HABERKERN, *Patron Saint and Prophet: Jan Hus in the Bohemian and German Reformations*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 149-187 (*The Apocalyptic Witness*), in part. pp. 154-156; ne *Del papato romano* (1520), Lutero, con riserve, fa proprie le concezioni di Hus sulla Chiesa universale come comunità spirituale di santi (A. PROSPERI, *Lutero cit.*, in part. pp. 358-360).

¹⁷⁸ Il passaggio ufficiale di Volfango Capitone alla Riforma venne sancito dal suo matrimonio con Agnes Röttel celebrato il 1° agosto 1524 a Strasburgo (J.M. KITTELSON, *op. cit.*, pp. 88-108).

¹⁷⁹ HERMINJARD, I, 133, pp. 317-318.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, 138, p. 330 e n. 7; Ph.N. HABERKERN, *op. cit.*, pp. 170-171.

¹⁸¹ J.A. KITTELSON, *op. cit.*, pp. 124, 145-146.

giosa¹⁸², a sua volta dette alle stampe, incoraggiato da Lutero, alcuni manoscritti a lui pervenuti grazie a Ulrich von Hutten ed erroneamente attribuiti a un apocalittico Hus in lotta contro l'Anticristo romano¹⁸³. Lambert stesso si inserì in questo dibattito con la propria *Farrago*, un testo pubblicato a Strasburgo nel gennaio del 1525, e dedicato al vescovo di Losanna, Sébastien de Montfalcon¹⁸⁴ che, ammiratore di Agrippa, non solo aveva consentito al religioso di predicarvi nel giugno 1522¹⁸⁵, ma lo aveva anche raccomandato come predicatore in altre città svizzere: Berna, Zurigo, Basilea e Friburgo¹⁸⁶.

In chiusura della lettera, Lambert si informava sulla accoglienza riservata al «vangelo» dagli abitanti di Ginevra, dove, proprio nel 1522, godendo dell'ospitalità di Agrippa, come sappiamo, egli aveva potuto predicare la Parola, quando ancora vestiva l'abito francescano. L'ex religioso si congeda infine da Agrippa ricorrendo alla formula di commiato: «Gratia et pax Domini nostri Jesu Christi cum spiritu tuo», usuale presso coloro che aderivano alla Riforma¹⁸⁷.

Charles Nauert, il biografo più autorevole di Agrippa, non rileva in questo scritto, elementi sufficienti per attribuire all'umanista specifiche inclinazioni nei confronti della Riforma né un ruolo significativo da lui esercitato all'interno dei circoli dell'evangelismo francese, allorché si accingeva a comporre il *De incertitudine*¹⁸⁸.

Oggi, viceversa, grazie alle ricerche di Jonathan Reid, possiamo collocare Agrippa e i suoi sodali entro quella autentica rete «di fratellanza» che, sostenuta da Margherita d'Alençon, fra il 1524 e il 1526, anche François Lambert aveva contribuito a intrecciare fra quanti si impegna-

¹⁸² C. GINZBURG, *op. cit.*, pp. xi-xviii (Prefazione), in part. pp. xiv e 24-25; Ph.N. HABERKERN, *op. cit.*, p. 174 e n. 106.

¹⁸³ C. GINZBURG, *op. cit.*, pp. xiv 24-25; Ph.N. HABERKERN, *op. cit.*, pp. 174-185 (§ 6, *The Apocalyptic Hus and The Papal Antichrist*).

¹⁸⁴ «Illustri ac generosissimo domino Sebastiano de Montefalcone, principi Lausannensi» (F. LAMBERT, *Farrago cit.*, pp. 3r-13r, in part. p. 3r; HERMINJARD, I, 138, pp. 328-335; R. BODENMANN, *op. cit.*, pp. 26, e p. 28, n. 164).

¹⁸⁵ «[...] ac Reverendissimi Domini Lausannensis, tuum nomen ad astra usque iugiter efferentis» (*Ep.*, III, 47, *Amicus ad Agrippam*, s.l. 1523, p. 809); HERMINJARD, I, 52, p. 101, n. 2. La predicazione di Lambert a Losanna («Lausannae coram Episcopo») è testimoniata da Berthold Haller in una lettera scritta a Zwingli da Berna l'8 luglio 1522 (HERMINJARD, I, 55, pp. 102-104, in part. p. 103).

¹⁸⁶ HERMINJARD, I, 52, p. 101, n. 2; 53, p. 103; 138, p. 329 e n. 6; R. BODENMANN, *op. cit.*, p. 23 e note.

¹⁸⁷ «Sit quandoque vicissim literarum consuetudo. Gratia et pax Domini nostri Jesu Christi cum spiritu tuo!» (HERMINJARD, I, 133, p. 318). La formula conclusiva si ritrova anche nella lettera scritta da Uli [Techtermann] ad Agrippa il 10 agosto 1525 da Friburgo (C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, pp. 80-81).

¹⁸⁸ C.G. NAUERT JR., *op. cit.*, p. 92 e n.

vano a promuovere la conoscenza e la pratica dell'evangelo, dalla Francia alla Savoia, fino alle città svizzere e imperiali¹⁸⁹. Sarebbe peraltro riduttivo sforzarci di attribuire qui ulteriormente ad Agrippa, autentico *maître à penser* del Cinquecento filosofico e religioso, il ruolo specifico di un esponente pur illustre dell'«evangelismo» o di una corrente della Riforma radicale¹⁹⁰. Piuttosto è opportuno ricordare come la comunanza di temi religiosi, ispirati dal *topos* paolino «litera occidit» (II Cor. 3,6), che Paola Zambelli vede circolare fra il *Tractatus de prophetia* (1524) di François Lambert, il *De incertitudine* (1526) di Agrippa e le letture sul profeta Osea (1526-1527) di Volfango Capitone¹⁹¹, sia da ascrivere a un dialogo che si era svolto realmente fra loro, e che la lettera di Lambert testimonia ampiamente.

¹⁸⁹ J.A. REID, *op. cit.*, I, pp. 254-260 (*Birth of The Network: An International «Fraternal Alliance»*).

¹⁹⁰ Per ulteriori dettagli sull'appartenenza di Agrippa e dei suoi corrispondenti alla «rete di fratellanza» evangelica sostenuta da Margherita d'Alençon, cfr. di chi scrive *Eresia e Riforma nella corrispondenza di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim* cit., p. 17.

¹⁹¹ P. ZAMBELLI, *Magic* cit., pp. 77-79. Carlo Ginzburg pone in evidenza la lettera dedicatoria a Margherita di Navarra (22 marzo 1528), premissa da Capitone a *In Hoseam prophetam Commentarius* (Strasbourg 1528), nella quale egli accenna ai legami stretti con Lefèvre e Roussel, durante il loro esilio strasburghese, e alla protezione da lei accordata alle numerose chiese disseminate sul suolo di Francia (*Il nicodemismo* cit., p. 90). Cfr. HERMINJARD, II, 227, pp. 119-123, in part. p. 122; J.A. REID, *op. cit.*, I, p. 375, n. 189).

DALLA CERTEZZA DELLA RAGIONE ALLE RAGIONI
DELL'INCERTEZZA: PIETRO POMPONAZZI
E SESTO EMPIRICO NEL PENSIERO RELIGIOSO
DI CHRISTIAN FRANCKEN*

MARIO BIAGIONI**

1. Qualche cenno biografico

Uno dei problemi storiografici più ardui per gli studiosi della Riforma radicale consiste nella individuazione delle fonti che contribuirono alla formazione intellettuale di personaggi che per lo più non entrarono a far parte in via definitiva di istituzioni o di comunità organizzate. Loro principale caratteristica fu la mobilità, la resistenza a classificazioni e collocazioni nette. Il caso di Christian Francken ne è una conferma. Sappiamo che fu un inquieto esule *religionis causa*, un antitrinitario radicale a sinistra di Fausto Sozzini – se è lecito usare questa espressione –, autore di uno fra i testi più interessanti del radicalismo cinquecentesco, quella *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* che sembra porsi alle origini dello scetticismo corrosivo e ateo che ebbe tanta parte nel dibattito culturale dei secoli XVII e XVIII. Della sua giovinezza tut-

* Il presente intervento è tratto, con alcune modifiche, dal saggio: M. BIAGIONI, *Fonti umanistiche nel pensiero di Christian Francken*, “Odrodzenie i Reformacja w Polsce” LXI (2017), pp. 103-133.

** mario.biagioni9@tin.it

¹ Si presuppone la conoscenza dei seguenti studi: L. SZCZUCKI, *Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken*, in: *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seine Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*, a cura di P. Wrzecionko, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 157-243; J. SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation in Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008; M. BIAGIONI, *Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma*, in: C. FRANCKEN, *Opere a stampa*, a cura di M. Biagioni, premessa di G. Paganini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 3-150.

² Il testo, rimasto manoscritto, è stato pubblicato recentemente in J. SIMON, *Die Religionsphilosophie* cit., pp. 151-182. Sul rapporto tra questo testo e il pensiero su ateismo e miscredenza mi permetto di segnalare M. BIAGIONI, *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato “De tribus impostoribus”*, “Bruniana & Campanelliana”

tavia non sappiamo quasi niente³. Proveniva da una famiglia luterana della città anseatica di Gardelegen, in Sassonia. All'età di sedici anni entrò nella Compagnia di Gesù. Tutto qui. La storia della sua formazione inizia di fatto con il trasferimento dal Collegio gesuitico di Vienna a quello di Roma. Tracce di giudizi sugli insegnanti del Collegio romano emergono nelle opere a stampa, tutte successive all'abbandono della Compagnia e quindi cariche di umori polemicici. Iacobus Paetz viene disprezzato nel *De bestialissima idololatria* del 1580 per la cieca fiducia nella presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nell'eucaristia⁴. Sempre in chiave ironica tornano i nomi di Benedetto Pereira e Francisco De Toledo nella *Praecipuarum enumeratio causarum* del 1584⁵. Più volte, inoltre, Francken manifesta una scarsa stima nei confronti di Pietro Maffei, che ricoprì la cattedra di Retorica e che egli ridicolizza per la biografia di Ignazio di Loiola pubblicata a Venezia nel 1585, ritenuta un degno esempio della credulità, falsità e idolatria gesuitica⁶. Possiamo forse congetturare che anche il ricorso all'immagine della forza cogente delle leggi della matematica contrapposta alle conclusioni solo probabili della teologia, con la quale si apre la *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* del 1593⁷, abbia radici lontane nel dibattito che prese avvio nelle aule del Collegio romano tra Cristoforo Clavio, docente di Matematica e Astronomia nonché amico di Galilei, e il già citato Benedetto Pereira⁸. Al di là di singoli richiami, l'intero impianto del *Breve*

XVI/1 (2010), pp. 237-246; J. SIMON, *Metaphysical Certitude and Plurality of Religions: Christian Francken and The Problem of Philosophical Libertinism in Early Modern Eastern Europe*, "Bruniana & Campanelliana" XIX/1 (2013), pp. 165-177; M. BIAGIONI, *Christian Francken Sceptical: A Reply to József Simon*, "Bruniana & Campanelliana" XIX/1 (2013), pp. 179-182; M. BIAGIONI, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 108-134.

³ Per la ricostruzione delle vicende biografiche, oltre ai testi sopra indicati, vedi anche: L. FIRPO, *Il vero autore di un celebre scritto antitrinitario: Christian Francken e non Lelio Socino*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" LXXXVII (1958), pp. 51-68 (ora in ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Prismi, Napoli 1996, pp. 96-115); ID., *Christian Francken antitrinitario*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" LXXVIII (1960), pp. 27-35 (ora in ID., *Scritti cit.*, pp. 195-204).

⁴ Cfr. C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 180, 188.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 249.

⁶ Soprattutto nel *Mirabilium visionum, revelationum, illustrationum Ignatii Loiolae Societatis Iesu auctoris, admiratio Christiana*, in: C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 263-271.

⁷ J. SIMON, *Die Religionsphilosophie cit.*, p. 153.

⁸ A tale proposito si ricordano gli *In disciplinas mathematicas prolegomena* che Clavio pose come introduzione a CHRISTOPHORUS CLAVIUS BAMBERGENSIS, *Euclidis elementorum libri XV*, apud Vincentium Accoltum, Romae 1574. Su Clavio, cfr. R. GATTO, *Cristoforo Clavio*, in: *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Contributo ita-*

colloquium Iesuiticum del 1578, prima opera pubblicata da Francken, appare calato in una prospettiva che coincide con quella dell'aristotelismo imperante nel Collegio romano⁹. L'impressione che se ne trae è di trovarsi dinanzi a un autore con adeguata conoscenza dei classici (oltre alle opere retoriche e filosofiche di Cicerone, sono richiamate quelle di Macrobio, Ovidio, Varrone) e una cultura filosofica impiantata su fonti aristoteliche, non particolarmente originale, però ravvivata da spirito inquieto e propenso a radicalizzarne gli insegnamenti. Il problema del rapporto tra insegnamento teologico e verità filosofica, per esempio, nonostante fosse presente già nella Scolastica medievale, viene affrontato tenendo come punto fermo la verità filosofica, secondo un atteggiamento che rivela affinità con l'aristotelismo radicale di Pietro Pomponazzi. Il nome di Pomponazzi compare solo nell'ultima opera di Francken, l'*Analysis rixae Christianae* del 1595¹⁰, ma la sua influenza risale in realtà a molti anni prima.

2. «Bestialissima idololatria»

I presupposti della lotta di Francken contro le forme idolatriche e l'assurdità dei dogmi del cristianesimo derivano dal principio da lui formulato nel *De bestialissima idololatria*, ossia che la teologia anche quando propone enunciati che sono sopra la ragione, non può tuttavia andare contro la ragione¹¹. Al di sopra e contro: un rapporto che richiama l'idea presente in Tommaso d'Aquino¹². Francken, però, respinge la prospettiva di una doppia verità, giungendo quindi a esiti radicali: ciò che si pone sopra la ragione appare inevitabilmente anche contro la ragione¹³. L'intero suo percorso intellettuale è caratterizzato dalla fedeltà a questo principio, che lo spinge alla ricerca assidua di un cristianesimo razionale, privo di misteri e refrattario verso ogni forma idolatrica. Fino dalla sua prima opera, il *Breve colloquium Iesuiticum* del 1579, Francken si lancia all'attacco dei due principali idoli della chiesa di Roma: il pontefice romano e la Madonna di Loreto. La pratica degli *ex voto* lo spinge a condividere le parole di Cicerone nel terzo libro del *De natura*

liano alla storia del pensiero, Ottava appendice, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 236-240.

⁹ In C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 159-177.

¹⁰ Ivi, p. 289.

¹¹ C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 183-184.

¹² Cfr., ad esempio, THOMAE AQUINATIS, *Summa contra gentiles*, liber I, 7, 1-2.

¹³ G. PAGANINI, *Scetticismo e religione in Christian Francken*, in: C. FRANCKEN, *Opere cit.*, p. xiii.

deorum, laddove afferma che le immagini votive raffigurano solo chi è scampato al pericolo, non gli innumerevoli altri che invece sono deceduti¹⁴. La superstizione, quindi, trasforma la semplice casualità in evento miracoloso e ne colloca l'origine nella provvidenza: argomenti simili a quelli utilizzati da Pomponazzi nel *De incantationibus*¹⁵. Il problema del rapporto tra l'aristotelismo radicale del filosofo mantovano e alcune idee formulate da Francken, soprattutto a partire dal 1583, rappresenta una questione esegetica tra le più interessanti nel lavoro di scandaglio sulle fonti del suo pensiero. Lech Szczucki nota che per negare la plausibilità filosofica del dogma trinitario nella *Praecipuarum enumeratio causarum* del 1584 Francken recupera un argomento utilizzato da Pomponazzi nel *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*¹⁶, ossia la paradosalità della generazione *ab aeterno* del figlio¹⁷. Infatti, egli afferma che nell'eternità non esiste un prima e un dopo. Quindi è stolto parlare di generazione *ab aeterno*, perché o non ci fu generazione o non fu dall'eternità¹⁸. Ma Francken tralascia la distinzione fondamentale tra «ex parte modi nostri intelligendi» ed «ex parte rei», ossia tra modalità del conoscente ed essenza del conosciuto, che apriva la prospettiva di una doppia verità, per negare *sic et simpliciter* qualsiasi plausibilità alla concezione trinitaria.

3. L'aristotelismo critico di Pomponazzi

Il momento della conversione di Francken all'antitrinitarismo, probabilmente tra il 1582 e il 1583 durante il soggiorno presso Andrea

¹⁴ C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 175-176.

¹⁵ Cfr. ora: Pietro POMPONAZZI, *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni, con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Olschki, Firenze 2011.

¹⁶ L. SZCZUCKI, *Philosophie cit.*, p. 204.

¹⁷ «Unde nulla cadit in Deo mutatio; quicquid enim videt, aeternaliter videt. Quanquam secundum nostrum modum intelligendi concedi potest in Deo et in suis operationibus esse prioritatem et posterioritatem; sicut dicimus Deum prius intelligere quam velle, et pro aliquo signo intelligere pro quo non est velle; sed hoc arguit novitatem ex parte modi nostri intelligendi, non autem ex parte rei» (PETRI POMPONATII MANTUANI, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, III, 14, edidit R. Lemay, Editrice Antenora, Padova 1957, pp. 313-314).

¹⁸ «At in aeternitate cum non sit prius et posterius, non est quod praecedat et quod sequatur. Audio, sed illud vicissim audiatur, in aeternitate non posse esse generans et generatum, nisi in eadem sit prius et posterius. Nam omne quod generatur habet fontem, originem, principium, causam sui esse; quod esse si est aeternum, eius quasi mensura est aeternitas ab ipso non distincta nisi ratione, ut et caetera Dei attributa; non potuit igitur esse λόγος oriri ex patre, quin simul ex eodem ipsius promanaret aeternitas» (C. FRANCKEN, *Opere cit.*, p. 248).

Dudith¹⁹, provoca oscillazioni importanti, che finiscono però per spingerlo a consolidare, piuttosto che a travalicare, l'orizzonte dell'aristotelismo critico. Ad esempio, nella *Epistola Nicolai Regi Germani*, composta sotto falso nome a Cracovia nel 1583, Francken sviluppa l'idea dell'uso politico della religione che era implicita già nel *Breve colloquium* di cinque anni prima. Egli afferma che sin dall'antichità molti legislatori fecero credere di essere ispirati dalle divinità in modo da incutere soggezione e ottenere l'obbedienza del volgo, così come oggi fa il pontefice²⁰. Si tratta di un argomento forte che egli impiega nella battaglia per liberare la religione dall'oscurità della superstizione, opponendo alla chiesa della Controriforma, menzognera e violenta, quella dei veri cristiani, coincidente con le comunità antitrinitarie dell'Europa orientale. Lo stesso tema viene ripreso e radicalizzato alcuni anni più tardi nella *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* del 1593, dove si trasforma in una testimonianza a sostegno della natura storica delle religioni²¹. Anche questa idea sembra derivare dal pensiero di Pomponazzi il quale, in particolare nel *De incantationibus*, paragonava i contenuti della religione a quelli delle favole dei poeti, poiché aspirano a una legittimazione razionale ma non hanno radice metafisica²². Lo stesso principio viene recuperato in chiave anticattolica nella *Epistola Nicolai Regi*, sostenendo che, senza l'autorità del pontefice che si arroga il diritto di stabilire quali sono i testi ispirati dallo Spirito santo, le Sacre Scritture non avrebbero più valore della favole di Esopo²³. Un'altra fonte potrebbe essere il *De incertitudine et vanitate scientia-*

¹⁹ L'ipotesi in L. FIRPO, *Il vero autore* cit., p. 99.

²⁰ «Ut enim Zoroastes Bactrianis et Persis persuasit se doctrinam hausisse suam ab Oromazo antiquo quodam Deo, Zanthrates Arimipsis a bono numine, Zamolxis Scythis a Vesta, Charmides Carthaginensibus a Saturno, Solon Atheniensibus ab Apolline, Lycurgus Lacedaemoniis a Mercurio, Minos Cretensibus a Iove, Numa Pompilius Romanus a Nympha Aegeria. Ita Mahometes finxit se Alcoranum conscripsisse suum instinctu unici et summi sui amici Dei, ita pontifex Romanus fingit se impulsu spiritus sancti hanc potius quam aliam scripturam recepisce, approbasse, confirmasse» (C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 209).

²¹ J. SIMON, *Die Relingionsphilosophie* cit., pp. 154-156.

²² «Nam et in Veteri Lege multa feruntur quae re vera non possunt intelligi ut litera sonat, ut cum dicitur Deum esse allocutum et eius faciem ferri super aquas; sed sunt sensus mystici et dicti propter ignavum vulgum, quod incorporalia capere non potest. Sermo enim Legum, ut inquit Averrois in sua *Poesi*, est similis sermoni poetarum: nam quamquam poetae fingunt fabulas quae, ut verba sonant, non sunt possibiles, intus tamen continent veritatem» (P. POMPONAZZI, *De incantationibus* cit., p. 110, rr. 331-337). Su questo argomento vedi anche V. PERRONE COMPAGNI, *Pomponazzi Pietro*, in: *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 149-157.

²³ C. FRANKEN, *Opere* cit., p. 209.

rum et artium di Cornelio Agrippa²⁴. Francken, però, è lontano dalla sua concezione della natura come un essere vivente dotato di corpo e di anima, quindi soggetto a forze occulte che possono essere dominate attraverso l'uso delle arti magiche. Non vi è cenno alla magia in nessuna opera di Francken, il quale anzi guarda con sospetto qualunque ipotesi di manifestazione soprannaturale del divino, anche in questa circostanza radicalizzando alcuni aspetti del naturalismo aristotelico di derivazione averroista che appartenevano alla propria formazione filosofica. Si tratta di un atteggiamento già esplicito, come abbiamo visto, nel *Colloquium Iesuiticum* riguardo alla pratica degli *ex voto*, ma che si trasforma in sarcasmo nelle *Mirabilium visionum* del 1589, quando viene ridicolizzato l'episodio che il gesuita Pietro Maffei, biografo di Ignazio di Loyola, presenta come il miracolo della mula, giacché l'animale cavalcato dal santo avrebbe impedito che egli uccidesse un infedele, deviando dalla via che lo conduceva verso la vittima. Afferma allora Francken: «Si è mai letto di qualcuno, non dico un cristiano, ma neppure un pagano o un empio, che abbia almeno un briciolo di cervello, il quale, giunto a una decisione così importante, si sia affidato al giudizio di un animale? Dunque, da quali tenebre di ignoranza e stupidità fu circondato Ignazio se dovette essere guidato dalla sua mula per adempiere al dovere dell'uomo, notissimo anche agli stolti, di non uccidere un altro uomo?»²⁵. E con parole ancora più perentorie aggiunge che l'ignoranza e la superstizione, congiunte a una forte immaginazione, sono le madri di tutte le visioni. Infatti, come quando la vista è debole e non riesce a distinguere bene nella nebbia l'essere umano finisce per scambiare il riflesso della propria immagine con un fantasma o un demone, allo stesso modo chi ha poco ingegno e fede «continuamente si aggira tra i più vani fantasmi della propria immaginazione, che non raramente producono cose incredibili e prodigiose»²⁶. In opposizione ai rischi della credulità, Francken sviluppa un materialismo sensistico privo di deroghe.

La teoria della conoscenza che viene esposta nel suo ultimo testo a stampa dal titolo *Analysis rixae Christianae* del 1595 è influenzata ancora una volta dal pensiero di Pomponazzi, ma sembra andare al di là

²⁴ L'ipotesi è di J. SIMON, *Die Religionsphilosophie* cit., p. 155.

²⁵ C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 265 («Quis unquam non dicam Christianus, sed ethnicus et profanus, imo aliqua saltem ex parte sanus, tanta in re adductum, arbitrium bestiae se contulisse legitur? Cum igitur tantis ignorantiae ac stultitiae tenebris circumseptus fuerit Ignatius, ut ad notissimum ipsis etiam stultis officium hominis de non occidendo homine dirigi debuerit a mula sua [...]?»).

²⁶ C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 266 («circa futilissima quaeque propriae imaginationis simulachra perpetuo versatur et oberrat, quae non raro monstra pariunt et miracula»).

anche dell'orizzonte cosmologico del *De incantationibus*, che includeva comunque gli influssi astrali e la magia, pur riconducendola entro le leggi di natura. Come è noto, Pomponazzi nel *De immortalitate animae* sosteneva che il pensiero dell'uomo non può distaccarsi del tutto dalla dimensione puramente materiale perché utilizza i *phantasmata*, ossia immagini che attingono alla sfera sensibile²⁷. Si trattava di un argomento a sostegno della tesi della mortalità dell'anima, in contrasto con le posizioni di Tommaso d'Aquino. In apertura dell'*Analysis rixae Christianae*, Francken, al fine di spiegare la molteplicità delle religioni, sostiene che il pensiero teologico non può mai evitare che vengano proiettati nella dimensione del divino caratteri che provengono dalla corporeità, che i filosofi chiamano *phantasmata*²⁸. Anche in questo caso, dunque, il meccanismo della conoscenza è fondato sul rapporto tra percezioni della realtà sensibile, elaborazione delle immagini che si fondano su di esse, e loro proiezione nella dimensione degli universali, con la conseguenza che l'attività del pensiero risulta impossibile senza il corpo. La diversità degli ingegni provoca la varietà dei *phantasmata* e questa è la causa della molteplicità delle religioni e della frammentazione della stessa chiesa cristiana.

4. Incontri

Oltre alla lettura dei testi, influenzarono il percorso intellettuale di Francken anche gli incontri (e gli scontri) con personaggi provenienti da ambienti collegati alla dissidenza religiosa. Occasioni di contatto con l'aristotelismo radicale provennero, probabilmente, dal rapporto con l'esule lucchese Simone Simoni, umanista, filosofo, medico tra i più stimati del suo tempo, al quale Francken si legò con una forte ma contrastata amicizia²⁹. Coloro che lo incontrarono lo descrissero come

²⁷ Commentando Aristotele, Pomponazzi sosteneva ad esempio: «non est intelligere absque phantasmate, quod ex experimento comprobatur. Nullo igitur modo intellectus humanus, secundum Aristotelem, habet operationem prorsus a corpore independentem [...] Sic enim verificatur quod semper indiget phantasmate» (PETRI POMPONATII MANTUANI, *Tractatus de immortalitate animae*, [Bononiae] 1534, pp. 12-13).

²⁸ «Nihil corpore vacans in vulgare intrat intellectum; imo ipsis quoque altioribus ingeniis immaterialia cogitantibus ingerit sese corporeum quiddam semper, quod phantasmata solet a philosophis appellari» (C. FRANCKEN, *Opere cit.*, p. 287).

²⁹ Manca uno studio complessivo su Simoni. Cfr. soprattutto D. CANTIMORI, *Un italiano contemporaneo di Bruno a Lipsia*, "Studi Germanici" (1938), pp. 445-466; C. MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, "Rinascimento" XX (1980), pp. 161-197; D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 131-145 e *passim*. Per una bibliografia completa, vedi C. MADONIA, voce

uomo dal carattere difficile, molto ambizioso e irascibile, talvolta sprezzante e capace di improvvisi voltafaccia pur di ottenere il successo professionale³⁰. In effetti, egli mutò religione in funzione della propria convenienza: fu calvinista a Ginevra, luterano a Lipsia, tornò cattolico a Praga e si avvicinò agli antitrinitari a Cracovia. Simoni aveva compiuto i suoi studi a Padova con maestri quali Vincenzo Maggi e Girolamo Cardano. Ne era uscito con il titolo di dottore in medicina e chirurgia e una formazione imperniata sull'aristotelismo radicale di derivazione averroista. I suoi interessi teologici discendevano da quelli filosofici e si concentravano sul problema del rapporto tra verità di fede e ragione filosofica, affrontato sulla base di un materialismo sensista che rendeva inderogabili i principi della fisica aristotelica. Non stupisce se questo tipo di atteggiamento intellettuale suscitò l'interesse di Francken, che si muoveva su un terreno affine. Sappiamo che i due si incontrarono a Vienna verso la fine del 1581 e che si ritrovarono l'anno dopo a Breslavia presso l'umanista Andrea Dudith. La loro amicizia si concluse con l'aspra polemica intorno alla morte del re Stefano Báthory, alla quale anche Francken prese parte nel 1590³¹. Lech Szczucki fa risalire il loro primo incontro al 1579 a Lipsia³², quando ancora Simoni si trovava presso l'elettore Augusto e Francken preparava la pubblicazione del *Breve colloquium Iesuiticum*. La teoria della dipendenza dalla natura delle attitudini individuali, presente nel *Breve colloquium*, è posta al centro del *De vera nobilitate*, pubblicato da Simoni a Lipsia nel 1572³³. Simoni sostiene il carattere ereditario della nobiltà e della servitù, Fran-

«Simoni, Simone», in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, a cura di A. Séguenny, t. IX, Koerner, Baden Baden-Bouxwiller 1988, pp. 25-110. Vedi anche M. VERDIGI, *Simone Simoni: filosofo e medico nel '500*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1997. Una breve sintesi del rapporto tra Simoni e Francken in M. BIAGIONI, *Christian Francken* cit., pp. 37-43.

³⁰ Peter Monau, fisico e medico alla corte imperiale di Rodolfo II a Praga, ne sottolineava la natura aconfessionale del pensiero scrivendo che Simoni non credeva in nessuna religione e per questo poteva essere ritenuto seguace solo di Galeno (D. CANTIMORI, *Un italiano* cit., p. 459).

³¹ Si tratta dello *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio*, redatto intorno al 1590 e ora pubblicato in J. SIMON, *Die Religionsphilosophie* cit., pp. 185-203. In realtà, Francken era intervenuto già in precedenza in forma anonima nella *Apologia Iohannis Murali medici contra Simonem Simonium Lucensem* del 1589 (cfr. C. FRANCKEN, *Opere* cit., pp. 273-275).

³² L. SZCZUCKI, *Philosophie* cit., p. 174.

³³ «Ex quali genere canis verbi gratia venaticus suscipiatur ad indagandam fallendamque feram, vel ad eandem persequendam sternendamque; ex quali item equus generatus ad cursus vel ad bellum magni interest; multo magis ex qualibus parentibus homo sit procreatus, ad vitam recte atque ex virtute agendam referre existimabimus» (SIMONIS SIMONII, *De vera nobilitate*, Lipsiae 1572, p. 9).

cken invece quello dell'attitudine degli spagnoli all'obbedienza e degli italiani alla falsità, che tanta fortuna hanno ottenuto all'interno della Compagnia di Gesù. Possibili influssi del pensiero di Simoni sono riscontrabili nel *De bestialissima idololatria* del 1580. Si tratta, come abbiamo già detto, di uno scritto rivolto contro la dottrina cattolica della transustanziazione, che esaltava le incongruenze del tentativo concordista di Tommaso d'Aquino, un'operazione analoga a quella che Simoni aveva compiuto contro il luterano Jakob Schegk di Tubinga sulla dottrina dell'ubiquità di Cristo fra il 1566 e il 1570³⁴. Sia Simoni sia Francken muovevano dalla verità filosofica per dimostrare l'assurdità della dottrina teologica sul piano della fisica aristotelica: in entrambi i casi veniva irriso il concetto di corporeità immateriale. Francken, nel quinto paradosso del *De bestialissima idololatria*, scriveva che il corpo di Cristo, un uomo di trentatré anni, non può essere compresso nella piccolissima ostia senza che tutte le membra vengano confuse e che egli certamente muoia³⁵. Un materialismo icastico e diretto, che sembrava riecheggiare le parole usate da Simoni proprio contro la dottrina della transustanziazione nel *De sensuum instrumentis*, laddove ironizzava sul fatto che nella Cena fosse esattamente il vero corpo di Cristo a essere spezzato dalle mani del sacerdote e distribuito, in modo da venire ingoiato dalla bocca dei fedeli e triturato dai loro denti³⁶. Anch'egli irride le distinzioni scolastiche volte a giustificare con acrobatiche invenzioni ciò che non è razionalmente possibile, del tipo che la carne di Cristo è onnipresente non nella sua estensione corporale ma per accidente, in ogni sua parte. Certamente entrambi svilupparono una gnoseologia contraria a quella platonica, sostenendo l'inscindibilità di forma e materia, di anima e corpo. Nell'*Antischegkianorum*, Simoni afferma che tutte le conoscenze dipendono dai sensi e per questo non possono giungere a conclusioni in conflitto con dati acquisiti tramite essi. La nostra conoscenza procede verso gli universali per induzione, non accade il contra-

³⁴ Contro Schegk, Simoni pubblicò una serie di scritti di controversia teologica, il primo dei quali fu l'introduzione alla *Declaratio eorum quae in libello D.D. Jacobi Scheckii summi et carissimi philosophi de una persona et duabus naturis Christi nonnullis obscuriora et ubiuitati corporis Christi patrocinarum sunt visa*, apud Johannem Crispinum, Genevae 1566. L'ultimo fu invece: SIMONIS SIMONII LUCENSIS, *Antischegkianorum liber unus*, Basileae 1570.

³⁵ C. FRANCKEN, *Opere cit.*, p. 187.

³⁶ «Addit alter in coena Domini ipsissimum Christi corpus et ipsissimum sanguinem cum pane et vino a ministris frangi manibus distribuique: ore autem fidelium sumi et dentibus atteri» (SIMONIS SIMONII LUCENSIS, *In librum Aristotelis [...] de sensuum instrumentis et de his quae sub sensum cadunt, commentarius unus*, excudit Johannes Crispinus, Genevae 1566, p. 89A).

rio³⁷. Simoni però, almeno formalmente, esclude da questo tipo di percorso la teologia. Francken, invece, nella disputa con Sozzini *De honore Christi* dichiara di voler affrontare le questioni teologiche in base alla sola evidenza razionale, togliendo al pensiero teologico ogni possibilità di deroga alle leggi della fisica³⁸.

5. Neo-platonismo

Molto più esigue sono le testimonianze di influenze del platonismo sul pensiero di Francken. La prima traccia di una fonte platonica è contenuta nella *Praecipuarum enumeratio causarum* del 1584, dove egli ricorre all'esempio degli argomenti utilizzati dal filosofo neoplatonico Proclo per sostenere l'eternità del mondo in polemica con i cristiani³⁹. In realtà, si tratta di una citazione indiretta, perché la fonte è un trattato del gesuita Benedetto Pereira nel quale vengono discussi, attraverso il *De aeternitate mundi contra Proclum* di Giovanni Filopono, i *Viginti argumenta Procli pro aeternitate mundi*⁴⁰. Rappresenta, comunque, un dato interessante, perché Pereira suscitò polemiche al Collegio romano proprio per la sua apertura al platonismo. Pertanto è probabile che i primi contatti con il platonismo, sebbene in questa forma mediata, risalgano agli anni della formazione (dal 1570 al 1575 ca). Ma nella *Praecipuarum enumeratio*, che pure risulta un testo organicamente strutturato su coordinate aristotelico-averroiste, oltre al richiamo a Proclo sono rilevabili anche segnali di una sensibilità diversa nei confronti di concetti fondamentali come quelli di natura e di ragione. Szcucki individua alcune affinità con il commento di Ficino al *Timeo*, forse echi giunti a Francken attraverso gli scritti dell'umanista e antitrinitario Johann Sommer⁴¹. In particolare, risulta inusuale rispetto alle precedenti opere la rappresentazione della ragione naturale come luce che penetra nell'universo, utilizzata anche in chiave metaforica per sottolineare la conformità dei misteri divini alle leggi di natura⁴². La figura della luce

³⁷ S. SIMONI, *Antischegkianorum* cit., p. 56.

³⁸ C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 213.

³⁹ Ivi, p. 249.

⁴⁰ BENEDICTI PERERII SOCIETATIS IESU, *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus libri quindecim qui plurimum conferunt ad eos octo libros Aristotelis qui de physica auditu inscribuntur intelligendos*, apud Michaëlem Somnium, Parisiis 1579, p. 779.

⁴¹ L. SZCZUCKI, *Philosophie* cit., p. 197. Su Sommer, cfr. A. ROTONDÒ, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, in: ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008, vol. I, pp. 349-401.

⁴² C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 248.

della ragione che diffonde la verità viene posta in contrasto con le tenebre dell'autorità della chiesa di Roma. Si tratta di immagini comuni nel linguaggio di qualunque generica forma di platonismo, ma che alludono a un'idea della rivelazione divina attraverso la natura fino ad allora estranea alla riflessione di Francken. Sappiamo, però, che egli quasi certamente incontrò a Cracovia già alla fine del 1583 l'esule fiorentino Francesco Pucci, al quale lo legò una duratura amicizia⁴³. Pucci poneva al centro della sua entusiastica predicazione proprio l'idea della conoscenza naturale di Dio che, attraverso la sapienza e ragione (il *logos*) risplendente nel creato, fornisce a tutti gli esseri umani, al di fuori delle chiese e della rivelazione, la possibilità di ottenere la salvezza. Nel volumetto dal titolo *Informatione della religione cristiana*, da lui pubblicato a Londra alla fine del 1579, abbondano le immagini del *logos* come «sapienza et ragione, la quale penetra e risplende per tutto l'universo e in noi stessi con divinissimi raggi», come «primo unico lume ch'è prodotto da quello eterno lume»⁴⁴. La luce della ragione è il fondamento della religione naturale. Se l'essere umano non si dispone a riceverla, la rivelazione attraverso la parola rimane lettera morta. Si tratta di punti di contatto contenutistici e anche linguistici, non supportati però da testimonianze esplicite che possano confermare l'ipotesi di un influsso di Pucci. Certamente il pensiero di Pucci si collocava entro le coordinate del neoplatonismo fiorentino che ne aveva caratterizzato la formazione fino dai primi anni presso l'Accademia dei Lucidi con la frequentazione dei testi di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola⁴⁵. Anche

⁴³ Su Francesco Pucci rimangono fondamentali le ricerche di Delio Cantimori, Luigi Firpo e Antonio Rotondò. Per una bibliografia aggiornata rimando però ai due studi più recenti su di lui, ossia G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, il Mulino, Bologna 2011 (ora anche in ed. inglese: *The Italian Reformation Outside Italy. Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*, Brill, Leiden-Boston 2015); M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, Claudiana, Torino 2011.

⁴⁴ Il 9 luglio 1587 si recarono insieme da Praga alla residenza del nobile boemo Wilem Rožmberk a Třeboň per fare visita all'alchimista inglese John Dee e al veggente Edward Kelley che risiedevano presso di lui. La notizia è contenuta in *The Private Diary of Dr. J. Dee and The Catalogue of His Library*, a cura di J. Orchard Halliwell, London 1842, p. 23. Pubblicata anche in F. PUCCI, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, vol. II, Olschki, Firenze 1959, p. 202. Sulla vicenda vedi M. BIAGIONI, *Christian Francken* cit., pp. 122-127.

⁴⁵ M. BIAGIONI, *Francesco Pucci* cit., p. 91. Sappiamo che una copia dell'*Informatione* era posseduta da Fausto Sozzini a Cracovia. Nello stesso 1583, quando Francken discusse con lui la questione della venerazione di Cristo, anche Pucci si trovava a Cracovia per proseguire il dibattito sulla natura immortale di Adamo, iniziato cinque anni prima a Basilea. È possibile che risalga a questo periodo il loro primo incontro.

⁴⁶ G. CARVALE, *Il profeta* cit., pp. 44-48, 60-67.

Francken si era avvicinato a questi autori, senza però che essi modificassero realmente la sua *Weltanschauung*. Pico della Mirandola compare solo con un testo che viene citato in due opere diverse a distanza di otto anni e senza sostanziali modifiche⁴⁶. Si tratta di un brano preso dalla lettera al nipote Gian Francesco, ma è una citazione poco incisiva sul piano gnoseologico e non induce a ipotizzare una reale apertura verso il neoplatonismo⁴⁷. Più estesa, ma non molto diversa qualitativamente, è la presenza di Marsilio Ficino. In questo caso la prima attestazione certa risale solo alla seconda metà del 1588, quando Francken risiedette per alcuni mesi presso la dimora del nobile Miklós Szokoli in Ungheria e attinse ai volumi della sua ricca biblioteca, trovandovi certamente opere ficiniane. Lo dichiara egli stesso nello *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken*⁴⁸, il testo manoscritto con il quale prese parte alla polemica tra Simone Simoni e Niccolò Buccella in seguito alla morte del loro comune assistito, il re Stefano Báthory. Neppure in questo caso, però, sembra possibile attribuire uno spessore speculativo alle citazioni, che appaiono piuttosto un omaggio reso a un autore celebre. La più interessante è un passo tratto dalla *Theologia Platonica* che compare nella parte conclusiva dell'opera, nel quale Ficino afferma che l'incostanza nella fede degli uomini dotti è dovuta all'abitudine di indagare razionalmente le cause dei fenomeni in conflitto con la necessità di accettare per fede i misteri della religione⁴⁹. Ancora alla *Theologia Platonica* conducono due nessi concettuali che József Simon individua nella *Disputatio de incertitudine religionis Christianae*, entrambi focalizzati sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio in funzione della mole del mondo⁵⁰. Sono idee, però, che nella dinamica del dialogo vengono esposte dal teologo e confutate dal filosofo, quindi in posizione debole sul piano argomentativo. La presenza di questi segnali, insomma, fornisce tutt'al più una testimonianza di generiche diversioni rispetto al naturalismo

⁴⁶ Si tratta nell'ordine dell'*Epistola Christiani Francken, in qua deplorat suum a Societate Iesu et Ecclesia Catholica discessum* del 1581 e dell'*Apologia Iohannis Muralti Medici* del 1589 (C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 202, 274).

⁴⁷ *Ioannes Picus Mirandulanus Ioanni Francisco nepoti*, in: IOANNIS PICI MIRANDULAE, *Epistulae non piae minus quam elegantes*, per Nicolaum Zoppinum, Venetiis 1529, epistola I, A3r-A3v.

⁴⁸ «Evolve volumen Ficini, et rem ita se habere comperies. Demonstraret tibi illam epistolam, si ei nunc ad manum liber ille esset. Recentem autem habet Francken eius doctrinae memoriam, ex recenti et attenta illius voluminis lectione in arce Kyswarda, apud generosissimum et incredibili morum suavitate dominum Nicolaum Zokoly, qui liberalitate corpus, humanitate ac bibliotheca sua genium meum quattuor mensibus pavit, et invitatus tandem a se demisit in Transylvaniam» (J. SIMON, *Die Religionsphilosophie cit.*, pp. 189-190).

⁴⁹ J. SIMON, *Die Religionsphilosophie cit.*, pp. 200-201.

⁵⁰ Ivi, pp. 176, 178.

aristotelico, che continuava a costituire la struttura portante della sua riflessione. Più diffuse, come abbiamo visto, appaiono le ricorrenze di espressioni tratte dal linguaggio di Pucci, tanto che appare plausibile far risalire alla sua frequentazione l'insorgenza di sfumature neoplatoniche negli scritti successivi al 1583.

6. Crisi delle certezze e conoscenza di Sesto Empirico

Si tratta comunque di tracce da non sottovalutare nella prospettiva della crisi di certezze che prese campo nel pensiero di Francken almeno fino dal primo soggiorno a Cluj⁵¹, dove trovò posto nel collegio unitariano come lettore di filosofia tra la fine del 1584 e l'inizio del 1585. Nell'autunno del 1584 era stato ospite del signore transilvano János Gerendi⁵² e si era avvicinato alle posizioni dei sabatisti, altrimenti chiamati semigiudaizzanti perché tendevano a ridimensionare il ruolo di Cristo e del Vangelo per guardare piuttosto alla legge mosaica, osservando per esempio il precetto del riposo del sabato⁵³. L'insegnamento di Francken e quello del collega Peter Frieschbier (Petrus Saxo), rettore del collegio, erano finiti al centro degli attacchi dei gesuiti, che alla fine del 1585 riuscirono nel loro intento di farli allontanare entrambi⁵⁴. In quei mesi Francken si dedicò allo studio del *Manuale* di Epitteto, nella edizione commentata dal pastore luterano, nonché drammaturgo, Thomas Francken era Kirchmair (Naogeorgus), pubblicata a Basilea da Oporino nel 1561⁵⁵. Era attratto dal problema dell'esistenza di una via verso la felicità nella vita terrena, e riteneva che l'unione della sapienza di un filosofo antico (Epitteto) e della fede di un commentatore cristiano (Naogeorgus) potessero fornire utili insegnamenti. Epitteto insegna che

⁵¹ Cfr. L. SZCZUCKI, *Philosophie* cit., pp. 212-213. Cfr. anche M. BIAGIONI, *Christian* cit., pp. 100-104.

⁵² E. JAKAB, *Gerendi János és Francken Keresztély*, "Keresztény Magvető" XXVIII (1893), pp. 33-38; A. PIRNÁT, *Gerendi János és Eóssi András*, "Irodalomtörténeti Közlemények" LXXIV (1970), pp. 680-684.

⁵³ Sul quadro delle tendenze antitrinitarie in Transilvania nella prima età moderna, cfr. I. KEUL, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transilvania (1526-1691)*, Brill, Leiden 2009, pp. 125-133.

⁵⁴ Cfr. L. FIRPO, *Christian* cit., pp. 196-197.

⁵⁵ *Moralis philosophiae medulla, docens quo pacto ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit*, nempe Epicteti Enchiridion Graece ac Latine cum explanatione Thomae Naogeorgi, Argentorati excudebat Vuendelinus Rihelius, 1554. Sulle edizioni del *Manuale*, cfr. L. ZANTA, *La renaissance du stoicisme au XVI siècle*, Paris 1914, pp. 139-146.

la vera beatitudine passa attraverso la serenità dell'animo e, dato che i mali dell'animo sono generati dagli errori e dalle false opinioni, esiste quindi la possibilità di costruire un percorso corretto per raggiungerla. Ma nelle parole di Francken, che preparò la premessa al *Manuale* in una edizione per gli studenti del collegio⁵⁶, emergevano piuttosto le difficoltà incontrate dalla filosofia nel vincere gli appetiti che ci avvicinano alle bestie e che rendono impossibile la vera conoscenza. Prendeva il sopravvento non l'elogio della ragione, ma una carrellata dei vizi che rendono l'essere umano ora simile al leone, ora al lupo o alla volpe o ai maiali, ai cani, agli uccelli⁵⁷. Forse stanco di subire gli oltraggi dei gesuiti e i rovesci della sorte, Francken decise di ammettere l'inesistenza di una religione razionale e tentò di essere accolto di nuovo nella chiesa romana, immaginando che lo stoicismo cristiano fosse la chiave per rasserenare il proprio animo tormentato dal dubbio. A distanza di neppure due anni, quindi, l'idea che la conoscenza umana, guidata dalla luce della ragione naturale, potesse giungere alla verità, così com'era emerso nella *Praecipuarum enumeratio*, appariva lontanissima e non più sostenibile. Dopo la pubblica abiura nella Chiesa di S. Barbara a Cracovia il 4 dicembre 1585, tuttavia Francken non trovò la pace che cercava e fu assalito invece da nuove incertezze, che lo condussero a tornare sui suoi passi e a riprendere quel posto di lettore di filosofia al Collegio unitariano di Cluj, abbandonato tre anni prima. Un percorso di profonda crisi intellettuale e anche esistenziale, dunque, fu quello che contrassegnò questo periodo decisivo della sua vita. Risalgono a esso anche le prime tracce della lettura dei testi di Sesto Empirico, che si collegano in particolare al dibattito svoltosi a Cracovia tra il 1587 e il 1588 con il frate minorita Moro Saraceno di Fossombrone sulle cause che alimentavano i conflitti tra i cristiani⁵⁸. Come è noto la circolazione di Sesto in età moderna fu agevolata dalla pubblicazione dell'edizione latina degli *Hypotyposeon libri* a Parigi nel 1562 per opera di Henri

⁵⁶ *Epicteti philosophi stoici Enchiridion in quo ingeniosissime docetur quemadmodum ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit, quam ingeniosus lector profecto consequetur, si adiectas quoque commentationes in pectus adisserit*, Claudiopoli, apud Gasparem Helti, anno 1585. La premessa di Francken è ora pubblicata anche in C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 258-262.

⁵⁷ «Huius enim instinctu bestiae fit ut plurimi verae ductum rationis non sequantur, sed ad belluarum naturam inclinantes, alii quidem similes sint leonibus, feroces, crudeles, superbi; alii lupis, rapaces, infidi, furaces; alii vulpeculis, subdoli, insidiatores, fallaces; alii porcis, turpes, sordidi, voraces; alii canibus, mordaces, maledici, iracundi; alii denique avibus, libidinosi, leves, inconstantes. Iam omnes istas, atque huiusmodi alias bestias homini innatas haec philosophia vel prorsus de medio tollit, vel directa saltem ratione vinctas tenet, ne sua extra septa evagentur» (C. FRANCKEN, *Opere cit.*, p. 259).

⁵⁸ Cfr. M. BIAGIONI, *Christian cit.*, pp. 105-122.

Estienne, alla quale fece seguito quella dell'*Adversus mathematicos* ad Anversa e a Parigi nel 1569 per opera di Gentian Hervet. Francken probabilmente conosceva lo scetticismo accademico fin dagli studi al Collegio romano attraverso l'opera di Cicerone, la cui presenza è attestata già nel *Breve colloquium Iesuiticum* con riferimenti alle *Tusculanae disputationes* e al *De natura deorum*⁵⁹. La lettura di Sesto, che gli apriva le porte dello scetticismo pirroniano, dovette impressionarlo a tal punto che la struttura argomentativa del dibattito sull'esistenza di Dio nella *Disputatio de incertitudine religionis Christianae*, della quale una prima versione circolava dall'inizio degli anni Novanta⁶⁰, risulta ispirata proprio all'*Adversus mathematicos*. József Simon ne ha segnalato citazioni nell'argomento trentasei e nella breve antologia di pensieri di filosofi antichi che chiude l'opera⁶¹; ma l'influenza di Sesto è assai più estesa e profonda. Francken riprende infatti dall'*Adversus mathematicos* i contenuti del capitolo *An sint Dii* nel quale Sesto afferma che coloro i quali vogliono dimostrare l'esistenza degli Dèi lo fanno utilizzando quattro tipi di argomenti, che sono, rispettivamente: il consenso di tutti gli esseri umani, l'ordine e la struttura del mondo, le assurdità che derivano dalla negazione degli Dèi, la confutazione delle ragioni che vengono portate contro⁶². Nella parte conclusiva del dialogo, composta da diciassette interventi del teologo e altrettanti del filosofo sul problema dell'esistenza di Dio o quanto meno della sua dimostrabilità, viene riproposto lo stesso schema con numerosi richiami a Sesto, più o meno espliciti. La sola modifica è costituita dall'omissione dell'ultima parte, ossia le ragioni che negano l'esistenza di Dio, imposta dalla stessa natura del dialogo, durante il quale il filosofo agisce proprio per rimuovere le ragioni che la proverebbero. Questa sezione è sostituita da una piccola antologia di opinioni di filosofi antichi sull'ateismo, anch'esse per lo più presenti nell'*Adversus mathematicos*⁶³. L'influenza di Sesto durante gli anni trascorsi in Transilvania e in Boemia provocò una svolta nel pensiero di Francken. La *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* riproduceva il dibattito sostenuto contro Moro Saraceno di Fos-

⁵⁹ C. FRANCKEN, *Opere cit.*, pp. 168, 175-176.

⁶⁰ Cfr. B. KESERÜ, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk "Disputatio de incertitudine religionis Christianae"*, in: *Antitrinitarianism in The Second Half of the 16th Century*, a cura di R. Dán e A. Pirnát, Budapest 1982, pp. 73-84. Cfr. anche M. BIAGIONI, *Christian Francken cit.*, pp. 113-115.

⁶¹ J. SIMON, *Die Religionsphilosophie cit.*, pp. 179-181.

⁶² «Consensus omnium hominum [...] ordo mundi et distributio [...] absurda quae consequuntur iis qui Deum tollunt [...] ablatio rationum quae obijciuntur» (SEXTI EMPIRICI, *Adversus mathematicos, hoc est adversus eos qui profitentur disciplinas*, Gentiano Herveto Aurelio interprete, ex officina Christophori Plantini, Antverpiae 1569, p. 265).

⁶³ SEXTI EMPIRICI, *Adversus cit.*, pp. 264-265.

sombrone. Teologo francescano e filosofo aristotelico, egli sosteneva che solo la cattiva interpretazione delle Scritture era la causa dei conflitti tra cristiani, perché il testo sacro è inoppugnabile se messo a fuoco secondo le dieci categorie aristoteliche che definiscono l'essere⁶⁴. Pur avendo creduto fermamente in una religione razionale fondata sui principi del pensiero aristotelico, adesso Francken individuava la causa delle controversie tra cristiani nel fatto che la religione non può essere dimostrata da nessun argomento che costringa anche chi vi resiste ad accettarne l'evidenza, come lo sono quelli della matematica⁶⁵. Nel dialogo è il filosofo a proporre questa posizione. I suoi interventi tracciano un vero e proprio percorso di scepsti che conduce all'*epochè*, in coerenza con Sesto il quale riteneva impossibile stabilire se gli Dèi esistono o non esistono a causa dell'equivalenza delle ragioni avverse, e perciò considerava più saggio accettare la religione degli avi, senza esporsi sul problema della effettiva corrispondenza con la verità⁶⁶. L'atteggiamento di Francken negli ultimi anni è analogo. Giunto a dubitare con la ragione dell'esistenza di Dio, preferì ritirarsi dal vuoto che l'ateismo sembrava spalancargli dinanzi e sottomettersi all'autorità della chiesa di Roma, anche a costo di subire il processo e la condanna al carcere a vita presso il Santo Uffizio. Ma il suo scetticismo, diversamente dallo scetticismo cristiano cinquecentesco, rivelava una forza corrosiva tale da mettere in questione la stessa nozione di Dio. József Simon sottolinea alcune affinità, anche nel titolo, con la *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* di Cornelio Agrippa⁶⁷. La svalutazione di ogni forma di conoscenza che conduce Agrippa all'esaltazione della fede come unica via verso la verità non coincide però con gli esiti del percorso di Francken il quale, solo dopo avere verificato che la ragione costringe a dubitare dell'esistenza di Dio, accetta di rinunciarvi pur di salvare la nozione di

⁶⁴ La sua posizione è sintetizzata dallo stesso Francken in *Analysis rixae Christianae* (C. FRANCKEN, *Opere* cit., p. 291).

⁶⁵ «Scopus huius disputationis est, ut intelligamus tantae causae diversitatis religionum in mundo non esse aliam, nisi quod certa ratione cognosci non possit hanc vel illam esse veram religionem. Nam certa ratio est, quae nec everti possit, et vel invitis extorquet consensum. Cuiusmodi est ista: si duae lineae inter se distantes aequaliter producantur, non possunt in unum punctum influere, cui rationi assentitur Iudeus, Ethnicus, Turca, Christianus» (J. SIMON, *Die Religionsphilosophie* cit., p. 153).

⁶⁶ «Fortasse enim stabilior ac constantior invenietur scepticus quam ii qui aliter philosophantur, dicens esse deos congruenter patriis moribus et legibus, et faciens quidquid pertinet ad eos venerandos ac colendos, quod autem ad philosophicam attinet quaestionem, nihil agens temere ac praecipitanter» (SEXTI EMPIRICI, *Adversus* cit., pp. 263-264).

⁶⁷ J. SIMON, *Die Religionsphilosophie* cit., pp. 82, 138.

Dio. Nelle ultime opere compaiono anche richiami a Erasmo⁸⁸. Lo scetticismo erasmiano, però, non ha molto in comune con quello di Francken, perché nel primo caso rimaneva indiscusso il postulato dell'esistenza di Dio, nell'altro invece il dubbio sistematico finiva per erodere anche quel fondamentale presupposto⁸⁹. Come abbiamo visto, Francken era giunto a questi esiti estremi, tali da sconfinare nella miscredenza, interpretando in chiave radicale fonti umanistiche. Piuttosto che dalla tradizione del platonismo rinascimentale, che influì marginalmente sul suo pensiero, era dalla tradizione dell'aristotelismo padovano, in particolare dal pensiero di Pomponazzi, che egli aveva colto spunti importanti di riflessione. Dal *De fato* aveva tratto argomenti per negare il dogma trinitario, dal *De incantationibus* aveva avuto origine l'idea che solo l'autorità del pontefice potesse trasformare in dogmi le favole della religione, di per sé prive di consistenza, dal *De anima* aveva ripreso quella dottrina della conoscenza basata sui *phantasmata* che poi utilizzò per rifiutare ogni attendibilità al pensiero teologico. È possibile riconoscere le tappe di un processo intellettuale al quale fornì un contributo essenziale anche la lezione di autori antichi legati al pensiero scettico, tra i quali Cicerone – con il *De natura deorum* e le *Tusculanae* –, ma soprattutto Sesto Empirico, che contribuì in maniera decisiva a suggerire a Francken una via d'uscita dal punto morto nel quale lo aveva condotto la ricerca di una religione razionale. Si trattava di fonti acquisite non sempre per via diretta, come accadde con ogni probabilità nel caso di Sesto e certamente in quello di Epitteto, ma più spesso mutate dall'esperienza di personaggi contemporanei a Francken e legati al radicalismo religioso, con i quali egli condivise momenti della propria esistenza, come accadde con Francesco Pucci, che lo avvicinò a idee neoplatoniche, e con Simone Simoni, dal quale trasse suggestioni importanti dell'aristotelismo radicale di Pomponazzi. Anche in relazione a questo percorso, a mio avviso, il caso di Christian Francken assume caratteristiche peculiari nel panorama culturale del tardo Cinquecento, ponendosi alle origini del dibattito che durante la prima età moderna contribuì al riconoscimento della dignità intellettuale dell'ateismo, precedentemente considerato un paradigma di pura negatività, un paradosso talmente infamante da implicare l'esclusione dal consorzio civile.

⁸⁸ Nelle *Mirabilium visionum* del 1589 e nel *Dolium Diogenis* del 1595 (C. FRANCKEN, *Opere* cit., pp. 269, 280, 283). J. SIMON individua una citazione anche nello *Spectrum* (*Die Religionsphilosophie* cit., pp. 195-196).

⁸⁹ Cfr. anche G. PAGANINI, *Scetticismo* cit., pp. ix-xix.

«FACILE RIXA ORITUR,
SED DIFFICILES HABET EXITUS».
JOHANNES REUCHLIN UMANISTA, POLEMISTA
E FIGURA SIMBOLICA

MATTHIAS DALL'ASTA*

La frase citata nel titolo di questo saggio deriva da una lettera che Johannes Reuchlin inviò al domenicano Konrad Kollin di Colonia, una lettera che segna la fine di un importante scambio di lettere tra un umanista orgoglioso, da un lato, e alcuni influenti difensori della teologia universitaria tedesca dall'altro. La sentenza «*Facile rixa oritur, sed difficiles habet exitus*» (cioè «Una controversia inizia facilmente, ma è difficile mettere fine alle liti») fu scritta nel marzo del 1512. In retrospettiva, queste parole sembrano addirittura profetiche, perché, quando la lettera di Reuchlin nel 1519 fu stampata, la sua controversia con i teologi di Colonia si era allargata a un conflitto, seguito con interesse da molti studiosi in tutta Europa. Inoltre, in Germania era scoppiata un'altra lite, quella di Martin Lutero che – dal punto di vista della chiesa romana – presto sfuggì a qualsiasi controllo. E se prendiamo in considerazione il nuovo movimento luterano, la controversia di Reuchlin ci si presenta quasi come un “prologo”, un prologo alla Riforma.

Questo saggio è diviso in quattro parti: inizia con lo scambio di lettere tra Reuchlin e i teologi di Colonia; nella seconda parte, qualche osservazione generale riguarderà l'influsso dell'umanesimo italiano sulla formazione di Reuchlin e si accennerà alla sua ammirazione per la Firenze dei Medici e per la Roma dei papi. Una terza brevissima parte sarà dedicata alla «cultura del ridere»² e alla «cultura del conflitto», che sono fondamentali sia per l'umanesimo in generale, sia particolarmente

* matthias.dallasta@hadw-bw.de

¹ J. REUCHLIN, *Briefwechsel*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, M. Dall'Asta, G. Dörner, 4 voll., frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999-2013, qui vol. 2, p. 286, n. 198, lin. 26 s.

² Cfr. M. BACHTIN, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Hanser, München 1969; H. BAUSINGER, *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, ed. it. a cura di P. Clemente *et al.*, Pacini, Pisa 2008, pp. 53-67.

per gli scritti polemici nella controversia tra Reuchlin e i teologi di Colonia. E infine si cercherà di illustrare come l'umanista tedesco divenne una figura simbolica, di cui si sono serviti molti protestanti, sia nel Cinquecento stesso, sia nei secoli successivi.

1. Lo scambio di lettere tra Reuchlin e i teologi di Colonia

L'umanista Johannes Reuchlin in Italia – nonostante gli studi fondamentali di Giulio Busi e di Saverio Campanini³ – non è una figura particolarmente nota. Fornisco in questa sede alcuni dati biografici.

Johannes Reuchlin nacque nel 1455 a Pforzheim nel braccio settentrionale della Foresta Nera. La sua città natale era l'antica residenza dei margravi di Baden e suo padre era l'amministratore del convento dei domenicani del luogo. Dopo aver studiato arti liberali e diritto in Germania, a Basilea e in Francia, nel 1481 Reuchlin si recò alla vicina contea di Württemberg, dove a Tubinga e a Stoccarda iniziò una carriera come ambasciatore, avvocato e giudice. Tra il 1482 e il 1498 compì tre

³ Soprattutto J. REUCHLIN, *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di S. Campanini, G. Busi, Opus Libri, Firenze 1995, 1996; S. CAMPANINI, *Reuchlins jüdische Lehrer aus Italien*, in: *Reuchlin und Italien*, a cura di G. Dörner Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart 1999, pp. 69-85; ID., «Quasi post vindemias racemos colligens». *Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala*, in: *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, a cura di W. Kühlmann Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2010, pp. 69-88; ID., *Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala*, in: *Reuchlin und der «Judenbücherstreit»*, a cura di S. Lorenz, D. Mertens, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2013, pp. 107-118. Cfr. inoltre S. RHEIN, *Religiosità individuale e riforma della società: un contributo alla teologia di Johannes Reuchlin*, in: *Homo sapiens, homo humanus*, vol. 2: *Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento*, atti del XXIX Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1987. *Individuo e società nei secoli XV e XVI*, atti del XXX Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1988, entrambi a cura di G. Tarugi, Leo S. Olschki, Firenze 1990, pp. 421-433.

⁴ Per la biografia, cfr. L. GEIGER, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Duncker & Humblot, Leipzig 1871, rist. B. de Graaf, Nieuwkoop 1964; M. BROD, *Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Kohlhammer, Stuttgart 1965, rist. Fourier, Wiesbaden 1989; F. POSSET, *Johann Reuchlin (1455-1522). A Theological Biography*, De Gruyter, Berlin 2015; inoltre G. DÖRNER, *Reuchlin, Johannes*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, a cura di Gerhard Müller, vol. 29, De Gruyter, Berlin 1998, pp. 94-98; ID., *Reuchlin, Johannes*, in: *Deutscher Humanismus 1480-1520. Verfasserlexikon*, a cura di Franz Josef Worstbrock, vol. 2, De Gruyter, Berlin 2011, coll. 579-633; M. DALL'ASTA, *Reuchlin, Johannes*, in: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*, 2. ed. riv., a cura di Wilhelm Kühlmann, vol. 9, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 565-570.

viaggi in Italia; in tutti e tre i casi la sua destinazione principale fu la curia romana. Andando e ritornando da Roma ebbe però anche l'occasione di visitare Firenze e di fare amicizia con Aldo Manuzio a Venezia. Morì a Stoccarda nel 1522; immediatamente dopo la sua morte Erasmo da Rotterdam compose un elogio dell'amico⁵.

Nel 1510 a Reuchlin fu chiesto di scrivere un parere di carattere legale per l'imperatore Massimiliano d'Asburgo⁶. Dovette trattare la questione se la confisca dei libri ebraici, che era già iniziata prima a Francoforte e in altri luoghi dell'impero, fosse lecita e se la successiva distruzione dei libri sequestrati sarebbe stata nell'interesse della fede cristiana. Dopo aver scritto una fervida difesa del Talmud e di quasi tutti gli altri libri ebraici sotto accusa⁷, Reuchlin a partire dal 1511 venne diffamato dall'ebreo convertito Johannes Pfefferkorn e perseguitato dai teologi di Colonia, soprattutto dal loro inquisitore, Jakob Hoogstraeten⁸.

In questi anni Reuchlin aveva già raggiunto l'apice della sua fama di umanista. Fra le sue opere pubblicate prima del 1510 si possono ricordare particolarmente il dialogo filosofico *De verbo mirifico*, le traduzioni dal greco, le due commedie latine e soprattutto il dettagliato manuale *De rudimentis Hebraicis*, un vocabolario ebraico-latino accompagnato da una grammatica della lingua ebraica, la prima opera di questo genere scritta e pubblicata in latino da uno studioso cristiano⁹. A causa di queste opere, Reuchlin allora veniva considerato il più illustre umanista tedesco accanto a Erasmo, quasi il prototipo tedesco del «*vir trilinguis*» d'epoca rinascimentale.

In un pamphlet di Pfefferkorn, stampato nel 1511 in lingua tedesca e venduto alla fiera primaverile di Francoforte¹⁰, Reuchlin venne attaccato violentemente e si difese senza perdere tempo. Nello stesso anno pubblicò una difesa intitolata *Augenspiegel*, cioè *Specchio degli occhi* oppure *Occhiali*, un libro che fu venduto solo pochi mesi più tardi, giusto

⁵ D. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'apoteosi di Giovanni Reuchlin*, a cura di G. Vallese, Pironti, Napoli 1949.

⁶ J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 2, nn. 169 e 170.

⁷ Cfr. *ivi*, n. 171.

⁸ Cfr. D.H. PRICE, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 2012; ID., *Maximilian I. and Toleration of Judaism*, "Archiv für Reformationsgeschichte" (Gütersloh), CV, 2014, pp. 7-29.

⁹ J. REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, vol. I, 1: *De verbo mirifico – Das wundertätige Wort (1494)*, a cura di W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

¹⁰ Cfr. H. GREIVE, *Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins De rudimentis hebraicis*, "Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" XC (1978), pp. 395-409.

¹¹ J. PFEFFERKORN, *Handt Spiegel [...] wider und gegen die Jüden und Judischen Thalmudischen schriftten*, Johann Schöffer, Mainz 1511.

in tempo per la fiera autunnale di Francoforte¹². In seguito l'inquisitore Hoogstraeten e la Facoltà teologica dell'Università di Colonia bandirono il libro reuchliniano, in quanto prova di un eccessivo favore verso gli ebrei, e tentarono di indurre l'imperatore alla proibizione dell'*Augenspiegel*. Contro il suo autore venne formulata persino l'accusa di eresia.

In questa situazione cominciò lo scambio di lettere sopra menzionato. Si tratta di dieci lettere in lingua latina, scritte tra l'ottobre 1511 e il marzo 1512, un periodo di solo sei mesi: sei lettere sono scritte da Reuchlin, quattro dai teologi di Colonia, soprattutto dal domenicano Kollin e dall'inquisitore Hoogstraeten, che allora era anche decano della Facoltà teologica dell'università. Leggendo queste dieci lettere¹³, che nel 1519 furono pubblicate in una raccolta della corrispondenza di Reuchlin¹⁴ e che costituiscono un dialogo vivace, si può osservare come si sciolsse lo stretto legame tra Reuchlin e l'ordine dei domenicani e come si ruppe anche la sua amicizia con il domenicano Konrad Kollin.

Reuchlin scrisse ai teologi di Colonia (*Briefwechsel*, nn. 184 e 185) che in tutta la sua vita aveva tentato di essere di grande utilità per la santa teologia, specialmente come filologo, e che non credeva altro che quello che la santa chiesa credeva, e che inoltre aveva sottoposto la sua opinione alla fine del suo libro «*expressis verbis*» alla dottrina della chiesa¹⁵. I teologi di Colonia risposero a Reuchlin (*Briefwechsel*, nn. 187 e 188) che lo volevano trattare anche nel futuro come un fedele e obbediente figlio della chiesa, ma che egli doveva rimuovere le «pietre di scandalo»¹⁶ dalle vie dove egli stesso le aveva disseminate. Aggiunsero che del resto non era sorprendente che un giurista non capisse le sottigliezze teologiche. E così Reuchlin scrisse di nuovo ai teologi (*Briefwechsel*, nn. 190 e 191) sostenendo che le loro lettere gli mostravano la religiosità e la carità della Facoltà, ma che non capiva bene i lo-

¹² Nuova ed. dell'*Augenspiegel* in: J. REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, vol. IV: *Schriften zum Bücherstreit*, Parte prima: *Reuchlins Schriften*, a cura di W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, pp. 13-168.

¹³ J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 2, nn. 184, 185, 187, 188, 190, 191 e 195-198, pp. 202-288.

¹⁴ *Illustrium virorum epistolae Hebraicae, Graecae et Latinae ad Ioannem Reuchlin Phorcensem [...] diversis temporibus missae*, Thomas Anshelm, Hagenau 1519, fol. p 2a - s 1a.

¹⁵ Cfr. J. REUCHLIN, *Augenspiegel*, in: ID., *Sämtliche Werke* cit., vol. IV, Parte prima, p. 150: «Haec ego Ioannes Reuchlin Phorcensis, Legum doctor et Sueviae triumvir, pro evidentiore declaratione mentis meae scripsi. Quae sanctae ecclesiae et eius praesuli summo universisque, quorum interest, offero pie legenda et corrigenda, paratus stare sententiae cuiuslibet melius sentientis. Datum Stutgardiae xv. Kalen. Septembres. Anno domini M.D.XI.».

¹⁶ I Pie. 2,8.

ro rimproveri. Se essi si fossero spiegati meglio, egli per amore del prossimo, per amore di Dio e per amore della verità avrebbe rimosso tutte le «pietre di scandalo», affinché ne rimanesse una soltanto: «la pietra che i costruttori hanno scartato»¹⁷, cioè Cristo.

I teologi di Colonia risposero a Reuchlin (*Briefwechsel*, nn. 195 e 196) che le giustificazioni dell'umanista indicavano una certa ostinazione, benché egli conoscesse le punizioni per ogni forma di eresia. Con insistenza gli chiesero di ritrattare e aggiunsero che il solo scambio di lettere non era sufficiente e non sarebbe finito mai. Reuchlin rispose ai teologi (*Briefwechsel*, nn. 197 e 198) che entro la prossima fiera di Francoforte avrebbe spiegato di nuovo la sua posizione in un trattato in lingua tedesca e mise in guardia la Facoltà teologica aggiungendo che il comportamento dei teologi suscitava già adesso in molte persone antipatie forti. La corrispondenza finisce in questo modo¹⁸.

L'ultima lettera di Reuchlin era una sfida. Il profondo legame con l'ordine dei domenicani, che Reuchlin per decenni aveva servito come avvocato, si era sciolto. Quando il loro scambio di lettere nel 1519 venne pubblicato nelle *Illustrium virorum epistolae*, il conflitto si era allargato: Contro l'*Augenspiegel* si era aperto un processo e nel febbraio 1514 il libro a Colonia fu bruciato in pubblico. Dopo il trasferimento del processo dalla Germania a Roma e a causa della pubblicazione di numerosi scritti, il conflitto aveva trovato un'eco internazionale. Nelle prime pagine delle *Illustrium virorum epistolae* è pubblicata una lista dei sostenitori di Reuchlin¹⁹. Questa lista comincia con Erasmo e contiene accanto ai nomi di Pietro Galatino, Egidio da Viterbo e di tanti altri umanisti anche il nome di Filippo Melantone che era l'allievo prediletto di Reuchlin.

Su raccomandazione dello stesso Reuchlin, il giovane Melantone nell'estate del 1518 fu nominato professore di greco all'Università di Wittenberg, dove presto diventò il collaboratore più stretto e più importante di Lutero²⁰. Era anche responsabile per l'inserimento di una lettera del medesimo nella raccolta delle *Illustrium virorum epistolae*. Si tratta di una lettera che Lutero aveva scritto su iniziativa di Melantone nel dicembre del 1518. E in questa lettera Lutero – a causa della sua nuova

¹⁷ Mt. 21,42.

¹⁸ Cfr. M. DALL'ASTA, *Frömmigkeit und Kirchenkritik: der Laientheologe Johannes Reuchlin*, in: *Wie fromm waren die Humanisten?*, a cura di B. Hamm, Th. Kaufmann Harrassowitz, Wiesbaden 2016, pp. 244 s.

¹⁹ *Illustrium virorum epistolae* cit., fol. a 2a-b.

²⁰ Cfr. H. SCHEIBLE, *Filippo Melantone*, trad. di L. Scornaienchi, Claudiana, Torino 2001, pp. 25 ss.

lotta contro la chiesa papale – si dichiarò «successore» di Reuchlin²¹, contribuendo, con l'aiuto di Melantone, a che la «*causa Reuchlini*» venisse collegata alla «*causa Lutheri*»²², un collegamento che per il processo contro Reuchlin e il suo *Augenspiegel* fu fatale. Reuchlin nella curia romana godeva di una grande stima; nel 1517 aveva dedicato il suo capolavoro filosofico-cabalistico, il dialogo *De arte cabalistica*, al papa mediceo Leone X²³. Tuttavia tre anni più tardi il suo processo a Roma finì con la condanna, perché il suo nome era ormai identificato con la protesta di Lutero e la Santa Sede, nel caso di Reuchlin, volle dare una punizione esemplare: attraverso la proibizione dell'*Augenspiegel*, l'obbligo del perpetuo silenzio e la condanna alle spese del processo²⁴.

2. Reuchlin e l'umanesimo italiano

Come quasi tutti gli umanisti tedeschi, anche Reuchlin doveva moltissimo alla patria del Rinascimento. Dall'Italia provenivano numerosi libri della sua biblioteca poliglotta, ad esempio preziosi manoscritti ebraici, che aveva comprato a Roma, e molte edizioni aldine e testi biblici in lingua ebraica stampati a Venezia²⁵. Ma dall'Italia provenivano

²¹ *Illustrium virorum epistolae* cit., fol. C 3b = J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 4, p. 184, n. 352, lin. 7-9: «Eram tamen oratione et voto tibi semper praesentissimus. Sed quod tunc negatum est socio, nunc cumulatissime tributum est successoribus».

²² Cfr. M. DALL'ASTA, *Ein Reformator blickt zurück auf den prägenden Lehrer seiner Jugend: Melanchthons Rede über Johannes Reuchlin aus Pforzheim (1552)*, in: «*Ein Vater neuer Zeit*» – Reuchlin, die Juden und die Reformation, a cura di J. Robert, E. Blattner, W. Ratzeburg, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Stadtmuseum Tübingen, Tübingen 2017, pp. 230-232.

²³ J. REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, vol. II, 1: *De arte cabalistica libri tres – Die Kabbalistik (1517)*, a cura di W.-W. Ehlers, F. Felgentreu, R. Leicht, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2010, pp. 26-33 e 550-557 = J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 3, n. 309.

²⁴ Per la condanna dell'*Augenspiegel* (lat. Speculum Oculare), cfr. D.H. PRICE, *Reuchlin and the Campaign* cit., pp. 201 s. e 295; W. TRUSEN, *Die Prozesse gegen Reuchlins «Augenspiegel». Zum Streit um die Judenbücher*, in: *Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit*, a cura di S. Rhein, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1998, p. 127: «Speculum Oculare nuncupatum fuisse et esse scandalosum, ac piarum aurium Christi fidelium offensivum, ac non parum impiis Judaeis favorabilem, et propterea ab usu et de manibus Christi fidelium tollendum usumque eius inhibendum etc. cum impositione perpetui silentii eidem Johanni et condemnationem eiusdem in expensis in huiusmodi causa».

²⁵ Cfr. *Johannes Reuchlins Bibliothek gestern & heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance*, a cura di I. Greschat, Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim, 9. September-11. November 2007, a cura di M. Dall'Asta, G. Dörner, Ver-

anche gli stimoli decisivi per il suo studio della filosofia greca e della cabbala. Menziono soltanto i nomi di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola. Il pittore ottocentesco Wilhelm von Kaulbach ha illustrato la dipendenza dell'umanesimo tedesco dai pionieri e predecessori italiani in modo suggestivo. In un grande affresco che rappresentava *L'età della Riforma* e che fino alla distruzione nel corso della seconda guerra mondiale si trovava su una parete, nella tromba delle scale del Museo Nuovo a Berlino, oltre a Lutero si vedeva una grande quantità di altri protagonisti dell'età del Rinascimento e della Riforma. A destra si trovava un gruppo di quattro persone (vedi Fig. 1): al centro è rappresentato Johannes Reuchlin, circondato da Erasmo, Giovanni Pico della Mirandola e Francesco Petrarca; il «protoumanista» Petrarca è facilmente riconoscibile dalla corona di alloro. I due umanisti italiani tengono in mano rotoli di manoscritti e edizioni di Omero e di Platone, testimoniando così che anche la riscoperta della lingua e letteratura greca nell'Europa occidentale ebbe luogo dapprima in Italia²⁶.

La Firenze dei Medici, che Reuchlin visitò in occasione dei suoi primi due viaggi in Italia, ha lasciato una tale impressione che l'umanista nel 1491 mandò anche un fratello minore, Dionisio, a Firenze per studiare il greco e altre discipline umanistiche. Per aiutare il fratello, Reuchlin scrisse alcune lettere di raccomandazione a Lorenzo de' Medici, Demetrios Chalkondyles, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino e altri professori dello Studio fiorentino²⁷. Ficino gli rispose nel giugno 1491, assicurando che Lorenzo de' Medici voleva occuparsi del giovane studente tedesco e del suo compagno²⁸. Questa lettera di Ficino fa anche parte della raccolta delle *Illustrium virorum epistolae* del 1519, dove è inserita immediatamente dopo la prefazione di Melantone, conseguendo così rilievo e importanza particolare²⁹. Quando Reuchlin dedicò il suo capolavoro filosofico-cabbalistico nel 1517 a Leone X, egli descrive questo papa mediceo come rampollo nobile e il rappresentante più degno dell'umanesimo fiorentino³⁰.

lag Regionalkultur, Heidelberg 2007, pp. 43-60 («Handschriften und alte Drucke aus Italien»).

²⁶ Cfr. M. DALL'ASTA, *Wilhelm von Kaulbachs Wandgemälde Das Zeitalter der Reformation*, in: *Anwälte der Freiheit! Humanisten und Reformatoren im Dialog*, a cura di M. Dall'Asta, Begleitband zur Ausstellung im Reuchlinhaus Pforzheim, 20. September bis 8. November 2015, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2015, pp. 17-21.

²⁷ Cfr. J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 1, nn. 40, 41 e 44.

²⁸ Cfr. *ivi*, vol. 1, n. 43.

²⁹ *Illustrium virorum epistolae* cit., fol. a 4a.

³⁰ J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 3, p. 423, n. 309, lin. 53-60: «Quaeso te, Papa sanctissime, sinas me loqui tecum aliquanto liberius infimatem de media plebe hominem. Quanta putas me tum captum admiratione cum quodam insigni gaudio, quando

Il cavaliere, poeta e pubblicista Ulrich von Hutten (1488-1523) si impegnò con vari scritti nel conflitto di Reuchlin contro i domenicani di Colonia e nei primi anni della Riforma fu anche un ardente seguace di Lutero. Così si spiega facilmente come Reuchlin, Hutten e Lutero in qualche xilografia strasburghese d'epoca fossero rappresentati come membri di un medesimo gruppo³¹ (vedi Fig. 2). Tuttavia, quando Reuchlin dopo la condanna dell'*Augenspiegel* si sottopose alla sentenza del papa e allo stesso tempo prese le distanze da Lutero, Hutten interpretò e definì questo modo di agire in una lettera come una «disgustosa adulazione»³² al papato e come un tradimento della causa comune, cioè della causa di Lutero. Nel 1516, invece, Hutten aveva ancora onorato Reuchlin come un gigante dell'umanesimo in Germania. Allora scrisse: «Erasmus e Reuchlin [...] sono i due occhi della Germania, per i quali questo popolo cessa di essere barbaro»³³, e per questo, nell'affresco di Wilhelm von Kaulbach, il poeta Hutten con la corona d'alloro in capo guarda in alto, ai due umanisti ammirati. Si tratta di una vera e propria citazione fatta con i mezzi della pittura. Ma il pittore è anche riuscito a esprimere in modo convincente il distacco tra Reuchlin e Melantone, poiché l'umanista osserva con grande riprovazione il suo ex allievo Melantone che con la mano indica a Lutero³⁴. Kaulbach così ha saputo raffigurare il conflitto tra le due persone, causato dall'impegno di Melantone per la Riforma luterana, con la conseguenza che il vecchio Reuchlin al principio del 1521 interruppe completamente ogni contatto con il suo ex allievo.

3. La «cultura del conflitto» degli umanisti

Con la lotta contro Pfefferkorn, contro l'inquisitore Hoogstraeten e contro gli altri teologi di Colonia, Reuchlin involontariamente ha fatto

universis applaudentibus audivissem ad summa te rerum fastigia conscendisse, optimum optimi sapientissimique principis divi Laurentii Medicis filium! Recordabar subito tanquam hierophantes aliquis paternum illud vaticinium verae prophetiae par: "Quid hac ex Laurentio laurea fruticari queat, non modo Laurentibus populis, sed etiam toti orbi preciosius?"».

³¹ [Th. MURNER], *History von den fier ketzren Prediger ordens*, Johann Prüß jr, Strasbourg 1521, frontespizio.

³² J. REUCHLIN, *Briefwechsel* cit., vol. 4, p. 376, n. 395, lin. 17 s: «foeda adulatione».

³³ U. VON HUTTEN, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, a cura di E. Böcking, vol. 1: *Epistolae*, In aedibus Teubnerianis, Leipzig 1859, p. 106, n. 35, § 6: «Erasmus pontifici commendavit Capnionem literis. Duos Germaniae oculos omni studio amplexari debemus: per eos enim barbara esse desinit haec natio».

³⁴ Cfr. M. DALL'ASTA, *Wilhelm von Kaulbachs Wandgemälde* cit., pp. 18-20.

un lavoro preparatorio per il successivo conflitto luterano. Nel suo libro *Unerwartete Absichten* oppure *Intenzioni inaspettate – Genealogia del conflitto di Reuchlin*, un libro di millecento pagine, uscito un anno fa, Jan-Hendryk de Boer ha descritto come l'autorità delle influenti Facoltà teologiche di Colonia, Parigi e Lovanio fosse danneggiata in modo decisivo dalla «cultura del ridere» («*Lachkultur*») degli umanisti. In questo contesto de Boer ha dedicato un lungo capitolo alle *Epistolae obscurorum virorum*³⁵, una satira fondamentale per mostrare questa «cultura del ridere»³⁶.

Non soltanto quelle lettere satiriche, in gran parte scritte dal già menzionato Ulrich von Hutten, ma l'intero conflitto di Reuchlin è caratterizzato da un tono polemico e spesso estremamente offensivo. Per dare un'impressione di quelle polemiche si potrebbe brevemente accennare a una pubblicazione dello stesso Reuchlin: la sua *Defensio* [...] *contra calumniatores suos Colonienses*, uscita due volte nel 1513 e 1514. Il titolo annuncia un'apologia scritta in lingua latina, ma si tratta piuttosto di un feroce attacco. In questo libro i teologi di Colonia vengono offesi con una grandissima quantità di insulti, di cui in questa sede si presenta soltanto una breve selezione. Nell'originale gli insulti sono naturalmente in latino; qui vengono tradotti in italiano: «sofista triviale», «intrigante», «crapulone», «ipocrita», «strozzino», «chiacchierone», «lupo», «caprone», «scrofa», «porco», «buffone», «fanfarone», «attaccabrighe», «apostata», «maestro culo», «asino», «vipera», «bufalo», «babbeo» e così via³⁷. Konrad Mutian, l'illustre umanista erfordiano, in una lettera del 1514 scrisse ironicamente che Reuchlin era un maestro delle cinque lingue principali, enumerate una dopo l'altra: «*Hebraica, graeca, latina, sueva, malelatina*»³⁸, cioè «l'ebraico, il greco, il latino, il dialetto svevo e il latino infame». Gli avversari di Reuchlin furono altrettanto feroci. Rammento soltanto il libello *Ajn mitleydliche claeg* di Johannes Pfef-

³⁵ J.-H. DE BOER, *Unerwartete Absichten – Genealogie des Reuchlinkonflikts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 1029-1109.

³⁶ Qualche anno fa la satira è uscita anche in lingua italiana: U. VON HUTTEN *et al.*, *Lettere d'uomini oscuri*, a cura di C. de Marchi, il Saggiatore, Milano 2014 (nuova ed. di: *Lettere d'uomini oscuri*, introduzione, trad. e note di C. de Marchi, BUR Classici, Milano 2004).

³⁷ Per gli insulti originali (latini), cfr. M. DALL'ASTA, *Ars maledicendi. Etymologie, Satire und Polemik in den Schriften Johannes Reuchlins*, in: *Neue Beiträge zur Stadtgeschichte III*, a cura di S. Pätzold, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2003, p. 62: «*trivialis sophista*», «*bovinator*», «*ganeo*», «*hypocrita*», «*furcifer*», «*blactero*», «*lupus*», «*hircus*», «*sus*», «*porcus*», «*scurra*», «*nebulosus*», «*cavillator*», «*(veritatis) apostata*», «*magister culus*», «*asinus*», «*cerastes*», «*bubalus*», «*excorsus*».

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

ferkorn e le xilografie lì inserite, di cui la rappresentazione immaginaria di un Reuchlin squartato è sicuramente la più disgustosa³⁹ (vedi Fig. 3).

4. *Reuchlin come figura anticlericale*

*Ajn mitleydlliche clae*g fu finito di stampare nel marzo 1521. Nell'ultima parte del libro si trova anche l'immagine di un Reuchlin, oppure «Reuchlein», interpretato come forma diminutiva nel senso di «piccolo fumo», che è appena caduto dal suo carro trionfale davanti agli occhi dell'imperatore e del papa⁴⁰ (vedi Fig. 4). Nel testo tedesco sottostante Martin Lutero e i più giovani «uomini oscuri» vengono presentati come maestri eretici e seduttori sulle tracce di Reuchlin, mentre l'umanista stesso viene identificato con l'anticristo che, distribuendo denaro, seduce la gente o anche come il precursore dell'anticristo⁴¹. Sebbene Reuchlin si fosse distaccato da Lutero già durante i preparativi della dieta di Worms, la falange degli umanisti tedeschi sembrava ancora marciare in fila chiusa con Lutero. E questa era non solo la percezione di Pfefferkorn. Anche il nunzio papale Girolamo Aleandro a Worms disprezzò «li Reuchliniani, Lutherani aut Erasmiste», nominandoli tutti assieme⁴². Sul frontespizio xilografico già menzionato, che si trova in una stampa strasburghese del 1521, si vedono i «Patroni libertatis» Reuchlin, Hutten e Lutero che formano ancora un gruppo stretto, un gruppo combattente di carattere anticlericale.

Le immagini, che dopo l'invenzione della stampa conobbero una diffusione mai sperimentata prima, ebbero un effetto enorme sui primordi della Riforma, un effetto percettibile ancora oggi. Ritorno un'altra volta all'immagine xilografica del libello *Ajn mitleydlliche*

³⁹ J. PFEFFERKORN, *Ajn mitleydlliche clae*g [...] gegen den ungetruwen Johan Reuchlin, Servas Kruffter, Köln 1521, fol. H 6b.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, fol. H 2a.

⁴¹ Cfr. *ivi*: «Ja Reuchlin, hett es dir der Babst vor acht iaren gethan, so hett Martinus Lauther und deine jüngerer Obscurorum virorum deß nit thüren, wünschen noch gedenden, wesß sie jtzundt zu nachteyl Christenliches glaubens offentlichen treyben. Und deßselbigen alles bistu allein eyn funcken und auffrüster, die heilig Kirchen in ein irrung und aberglauben zu führen. Reuchlin noch eins: Werß sach, das du gut und gelt von dir gebest, so sprech ich, du werest der Endtchrist».

⁴² Cfr. Th. BRIEGER, *Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag*, Perthes, Gotha 1884, p. 28, n. 2: «Li Reuchliniani, Lutherani aut Erasmiste hanno composto dialogi contra di me, et sono impressi, hanno affisso versi appresso il Palazzo di Cesar a Colonia, dove dicono che io son transfuga delle bone lettere, assentator di Cortesani, deffensor di Predicatori, boja, abbrucciator de boni et santi libri, cioè di Luther et Hutten, et mille poltronerie».

claeg di Pfefferkorn, perché questa illustrazione fa riferimento a un'altra xilografia divulgata tre anni prima, cioè nel 1518. Si tratta della xilografia del *Triumphus Capnionis* che fu allegata al poema omonimo di Ulrich von Hutten⁴³. Evidentemente abbiamo qui a che fare con il *Trionfo di Reuchlin*, visto che «Capnio» è soltanto la forma grecizzata del suo cognome. Questo *Trionfo di Reuchlin* descrive l'ingresso solenne dell'umanista di Pforzheim nella sua città natale, un corteo trionfale fittizio e caratterizzato da un simbolismo polivalente (vedi Fig. 5).

Le allusioni e i riferimenti sono facilmente riconoscibili: il trionfatore orgoglioso che tiene in mano il suo *Augenspiegel*, nella xilografia di Pfefferkorn, è caduto sul duro suolo della realtà, assieme al suo libro incriminato. E nei due cartigli lo splendido umanista con il nome grecizzato di Capnio è diventato di nuovo il tedesco «Reuchlein», il «piccolo fumo» volgare.

Per illustrare meglio l'interdipendenza stretta della «*causa Lutheri*» e della «*causa Reuchlini*» e anche per mostrare di nuovo la potenza delle immagini vale la pena di fermare l'attenzione su un'ulteriore xilografia, che fu allegata alla poesia tedesca *Triumphus veritatis* oppure *Trionfo della verità*, stampata nel 1524⁴⁴. Si vede un trionfatore divino, Gesù Cristo, che – secondo l'evangelista Giovanni – dice di se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita»⁴⁵ (vedi Fig. 6).

Sul lato destro appare il carro trionfale di Cristo tirato dai quattro evangelisti. I riformatori wittenberghesi Martin Lutero (in primo piano) e Andreas Karlstadt fanno da scorta. Davanti a loro, sul cavallo, si vede ancora una volta Ulrich von Hutten che trascina dietro di sé la schiera dei nemici della Riforma. Fra di loro si trovano il francescano Thomas Murner con la testa di un gatto, Johannes Eck come cinghiale, il caprone Hieronymus Emser e anche il noto inquisitore Jakob Hoogstraeten, quest'ultimo con la testa di un ratto.

La preda bellica – da vedere più alla sinistra – consiste in uno scrigno prezioso portato sulle spalle dei patriarchi, profeti e apostoli. Questo scrigno viene identificato dalle parole aggiunte come «la tomba della Sacra Scrittura» che, secondo i duemila versi del poema tedesco, Lutero aveva riconquistato dal «Turco romano». L'intera raffigurazione si riallaccia all'entrata di Cristo in Gerusalemme e mette in scena il recupero della Sacra Scrittura come riconduzione dell'Arca dell'Alleanza nella Città Santa⁴⁶.

⁴³ [U. VON HUTTEN], *Triumphus Doc. Reuchlini*, Thomas Anshelm, Hagenau 1518.

⁴⁴ *Triumphus veritatis. Sick der warhey*, s.l. 1524.

⁴⁵ Giov. 14,6.

⁴⁶ Cfr. W. KÜHLMANN, *Ulrich von Huttens Triumphus Capnionis – Der Triumph Reuchlins. Bildzeichen, Gruppenbildung und Textfunktionen im Reuchlin-Streit*, in: *Reu-*

L'importanza particolare di questa xilografia deriva dal fatto che la sua composizione si collega ugualmente alla xilografia del *Triumphus Capnionis* stampata sei anni prima⁴⁷. Balzano subito agli occhi le numerose concordanze delle due grafiche: il carro trionfale di Cristo corrisponde nella sua fattura e anche nella prospettiva a quello di Reuchlin. In entrambe le xilografie si trovano ragazzi che spargono fiori. Ai nemici della Riforma corrispondono i nemici di Reuchlin e i membri di entrambi i gruppi sono incatenati. Lo scrigno prezioso, portato in testa del corteo del *Triumphus veritatis*, equivale nel *Triumphus Capnionis* a una lettiga con quattro piccole sculture simboliche. Gli angeli che suonano il trombone richiamano i trombonisti della grafica più vecchia. Al popolo che guarda il corteo davanti alla porta della città di Gerusalemme corrisponde la gente davanti alla porta della città di Pforzheim. E anche il cartiglio con le parole *Triumphus veritatis* imita il cartiglio più vecchio del *Triumphus Capnionis*, la lineetta di abbreviazione in «*Triumphus*» inclusa.

La lotta di Reuchlin contro gli scolastici di Colonia, interpretata come una storia di successo, è stata trasformata in una messa in scena trionfante di Cristo e della teologia dei riformatori wittenberghesi. Di questa strumentalizzazione dell'umanista di Pforzheim, che rimase fedele alla chiesa di Roma fino alla fine della sua vita, ci si poteva servire nei secoli successivi. E così sul grande monumento di Lutero a Worms, inaugurato nel 1868, dietro ai due principi più importanti della Riforma e accanto al suo allievo Melantone si trova anche l'umanista "cattolico" Johannes Reuchlin. Benché si trovino a Worms, ai piedi di Lutero, anche altri – diciamo – "precursori" della Riforma luterana come Pietro Valdo, un Reuchlin direttamente accanto al riformatore Melantone in questo contesto rimane problematico.

Forse non è solo per un puro caso che l'immagine più nota e diffusa di Reuchlin, in realtà, non è un ritratto dell'umanista, ma una rappresentazione che si basa sul ritratto di un riformatore (vedi Fig. 7), perché questa iconografia conosciuta e spesso variata di Reuchlin risale a una

chlin's Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, a cura di W. Kühlmann, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2010, pp. 101 s.; Th. KAUFMANN, *Stilisierungen. Die Heroisierung Luthers in Wort und Bild*, in: ID., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 320-329.

⁴⁷ Cfr. W. KÜHLMANN, *Huttens Triumphus Capnionis* cit., *passim*; L. SCHMITT, *Triumph und Apotheose. Johannes Reuchlin als humanistischer Geistesheld*, in: *Heroen und Heroisierungen in der Renaissance*, a cura di A. Aurnhammer, M. Pfister, Harrassowitz, Wiesbaden 2013, pp. 235-265.

xilografia in formato piccolo⁴⁸ che si basa a sua volta sui ritratti del giovane Martin Lutero che conosciamo soprattutto dalle pitture di Lucas Cranach il Vecchio⁴⁹. Il filosofo ed ebraista di Pforzheim iconologicamente sembra essere sparito dietro al riformatore Lutero.

Chi vuole invece conoscere un Reuchlin autentico, fortunatamente può avvicinarsi al suo capolavoro *De arte cabalistica* usando anche traduzioni moderne, come la splendida traduzione italiana di Saverio Campanini oppure la traduzione francese un po' più vecchia, ma non meno elegante, di François Secret⁵⁰.

⁴⁸ H. PANTALEON, *Teutscher Nation Heldenbuch*, vol. 3, Nikolaus Brylinger (eredi), Basel 1570, p. 35: «Johannes Reuchlin Capnion».

⁴⁹ Cfr. K. HANNEMANN, *Das Bildnis Reuchlins - ein Nachtrag und eine Nachbetrachtung*, in: *Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von M. Krebs herausgegebenen Festgabe*, rist. a cura di H. Kling, S. Rhein, Jan Thorbecke Verlag, Sigma-Ringen 1994, pp. 189-192.

⁵⁰ J. REUCHLIN, *L'arte cabbalistica* cit.; ID., *La Kabbale (De arte cabalistica)*, a cura di F. Secret, Ed. Aubier Montaigne, Paris 1973 (rist. Arché, Milano 1995).

ANTICLERICALISMO

IL «CASTILLO DE LA MALICIA».
PERCORSI ANTICURIALI DELLA SATIRA
SPAGNOLA DEL PRIMO CINQUECENTO

GIANCLAUDIO CIVALE*

1. *Roma spogliata di ogni santità*

A pochi giorni dall'inizio del sacco di Roma, dalla stessa capitale della cattolicità violata e ridotta a un cumulo di rovine, al termine di una lucida relazione sull'attacco e la presa della città che non taceva all'imperatore le atroci responsabilità dei suoi soldati negli atti di violenza e sacrilegio commessi e che ancora si stavano perpetuando, Bartolomeo Gattinara si sentì in animo di chiedere direttamente e senza affettata circonlocuzione di «sapere come Vostra Maestà intende che si governi la città di Roma, e se in detta città ha da essere alcuna forma di sede apostolica o no». Il quesito, colla città occupata dalle truppe impe-

* gianclaudio.civale@unimi.it

· *Il sacco di Roma. Relazione del commissario imperiale Mercurino da Gattinara*, a cura di G.B. Gallife, O. Fick, Tipografia G.G. Flick, Genève 1866, la citazione a p. 55. La relazione godé di ampia circolazione manoscritta tra Sei e Settecento. Basandosi su di un manoscritto in possesso del barone Giovanni Frangipani di Mirabello, i due studiosi ginevrini furono i primi a pubblicarla attribuendola erroneamente a un nipote omonimo del cancelliere imperiale. Appena un anno dopo, ignaro del precedente lavoro, Carlo Milanese ne curò una ulteriore edizione, leggermente diversa dalla prima, mantenendo indecisa l'attribuzione tra un giovane Ferrante Gonzaga e, finalmente, Bartolomeo Gattinara. Per una sicura individuazione dell'autore si dovette attendere ancora qualche anno e il ritrovamento di un terzo manoscritto firmato. Cfr. C. MILANESI (a cura di), *Del sacco di Roma. Lettera di un ufficiale dell'esercito del Borbone a Carlo V*, in: *Il sacco di Roma del MDXXII. Narrazioni di contemporanei*, G. Barbera Editore, Firenze 1867, pp. 491-530. La bibliografia sul sacco di Roma, naturalmente, è amplissima; oltre all'imprescindibile A. CHASTEL, *Il sacco di Roma 1527*, Einaudi, Torino 1983, una ristretta selezione dei testi apparsi nell'ultimo quarantennio dovrebbe includere almeno J. HOOK, *The Sack of Rome*, Macmillan, London 1972; V. DE CARDENAS Y VINCENT, *El saco de Roma de 1527 por el ejercito de Carlos V*, Hidalguía, Madrid 1974; M.L. LENZI, *Il sacco di Roma del 1527*, La Nuova Italia, Firenze 1978; M. MIGLIO, V. DE CAPRIO, D. ARASSE, A. ASOR ROSA, *Il sacco di Roma del 1527 e l'immaginario collettivo*, Istituto nazionale di studi romani, Roma 1986; M. FIRPO, *Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, Cuec, Cagliari 1990, ora in Id., *Dal*

riali e il pontefice Clemente VII stretto in una fortezza che non avrebbe potuto resistere a un assedio prolungato, non appariva del tutto peregrino, tuttavia, il paventato rovesciamento e la distruzione del papato da parte degli eserciti di Carlo V continua a colpire per la sua drasticità.

Lo stesso Gattinara, che aveva dato voce a tale prospettiva, ed era disposto ad ammettere che «questo sia pervenuto per giudizio di Dio, perché la corte romana era posta in molto disordine», se ne volle immediatamente ritrarre. Facendosi interprete del parere di molti nello stato maggiore dell'armata imperiale, dovette infatti immediatamente ag-
giungere:

io non lascerò l'opinione d'alcuni servitori di Vostra Maestà, la quale è che in tutto non si doveria levare la sede apostolica in Roma: perché, se il re di Francia farà un patriarca nel suo regno, negarà l'obbedienza della detta sede apostolica; e così farà il re d'Inghilterra, et ogn'altro principe cristiano. Ben pareva alli detti servitori della Maestà Vostra che si deve tenere la detta sede sì bassa, che sempre Vostra Maestà ne possa disporre e comandare; e che la provvisione si facesse con molta prestezza, perché se non si fa in questo principio, gli ufficiali e ciaschedun curiale abbandonerà Roma e si ridurrà a niente, perché si perderanno gli uffici e la pratica.

Anche in queste meditate considerazioni sull'utilità di mantenere intatte le prerogative e le funzioni apostoliche, il Gattinara lasciava involontariamente trapelare un'opinione con evidenza largamente condivisa nei circoli degli agenti imperiali, spesso imbevuti della lezione erasmiana: quella di una Roma spogliata di ogni santità, non centro mistico del cristianesimo, bensì, ben più prosaicamente, sede di una complessa, e tanto più insostituibile, amministrazione di una immensa rete ecclesiastica. Il presagio di una cattolicità dissolta, frantumata in una costellazione di chiese nazionali, uno scenario che probabilmente avrebbe finito, e in effetti per altre vie finì, per ledere alla stessa autorità imperiale, che di quell'universalità cristiana era pilastro, indusse effettivamente Carlo V a intraprendere la strada prospettata dal suo agente, non prima di un periodo piuttosto lungo di dubbi e silenzi, che gettò

sacco di Roma all'inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, pp. 7-60; K. GOUWENS, *Remembering The Renaissance: Humanist Narratives of The Sack of Rome*, Brill, Leiden 1998; *Les discours sur le Sac de Rome de 1527. Pouvoir et littérature*, a cura di A. Redondo, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1999. Una sintesi disponibile in italiano è A. DI PIERRO, *Il sacco di Roma*, Mondadori, Milano 2003.

² *Il sacco di Roma. Relazione cit.*, p. 55.

nell'incertezza i suoi stessi ufficiali sul campo, che la situazione romana, e italiana in generale, si trovarono a gestire».

Bartolomeo Gattinara, l'autore della relazione non era certo un «luteriano», come lo definì nella sua autobiografia Benvenuto Cellini, che del suo ferimento, e non solo del suo, dichiarò di essere l'artefice. Era un uomo di legge apprezzato per la prudenza delle sue opinioni: cugino del cancelliere Mercurino Gattinara, suo diplomatico di fiducia e confidente dal fronte italiano, era espressione di quel circolo italo-fiammingo che aveva contraddistinto l'ambiente cortigiano di Carlo V nei primi anni del suo regno; consigliere del Collaterale di Napoli, era vicino anche al viceré di Napoli, Charles de Lannoy, che aveva tentato di attenuare i piani offensivi del Borbone in Italia. Come commissario dell'esercito aveva presenziato al sacco ed era tra i protagonisti delle trattative per la resa del papa e di Castel Sant'Angelo. Ancora prima di quell'esperienza, come rappresentante dell'imperatore a Roma tra il 1522 e il 1523 aveva potuto accumulare una certa pratica della politica curiale ed era stato tra coloro che, all'indomani della morte di Adriano VI, avevano favorito l'elezione al soglio pontificio di Giulio de' Medici.

Che l'ipotesi dell'abbattimento del papato fosse avanzata da un diplomatico con tali caratteristiche, che pur eseguendo i disegni del cancelliere imperiale non si era certo segnalato per l'intransigenza delle posizioni, apparendo al contrario piuttosto prossimo agli ambienti curiali, sembra costituire una conferma del profondo discredito in cui era caduta l'autorità anche spirituale del papato in seguito alla disinvoltata poli-

³ Sulle reazioni di Carlo V e dei suoi principali ministri alla notizia del sacco e le loro prime decisioni, oltre ai testi già menzionati, vedi M. RIVERO RODRÍGUEZ, *El Saco de Roma y la sistematización de una única política imperial*, in: *La Corte de Carlos V*, Primera Parte: *Corte y Gobierno*, a cura di J. Martínez Millán, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 2000, vol. II, pp. 24-31.

⁴ Il Cellini, che tra l'altro storpiava il nome del Gattinara in Scatinaro, tra i tanti titoli di merito esibiti nella sua autobiografia rivendicava: «io fui quello che detti una archibusata allo Scatinaro, per vederlo parlare con papa Clemente senza una reverenza, ma con ischernò bruttissimo, come luteriano e impio che gli era. Papa Clemente a questo fece cercare in Castello chi quel tale fussi stato per impiccarlo. Io fui quello che ferì il principe d'Orangio d'una archibusata nella testa». Cfr. B. CELLINI, *Vita*, Rizzoli, Milano 1954, p. 198.

⁵ Per un abbozzo biografico di Giovanni Bartolomeo Arborio Gattinara, cfr. M. MERLOTTI, *sub voce*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), Treccani, Roma vol. 52, 1999, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-bartolomeo-arborio-di-gattinara_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-bartolomeo-arborio-di-gattinara_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 01/03/2019); M. RIVERO RODRÍGUEZ, *sub voce*, in: *Diccionario Biográfico Español* (DBE), <http://dbe.rah.es/biografias/16853/giovanni-bartolomeo-gattinara> (ultimo accesso: 01/03/2019).

tica di Clemente VII e di parecchi suoi predecessori. La più compiuta giustificazione di Carlo V per l'operato del suo esercito e l'inserimento del sacco di Roma in un piano provvidenziale di castigo dei vizi di cui si era macchiato il papato e la chiesa romana, come è risaputo, fu realizzata da Alfonso de Valdés a pochi mesi dall'accaduto, in uno scritto destinato alla stampa soltanto parecchi anni dopo, che tuttavia fu ampiamente letto, discusso e criticato in forma manoscritta. Nel *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, un giovane *caballero* spiegava al suo interlocutore, l'Arcediano de Viso, un ecclesiastico sopravvissuto al sacco della città, le ragioni dell'imperatore e metteva in evidenza le molteplici colpe politiche, ma anche religiose, della curia romana, contrapponendovi al contrario i motivi di una chiesa autenticamente spirituale ispirata agli insegnamenti erasmiani. I medesimi argomenti furono poi ripresi, in una forma letteraria più curata ed elegante secondo i canoni del dialogo umanistico e classicheggiante, in un contesto leggermente diverso, nel dialogo satirico *De Mercurio y Carón*, uno dei capolavori della letteratura rinascimentale spagnola⁶.

⁶ Per questo lavoro sono stati utilizzati: A. DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, a cura di R. Navarro Durán, Cátedra, Madrid 2001; ID., *Diálogo de Mercurio y Carón*, a cura di R. Navarro, Cátedra, Madrid 2013. Non è questa l'occasione per soffermarsi sulla genesi di questi due testi e sull'ampio dibattito sollevato, che raggiunse toni asprissimi soprattutto nella polemica con Baldassare Castiglione, nunzio in Spagna all'epoca della diffusione del primo dialogo. Su questi aspetti e per un'introduzione critica alle due opere, ben conosciute e attentamente analizzate da storici e storici della letteratura, oltre al classico M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FUE, Madrid 1950 [ed. or. 1937] pp. 364-431, vedi Alfonso de Valdés, *Due dialoghi. Traduzione italiana del sec. XVI*, a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968; M. MORREALE, *El diálogo de las cosas ocurridas en Roma de Alfonso de Valdés. Apostillas formales*, "Boletín de la Real Academia Española" 37 (1957), pp. 395-417; EAD., *Para una lectura de la diatriba entre Castiglione y Alfonso de Valdés*, "Academia Literaria Renacentista" 3 (1983), pp. 65-103; F. FERNÁNDEZ MURGA, *El saco de Roma en los escritores españoles e italianos de la época*, in: *Actas del Coloquio Interdisciplinar «Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés»*, Instituto Español de Roma, Roma 1979, pp. 39-72; F. ABAD, *El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés*, "Dicenda" 6 (1987), pp. 445-453; A. VIAN HERRERO, *El Diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario. Roma en el banquillo de Dios*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 1994; M. RIVERO RODRÍGUEZ, *Alfonso de Valdés y el Gran Canciller Mercurino Arborio di Gattinara: El erasmismo en la Cancillería imperial (1527-1530)*, "e-Spania" XIII (2012), <https://journals.openedition.org/e-spania/21322> (ultimo accesso: 01/03/2019); X. TUBAU, *Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara*, in: *Literatura, sociedad y política en el Siglo de Oro*, a cura di E. Fosalba Vela, C. Vaillo, Universidad Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2010, pp. 17-43; G. VAGNI, *La polemica epistolare fra Baldassarre Castiglione e Alfonso de Valdés dopo il Sacco di Roma*, in: *Epistolari italiani e latini dal Due al Seicento. Modelli, temi, esperienze ecdotiche*, a cura di C.

Gli interventi di Alfonso de Valdés costituiscono non soltanto una riproposizione dei temi erasmiani ma un punto di arrivo e di svolta di una ricca tradizione anticlericale e anticuriale, che non era fiorita soltanto nei territori tedeschi che avrebbero accolto gli insegnamenti luterani, ma quasi ovunque in Europa, nelle città italiane come nella stessa Spagna dei Re Cattolici e dell'Inquisizione. In terra castigliana, ben prima che vi fossero accolti e discussi gli scritti di Erasmo esisteva un'immagine negativa, confermata dagli abusi del papato, della curia come luogo di vizio e di perdizione. A questo giudizio, tanto consolidato da riecheggiare nelle parole dello stesso Bartolomeo Gattinara, faceva riferimento Valdés allorché, al principio del suo primo dialogo, fece pronunciare a Lactancio, come qualcosa di difficilmente confutabile, che «todo lo que ha acaecido ha seído por manifiesto juicio de Dios para castigar aquella ciudad donde con grande inominia de la religión cristiana reinaban todos los vicios que la malicia de los hombres podía inventar». Il radicamento nell'opinione spagnola dell'immagine di una Roma Babilonia e prostituta sembra in parte giustificare il successo che negli ambienti cortigiani imperiali riscosse la lezione erasmiana, ma anche l'impulso profetico che accompagnò l'affermazione politica castigliano-aragonese sul suolo italiano. Esso sembra affiorare anche nel-

Berra, P. Borsa, S. Martinelli Tempesta, Università degli Studi di Milano, Milano 2014, pp. 10-30.

⁷ Sull'accoglienza riservata in Germania ai dialoghi valdesiani, vedi M. MORREALE, *Alfonso de Valdés y la Reforma en Alemania*, in: *Les cultures ibériques en devenir: Essais publics en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, Fondation Singer Polignac, Paris 1979, pp. 289-295; D. BRIESEMEISTER, *La repercusión de Alfonso de Valdés en Alemania*, in: *El erasmismo en España*, a cura di M. Revuelta Sanudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, pp. 441-456.

⁸ A. DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas cit.*, p. 92.

⁹ Sul profetismo messianico in Castiglia e Aragona alla fine del secolo xv, il riferimento ovvio è costituito dai lavori di A. MILHOU, *La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII-XVII s., "Mélanges de la Casa de Velázquez"* 18 (1982), pp. 61-78; ID., *Colón y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1983. Sul ruolo che le visioni profetiche ebbero nell'espansione castigliana e aragonese in Italia, cfr. A. FERNÁNDEZ CÓRDOVA MIRALLES, *Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia*, "España Medieval" 28 (2005), pp. 259-354; ID., *Reyes Católicos: mutaciones y permanencias de un paradigma político en la Roma del Renacimiento*, in: *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna (actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007)*, a cura di C.J. Hernando Sánchez, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid 2007, vol. I, pp. 146-154; ID., *El "Rey Católico" de las primeras guerras de Italia. imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)*, "Medievalismo" 25 (2015), pp. 197-232; C. HERNANDO SÁNCHEZ, *La imagen de Isabel la Católica en la cultura del*

la ferocia delle milizie che parteciparono al sacco del 1527, allorquando i cattolici spagnoli, per ammissione di tanti, si distinsero soltanto di poco dai lanzi luterani, forse soltanto per un minore impeto iconoclasta, un riguardo che però si estese soltanto agli oggetti sacri, ma non risparmiò le persone, laiche ed ecclesiastiche, le loro proprietà, le chiese e i monasteri¹⁰.

2. Polemica anticuriale

Dei sentimenti che dovettero animare i soldati inebriati da un trionfo tanto incredibile da apparire opera della vendetta celeste, è testimone tra l'altro un'anonima *copla hecha por un soldado sobre el saco de Roma*, un testo davvero eccezionale per la sua radicalità, i cui versi furono citati persino da Valdés. L'intera campagna militare, cui evidentemente l'autore aveva partecipato, vi era presentata come un vero appuntamento con il castigo di Dio contro un papa indegno, celebrato da versi che si intrecciano, a glossarle, con le formule del *Pater Noster*¹¹. «Cúmplase la profecía [...] dejad vuestra porfía», esordiva il veterano rivolto a Clemente VII:

Renacimiento, in: *Visión del reinado de Isabel la Católica*, a cura di J. Valdeón Barúque, Ámbito, Valladolid 2004, pp. 147-194. Sull'utilizzo di questa tradizione all'interno del "mito" imperiale carolino, vedi R. ARD BOONE, *Mercurino di Gattinara and The Creation of The Spanish Empire*, Pickering & Chatto, London 2014.

¹⁰ Nel *diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Valdés faceva affermare all'Arcediano che, dinnanzi alla furia dei tedeschi «nuestros españoles no se quedaban atrás, que también hacían su parte». A. DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas* cit., p. 160. Il maggior riguardo mostrato dagli spagnoli nei confronti degli oggetti sacri è annotato da molti osservatori e dallo stesso Bartolomeo Gattinara. Cfr. *Il sacco di Roma. Relazione* cit., pp. 41-43.

¹¹ L'unica copia manoscritta di questo testo è stata trasmessa dal fiorentino Girolamo Sommaia (1575-1635), che evidentemente ebbe occasione di trascriverlo da una fonte oggi scomparsa durante i suoi anni di studio a Salamanca. Custodito presso la Biblioteca Nazionale di Roma, fu pubblicato per la prima volta, con parecchi errori, da E. TEZA, *Il sacco di Roma (versi spagnuoli)*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria" 10 (1887), pp. 203-240, il poema a pp. 226-233. Avendo finalmente rilevato la citazione presente nel *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, fu poi riproposto in una versione più filologicamente accurata da L. GONZÁLEZ AGUEJAS, *Un padrenuestro desconocido (intento de reconstrucción)*, "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos" 4 (1900), pp. 641-648. Da allora, molti sono stati gli autori che lo hanno riproposto in nota al testo valdesiano. Per una più recente edizione critica, vedi A. VIAN HERRERO, *El Diálogo* cit. pp. 159-163; EAD., *Roma Caput Mundi, Roma Coda Mundi. La poésie du sac de Rome (1527) en Europe: Pasquins et Contrafacta*, "Camenae" 2 (2007), pp. 1-38.

Padre nuestro en quanto papa / sois Clemente sin que os quadre / mas reniego de tal padre/ que quita al hijo la capa [...] Por Italia y por España / dais señas de mal pastor / por lo cual crece el favor de Lutero en Alemaña/ pues sembrais tanta cizaña / plega al divino consejo / que a la romana cabaña / otro pastor santo y viejo / Adveniat [...] Gran placer es ya llegado / desde el cielo y nueva extraña / que por el Alta Alemaña / gran concilio está llamado / el papa está ya citato / con todo su consistorio [...] quando el concilio por grados / verá tantos maleficios / el vender beneficios / el abuso de pecados / los males por él causados / los tributos que él ha puesto / dando el voto a los privados / dirán todos ¡Sea depuesto! / Sed libera nos a malo».

Chiare ansie di palingenesi assieme ad altrettante simpatie riformate affioravano nel disprezzo di un pontefice che sommava tutti i mali della chiesa. Tali istanze si saldavano nell'attesa di un'autentica *renovatio*: il poema si chiudeva, infatti, con un auspicio, perché «el que despendará / la suma del Jubileo / no dirá segun yo creo / que es papa sino Antecristo / ¡O iglesia esposa de Cristo! / tu nos da algún regente / no guerrero ni malquisto / sino que la fe acreciente/ Amen».

Era evidentemente una rappresentazione complessa, tuttavia, non è detto che si trattasse soltanto dei vagheggiamenti di un colto uomo d'arme, ammiratore di Lutero e amico di Valdés. L'Arcediano de Viso, uno dei personaggi di quest'ultimo, riferiva infatti che, durante l'assedio a Castel Sant'Angelo, a mo' di scherno i soldati cantavano i suoi versi «junto a las ventanas del sumo pontifice»¹². Anche se non si volesse prestare fede a questa fonte, autorevole ma anche controversa, a sostegno dell'utilizzo pratico e condiviso del poema, va detto comunque che l'impasto linguistico appare piuttosto greve e i suoi versi sono semplici e cantilenanti, verosimilmente composti per essere letti in pubblico o passati facilmente a memoria. Essi sembrano tradurre una sensibilità e

¹² Ivi, pp. 24-29.

¹³ L'affermazione viene fatta proprio al termine dell'opera, quando l'Arcediano, uscendo dalla chiesa nella quale è avvenuto l'intero dialogo, passandogli un foglio invita provocatoriamente il suo interlocutore, Lactancio, a leggere e commentare «esta oración, de un nuevo Paternoster, que nuestros españoles compusieron en coplas». Questo brano si ritrova, però, nel manoscritto parigino del *Diálogo* che fu utilizzato dall'erudito protestante Usoz y Río nel 1850, ma non in tutte le altre fonti e, pertanto, nelle edizioni più moderne è comune aggiungerlo in nota al testo. È tema di discussione tra gli studiosi se si tratti di un'interpolazione posteriore oppure di un passaggio critico che Valdés scelse di eliminare quasi subito, dopo la prima lettura effettuata da personaggi di fiducia del circolo complutense. Cfr. A. DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas* cit., p. 236. Sugli interventi che furono fatti sulla prima bozza del *Diálogo* e su come, malgrado le intenzioni dell'autore, anche questa godé di una certa circolazione, ci si limita a rimandare a ivi, pp. 19-24.

delle esigenze condivise e stratificate, attestate, sebbene con minor coerenza, anche in altri poemi composti da partecipanti al saccheggio della città¹⁴. Del resto, anche gli autori più raffinati, con un'attenzione al popolare che costituisce un tratto tipico del gusto rinascimentale non solo spagnolo, per le loro opere dotte erano usi trarre non solo espressioni e *refranes*, ma anche situazioni e discorsi della vita di strada, cosicché vi furono fissati i costumi e gli argomenti¹⁵.

Sembra, dunque, utile tornare a riflettere sul progressivo emergere di una tematica anticuriale, che appare non soltanto letteraria, sebbene nella letteratura trovi il proprio principale ambito di espressione e diffusione, ripercorrendo le tappe attraverso le quali tale opinione si sia consolidata come *topos* nella tradizione castigliana del primo Cinquecento. Si tenterà, quindi, di esaminare come, al contatto con l'esperienza italiana e romana in particolare, tale tradizione riesca a profilare ulteriori sviluppi tanto nell'avvio di un genere proto-picaresco, quanto nella definizione di una letteratura religiosa che, a partire dalle critiche ai vizi della chiesa, avrebbe articolato la proposta di una spiritualità maggiormente depurata, *conversa*, *alumbrada* o erasmiana, generalmente destinata ad essere condannata dall'Inquisizione spagnola a partire dalla fine degli anni Venti¹⁶.

¹⁴ Per un'antologia e una moderna discussione dei poemi non solo spagnoli scritti in occasione del sacco del '27, molti dei quali già editi dalla storiografia erudita dell'Ottocento e Novecento, ci si limita a rimandare ai saggi, sopra citati, di Ana Vian Herrero. Molto acuta e suggestiva è poi l'analisi di M. FIRPO, *Il sacco di Roma* cit.

¹⁵ Sui riflessi popolari della letteratura dotta rinascimentale, il riferimento ovvio è la classica, discussa, lettura di M. BAKHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979 [ed. or. 1965]. Per un'analisi di questi temi all'interno della letteratura castigliana da una prospettiva prevalentemente storica e non solo letteraria, vedi almeno la recente, e non sempre efficace, analisi di A. PÉREZ ROMERO, *The Subversive Tradition in Spanish Renaissance Writing*, Bucknell University Press, Lewinsburg 2005.

¹⁶ Sono argomenti centrali nella tradizionale riflessione sulla parabola religiosa spagnola nel secolo XVI, sui quali è tornata di recente Stefania Pastore che, in un interessante e discusso lavoro, ha tentato di ricostruire i percorsi di quella che ha definito «un'eresia spagnola», una proposta religiosa maggiormente interiore e spirituale, critica nei confronti dei formalismi della devozione tradizionale, che trova espressione in molteplici autori di natura *conversa*, si intreccia con la lezione erasmiana e con essa ha in comune la finale condanna inquisitoriale. cfr. S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004.

3. «Ellos miserables, ella misera»

Nel dialogo valdesiano sul sacco di Roma, l'Arcediano rappresenta il modello del religioso ignorante e bigotto da iniziare alla verità evangelica, una figura necessaria, pertanto onnipresente, all'interno del genere dialogico che per fini catechistici fu prediletto dalla letteratura spirituale del Rinascimento. Egli, nondimeno, testimoniava anche un soggetto sociale assai diffuso tra la Spagna e l'Italia a principio del secolo XVI, quello dell'ecclesiastico di provincia che, senz'alcuna vocazione ma sufficientemente ambizioso, raggiungeva la capitale dei papi in cerca di un'ascesa che gli era preclusa in patria, sovente a causa di ascendenze converse.

Soprattutto durante i turbinosi anni di pontificato di Alessandro VI, come è noto, si era formata una cospicua comunità iberica, una "Roma spagnola"¹⁷, in cui la componente di ebrei e *conversos* in fuga dai rigori dell'Inquisizione era tutt'altro che trascurabile¹⁸. L'accoglimento e la

¹⁷ Sui rapporti tra Roma e la Spagna in Età Moderna, vedi la sintesi, non priva di elementi critici, di T.J. DANDELET, *Spanish Rome, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London 2001, in part. pp. 16-32 e 109-158. Più condivisibile è il fine approccio di J.S. AMELANG, *Exchanges Between Italy and Spain. Culture and Religion*, in: *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion. 1500-1700*, a cura di T.J. Dandelelet, J.A. Marino, Brill, Leiden 2007, pp. 433-455. Sul consolidarsi, negli anni di Alessandro VI, della composita colonia spagnola a Roma, sono imprescindibili gli studi di M. VAQUERO PIÑEIRO, in particolare: ID., *Una realtà nazionale composita: comunità e chiese "spagnole" a Roma*, in: *Roma capitale (1447-1527)*, a cura di S. Gensini, ETS, Pisa 1994, pp. 473-491; ID., *Valencianos en Roma durante el siglo XV: una presencia en torno a los Borja*, in: *El hogar de los Borja*, a cura di M. González Baldoví, Generalitat Valenciana, Valencia 2001, pp. 185-198. Interessante è anche il lavoro di A. SERIO, *Modi, tempi e uomini della presenza hispana a Roma nel primo Cinquecento (1503-1527)*, in: *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù, M.A. Visceglia, Viella, Roma 2003, pp. 433-476; J. FREIBERG, *Bramante's Tempietto. The Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

¹⁸ Sui *conversos* giunti a Roma in quegli anni, vedi le interessanti riflessioni di J.S. AMELANG, *Exchanges* cit.; S. PASTORE, *Immagini dell'Inquisizione spagnola in Italia*, in: *Roma y España* cit., vol. II, pp. 815-829; M. ALBALÁ PELEGRÍN, *Converso Migration and Social Stratification: Textual representations of the marrano from Iberia to Rome (1480-1550)*, in: *Exile and the Formation of Religious Identities in the Early Modern World*, a cura di G. Waite, J. Spohnholz, Pickering and Chatto, London 2014, pp. 141-155 e 237-240. Sulle comunità di ebrei stabilitesi a Roma, tra i risultati di una ricerca che si è molto arricchita negli ultimi anni, vedi A. ESPOSITO, *Le "comunità" ebraiche prima del Sacco: problemi di identificazione*, in: EAD., *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il Calamo, Roma 1995, pp. 259-279; M. PROCACCIA, *Catalani, castigliani, aragonesi a Roma dopo il 1492*, in: *Serarad. Architettura e urbanistica ebraiche dopo il 1492*, a cura di A. Petruccioli, Dell'Oca, Como 1996, pp. 21-26; A. TOAFF, *Jewish Communities of Catalonia*,

protezione accordata a questi esuli, spesso esponenti della gerarchia ecclesiastica *hispana*, che a Roma non trovavano soltanto protezione ma anche nuove vie di avanzamento nella curia¹⁹, fruttò al pontefice spagnolo il frequente insulto di «marrano», un termine dispregiativo che fu utilizzato dai suoi avversari, Girolamo Savonarola e Giuliano della Rovere *in primis*, che in questo modo intendevano mettere alla berlina tanto la sua origine iberica e dunque “barbara” quanto la sua politica scandalosamente filoconversa²⁰. Nel linguaggio comune, tanto i catalani e i valenciani quanto i castigliani furono accusati comunemente di avere un segreto retaggio ebraico e lo stesso termine «marrano» sembrò subire una sorta di slittamento semantico, che aggiunse al biasimo per l’ascendenza giudaica e decise uno stigma di disordine morale, di ipocrisia, di miscredenza. L’opinione italiana, così, iniziava a incubare in quegli anni un persistente pregiudizio negativo nei confronti degli spagnoli, affetti unanimemente da quello che Ariosto, al volgere degli anni Quaranta, avrebbe ironicamente definito il «peccadiglio di Spagna», lo scetticismo, che spesso occultava più gravi colpe di negazione della trinità, se non addirittura di ateismo²¹.

Aragon and Castile in 16th Century Rome, in: *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade XVI-XVIII Centuries*, a cura di A. Toaff, S. Schwarzfuchs, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1988, pp. 254-255. R. BONFIL, *Ebrei iberici in Italia all’epoca di Alessandro VI*, in: *Alessandro VI. Dal Mediterraneo all’Atlantico*, a cura di M. Chiabò, A.M. Oliva, O. Schena, Direzione generale per gli Archivi, Roma 2004, pp. 187-196.

¹⁹ Per un interessante esempio di una carriera curiale di uno spagnolo in quegli anni, vedi M.A. LÓPEZ ARANDIA, *Castellanos y curia romana a inicios del siglo XVI: Gutierre González*, “Dimensioni e problemi della ricerca storica” 2 (2005), pp. 55-87. Sulle motivazioni di carattere prevalentemente economico che indussero Alessandro VI a offrire accoglienza ai *conversos* e, dopo l’espulsione, agli ebrei e sul conseguente inasprimento delle relazioni con i Re Cattolici, cfr. A. TOAFF, *Alessandro VI, inquisizione, ebrei e marrani. Un pontefice a Roma dinanzi all’espulsione del 1492*, in: *L’identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell’Europa cristiana dell’Età Moderna*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Olschki, Firenze 2000, pp. 15-25; A. FERNÁNDEZ CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-ecclesiásticas (1492-1503)*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005, in part. pp. 677-700.

²⁰ Cfr. A. FARINELLI, *Marrano. Storia di un vituperio*, Olschki, Genève 1925, p. 46. Sullo scandalo causato dal caso del vescovo di Calahorra Pedro de Aranda, fuggito dall’Inquisizione, favorito dal pontefice e infine processato nel 1498 a Roma per cripto-giudaismo, cfr. A. FOA, *Un vescovo marrano: il processo a Pedro de Aranda (Roma 1498)*, “Quaderni Storici” 99 (1998), pp. 533-551.

²¹ Cfr. A. FARINELLI, *Marrano* cit.; B. CROCE, *Spagna nella Vita italiana della Rinascenza*, Laterza, Roma-Bari 1917, pp. 210-213. Ultimamente è tornata sulla questione S. PASTORE, «Il peccadiglio di Spagna». *Incredulità, scetticismo e politica imperiale nell’Italia del primo Cinquecento*, “Rinascimento” 53 (2013), pp. 3-37. Lo stesso saggio in versione inglese e leggermente ridotto è apparso col titolo *From ‘Marranos’ to ‘Unbelievers’. The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy*, in: *Dissimulation and*

Le fortune della comunità ecclesiastica spagnola a Roma, dopo gli iniziali fasti borgiani, erano comunque destinate a una momentanea, ma violenta, battuta d'arresto nei primi anni del Cinquecento a causa di molteplici e convergenti fattori, quali il "voltafaccia" francese di Alessandro VI e le conseguenti tensioni con Ferdinando il Cattolico, la crisi dinastica apertasi in Castiglia con la morte della regina Isabella e soprattutto l'ascesa al soglio pontificio di Giulio II²². Senza un autorevole protettore, i "catalani" furono esposti al rancore e occasionalmente alle persecuzioni del popolaccio romano; soprattutto, il mutato clima politico portò a un drastico restringimento delle possibilità di impiego dei tanti religiosi spagnoli presenti in curia. Dei ben dodici cardinali spagnoli (prevalentemente di nascita valenciana) che, costituendo un blocco di voti unitario e decisivo, parteciparono al conclave che portò all'elezione del Della Rovere, appena tre anni dopo, ne rimanevano soltanto cinque, molti dei quali in disgrazia presso il loro sovrano²³. Tali scomparse, poiché Giulio II negò ostinatamente ogni forma di avvicinamento tra i sudditi di Castiglia e Aragona, provocarono il rapido sciogliersi delle famiglie cardinalizie in cui avevano in precedenza trovato accoglienza tanti iberici giunti a Roma, che rimasero dunque senza certa collocazione²⁴.

Deceit in Early Modern Europe, a cura di M. Eliav-Feldon, T. Herzig, Palgrave Macmillan, New York 2015, pp. 79-93.

²² Sulle relazioni, complesse e sovente altalenanti, tra Roma e la Spagna dei Re Cattolici durante il pontificato di Alessandro VI, all'interno di una ricca bibliografia, ci si limita a rimandare al monumentale lavoro di A. FERNÁNDEZ CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes Católicos* cit.

²³ Sulla composizione del concistoro in epoca di Alessandro VI e sul sistema di fazioni al suo interno, vedi almeno: J.M. CRUSELLES GÓMEZ, P. IRADIEL, *El entorno eclesiástico de Alejandro VI. Notas sobre la formación de la clientela política borgiana (1429-1503)*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma 2001, vol. I, pp. 27-58; M. PELLEGRINI, *Il profilo politico-istituzionale del cardinalato nell'età di Alessandro VI: persistenze e novità*, in: *Roma di fronte all'Europa* cit., vol. I, pp. 177-215; ID., *A Turning-Point in The History of The Factional System in The Sacred College: The Power of Pope and Cardinals in The Age of Alexander VI*, in: *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, a cura di G. Signorotto, M.A. Visceglia, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 8-30; A. SERIO, *Modi, tempi* cit.

²⁴ Sulle corti cardinalizie nel primo Cinquecento, vedi G. FRAGNITO, "Parenti" e "Familiari" nelle corti cardinalizie del Rinascimento in: "Familia" del principe e famiglia aristocratica, a cura di C. Mozzarelli, Bulzoni, Roma 1988, vol. II, pp. 565-587; EAD., *Cardinals' Courts in Sixteenth-Century Rome*, "The Journal of Modern History" 65 (1993), pp. 26-56. Su di un cardinale "borgiano" e la sua famiglia, vedi il recente studio di A. FERNÁNDEZ CÓRDOVA MIRALLES, *El cardenal Joan Llopis, política y mecenazgo al servicio de los Borja (1454-1501)*, "Hispania Sacra" 69/139 (2017), pp. 133-148.

Non risulta sorprendente, dunque, se proprio in tale contesto sia individuabile la prima apparizione letteraria del prototipo negativo dell'ecclesiastico spagnolo in curia, avido e vizioso, che si è visto impersonato poi dall'Arcediano valdesiano. La si ritrova in un rarissimo *Tractado de la corte romana compuesto en language castellano*, composto da Baltasar del Río, converso sivigliano, all'epoca segretario del prelado di Oristano Jaume Serra, poi divenuto dal 1513 vescovo della minuscola diocesi di Scala, infine dagli anni Venti, malgrado l'opposizione dell'arcivescovo e di gran parte del capitolo, canonico e *Arcediano de Niebla* presso la cattedrale di Siviglia, da cui era originariamente partito²⁵. Apparsa a Roma nel 1504 per i tipi di Johann Besicken, uno dei tipografi di fiducia della curia papale, l'opera è stata a lungo trascurata dalla critica, soltanto di recente "riscoperta" e riedita da Carlos Hernando Sánchez²⁶. Per gli argomenti sollevati, essa sembra collocarsi in una posizione di raccordo tra un anticlericalismo di stampo medievale e il recente progresso della satira antiromana e antipapale delle pasquinate.

Si tratta di un breve dialogo, suddiviso in dieci parti, tra due interlocutori, entrambi spagnoli: Silvano, il cui candore è evidente sin dal nome, è appena giunto alla Città Eterna per procacciarsi per collazione papale un canonicato nella propria terra natale; viene introdotto alla vita romana e di curia da Cristino, il secondo personaggio, da lungo residente a Roma che, come indica l'assonanza con la parola cristiano, intende incarnare la voce della ragione e della verità incaricata di svelare le ingenuie illusioni del connazionale. Il contesto è quello umanistico e l'autore, raffinato uomo di cultura, sembrava volersi riallacciare a illustri modelli, in primo luogo ai dialoghi del Pontano e ai moniti del *De curialium miseriis* (1444-1445) di Enea Silvio²⁷. Soprattutto a quest'ulti-

²⁵ L'unica copia apparentemente esistente dell'opuscolo è conservata a Barcellona, presso la Biblioteca de Catalunya, nella collezione che era stata dell'erudito e collezionista Eduart Toda y Güell. Il volume è in quarto ed è composto da 18 fogli senza numerazione. Cfr. [B. DEL RÍO], *Tractado de la corte romana compuesto en language Castellano*, en Roma, por mastre Iuan Besicke[n], 1504, Biblioteca de Catalunya, Toda 1-III-8. Sulla vita di Baltasar del Río, vedi *supra*, n. 39.

²⁶ Cfr. C. HERNANDO SÁNCHEZ, *Un tratado español sobre la corte de Roma en 1504: Baltasar del Río y la sátira anticortesana*, in: *Roma y España* cit., pp. 189-222, la trascrizione del *Tractado*, da cui vengono riprese le citazioni, introducendo una punteggiatura moderna, a pp. 223-237.

²⁷ Sul Pontano e soprattutto su Enea Silvio come precedente e fonte d'ispirazione insiste acutamente soprattutto Hernando Sánchez: cfr. *ivi*, pp. 211-216. Sulla diffusione in Europa e le traduzioni del *De curialium miseriis*, vedi *La traduction en moyen français de la lettre anticuriale. De curialium miseriis epistola d'Æneas Silvius Piccolomini*, a cura di J.C. Lemaire, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2007; F. SO-CAS GAVILÁN, *Diego López de Cortegana lector de Enea Silvio Piccolomini*, in: *La*

mo, del Río si ispirava nella descrizione di uno scenario realistico e per la scelta di toni fortemente caricaturali. Perfettamente verosimile, molto somigliante a quella di centinaia di religiosi spagnoli, e, come si vedrà a breve dello stesso autore, era la vicenda di Silvano che, partito per Roma a caccia di benefici e perduti i pochi beni nella bancarotta del banchiere cui li aveva affidati, era costretto a cercare servizio presso un *patron*, un nobile o ancora meglio un principe della chiesa²⁸. La sua ambizione, origine delle disgrazie successive, offriva la possibilità di riflettere sul peccato di avidità, causa di ogni tormento²⁹, ma era anche occasione per l'esposizione satirica da parte del suo mentore dei turpi e corrotti meccanismi che regnavano in curia e dei costumi licenziosi del clero romano. Cristino, infatti, avvertiva:

Ya esta corte para los nuestros no es la que solia, ya passaron los tiempos, si agora no con nuestro muy sancto padre Iulio segundo no tornan, en que los buenos eran honrrados, según su merescimiento. Los señores magnánimos, liberales, francos, gratos, y bien servidos. Los siervos bue-

“metamorfosis” de un Inquisidor: el humanista Diego López de Cortegana (1455-1524), a cura di F.J. Escobar Borrego, S. Díez Rebozo, L. Rivero García, Universidad de Huelva, Huelva 2012, pp. 165-182; N. ALGABA PACIOS, *Enea Silvio Piccolomini en España. Con la edición del “Tratado de la miseria de los cortesanos”*. (Sevilla, Cromberger, 1520), Tesis de doctorado inédita, Universidad Complutense de Madrid 2016

²⁸ Cristino raccontava di essere stato un artigiano nel suo villaggio natale in Estremadura, che aveva deciso di abbandonare per accorrere a Roma a reclamare «la primera calongia o buen beneficio que aya». Impegnati i propri beni a Valencia, aveva intrapreso una pericolosa traversata del mare, durante la quale era stato fatto prigioniero dalle galee francesi e poi successivamente liberato dopo una battaglia vinta da quelle di Pedro Navarro, il condottiero di Ferdinando d'Aragona. Durante tutte queste traversie, era però riuscito a conservare la lettera rilasciatagli dall'agente di cambio ma, giunto finalmente a Roma, aveva amaramente scoperto che il banco «de los espanoches» era nel frattempo fallito e che i danari erano ormai perduti. La menzione della crisi della società formata dai senesi Ambrogio Spannocchi e Agostino Miraballi, avvenuta tra la fine del 1503 e l'inizio dell'anno successivo, assieme al riferimento all'elezione di Giulio II, consentono di datare il colloquio ai primi mesi del 1504. Sulle molteplici attività di questa marca commerciale e bancaria, sulle sue fortune sotto Alessandro VI e sulla sua bancarotta, avvenuta tanto per i dissidi sorti tra i soci come per gli investimenti sbagliati e per la concorrenza arrembante di Agostino Chigi, appoggiato dal pontefice della Rovere, vedi I. ART, *Mercanti-banchieri nella città del papa: gli eredi di Ambrogio Spannocchi fra XV e XVI secolo*, “Archivi e Cultura” 37 (2004), pp. 7-44.

²⁹ A proposito del vizio dell'avidità, l'autore faceva dire allo sventurato Cristino: «No ay en el mundo tantos aposentamientos: quantos con la llaue de la cobdicia se cierran. No es lleno el caxon, quando querriades la caxa. No la caxa, quando la camara. No la cámara, quando la sala. No la sala, quando el corral. No el corral quando la plaza y ciudad. Y asy de grado en grado subiendo hasta que pensando estar en el extremo fin del labirinto, os hallariades en el primer principio por do liuiana mente entrastes y dificilissima le podriades hallar la salida» (*Tractado de la corte romana* cit., p. 224).

nos, diligentes, fieles, leales y bien remunerados. Los que tratavan en ella, no ladrones, no ganapanes no ombres que viviesen de rapiña³⁰.

Ma il compianto per un'epoca aurea ormai passata, anch'esso un *topos* letterario, non sembra esaurirsi con la nostalgia dei tempi di abbondanza e fortuna vissuti dagli spagnoli sotto Alessandro VI, ma pare implicare un biasimo per la corruzione generale della chiesa e della società romana in genere, giacché, sostiene Cristino, un tempo,

Davan se los oficios per merecimientos y suficiente: no por ignorancia y dineros como agora: ganavanlo los señores holgando. Para legos eran tiempos de ganancia, a los clerigos no de perdida. Los unos con sus oficios civiles, no avian menester robar. los otros tambien con los suyos apostolicos, no tenian necesidad de vender los beneficios eclesiásticos [...]. Cada uno tenia segun su merescer [...]. desta manera era la corte esplendida, magnánima liberal y franca y los cortesanos lo que la corte. Mas agora es la corte lo que los cortesanos. Ellos miserables, ella miserable³¹.

Da questa condizione, discendeva l'avarizia dei signori e la malizia dei servitori, sfruttati da coloro che li avrebbero dovuti proteggere, costretti a espedienti e raggiri per sopravvivere a un sistema che faceva dell'avarizia e della rapacità e non del riconoscimento e del premio delle qualità il proprio principale motore³². Si trattava della riproposizione di un'etica del beneficio come base di una società armonica e virtuosa, un tema, recuperato dalla classicità, che era stato molto caro anche alla letteratura umanistica e soprattutto al Piccolomini, cui si aggiungeva, come punto di sostanziale novità, la critica alla vendita dei benefici ecclesiastici e al sistema complesso e corrotto che regnava nella curia. Di tali dinamiche erano principali vittime i religiosi giunti per perorare la

³⁰ Ivi, p. 226.

³¹ *Ibid.*

³² Cristino esemplifica la condizione dei servitori e clienti di nobili e cardinali a Roma in questa maniera: «Si quereys entrar en seruicio de qualquier gran señor. Lo primero que pregunta es no si sabeys bien leer y escreuir: no si bien baylar y dançar, no si soys muy docto en poesia, filosofia o teologia o musicato o en otra qualquier ciencia virtuoso no si por uos o por uestro linage bueno. Pero si soys muy rico, si de muchos beneficios y renta, si de buenos atavios: si soys algo dispuesto y aun para esto siempre os hazen pasar como a bestia para uer desde su gelosia vestra disposicion vos no lo sabiendo [...]. Unos y pocos por buenos medran, otros y muchos por no tales an bien. Unos por decir mal de otros estan siempre bien con ellos y otros mal alabando los buenos. Unos bien sirviendo: no an gracia. Otros blasonando de servidores la alcançan. Unos poniéndose a mil peligros por ellos, la pierden. Otros quitando pelillos la ganan recibiendo el premio en las mercedes que no segun sus quasi fingidos servicios merecen» (ivi, pp. 227-228).

collazione di una prebenda presso i tribunali apostolici, schiacciati in un meccanismo giudiziario immorale che premiava con importanti carriere ecclesiastiche non i più meritevoli ma i più furbi e depravati. La descrizione dell'estenuante "calvario" cui era sottoposto il postulante, costretto a tallonare, convincere e comprare uno a uno i vari personaggi che popolavano il folto «laberinto» curiale, costituisce forse la parte più sarcasticamente comica del trattatello, quella in cui i suoi probabili lettori, ecclesiastici anch'essi, potevano riconoscere e ridere delle proprie vicissitudini. Sottilmente, tuttavia, emergeva una condanna ben più grave, poiché, nell'inseguimento frenetico del beneficio e della sicurezza economica, «de casa de uno a la de otro y de la del otro a la del otro», si finiva spesso per perdere anche la «capa y la vida» e, soprattutto, paradossalmente il vero senso della fede. In una città in cui il tempo era scandito dai riti, dalle messe solenni dei cardinali, dalle processioni e dai concistori, dove «nunca la iglesia honrró con fiestas tantos santos», non si aveva più modo di pregare «vuestras oras» e neanche «los maytines», malgrado ognuno accompagnasse le proprie azioni «siempre como hechizeras sanctiguando», letteralmente segnandosi in continuazione come le streghe³³. Nella denuncia dello svuotamento della religione, del suo abbassamento a sterile cerimonialità, della sua degenerazione per effetto dell'avidità, dell'ingordigia e dell'ostentazione, risiedeva, velato da un'amara ironia, il nucleo maggiormente critico dell'opera. Proprio la presenza di questi elementi sembra evidenziare un collegamento ai moniti sull'unanime corruzione della chiesa, formulati con accenti ben più allarmati da Juan de Lucena nel suo *De vita beata*, un'opera di considerevole importanza, ritenuta uno dei frutti più maturi dell'umanesimo spagnolo³⁴. Questi, dopo gli anni passati alla corte ro-

³³ Alla descrizione delle comiche disavventure dell'ecclesiastico straniero che postulava un beneficio presso la Camera apostolica ed era in cerca di favori per la propria causa è dedicato uno dei capitoli più lunghi dell'intera opera, intitolato «De los negocios comunes de la corte, y del modo de la expedicion dellos, y de la manera que en las casas de los Señores en comer se tiene» (ivi, pp. 228-231).

³⁴ Se il giudizio sulla qualità della scrittura di Lucena è stato sempre unanime, la sua collocazione nella storia del pensiero e della religiosità spagnola è stata dibattuta tra alcuni studiosi che lo inseriscono tra i continuatori di una riflessione medievale intorno alla vanità e altri che, con Angel Alcalá, ne hanno sottolineato il carattere innovativo e "pre-erasmiano". All'interno di questa corrente sembra in parte inserirsi anche Stefania Pastore che, negli ultimi anni, ne ha sottolineato l'importanza nella progressiva maturazione di quella che la storica ha definito «un'eresia spagnola». Una breve rassegna degli interventi maggiormente significativi in questo dibattito, utili anche per una ricostruzione della vita dell'autore, dovrebbe includere: M. MORREALE, *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 9 (1955), pp. 1-21; G.M. BERTINI, *Un documento culturale del pre-umanesimo in Spagna. II «Dialogo de vita beata» di Juan de Lucena*, Tirrenia, Torino 1966; A. ALCALÁ, *Juan de Lucena y el*

mana di quello stesso Enea Silvio che della satira anticortigiana era stato iniziatore, disincantato e disgustato, se ne era ritirato per divenirvi il suo più aspro detrattore. Con Lucena, l'autore del *Tractado* avrebbe condiviso il comune retaggio culturale e l'esperienza romana, ma anche le origini converse e i problemi con l'Inquisizione, ma non l'intonazione, greve e cupa nel primo, leggera e mordace nell'altro³⁵.

Il degrado della Città santa, per del Río, si faceva pateticamente evidente nell'immagine di religiosi, che avrebbero dovuto incarnare l'umiltà e la frugalità evangelica, e invece andavano «agghindati come damerini» per lusingare i loro signori, oppure acconciati e profumati («polidos y con olores»), condannati all'effeminatezza, per perseguire il nobile fine di «servir señoras»³⁶. Giacché, in quest'Urbe divenuta un carnevale, a far da compagnia alla moltitudine di ecclesiastici famelici e ridicoli, provenienti da tutta la cristianità, vi era un esercito di prostitute, anch'esse delle più differenti origini e qualità³⁷. La loro dettagliata catalogazione richiedeva ben quattro capitoli, quasi la metà dell'operetta; con piacere iperbolico vi venivano individuate addirittura sette differenti categorie di meretrici, ciascuna con i propri luoghi, costumi e usanze, ciascuna tesa a soddisfare le esigenze di una determinata fetta di clientela: dalle raffinate cortigiane, tanto onorate in ogni occasione che «antes se haria la fiesta sin el sancto que sin ellas», le quali, essendo organiche alla corte, avrebbero saputo rispondere a qualsiasi domanda su «que reliquias son aquellas: y quien y quien es el cardenal», fino alle più tapine, immigrate portoghesi, spagnole o francesi, che si vendevano per un baiocco «la limosna tasada, la indulgencia de cierta bulla», ciò nondimeno visitate di notte da signori di «ciento y doscientas mill de rentas», poiché, commentava l'autore, «no es nada ombre el que no beue de todas aguas». A emergere era una geografia postribolare

pre-erasmismo español, "Revista Hispánica Moderna" 34 (1968), pp. 108-131; A. VIAN HERRERO, *El Libro de vita beata de Juan de Lucena como diálogo literario*, "Bulletin hispanique" 93 (1991), pp. 61-105; S. PASTORE, *Un'eresia spagnola* cit., in part. pp. 37-58.

³⁵ Sulla *Epistola exhortatoria a las letras*, uno degli interventi maggiormente critici contro la creazione dell'Inquisizione spagnola, opera scomparsa il cui contenuto è parzialmente ricostruibile attraverso l'aspra confutazione che ne fece il canonico toledano Alonso Ortiz, sulla condanna dello scritto e la finale riconciliazione in una data non specificata tra il 1481 e il 1492 dello stesso Lucena, vedi la fine ricostruzione in *ivi*, pp. 48-59.

³⁶ «Todos o los mas vivimos en esta corte engañados, que si por contentar al señor no nos vestimos y ataviamos mas de lo que es razón, esperando mercedes; por servir señoras y averlas de ellas, es menester andemos polidos y con olores» (*Tractado de la corte romana* cit., «Capítulo sexto de la manera que se tiene en servir señoras secretas y en hallar: las que aceptan o buscan los tales servicios», pp. 232-233).

³⁷ L'autore elencava sei ordini «y algo mas baxos grados» (*ivi*, p. 235).

che riproduceva le gerarchie sociali e spaziava dai luoghi dell'autorità papale, «San Iuan de Latran y [...] sancta Maria de la paz y del populo», ai tuguri delle città «al campo sancto y al Rio», per arrivare alle vestigia della grandezza perduta «en los palacios de san Iorge». L'itinerario organizzato in stazioni per questa Roma lupanare, precisata con ancora maggior dettaglio di quanto avrebbero fatto Francisco Delicado e Pietro Aretino, rifletteva in un meccanismo del rovesciamento i percorsi della devozione istituzionale come il celebre «giro delle Sette Chiese», e andava a indicare una sorta di pellegrinaggio al contrario, riflesso della sovversione di tutti i valori di cui la città papale era attrice e spettatrice.

I toni allegri, vagamente scurrili, propri della *Celestina*, anche citata di passaggio dall'autore, che evidentemente intendeva inserirsi sulla scia del suo successo anche in Italia³⁸, si smorzavano infatti sul finire dell'operetta, e si esaurivano in un'accorata preghiera alla grazia del Signore perché preservasse il lettore dai pericoli del soggiorno romano:

Si no quiere passar por parte o todo de lo que he dicho, por con ello en su tierra puede bien uiuir y meior morir, sirviendo a aquel que en la otra etierna vida le de el premio [...] dándole la gloria celestial en la qual por su misericordia nos haga partícipes, pues por nuestros merescimientos no la merescemos alcançar. Amen».

Dunque, nella cesura affiorava, infine libero dai vincoli del genere satirico, il riconoscimento dell'abisso di peccato in cui la capitale della cristianità era caduta, che impediva anche l'esercizio della stessa fede. In queste considerazioni risiedeva l'intento moralizzante che presiedeva all'intero scritto, un obiettivo scaturito dalla stessa esperienza dell'auto-

³⁸ Accennando alla concorrenza che avrebbero avuto, l'autore esclama «mal año para Celestina y aun para Ampelisca», omaggiando sia la prostituta plautesca del *Rudens*, sia la protagonista del capolavoro di Fernando de Rojas che, all'epoca, era ancora freschissimo di stampa. La prima edizione conosciuta della *Comedia de Calisto e Melibea* risale, infatti, al 1499-1500, sebbene si ipotizzi che vi sia esistita almeno una anteriore, oggi scomparsa. Proprio a Siviglia, con la quale del Río continuava ad avere assidui contatti, ne fu stampata nel 1501 una seconda versione, con qualche aggiunta e correzione. L'opera riscosse immediato successo, tanto in patria quanto presso le colonie spagnole in Italia. Già nel 1507 fu stampata a Roma, tradotta da Alfonso Ordóñez attingendo a un'edizione definitiva, con l'aggiunta di alcuni atti e componimenti poetici, la cui versione originale è però scomparsa, sicché l'esemplare italiano riveste una notevole importanza nella ricostruzione della storia del testo. Sulla fortuna italiana della *Celestina*, ci si limita a rimandare al recente, e pressoché definitivo, studio di R. LAMPUGNANI, *La prima traduzione italiana de "La Celestina": Primo commento linguistico e critico agli inizi del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2015.

³⁹ *Tractado de la corte romana* cit., p. 237.

re. Fuggito dalla terra natia, inseguito dal rogo del padre e dalla macchia che sempre gli lasciò, rendendo anche dopo decenni precario l'agognato rientro a Siviglia, del Río era stato costretto a mendicare un ufficio o una piccola prebenda, facendo affidamento unicamente sulle proprie capacità e cultura, trovando impiego come segretario, cerimoniere e occasionalmente oratore per i principi della chiesa⁴⁰. La personale riprovazione per il vizio in cui era precipitata la corte romana poteva trovare espressione soltanto nell'apprezzamento, e nel sollazzo, dei suoi principi, dai cui favori necessariamente continuava a dipendere.

4. «Un sancto bastón»

Il *Tractado de la corte romana*, per molti aspetti, non costituiva alcuna novità in un contesto quale il peninsulare e romano che ormai da tempo conosceva quella che è stata definita la “poesia del vituperio”, la canzonatura del potente, l'irrisione dei vizi clericali e anche della curia papale; la stagione di Pasquino aveva appena preso avvio, ma i tempi dei suoi trionfi erano già imminenti, durante il pontificato di Giulio II, colpito dal dilleggio irridente in maniera ancora più brutale e sistematica del suo odiato predecessore⁴¹, tuttavia, in qualche misura l'operetta spa-

⁴⁰ La biografia più completa di Baltasar del Río, senza dubbio uno dei personaggi più insigni del Rinascimento sivigliano, è stata realizzata, in occasione della moderna edizione del *Tractado*, proprio da Hernando Sánchez, che è riuscito a ricostruirne la traiettoria, continuamente oscillante tra Siviglia e Roma. La sua esperienza andalusa, dai contrasti con l'arcivescovo e inquisitore generale Diego de Deza al suo finale lascito culturale e artistico, passando per la collaborazione negli anni Venti con Alonso Manrique, anch'egli arcivescovo e inquisitore generale, è stata finemente documentata da Juan Gil, cui si deve anche la notizia della condanna agli esordi del Santo Offizio del padre, Álvaro del Río, notaio apostolico e segretario dell'arcivescovo sivigliano Diego Hurtado de Mendoza. Cfr. J. GIL, *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, Sevilla 2000-2001, vol. II, in part. pp. 50-62; C. HERNANDO SÁNCHEZ, *Un tratado español* cit., pp. 191-201. Sui rapporti tra capitolo cattedrale e Inquisizione a principio del secolo XVI, cfr. G. CIVALE, «Con secreto y disimulación». *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*, Esi, Napoli 2007, pp. 19-98.

⁴¹ All'interno di una bibliografia assai ricca su questa stagione, ancora fondamentale è lo studio di O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2005, in part. pp. 3-95. Sul contrasto tra satira antipapale e propaganda pontificia ai tempi di Giulio II, vedi almeno M. ROSPOCHER, *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, il Mulino, Bologna 2015. Per una introduzione al genere delle Pasquinate, cfr. A. ROMANO, *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario*, in: Ex marmore. *Pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna*, atti del Colloquio internazionale Lecce-Otranto, 17-19

gnola costituiva comunque un precedente: innanzitutto, per via della lingua utilizzata, che testimoniava l'avvenuta commistione tra distinte tradizioni letterarie anche in un genere tanto italiano quale la satira; inoltre, perché proiettava i temi di quest'ultima all'interno della "commedia umanistica", una tipologia intermedia tra la rappresentazione scenica e il dialogo da leggere, possibilmente anche in pubblico, che era stata introdotta nella letteratura castigliana proprio dalla *Celestina*; infine, perché di questa nuova forma di componimento anticuriale Baltasar del Río finiva per precisare sia lo scenario principale sia i protagonisti, individuati in quel sottobosco clericale al servizio dei potenti, dalla condizione estremamente precaria, da cui provenivano gli stessi autori, di cui sovente erano voce.

L'ambientazione postribolare, con le sue ovvie e affatto implicite allusioni alla sensualità come prisma di tutti i peccati che affliggevano la Città santa, sarebbe divenuto il principale elemento distintivo della letteratura anticuriale italiana e spagnola del primo Cinquecento, un filone definito, ormai più di un secolo fa, *literatura lupanaria* da Marcelino Menéndez Pelayo, che pur riportandola alla luce ne condannò i toni volgari, l'oscenità e l'immoralità di fondo⁴².

Ancora prima della Aldonza di Delicado e della Nanna dell'Aretino, negli anni di Giulio II, l'esempio tracciato da del Río nel 1504, fu seguito da altri autori iberici, attivi tra Roma, Napoli e la Spagna, *in primis* da Bartolomé Torres Naharro, autore nel 1517 della *Propalladia*, una raccolta di commedie e odi sovente satiriche destinata a una notevole fortuna, prima che a metà del secolo XVI la censura inquisitoriale la condannasse a un lungo oblio⁴³.

Fu soprattutto Benedetto Croce, nella sua *Spagna nella Vita italiana della Rinascenza*, che ne riconobbe finalmente il rilievo nella letteratura ispano-italiana⁴⁴, ma soltanto nel dopoguerra la monumentale edizione

novembre 2005, a cura di C. Damianaki, P. Procaccioli, A. Romano, Vecchiarelli Editore, Roma 2006, pp. 11-34.

⁴² Celebre è la stroncatura che "don Marcelino" fece della *Lozana andalusa*, definito libro «immundo y feo», che «apenas pertenece a la literatura», il cui studio, dato il valore letterario «nulo», «no es tarea de ningún crítico decente». Cfr. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, Bailly/Ballière, Madrid 1910, t. III, pp. clx-cci.

⁴³ Joseph Gillet ha ricostruito con finezza la storia editoriale delle opere di Torres e le loro vicissitudini censorie fino alla scomparsa dopo l'ultima edizione espurgata della *Propalladia*. Cfr. J. GILLET, *Propalladia and other works of Bartolomé de Torres Naharro*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1943, vol. I, pp. 5-95.

⁴⁴ B. CROCE, *Spagna nella Vita italiana* cit., pp. 149-171. Croce tornò sul ruolo di Torres Naharro nella letteratura ispano-italiana del tempo in una sempre acuta critica all'edizione della *Propalladia* che aveva realizzato Joseph Gillet. Cfr. ID., *La Propalladia del Torres Naharro*, "Quaderni della Critica" 15 (1949), pp. 79-87.

in quattro volumi realizzata da Joseph Gillet ha permesso di apprezzarne la finezza stilistica collocando Torres ai primordi della ricca esperienza drammaturgica del *Siglo de Oro*⁶⁵. Lo studioso, tuttavia, proponeva una lettura per alcuni aspetti “pacificata” di un autore che, se da una parte era proteso alla sperimentazione scenica, dall’altra appariva schiacciato ancora su valori e *topoi* tipicamente medievali, in cui anche la rappresentazione più ardita e caustica, non andava oltre la satira di costume e un gusto compiaciuto per il «primitivo»⁶⁶. A tale interpretazione, che in buona sostanza si accomodava anche alla scarsa valutazione dello spessore critico avanzata da Bataillon⁶⁷, ha poi reagito Stanislav Zimic che, al contrario, quasi in un gioco degli opposti, ne ha rilevato la modernità della cultura e la densità dei riferimenti umanistici, tratti soprattutto dall’Erasmus degli *Adagia*, da cui, a suo parere, Torres aveva recuperato non solo parecchi degli elementi di polemica dei costumi del tempo ma anche gli auspici per una loro correzione⁶⁸. Le posizioni estreme emerse in questo dibattito evidenziano, quanto, malgrado il recupero del suo legato artistico, Torres Naharro rimanga una personalità difficilmente decifrabile, i cui scarsi dati biografici, unicamente ricavabili dai riferimenti interni che si ritrovano nella sua opera, contribuiscono poco ad apportare effettiva chiarezza sulla traiettoria del personaggio e forniscono soltanto indizi, comunque utili, per avanzare ipotesi sui contesti sociali e artistici in cui dovette muoversi.

Proveniente dell’Estremadura, l’arida regione originaria di soldati e *conquistadores*, da cui arrivava lo stesso Silvano del *Tractado de la Corte Romana*, dopo aver militato con poca fortuna negli eserciti dei Re Cattolici in Africa e probabilmente in Italia, intorno al 1510, come il personaggio del dialogo di del Río, era infine approdato a Roma, uno tra i tanti in cerca di prebende e riconoscimento negli anni in cui il papato celebrava i fasti di una ritrovata grandezza, magnificata da schiere

⁶⁵ J. GILLET, *Propalladia* cit., 1943-1961, voll. 4.

⁶⁶ Lo studio critico di Gillet sull’opera di Torres Naharro, in realtà, è apparso postumo, realizzato da Otis Green in parte curando l’edizione di appunti sparsi non concepiti per una pubblicazione. Cfr. *ivi*, vol. IV.

⁶⁷ Nel suo *Erasmus*, l’ispanista francese aveva affermato di non ravvedere nell’opera di Torres Naharro alcuna influenza di Erasmo né alcuna tensione evangelica. Anni più tardi, al recensire il lavoro di Gillet, pur apprezzandone lo sforzo filologico, pare volersene in parte discostare dall’interpretazione introducendo la categoria di «esperpentico» per definire il gusto di Torres per il grottesco e il paradossale. Cfr. M. BATAILLON, *Erasmus y España* cit., pp. 614-619; *Id.*, *Le Torres Naharro de Joseph E. Gillet*, “Romance Philology” 22 (1967), pp. 143-170.

⁶⁸ S. ZIMIC, *El pensamiento humanístico y satírico de Torres Naharro*, “Boletín de la Biblioteca de Manénde Pelayo” 52 (1976), pp. 21-100; 53 (1977), pp. 61-306; 54 (1978), pp. 2-279.

di artisti richiamati dalla prodigalità del pontefice e della curia⁴⁹. Dotato di indubbio ingegno, si era trovato inevitabilmente nel medesimo ambiente frequentato dal commediografo Juan de Encina, da Francisco Delicado, dal misterioso Alfonso Ordóñez, traduttore della *Celestina*, cui si è già accennato, e dallo stesso Baltasar del Río, di cui volle commemorare in versi la promozione a vescovo, ricordando al contempo le fatiche che questa ascesa era costata⁵⁰. Tutti costoro condividevano non solo le aspirazioni al successo letterario e alla carriera ecclesiastica, ma pure le ascendenze converse, che dovevano aver figurato tra i moventi principali per lasciare la terra natia, e la necessità per conseguire i loro obiettivi di legarsi ai cardinali nazionali, che di quel circolo culturale spagnolo erano i principali mecenati. Fu proprio grazie al *patronage* dell'*extremeño* Bernardino de Carvajal che Torres riuscì a consacrare il proprio nome come verseggiatore e soprattutto compositore di opere teatrali. Perdonato da Leone X per la presidenza del conciliabolo pisano organizzato contro il suo predecessore, Carvajal era tornato a Roma nel 1513, rientrandovi da veterano della curia e suo indiscusso protagonista, animatore dei più eleganti appuntamenti cortigiani.

Del cardinale di Santa Croce, vero emblema del principe della chiesa rinascimentale, celebrato nel *De cardinalatu* del Cortesi, sono note le sconfinata ambizioni e la munificenza come mecenate, ma anche le profonde tensioni messianiche, che a un punto lo fecero illudere di essere egli stesso il *pastor angelicus* delle profezie amadeite e, infine, la vasta cultura e dottrina teologica⁵¹. Son tutti elementi da tenere in considera-

⁴⁹ Sulla vita di Torres Naharro, vedi almeno il profilo biografico in B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro completo*, a cura di J. Vélez-Sainz, Cátedra, Madrid 2013, pp. 13-37; M.A. PÉREZ PRIEGO, *sub voce*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/9045/bartolome-de-torres-naharro> (ultimo accesso: 01/03/2019).

⁵⁰ Il Torres dedicava al neo vescovo di Scala il secondo dei suoi cosiddetti *capitulos*, un tipo di poema che di norma era letto durante gli intervalli delle rappresentazioni teatrali e vi ricordava: «Quien tanto afanar os vio con sudor, os ha de ver monseñor, despues de tantos reveses, en mucha gloria y honor, con mucha renta y favor por muchos años y meses». Cfr. J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. II, pp. 160-161.

⁵¹ Sulla biografia del Carvajal, vedi le voci di G. FRAGNITO, *sub voce*, DBI, vol. 21, 1978, [http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-lopez-de-carvajal_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-lopez-de-carvajal_(Dizionario-Biografico)), (ultimo accesso: 01/03/2019); J. GOÑI GATZTAMBIDE, *sub voce*, in: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, Suppl. I, pp. 442-450; A. FERNÁNDEZ CORDOVA MIRALLES, *sub voce*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/12293/bernardino-lopez-de-carvajal-y-sande> (ultimo accesso: 01/03/2019). Sui molteplici aspetti della lunga traiettoria politica e religiosa di Bernardino de Carvajal esiste un'abbondante bibliografia; una selezione degli ultimi lavori, che molto hanno contribuito ad arricchire l'immagine, dovrebbe includere almeno: K. WEIL-GARRIS, J.F. D'AMICO, *The Renaissance Cardinal's Ideal Palace: A Chapter from Cortesi's 'De Cardinalatu'*, "Memoirs of the American Academy in Rome" 35 (1980), pp. 45-123, N.H. MINNICH, *The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de*

zione anche quando si tratta di esaminare l'opera di Torres Naharro, che del Carvajal dovette arrivare a essere non solo artista specialmente prediletto ma, almeno in talune occasioni, una sorta di portavoce, investito del mandato di tradurre le sue istanze in composizioni mordaci, che potessero allietare e insieme provocare un pubblico assai raffinato. L'autore ebbe così occasione di presentare le proprie opere dinanzi a nobili, ambasciatori e principi della chiesa, intrattenendoli in occasioni di feste e banchetti con una proposta fatta di *canciones*, *romances*, poemi di carattere religioso e profano, e soprattutto commedie, tanto di ambientazione pastorale o cortese quanto realistica, in cui specialmente eccelse⁵². Si trattava di una produzione estremamente variegata, che Torres ebbe modo di sviluppare raccogliendo tutte le suggestioni che gli offriva l'effervescente scenario romano e che tentò di riordinare e sistematizzare quando a Napoli, esaurita ormai la propria esperienza in curia e in procinto di tornare in Spagna, pubblicò la sua raccolta dedicandola al marchese di Pescara e alla sua consorte Vittoria Colonna⁵³.

Carvajal, in: *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di M. Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 111-120; F. CANTATORE, *Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal*, in: *Roma di fronte all'Europa* cit., pp. 641-655; I. IANNUZZI, *Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all'interno della Curia romana*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 62 (2008), pp. 25-45; EAD., *Le radici culturali di uno spagnolo alla corte papale: Bernardino de Carvajal*, in: *Metafore di un pontificato Giulio II (1503-1513)*, atti del Convegno, Roma, 2-4 dicembre 2008, a cura di F. Cantatore, M. Chiabò et al., Roma nel Rinascimento, Roma 2010, pp. 45-59; M. ALBALÁ PELEGRÍN, *Humanism and Spanish Literary Patronage at The Roman Curia: The Role of The Cardinal of Santa Croce, Bernardino López de Carvajal (1456-1523)*, "Royal Studies Journal" 4 (2017), pp. 11-37.

⁵² Sul teatro a Roma in quegli anni, sui suoi autori e le loro suggestioni e anche sulle cerimonie conviviali come occasione privilegiata per la messa in scena, vedi il fondamentale lavoro di F. CRUCIANI, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Bulzoni, Roma 1983.

⁵³ La *Propalladia* fu pubblicata dallo stampatore Pasquet de Sallo, con lo scudo degli Avalos affiancato dall'immagine dei marchesi sul frontespizio. Non sono chiare le ragioni che indussero Torres a lasciare Roma; sebbene Gillet sostiene che fosse dovuto a scelte personali e a nessun incidente, altri, invece, hanno sostenuto che il suo allontanamento sia da mettere in correlazione con l'istituzione della censura preventiva delle pubblicazioni, stabilita a Roma con la bolla *Inter sollicitudines* del maggio 1515; tracce di un intervento censorio sono, effettivamente, rintracciabili nei rimaneggiamenti di alcuni dei passaggi più imbarazzanti delle edizioni romane di sue due commedie, l'*Aquilana* e la *Tinellaria*. Cfr. B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro* cit., pp. 25-30. Su Vittoria Colonna, in una messe di studi che negli ultimi anni si va ulteriormente e proficuamente arricchendo, ci si limita a rimandare alle due ultime e fondamentali uscite: *A Companion to Vittoria Colonna*, a cura di A. Brundin, T. Crivelli, M.S. Sapegno, Brill, Leiden 2016; *Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, a cura di M.S. Sapegno, Viella, Roma 2016.

All'interno della sua produzione, come spiegò nel proemio dell'opera, l'autore distingueva *comedias a noticia* e *comedias a fantasía*. Le prime traevano ispirazione direttamente dalla realtà di episodi e situazioni conosciute e vissute («de cosa nota y vista en realidad de verdad»), le seconde, invece, trattavano «de cosa fantástica o fingida que tenga color de verdad, aunque no lo sea»⁵⁴. Anche in queste ultime composizioni, in effetti, Torres attingeva al serbatoio classico e boccacesco per tratteggiare scene buffe e plasmava un impasto linguistico che, pur rispettando la struttura in versi, dava possibilità di ricorrere a un'ampia gamma di detti popolari ed espressioni del parlare di strada, anche piuttosto scurrili. Del resto, in una produzione come quella di Torres, che era per definizione «d'occasione», non potevano mancare riferimenti alla quotidianità.

L'esempio più interessante della trasposizione in un quadro cortese delle tensioni che agitavano la realtà vissuta dall'autore è forse dato dalla *Jacinta*, presumibilmente messa in scena per la prima volta nell'autunno del 1514, nell'ambito dei festeggiamenti per la visita di Isabella d'Este a Roma⁵⁵. La trama, come in quasi tutte le commedie di Torres Naharro, è appena sviluppata e vuole essere una mera occasione per una lode alla bellezza femminile: un villano, Pagano, sulla strada per Roma convince i cavalieri che vi passano a deviare per omaggiare la sua signora, Divina. Il quadro, tuttavia, si complica notevolmente quando ci si accorge che il primo dei viandanti, Jacinto, colui che alla fine otterrà la mano della dama, ha appena lasciato l'Urbe deluso dall'ipocrisia che vi regna, che gli altri due viandanti, Precioso e Fenicio, sono in realtà dei marrani in fuga e infine che anche il servitore, esclamando «juro a Mahoma», svela di essere un *morisco*. È stato notato come soprattutto nella figura di Fenicio si possa ravvedere un tentativo assai personale dell'autore di ritrarre i patimenti e la sensazione di sradica-

⁵⁴ Il celebre proemio della *Propalladia* in cui, confrontandosi con le indicazioni fatte dall'umanista fiammingo Badius Ascensius nella sua edizione di Terenzio (1493), Torres per la prima volta nella storia della letteratura spagnola precisa le norme formali della sua arte drammatica in B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro* cit., pp. 965-973. Per una sua discussione, cfr. *ivi*, pp. 52-65.

⁵⁵ Tutti i critici coincidono nell'affermare che la commedia sia dedicata a Isabella, del quale si intendeva magnificare la virtù, ma non sono concordi riguardo la sua messa in scena. Se Gillet sostiene che i riferimenti a Roma lascino pensare che una prima stesura sia avvenuta nella città stessa, Joan Oleza, invece, identificando la *Jacinta* con «una certa Farsetta alla spagnola» cui accenna Isabella in una lettera del dicembre 1514, è propenso a credere che l'allestimento sia avvenuto a Napoli. Cfr. J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. IV, pp. 523-524; J. OLEZA, *En torno a los últimos años de Bartolomé de Torres Naharro*, in: *Un "Hombre de bien". Saggi di lingue e letterature iberiche in onore di Rinaldo Froldi*, a cura di P. Garelli, G. Marchetti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 233-248.

mento provata dai *conversos*⁹⁶: questi è descritto come il più melancolico dei personaggi e, al culmine di un monologo sul disincanto per la vita, annunciando l'intenzione di prendere i voti, affermava «Qu'este mundo todo es viento, pues de pobres ni de ricos, ni de grandes ni de chicos, ninguno vive contento». Ma il *climax* drammatico era interrotto dal lesto servitore, che, con una battuta volgare, svelava le vere ragioni della sua inquietudine, lasciandolo in ridicolo: «¡Hideputa fanfarrón! ¿Tú piensas que no te entiendo? ¡Dom' a Dios que vas huyendo de la Santa Enquesición!»⁹⁷. L'ombra dell'Inquisizione spagnola si allungava anche più tardi, quando Prezioso riferiva alla Divina che «Pues en Roma a la sazón, más nuevas no se dezían, sino que algunos huhyan, de la Sancta Inquisición». In Spagna, a detta di questi, non era rimasto praticamente nessuno, né «abad ni monje ni flaire», erano tutti accorsi nella stessa Città santa dove «la corte tiene fatiga y el papa s'está a sus vicios [...] Los ricos con sus oficios triunfan hasta que mueran, y los pobres desesperan esperando beneficios»⁹⁸. Se il quadro di Roma era di degrado, come segnalava Torres, per i *conversos* poteva comunque rappresentare un ultimo rifugio. In quest'ottica ambigua, il tema del componimento, l'omaggio alla natura femminile, poteva divenire pretesto per trattare, in un gioco di riflessi, della condizione unica, viziosa ma accogliente, grandiosa e al contempo misera, della capitale della cristianità. Poiché, come veniva spiegato nell'epilogo, per Torres, «dos cosas no pueden ser de plazer y dolores ni peores ni mejores: Roma y la mujer»⁹⁹.

Il messaggio dell'autore si dimostrava, dunque, sottile; probabilmente poteva essere compreso e accolto dai suoi destinatari originari, colte gentildonne e nobili italiani o prelati italianizzanti, perplessi dinanzi al rigore iberico¹⁰⁰, ma vi è da chiedersi se a un pubblico meno educato e critico nei confronti dell'Inquisizione, il riferimento all'ospitalità riservata ai *conversos* non potesse apparire come una sem-

⁹⁶ Cfr. S. GILMAN, *Retratos de conversos en la Comedia Jacinta de Torres Naharro*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 17 (1963-1964), pp. 20-39.

⁹⁷ B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit.*, *La Jacinta, Jornada Tercera*, pp. 632-636.

⁹⁸ Ivi, *Jornada Quinta*, pp. 645-657.

⁹⁹ La relazione tra la dama, cui è dedicata la commedia, e Roma è reso esplicito nel *vil-lancico* cantato da tutti gli attori al termine della rappresentazione: «Una tierra sola, Roma, y vn Señor, vn solo Dios, y vna dama sola, vos [...] Hízoo Dios tan gran señora y en las damas tan sin par, que no deuría culpar a quien por tal os adora; y ansí los tienpos de agora no se hallan tales dos: ni otra Roma, ni otra vos» (*ibid.*).

¹⁰⁰ Sull'immagine dell'inquisizione spagnola in Italia e sui tentativi condotti da Roma di attenuare i rigori iberici, vedi S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, in part. pp. 125-140; EAD., *Immagini dell'Inquisizione spagnola cit.*

plice conferma della corruzione di Roma⁶¹. D'altronde, la tematica anticuriale, di certo più immediata, rimaneva comunque centrale nella produzione dell'autore, che la esplorò a fondo soprattutto nella commedia *Tinellaria*, forse la più riuscita nella resa comica e satirica⁶². Torres ebbe l'occasione di metterla in scena nel palazzo del futuro Clemente VII, il cardinale Giulio de' Medici, durante un banchetto al quale partecipò lo stesso pontefice Leone X, e fu tale il suo apprezzamento che il Carvajal ne richiese il testo per farlo mettere a stampa⁶³. Anche questa, pertanto, era un'opera concepita per un circolo ristretto di uditori, vescovi e cardinali, che in un'occasione conviviale, traendo comunque un monito morale, potevano ridere di se stessi e dei propri servitori; tuttavia, portata al di fuori dell'ambiente per la quale era stata pensata, poteva assumere una carica critica ben più dirompente.

La commedia, come indicava il suo stesso nome, era ambientata nell'affollato tinello di un palazzo cardinalizio, tra l'eterogenea *familia* di un prelato; priva di una vera e propria trama, essa consiste in una serie di scenette comiche in cui, fra inganni e situazioni ridicole, sembra esprimersi un generale vituperio per la dissolutezza del clero e della curia. I vari personaggi, ben ventidue, sono un prisma dell'ambiente cosmopolita romano; giunti dai quattro angoli d'Europa, parlano tutti lingue differenti, l'italiano e il castigliano, il francese e il tedesco, e ancora

⁶¹ Pare significativo di questa possibile interpretazione in senso negativo il fatto che l'edizione espurgata del 1573 cancelli tutti i passaggi relativi ai vizi della chiesa, ma lasci intatti i riferimenti ai *conversos* e all'Inquisizione. Cfr. *ivi*, pp. 605-658, *passim*.

⁶² Tra il generale apprezzamento per la qualità dell'opera si distingue Zimic, per il quale «ningún coloquio de Erasmo, por genial que sea en otras cualidades, tiene tan altos méritos artísticos como, por ejemplo, la comedia *Soldadesca* o la *Tinellaria*». Per il suo commento alla *Tinellaria*, cfr. S. ZIMIC, *El pensamiento humanístico* cit., 53 (1977), pp. 119-306.

⁶³ L'edizione "sciolta" della *Tinellaria*, senza indicazione ma databile al 1516, costituisce con grande probabilità la prima opera a stampa di Torres Naharro. È lo stesso autore ad ammetterlo implicitamente quando, nell'introduzione, accenna alla richiesta di Carvajal di metterla a stampa. Altre preziose notizie è possibile rilevare da questo testo, come ad esempio il rapporto privilegiato che Torres dovette avere con Giulio de' Medici, definito «patron mío», o ancora che la commedia era messa in scena alla fine del banchetto, con gli invitati che ancora stavano terminando di desinare. Malgrado l'opinione di Aliprandini che proprio la sua richiesta indichi che il cardinale di Santa Croce non fosse presente alla prima rappresentazione della commedia, si è dell'opinione che l'opera debba essere comunque inquadrata all'interno della sua committenza. Cfr. *ivi*, *La Tinellaria*, pp. 439-536; per l'introduzione, pp. 981-982. Sull'allestimento della commedia, vedi L. ALIPRANDINI, *La representación en Roma de la Tinellaria de Torres Naharro*, in: *El teatre durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Actes del I Simposi internacional d'història del teatre sobre «L'Edat Mitjana i el Renaixement en el teatre», Sitges, 13 i 14 d'octubre de 1983, Universitat de Barcelona, Barcelona 1986, pp. 128-136.

il portoghese, il basco e il valenciano. Pur così diversi e litigiosi tra loro, sono tutti uniti nell'avidità, nella lussuria e soprattutto nell'ambizione di arrivare a godere di un beneficio che li dispensi dal lavoro e dalla servitù. «Buenos días y con sendas calongías con que todos triunfemos», sbeffeggia infatti un invitato, cui viene risposto ironicamente: «Sean buenas abadías, y si no, no la queremos». Al di là delle aspirazioni, la realtà è infatti fatta di fame, miseria e spregio nei confronti dei più fortunati e del loro stesso ingrato signore: «nosotros solo perdemos, que servimos y afanamos y ganancia no tenemos. Beneficios ya no se dan por servicios», si lamenta lo Scalco che nell'insoddisfazione trova le giustificazioni per rubare, giacché il cardinale è «impaciente, sin amor y maldiciente, tirano de mala gracia, qu'en cosa no es diligente sino en daros contumacia», commenta il privilegiato Godoy, servitore di un altro padrone, che avverte anche di come siano il malcontento e la brama di successo a tenere assieme tutta la gerarchia clericale, poiché: «es regla general que todos piensan so capa, l'obispo ser cardenal, y el cardenal de ser papa»⁶⁴.

Il cardinale, vero protagonista fuori scena, appare come il supremo arbitro dei destini di ognuno, odiato e invidiato, ma è vittima delle manipolazioni dei suoi *criados*, fatto oggetto dei loro più volgari impropri, come anche della più smaccata adulazione. È sempre Godoy, identificabile come l'*alter ego* dell'autore, a dar voce a questi sentimenti allorché si offre di pronunciare la benedizione del desco: «Bendigamos al que todos adoramos, porque nos guarde de mal, y al que nos da que comamos, qu'es el señor Cardenal»; ma l'orazione si trasforma subito in una contumelia contro i compagni sleali e ladri che, in una parodia ancora una volta del *Pater Noster*, si conclude con l'invocazione perché «Dios [...] nos libre de traidores, de lites, y putas viejas»⁶⁵.

D'altronde, questo prelato, idolatrato al punto di sostituire il medesimo Signore nelle blasfeme preghiere dei suoi servitori, è egli stesso specchio dei loro vizi, reduce, assistito dalla sorte, della loro medesima traiettoria. La sua vera natura è svelata dal Torres con una serie di buffi doppi sensi, non tutti colti dalla critica contemporanea: originario «de la provincia de Egipto», è evidentemente uno zingaro, un falso pellegrino

⁶⁴ B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit., La Tinellaria, Jornada Segunda*, pp. 463-478.

⁶⁵ «Bendigamos al que todos adoramos, porque nos guarde de mal, y al que nos da que comamos, qu'es el señor Cardenal. Yo bendigo pan y vino, como digo, y esotros materiales, y reciamente maldigo los traidores oficiales. Lo primero, yo maldigo al Cocinero que da la menestra flaca, y después al Despensero que compra muía por vaca. Maldiremos, pues que ruin vino bebemos, al poltrón del Canavario, y al Escalco, pues que vemos que nos sangra el ordinario. Pues, señores, Dios nos mande sus favores y nos preste sus orejas, y nos libre de traidores, de lites y putas viejas» (ivi, *Jornada Tercera*, pp. 478-495).

e un questuante, accolto «con gran honor» dal papa, che raggirato lo fa ascendere a un vescovato «de la escala de San Pedro»; dedito ai piaceri più scandalosi, «por ser su fama excelente», è promosso, con un'allusione alla sua falsità, a «Cardenal de san Iano», sebbene il volgo, riconoscendo la sua inclinazione alle gozzoviglie, preferisca chiamarlo «el Cardenal de Bacano»⁶⁶.

Il procedimento di inversione innestato fin dalla presentazione della figura del prelado era funzionale a introdurre gli spettatori nello spirito carnascialesco in cui si svolgeva l'intera commedia. Indicava, altresì, fin dalle prime battute il vero obiettivo polemico: l'arbitraria e iniqua distribuzione dei benefici che, lungi dal premiare i meritevoli, favoriva i protetti, gli adulatori, i disonesti. Questo tema soggiaceva all'intera rappresentazione ed emergeva chiaramente in una delle scene principali, quella della burla che Godoy realizzava ai danni dell'ingenuo e rozzo Manchado, evidentemente un *converso*, appena giunto dall'Andalusia:

MANCHADO: Vengo por un beneficio que me dé que vista y coma.
GODOY: Bien será, pero ¿quién os lo dará? Que trabajos se requieren.
MANCHADO: El Papa dize que los da a todos cuantos los quieren.
GODOY: Con favor habréis en Campo de Flor un par de canonicatos.
MANCHADO: Mía fe, no vengo, señor, a buscar canes ni gatos.
GODOY: Con razón. Queriendo, Papa León, vos puede sacar de mal, y aun con un sancto bastón haceros un cardenal⁶⁷.

La beffa si sarebbe conclusa con Manchado che si lasciava strappare le sopracciglia villose per ingentilirsi il viso, ma il fulcro del discorso, probabilmente dell'intero componimento, era già stato annunciato nell'ultimo gioco di parole di Godoy, per cui solo il pontefice poteva disilludere il suo interlocutore e, con il suo "santo bastone", procurargli un «cardenal», che in spagnolo vuole anche dire «livido, ecchimosi». Si trattava di un invito, pronunciato dinnanzi allo stesso Leone X per il quale era stata allestita la messinscena, a riprendere le proprie funzioni

⁶⁶ Ivi, *Argumento*, pp. 445-447. I critici, *in primis* Gillet e Zimic, si sono a lungo interrogati sul significato dell'accenno alla provincia «de Egipto», ipotizzando generalmente che si tratti di un riferimento alla presenza di alcuni prelati orientali al Concilio Lateranense. Si è, invece, dell'opinione che Torres voglia alludere a un legame del cardinale con gli zingari, che al loro primo apparire venivano appunto definiti come «egipti» o «cadaegypti», appunto provenienti dalla provincia del "Piccolo Egitto". Tale interpretazione appare tanto più solida se si tiene conto che proprio in quegli stessi anni gli zingari facevano la loro prima comparsa nel teatro iberico come genia dedita al furto, all'inganno, alla malizia, ad esempio nell'*Auto das Cinganas* (1520) di Gil Vicente o nel *Paso de la Gitana* (1550 ca) di Lope de Rueda. Cfr. B. LEBLON, *Les Gitans dans la Littérature espagnole*, Université de Toulouse, Toulouse 1982.

⁶⁷ B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit.*, *La Tinellaria, Jornada Cuarta*, pp. 495-509.

autenticamente pastorali e procedere con decisione alla riforma della curia, a correggere i suoi mali e a castigarne gli abusi.

Sottotraccia affioravano le aspettative deluse dal Concilio Lateranense V, l'ultimo legato di Giulio II, che Giovanni de' Medici, appena salito al soglio pontificio, aveva saputo rivitalizzare facendo emanare due importanti bolle «super reformationis curiae»: la *Regimini Universalis Ecclesiae*, del 1513, e la *Supernae Dispositionis Arbitrio*, del 4 maggio 1514. Soprattutto quest'ultima prevedeva una riforma completa della curia e dedicava ampi capitoli alla descrizione dei doveri dei cardinali, alle virtù e all'eccellenza della loro vita e al decoro e all'onore della loro *familia*; emetteva, inoltre, una severa condanna della bestemmia, prescriveva un rigido codice di condotta per i chierici, vietava l'accumulazione di benefici e ordinava un rigido sistema di selezione per i candidati al loro godimento⁸⁶. A due anni dalla sua approvazione, mentre ancora il Concilio si trascinava in sporadiche sessioni e il papa era tornato rapidamente a interpretare quel ruolo tutto politico che era stata la cifra principale del suo discusso predecessore, questo promettente programma appariva del tutto tradito: la commedia *Tinellaria*, con il suo catalogo di mali del clero, quasi un puntuale e crudele contrappunto agli auspici disattesi della bolla, poteva dunque fungere come mordace, ma pur sempre severo, richiamo alla sua applicazione.

⁸⁶ Approvata nella sessione IX del Concilio, la bolla *Supernae Dispositionis Arbitrio*, dopo un'introduzione di carattere generale, si divideva in due titoli, in cui doveva articolarsi la riforma pianificata: nel primo, *De cardinalibus*, si precisavano i doveri dei cardinali all'interno dell'organizzazione ecclesiastica; nel secondo, intitolato *Reformationes curiae et aliorum*, era affrontata la riorganizzazione della curia ed era prevista la correzione degli abusi più gravi. Il testo completo della bolla in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica*, vol. 2.2: *The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran 5. (1431-1517)*, a cura di G. Alberigo, A. Melloni, Brepols, Turnhout 2013, pp. 1376-1391; quello della *Regimini Universalis Ecclesiae*, emanato nella sessione precedente, in: *ivi*, pp. 1368-1370. Al Concilio Lateranense V, alla sua organizzazione, ai suoi partecipanti e al suo svolgimento sono dedicati una lunga serie di saggi di Nelson Minnich ora riuniti in N.H. MINNICH, *The Fifth Lateran Council (1512-17): Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Variorum, Aldershot 1993; *Id.*, *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17): Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, Routledge, London 2016. In particolare, sui lavori che portarono all'approvazione della *Supernae Dispositionis Arbitrio*, il memoriale redatto dall'arcivescovo di Patrasco Stefano Taleazzi, il documento che influi maggiormente, ancora più del celebre libello di Paolo Giustiniani e Vincenzo Querini, sulla stesura finale del testo della bolla, è stato attentamente studiato in *Id.*, *Session IX: Origins of the Decree Supernae Dispositionis Arbitrio (1514). The Reform Proposals (1513) of Stefano Taleazzi for the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, in: *The Decrees of the Fifth Lateran Council cit.*, § V, pp. 543-570.

5. «Cabeça de inmundicia»

La satira di Torres, spesso sboccata, volgare ai limiti della blasfemia e dell'oscenità, quando è analizzata a partire dal contesto specifico in cui è stata partorita, si rivela assai meno generica e gratuita di quanto poté apparire ai suoi più tardi spettatori e lettori. Essa era originariamente intesa per un pubblico esclusivo, direttamente colpito dalle critiche che venivano avanzate e, proprio per questo, in grado di cogliere le loro implicazioni più fini e contundenti, anche quando esse erano intrecciate a un discorso comico apparentemente superficiale; proprio a partire dal sollazzo, dalla risata sguaiata, intendeva veicolare un preciso messaggio dai forti risvolti politici per l'ambiente cui si rivolgeva. In questa dimensione, pur mantenendo i tratti di beffardo ritratto sociale di una Roma divenuta Babilonia, essa diveniva più propriamente "satira curiale", fatta da e per la curia. Essa utilizzava e rielaborava il gusto per lo scherno pungente delle Pasquinate, cui pure rendeva omaggio⁶⁹, per avanzare, mediante il meccanismo del capovolgimento carnevalesco, nella direzione di un obiettivo ben più vasto e ambizioso, quello di un'autentica riforma *in capite*, del vertice e cuore pulsante della chiesa, come veicolo e momento imprescindibile per promuovere una più generale purificazione della cristianità.

Per comprendere come Bartolomé Torres Naharro, personaggio dalle origini oscure destinato al successo per una breve effimera stagione, sia arrivato a sviluppare una "poetica" così ricercata e riccamente sfaccettata, che coniugava compiacimento del sordido con sottili rimandi politici e un malcelato moralismo, bisogna tornare al suo poliedrico mecenate e alle sue irriducibili aspirazioni, poiché proprio nella peculiare relazione tra artista e committente è possibile ritrovare le ragioni dell'arte dell'uno e i moventi dell'altro nel promuoverla.

Per Bernardino de Carvajal, l'allestimento del Concilio scismatico aveva rappresentato la scommessa più ardita e si era saldata con il più sonoro degli scacchi: strumentalizzato dall'imperatore e soprattutto da Luigi XII, era stato prima impiegato come una pedina di valore nello scontro che i sovrani europei conducevano contro Giulio II, poi ripudiato, isolato politicamente e abbandonato nelle retrovie dell'esercito francese⁷⁰. La morte del pontefice e l'ascesa al soglio di Giovanni de' Medi-

⁶⁹ Nella *Tinellaria*, congedandosi da Roma, uno dei personaggi, manda una benedizione a «Mestre Pasquín». B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit.*, *La Tinellaria, Jornada Tercera*, p. 494.

⁷⁰ Sul conciliabolo pisano, ancora molto utile è il vecchio A. RENAUDET, *Le concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins. 1510-1512*, Honoré Champion, Paris 1922. Per un suo inquadramento sullo scacchiere politico-diplomatico, vedi l'ottimo saggio di

ci, eletto con un programma di conciliazione, avevano tuttavia costituito un subitaneo cambio di scenario e la possibilità, per Carvajal, di tornare a incidere nei destini generali della chiesa. Le umiliazioni cui si era dovuto prestare, apparendo in veste da penitente in concistoro e pronunciando la propria abiura nella basilica laterana dove erano accorsi tutti i padri conciliari, erano stato il prezzo non solo per essere restaurato nella sua posizione di cardinale, con tutte le prerogative e le prebende, ma anche per partecipare a quella stessa assemblea ecumenica, alla cui convocazione, con la propria autonoma, “scandalosa” iniziativa, aveva dato un fondamentale contributo⁷¹. Sebbene catalogato, soprattutto dalla storiografia più classica, sotto la cifra del cinismo e dell’ambizione personale, il cardinale di Santa Croce fu spesso giudicato dai suoi contemporanei in maniera assai meno severa. Celebrato dal medesimo Erasmo che, nello *Iulius exclusus*, lo fece definire dallo stesso pontefice suo nemico «vitae quidem inculpatae, sed rigidus senex ac theologus», un sant’uomo, quindi, che unicamente «aiebat nulla tempora fuisse inquinatoria quam tum essent, nunquam ecclesiae morbos magis intollegendos: itaque generali concilio succurrendum»⁷². L’apprezzamento erasmiano era naturalmente interessato, nondimeno, è indice di quanto sulla figura di Carvajal si riversassero le speranze per una riforma da condurre primariamente attraverso lo strumento del Concilio.

Sincera o meno, tale prospettiva assorbe interamente in quegli anni l’azione del cardinale spagnolo. Essa appare sovente interpretata in maniera controversa, con slancio messianico o piuttosto con avventata disinvoltura, tuttavia è univoca nell’indicare il Concilio come unica possibile soluzione che, pur preservandone l’autorità e il patrimonio dottrinario, mettesse fine ai profondi mali morali che affliggevano la chiesa romana⁷³. Può così intendersi la sua adesione ai lavori del Laterano, che

N.H. MINNICH, *The Healing of The Pisan Schism (1511-1513) (With New Appendices)*, in: ID., *The Fifth Lateran Council* cit., § II, pp. 59-197. Sulla carica messianica, ravvivata dalle rivelazioni della *Apocalypsis Nova*, che animò Carvajal e alcuni altri padri conciliari, vedi il classico di C. VASOLI, *Profezia e ragione: studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974, pp. 15-127. Assai utili anche i saggi raccolti in *Prophetic Rome* cit., in part. A. LANDI, *Prophecy at the Time of the Council of Pisa*, pp. 53-62; N.H. MINNICH, *The Role of Prophecy* cit., pp. 111-120; R. RUSCONI, *An Angelic Pope Before The Sack of Rome*, pp. 157-188.

⁷¹ Le due cerimonie di abiura e riconciliazione cui fu sottoposto Carvajal furono accuratamente descritte da Paride de Grassis, maestro di cerimonie di Giulio II e Leone X. Sulla trattativa di cui furono risultato, cfr. N.H. MINNICH, *The Healing* cit., pp. 105-110.

⁷² ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 2014, pp. 60-61. L’aspro giudizio formulato dal Pastor sulla scorta di Guicciardini, è stato ampiamente rivisto dalla storiografia più recente.

⁷³ Sull’impegno riformatore e conciliarista di Carvajal, cfr. N.H. MINNICH, *The Role of Prophecy* cit.

portarono all'approvazione delle bolle *reformationis* e il suo impegno perché tali provvedimenti non restassero lettera morta; nell'ambito di queste attività, anche le sferzanti critiche di un autore quale Torres Naharro potevano giocare un ruolo nella promozione delle posizioni tenute dal cardinale riguardo la politica papale. In questa luce, le farse inscenate dai personaggi di un'opera come la *Tinellaria* recuperano il loro senso originale, così come assumono una più concreta spiegazione i lazzi dei protagonisti della commedia *Soldadesca*, l'altro "capolavoro" di Torres, in cui, narrando le peripezie di un composito gruppo di soldati spagnoli arruolato da Giulio II, erano messi alla berlina i vizi e la generale empietà della professione militare⁷⁴.

L'auspicio per il raggiungimento della pace in Europa, affrontato dalla *Querella pacis* erasmiana, era al centro anche delle discussioni romane come condizione per il rilancio dell'iniziativa crociata. Un auspicio, pertanto, che era stato rilanciato da Carvajal fin dal conciliabolo di Pisa e affrontato durante le riunioni conciliari lateranensi da molteplici oratori, tra i quali lo stesso Baltasar del Río⁷⁵. Nella *Soldadesca* scaturiva da una esplicita condanna della bellicosa politica dei papi e della esiziale influenza che su di loro avevano avuti gli stessi spagnoli. Nella pittoresca galleria di peccatori irrecuperabili e bestemmiatori sfilavano servitori infedeli, conversi sbandati e frati crapuloni, che abbandonavano il proprio voto scambiandolo per le gozzoviglie e il danaro. Nell'immagine di ufficiali che rimpolpavano le proprie file di chierici offrendo «tres ducados a los pláticos soldados y diestros en renegar»⁷⁶, è possibile ravvedere non solo la "deglorificazione" del soldato iberico⁷⁷, ma anche la svolta antifernandina del cardinal Carvajal che, dopo aver contribuito a legittimare ideologicamente l'impegno spagnolo in Italia,

⁷⁴ Il testo in B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit.*, *La Soldadesca*, pp. 373-472. Per una sua minuziosa critica, sebbene non sempre condivisibile, vedi S. ZIMIC, *El pensamiento humanístico cit.*, 53, 1977, pp. 61-118;

⁷⁵ A questo proposito, vedi N.H. MINNICH, *Concepts of Reform Proposed at The Fifth Lateran Council (With New Appendices)*, in: ID., *The Fifth Lateran Council cit.*, § IV, pp. 163-253, in part. sulla predica che tenne il 13 giugno 1513 Baltasar del Río intorno alla crociata pp. 189-190. Il testo del sermone fu anche pubblicato col titolo *Balthasar del Rio Pallantini. Orationem ad Leonem X. & Sacrosanctum Lateranense Concilium de expeditione contra Turcas ineunda*, Romae die XVII Junii mensis anno MDXIII, per Jacoppo Mazochii, Roma 1513,

⁷⁶ B. DE TORRES NAHARRO, *Teatro cit.*, *La Soldadesca, Jornada Segunda*, pp. 397-404.

⁷⁷ Cfr. N. WEINERT, «Torres Naharro's anti-war play». *Creation and Re-creation: Experiments*, in: *Literary Form in Early Modern Spain: Studies in Honor of Stephen Gilman*, a cura di R. Surtz, N. Weinerth, Juan de la Cuesta, Newark 1983, pp. 29-39.

con la morte di Isabella, dinnanzi alla spregiudicatezza del suo consorte ed erede, aveva voluto rinnegarlo⁷⁸.

Caro al Santa Croce, il tema del concilio tornava ancora in un altro componimento di Torres, il *Concilio de los galanes y cortesanas de Roma invocado por Cupido*, pubblicato a Roma assai probabilmente intorno al 1515⁷⁹. L'occasione era offerta dal soggiorno di Leone X a Bologna per la stipula del concordato con Francesco I. L'incontro con il sovrano francese era avvenuto nell'ambito delle attività del Concilio e aveva implicato il temporaneo spostamento della corte romana nella città emiliana, dopo un viaggio trionfale culminato con i festeggiamenti per l'accordo raggiunto⁸⁰. Ancora più mordace del solito, l'autore immaginava un «Concilio Venerense», convocato da Cupido per invitare le cortigiane romane a raggiungere i loro compagni e clienti rimasti senza compagnia femminile e, dunque, finalmente condannare il vizio della sodomia, poiché «ya se teme de Roma no haga el fin de Sodoma, pues lleva el principio d'ella»⁸¹. Attraverso l'ormai consueto procedimento di inversione, il poema con il suo stile magniloquente faceva il verso alla bolla di convocazione conciliare e minacciava con un bando e la scomunica le cortigiane che vi fossero sottratte; intendeva colpire così il ritorno da parte del nuovo pontefice alle pratiche che erano state di Giulio II, ma soprattutto l'avvilimento del momento conciliare che, da sede per discutere le questioni della Chiesa, era tornato a divenire strumento della politica papale⁸².

⁷⁸ Sul contributo dato da Carvajal a definire e propagandare anche in curia la missione sacrale cui erano votati i Re Cattolici, vedi il recente I. IANNUZZI, *Bernardino de Carvajal* cit. Sul deterioramento dei rapporti con Fernando e sull'opposizione a che Carvajal, dopo la sua abiura, fosse reintegrato nelle funzioni cardinalizie e potesse godere dei suoi benefici, ancora utile è J.M. DOUSSINAGUE, *Fernando et Católico y el Cisma de Pisa*, Espasa-Calpe, Madrid 1946.

⁷⁹ *Concilio de los galanes y cortesanas de Roma invocado por Cupido*, s.e., [Roma] [1515-1516]. L'opuscolo, di solo 6 fogli, è sopravvissuto in un solo esemplare custodito presso la Biblioteca Pública Municipal de Oporto. Una descrizione di questa rarissima edizione in J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. I, pp. 102-104.

⁸⁰ Sull'incontro di Bologna che poi portò alla definizione del concordato approvato il 19 dicembre 1516 dal Concilio Lateranense durante la sua sessione XI, vedi R. RUBELLO, *Una solenne entrata? Leone X a Bologna nel dicembre del 1515*, "Schifanoia" 38-39 (2010), pp. 261-270. Il medesimo tema è trattato ampiamente in EAD., *Il re, il papa, la città. Francesco I e Leone X a Bologna nel dicembre del 1515*, tesi di dottorato inedita, Università degli studi di Ferrara, Ferrara 2010. Più in generale sulle trattative intorno al concordato, ancora imprescindibile è J. THOMAS, *Le concordat de 1516. Ses origines, son histoire au XVI^e siècle*, Alphonse Picard et fils, Paris 1910, 3 voll.

⁸¹ Il testo completo del *Concilio* in J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. I, pp. 241-255.

⁸² Per una analisi delle evoluzioni della politica conciliare di Leone X, vedi N.H. MINICH, *Leo X: Success or failure?*, in: *The Decrees of the Fifth Lateran Council* cit., § XII, pp. 1-19.

Lo stereotipo antiromano, che finora aveva incluso la condanna della simonia, dell'idolatria, dell'ignoranza, dell'ipocrisia e della rapacità clericale si arricchiva così di un nuovo vizio, il più nefando. Il disincanto tipicamente *converso* per una religione che, rinnegando il suo essere spirituale, era divenuta esclusivamente esteriore mondanità, si faceva patente nell'avvertimento rivolto alle prostitute romane: «si vuestras devociones os hacen en Roma estar, en Bolonia ay estaciones, indulgentias y perdones quantas quisierdes ganar»⁸³.

Era uno sdegno che si rivelava in tutta la sua radicalità nei poemi più brevi, maggiormente slegati dai canoni imposti dalla committenza cardinalizia, per esempio nel cosiddetto *Capítulo III* della *Propalladia*, in cui Roma era definita «otro nuevo profundo, castillo de la malicia; y aun la llaman, como fundo, otros, cabeça del mundo, yo, cabeça de inmundicia»⁸⁴.

Con questa espressione, che riecheggiava il *Cauda Mundi* aretiniano, ormai il processo di formazione di un repertorio polemico antiromano sembrava completato, avendo raggiunto le medesime vette critiche toccate nella penisola e nei territori dell'impero⁸⁵.

Intanto, il 16 marzo 1517, il cardinale di Santa Croce celebrò la messa della sessione di chiusura di un Concilio in cui, evidentemente, continuava a riporre fiducia⁸⁶, malgrado agli occhi di molti fosse provato che la gerarchia cattolica romana era incapace di emendarsi da sola⁸⁷. A proposito dell'assemblea lateranense fu, infatti, scritto:

⁸³ J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. I, p. 253.

⁸⁴ Questo poema, inserito in una collezione di undici *capítulos*, fu pubblicato assieme ad altri componimenti poetici già all'interno della prima edizione della *Propalladia*. Il testo completo in ivi, pp. 161-165. Per un suo commento critico, vedi J. MONTERO, F.J. ESCOBAR, *La sátira antiirromana en la poesía de Bartolomé de Torres*, in: *Nápoles-Roma 1504. Cultura y Literatura Español y portuguesa en Italia en el Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica*, SEMYR-Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 387-398.

⁸⁵ Sull'anticlericalismo nell'Europa del primo Rinascimento esiste un'ampia bibliografia. Per uno sguardo d'insieme, tra l'altro non sempre efficace e condivisibile, vedi almeno *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di P.A. Dykema, H.A. Oberman, Brill, Leiden 1993.

⁸⁶ Su questa cerimonia, vedi N.H. MINNICH, *The Healing* cit., p. 110. Ancora nel 1522, incaricato come decano del Sacro Collegio di tenere un'omelia di benvenuto per il nuovo pontefice Adriano VI, sul quale, in conclave, egli stesso aveva convogliato i propri voti, una volta riconosciuta l'impossibilità della propria elezione, Carvajal, con toni profetici, esortò il papa a intraprendere una decisiva riforma morale della curia e della chiesa tutta in modo da poter equipaggiarsi per lo scontro con il Turco. Cfr. ID., *The Role of Prophecy* cit., pp. 117-119.

⁸⁷ Per una riflessione sulla chiusura del Concilio e sui problemi che ancora non avevano trovato sufficiente risposta, cfr. ID., *The Closing of The Fifth Lateran Council (1512-1517)*, in: *The Decrees of The Fifth Lateran Council* cit., § X, pp. 17-59.

Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis immo solius Dei.

Era l'opinione di un monaco che scriveva dalla Sassonia, Martin Lutero, che otto mesi dopo quella funzione officiata da Carvajal iniziò una Riforma che avrebbe squassato l'Europa e cambiato la storia⁸⁸. Bartolomé de Torres Naharro aveva nel frattempo già lasciato l'Italia alla volta della Spagna, dove l'ascesa di Carlo d'Asburgo, caricandosi dei sogni di palingenesi di tanti, preannunciava l'inizio di una nuova era. In una Siviglia che accoglieva come proprio arcivescovo un prelado amico di Erasmo come Alonso Manrique e che con lui si apriva alle esigenze di un umanesimo cristiano, incontrò Baltasar del Río, col quale probabilmente collaborò nel ravvivare la già ricca vita culturale cittadina⁸⁹. Grazie alle edizioni dei suoi lavori, poté conoscere anche una nuova, forse autentica, popolarità la quale, tuttavia, travisava il significato originale dei suoi affondi satirici in un generico anticurialismo, che individuava nella corte papale l'origine di tutti i mali dell'intera cristianità⁹⁰; per Torres, invece, Roma ne era il riflesso, il microcosmo in cui si raccoglievano le sue virtù e soprattutto i suoi peccati. Era un messaggio che aveva esposto già nella *Jacinta*, ma che illustrò ricorrendo a registri inconsuetamente malinconici in una *sátira*, nella quale diceva della Città santa, «su gloria en el mundo, su Dios el dinero», ma subito dopo allargava il proprio sguardo all'intero mondo per constatare il suo decadimento:

⁸⁸ M. LUTHER, *Ad Leonem X. Pontificem Maximum, Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum reverendi patris ac sacrae Theologiae doctoris Martini Luther Augustiniani Wittenbergensis*, [Basel] 1516, [Froben], Conclusio LXXXIX, p. 151. Il testo italiano in *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, p. 173. Erasmo, è noto, riferì della contrarietà di Carvajal a includere tra le colpe di Lutero condannate dalla bolla *Exsurge Domine* l'appello al Concilio. Per una discussione delle varie posizioni emerse nel dibattito riguardo la veridicità di questo episodio, vedi M. LIENHARD, *M. Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève 1991, pp. 404-405.

⁸⁹ Sul mondo culturale sivigliano di quegli anni, si rimanda al recente *La "metamorfosis" de un Inquisidor* cit. Sull'episcopato valdesiano di Manrique, cfr. A. PASTORE, *Il Vangelo e la spada* cit., 141-156; G. CIVALE, «*Con secreto y disimulación*» cit., pp. 59-93.

⁹⁰ Nella sola Siviglia, la *Propalladia* ebbe quattro differenti edizioni tra il 1520 e il 1545. In una città che andava maturando una vera passione per il teatro, in cui il vescovo di Scala, nei primi anni Trenta, poteva organizzare delle popolari *justas poéticas*, la frequenza di tali riedizioni non può che essere solido indizio della messa in scena delle commedie di Torres, non solo in ambienti ristretti e privati, ma anche per il pubblico. Sulle differenti edizioni dei lavori dell'autore, cfr. J. GILLET, *Propalladia* cit., vol. I, pp. 5-94.

Justicia en olvido, razón desterrada;
verdad ya en el mundo no halla posada.
La fe es fallescida, y amor es ya muerto.
Derecho está mudo, reinando lo tuerto.
¿Pues la caridad? No ay della memoria;
ni ay otra speranza si de vanagloria⁹¹.

In questa atmosfera diradata, in una Roma che aveva archiviato la breve esperienza di Adriano VI ridicolizzandola, i tempi erano pronti per l'apparizione della *Lozana Andaluza*, forse il vero apice della letteratura posttribolare spagnola, apparsa a Venezia tra il 1528 e il 1530, opera di Francisco Delicado, uomo abituato al sordido, specialista nella cura del mal francese, escluso dai circoli del potere curiale che erano stati familiari a del Río e Torres, forse proprio per questo in grado di dare della microsocietà *conversa* dell'Urbe il ritratto più brioso e sincero⁹². Le peripezie della cortigiana Aldonza e del suo amante e servitore Rampín, anch'essi conversi andalusi, nella suburra romana popolata da beneficiati che fanno i prosseneti, prelati viziosi e asini che ricevevano il baccalaureato, sembrava preannunciare la fine, il castigo divino che sarebbe arrivato da lì a poco, poiché, come affermava Rampín, Roma era ormai soltanto «triunfo de grandes señores, paraíso de putas, purgatorio de jóvenes, infierno de todos, fatiga de bestias, engaño de

⁹¹ Il testo della *sátira* in ivi, pp. 155-158.

⁹² Anche Francisco Delicado era originario dell'Estremadura come Torres Naharro e il cardinal Carvajal, grazie al quale, si ipotizza, arrivò a essere per lunghi anni parroco della piccola Chiesa di Santa Maria in Posterula, dove risiedette fino al sacco di Roma, quando si trasferì a Venezia per pubblicare *La Lozana*. Del suo periodo romano sono conosciuti due trattati, uno in latino e l'altro in spagnolo (1529), sulla cura dal mal francese, di cui egli stesso fu affetto, e un rarissimo *Spechio vulgare per li sacerdoti* (1525). Il migliore ritratto biografico di Delicado rimane senz'altro quello offerto da B.M. DAMIANI, *Francisco Delicado*, Twayne Publishers, New York 1974. Utilissime integrazioni si ritrovano poi in F.A. UGOLINI, *Nuovi dati intorno alla biografia di Francisco Delicado desunti da una sua sconosciuta operetta (con cinque appendici)*, "Annali della Facoltà di Lingue di Perugia" 12 (1974-1975), pp. 443-616. Sulla *Lozana*, la bibliografia è naturalmente vastissima, ci si limita soltanto a segnalare per l'attinenza con gli argomenti trattati: R. PIKE, *The conversos in La Lozana Andaluza*, "Modern Languages Notes" 84 (1969), pp. 304-308; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El mundo converso de la Lozana andaluza*, "Archivo Hispalense" 171-173 (1973), pp. 87-97; A. MACKAY, *The Whores of Babylon*, in: *Prophetic Rome* cit., pp. 179-187; L. IMPERIALE, *La Roma clandestina de Francisco Delicado y Pietro Aretino*, Peter Lang, New York 1997; J. EDWARDS, *Conversion in Córdoba and Rome: Francisco Delicado's La Lozana Andaluza*, in: *Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, a cura di R. Collins, A. Goodman, Palgrave Macmillan, New York 2002, pp. 202-224.

pobres», ricettacolo di vigliacchi⁹³. La via, l'unica via percorribile era quello del rinsavimento, del pentimento, intrapresa dalla *Lozana* rifugiata a Lipari e indicata da Valdés al suo *Arcediano*.

Il segretario di lettere latine di Carlo V si muoveva su un terreno già irrorato e consueto per proporvi le critiche e soprattutto gli ideali erasmiani di riforma. La frequenza di questa satira anticuriale, come segnalato da Ottavia Niccoli, esprimeva quella «devozione mista di confidenza e irriverenza, di ossequio e sguaiata familiarità», rintracciabile in tanti testi di ambiente romano, e sarebbe servita da sfondo, da necessario sostrato critico e repertorio polemico, per più evolute e ardite proposte spirituali⁹⁴. Tali tendenze dovettero poi rifluire nella semiclandestinità, troncate dall'occhio vigile dell'Inquisizione già a partire dalla fine degli anni Venti, quando l'evoluzione della politica carolina portò alla caduta dei grandi protettori dell'erasmismo spagnolo e alle accuse mosse agli studiosi della Complutense, il cui creatore e animatore, Cisneros, in alcuni momenti, dinnanzi allo spettacolo di indecenza offerto dalla Roma di Giulio II, come Carvajal si era visto egli stesso *pastor angelicus*, destinato a salvare le sorti della chiesa⁹⁵. Per il resto, la letteratura *lupanaria* sarebbe ritornata a quel nucleo di anticlericalismo tradizionale da cui, nelle sue radici celestinesche, era scaturita, riemergendo nel genere letterario più tipicamente spagnolo, la picaresca.

⁹³ F. DELICADO, *La Lozana Andaluza*, a cura di C. Alaigre, Cátedra, Madrid 2015, *Mamotreto XV*, p. 242.

⁹⁴ Cfr. O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale* cit., p. 20.

⁹⁵ Cfr. J. GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid 1992, t. I, pp. 112-126.

DIBATTITI RELIGIOSI E POLEMICA ANTICLERICALE NEI POEMI DI BOIARDO E ARIOSTO

DAVIDE DALMAS*

1. Introduzione

Michele Ghislieri, il futuro papa Pio V, scriveva il 27 giugno 1557 in una famosa lettera all'inquisitore di Genova che col «prohibire Orlando, Orlandino, Cento Novelle et simili altri libri più presto daressimo da ridere ch'altrimente, perché simili libri non si leggono come cose a qual si habbi da credere, ma come fabule, et come si leggono ancor molti libri de gentili come Luciano, Lucretio et altri simili». Nella cautela consapevole delle distinzioni tra generi di scrittura e corrispondenti differenze di modalità di lettura, si può sentire anche l'eco del disprezzo di lunga durata per i gusti del volgo, che almeno dal Petrarca dei *Trionfi* («Ecco quei che le carte empion di sogni, / Lancilotto, Tristano e gli altri erranti, / ove conven che 'l vulgo errante agogni»¹), si rivolgeva in modo specifico contro la letteratura cavalleresca; fino a contrapporle, a inizio Cinquecento, alternative proprio sul punto della verità e delle «fabule» o dei «sogni», come il cosiddetto poema classico-mitologico. Come scriveva Battista Caracini, rifacendo in ottave la *Tebaide* di Stazio (il *Tebano* è stampato nel 1503):

Qui non è loco fabole d'Orlando / né di Rinaldo o altri paladini. / Qui
non se canta Dorlindana, el brando / che taglia el dì a migliara i Saracini.

* davide.dalmas@unito.it

¹ Cito da U. ROZZO, *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Forum, Udine 2005, p. 34. Cfr. A. PROSPERI, *Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica*, in: *Il romanzo*, a cura di F. Moretti, I: *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 71-106.

² FRANCESCO PETRARCA, *Triumphus Cupidinis*, III, 79-81. Cfr. C. DIONISOTTI, *Fortuna del Boiardo nel Cinquecento* (1969), in: ID., *Boiardo e altri studi cavallereschi*, a cura di G. Anceschi e A. Tissoni Benvenuti, Interlinea, Novara 2003, pp. 143-161; M. VILLORESI, *La letteratura cavalleresca. Dai cicli medievali all'Ariosto*, Carocci, Roma 2000.

/ Non ha poeti qui faboleggiando, / ma senterete fortuna e destini / e la
morte crudel de dui fratelli / che per regnar ciascun foron ribelli³.

Connettendo la lunga durata di queste accuse di “favoleggiare” con le influenti letture degli ultimi secoli concentrate sull’assenza di serietà, sullo «scherzo dell’immaginazione» (De Sanctis), sul dominio dell’ironia nel poema di Ariosto, potrebbe sembrare inappropriato, al limite ozioso, cercare di enucleare e descrivere il funzionamento del discorso religioso all’interno di una letteratura, come quella cavalleresca, radicalmente non “vera”, basata sul divertimento e sulla presa di distanza dal reale. Eppure letture fortemente serie e impegnate erano tutt’altro che assenti tra i lettori cinquecenteschi: possiamo citare, a un estremo, l’allegorizzazione e l’inserimento di commenti che propongono una lettura morale e che ebbero un ruolo importante nella canonizzazione dell’*Orlando furioso*; e, all’altro estremo, in particolare dagli anni Settanta in avanti, le proposte di censura ben distanti dalla cautela della lettera di Ghislieri. Nella seconda fase dell’applicazione dell’Indice dei libri proibiti, «quella che prevedeva l’espurgazione delle opere sospese» e quindi toccava «una incalcolabile moltitudine di opere che ricadevano sotto le regole tridentine, sotto quelle *de correctione librorum* – introdotte nell’indice clementino – e sotto condanne generali dell’indice stesso», anche l’*Orlando innamorato* e il rifacimento di Berni risultano tra le molte opere letterarie in volgare «che, per oscenità o lascivia, ricadevano sotto la regola VII tridentina o che, alla luce delle nuove norme clementine *de correctione librorum*, potevano recare “offesa alle pie orecchie” dei cattolici». E durante il pontificato di Gregorio XIII (1572-1585), la congregazione dell’Indice «prese in seria considerazione» la possibilità di condannare anche l’*Orlando furioso* (così come le *Satire* e le *Rime* di Ariosto) «e le sottopose al vaglio di un anonimo censore», che definì Ariosto «vanissimus et spurcissimus homo petrar-

³ Cit. da DIONISOTTI, *Fortuna del Boiardo* cit., p. 150.

⁴ Cfr. D. JAVITCH, *Ariosto classico. La canonizzazione dell’“Orlando furioso”* (1991), prefazione di N. Gardini, trad. di T. Praloran, Bruno Mondadori, Milano 1999, che indica in particolare il commento di Ludovico Dolce (1542), ristampato molte volte; ma anche le edizioni Valvassori e Valgrisi.

⁵ G. FRAGNITO, «In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie»: la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento (2001), in: EAD., *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di E. Bonora, M. Gotor, il Mulino, Bologna 2011, pp. 325-364, a p. 345.

⁶ Ivi, p. 346.

⁷ Il parere sull’*Orlando furioso*, esaminato insieme con le *Rime* e con i *Trionfi* del Petrarca, alla *Divina Commedia* di Dante e al *De partu Virginis* del Sannazaro, è conservato in BAV, *Vat. lat.* 6149, ff. 141r-146v e 148r-150r. Sull’argomento sono fondamen-

cam magistrum suum sectatus in suo furioso inque sua furia multa obscoena ac vana scribit, et sacris prophana miscet»⁸. Infine, è significativo che anche l'ambito cavalleresco sia toccato dall'operazione che tentava di rendere inappuntabile la letteratura che rischiava di incorrere in queste condanne, ossia la parodia seria, la riscrittura in senso spirituale: in particolare esistono diversi esperimenti sull'*Orlando furioso*, dal primo canto "traslatato" in spirituale nel 1589, di nuovo "tradotto in rime spirituali" nel 1593, fino a un *Orlando santo* del 1597⁹.

L'analisi sistematica di queste allegorie, moralizzazioni, censure e riscritture può servire a precisare meglio che cosa, nella letteratura cavalleresca, veniva considerato discutibile, pericoloso o inaccettabile, e quindi da sottoporre a modifiche; ma qui l'intento è un altro, anche perché tutte queste operazioni non avvengono nel periodo che va "verso la Riforma" ma in uno decisamente successivo al grande sommovimento. Si intende proporre invece un quadro strutturale, e interno ai poemi, per osservare che cosa succede al dibattito religioso e alla satira anticlericale quando entrano nello specchio deformante del poema cavalleresco ferrarese del periodo d'oro.

2. Dibattiti religiosi: il problema della conversione

Tommaso Campanella, nella *Poetica* (1596), confronta i romanzi dei moderni con i poemi epici classici, e tra le differenze ne osserva una dipendente dalla «diversità della religione»: a suo avviso autori come

tali gli studi di G. FRAGNITO: *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Arsenale, Venezia 1988, in part. pp. 45-50; *Intorno alla "religione" dell'Ariosto: i dubbi del Bembo e le credenze ereticali del fratello Galasso* (1992), in: EAD., *Cinquecento italiano* cit., 2011, pp. 289-323; *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, in part. pp. 148-164; «*Vanissimus et spurcissimus homo*»: Ariosto all'esame dei censori, in: *Dalla bibliografia alla storia. Studi in onore di Ugo Rozzo*, a cura di Rudj Gorian, Forum, Udine 2010, pp. 107-129. Le censure sono state attribuite a Gabriele Barri, autore di un trattato *Pro lingua latina* che già nel 1554 chiedeva una rigorosa censura della poesia volgare, da M.A. PASSARELLI, *Petrarca 'scelestus auctor' in una censura (non più anonima) di Gabriele Barri (ms. Vat. lat. 6149, ff. 142r-150v)*, "Critica del testo" VI/1 (2003), pp. 177-220. Cfr. ora anche J. HELM, *Poetry and Censorship in Counter-Reformation Italy*, Brill, Leiden-Boston 2015, che intende proporre un'interpretazione complessiva dei modi di interpretare la poesia volgare da parte dei censori, in particolare intorno a tre campi tematici – tutti importanti per i poemi di Boiardo e Ariosto – come il meraviglioso, l'amore e il riso.

⁸ BAV, *Vat. lat.* 6149, f. 146. Cito da HELM, *Poetry and Censorship* cit., p. 324.

⁹ Cfr. A. TORRE, *Orlando santo. Riusi di testi e immagini tra parodia e devozione*, in: «*Tra mille carte vive ancora*». *Ricezione del 'Furioso' tra immagini e parole*, a cura di L. Bolzoni, S. Pezzini, G. Rizzarelli, Pacini Fazzi, Lucca 2010, pp. 255-279.

Boiardo e Ariosto hanno fatto bene a «mostrare che le donne sagge e li cavalieri gentili e valorosi dependono dalla stirpe cristiana, ove santa repubblica s'osserva», e quindi a inscenare delle conversioni di importanti personaggi inizialmente non cristiani. Sono esplicitamente nominati non solo Ruggiero, ma anche Marfisa e Clorinda, quindi personaggi di Ariosto e di Tasso, e Agricane per quanto riguarda Boiardo: di tutti loro, nei poemi, è mostrata la conversione, «acciò sempre [duri] la memoria della nostra religione e del buon modo di vivere, che alletta ogni cuor barbaro, se non è ostinato»¹⁰. Ancora alla fine del Cinquecento, quindi, «fabule» o «sogni», radicalmente “scettici” e “ironici” come quelle di Boiardo e Ariosto potevano essere letti anche in continuità con la tradizione della *chansons de geste*, come testi di propaganda religiosa a favore del cristianesimo.

Nel caso di Boiardo, Campanella richiama l'episodio di gran lunga più significativo, che conclude lo scontro tra Orlando e Agricane, il «grande imperator de Tartaria»¹¹ che sta assediando per amore di Angelica la rocca dove lei si è asserragliata, Albraccà, che rappresenta il centro focale delle vicende orientali di tutto il primo libro. Il duello inizia nel XVI canto e la sua importanza è sottolineata in molti modi, anche facendo ricorso al *topos* dell'evento senza precedenti («la più terribel mai non fo mirata», I, xviii, 29), perché si tratta di una sfida non solo fisica ma anche tra due grandi esempi di valore e di comportamento cavalleresco. Assistiamo infatti a un iperbolico scambio di cortesie: dopo una prima interruzione, Agricane, colpito dal suo grande valore, dona a Orlando il regno di Russia; mentre Orlando, accettando, si offre di aiutare l'imperatore nella guerra in corso, alla conclusione del duello singolare. Dopo varie vicende *entrelacées*, il duello riprende due canti più avanti: i due sono ora del tutto isolati, sono soltanto cavalieri e non più condottieri di eserciti, combattono in un prato in mezzo a una «selva scura», ancora tra scambi di sfide e discorsi cortesi (Agricane «con voce suave», Orlando «li rispose molto umano»), poi combattono fino a

¹⁰ Cit. da K.W. HEMPFER, *Letture discrepanti. La ricezione dell'«Orlando furioso» nel Cinquecento. Lo studio della ricezione storica come euristica dell'interpretazione* (1987), trad. di H. Honnacker, Panini, Modena 2004, p. 220. Hempfer aggiunge: «qui gli elementi tipici della tradizione dei romanzi, che risalgono alle *chansons de geste*, vengono ancora interpretati in chiave di una propaganda religiosa, come sicuramente era valida originariamente per la *chanson de geste* – “païen unt tort et chrestiens unt dreit”».

¹¹ MATTEO MARIA BOIARDO, *Orlando innamorato. L'innamoramento de Orlando*, a cura di A. Canova, 2 voll., Rizzoli, Milano 2011, p. 318. Tutte le successive citazioni del poema di Boiardo saranno tratte da questa edizione, con l'indicazione del libro in numeri romani maiuscoli, del canto in numeri romani minuscoli, e dell'ottava in numeri arabi.

notte, quando devono interrompere il duello per riposare. Sono vicini, «come fosse tra lor antica pace», e Orlando, iniziando a parlare del cielo, della luna e delle stelle («Dio tuto ha fato per la umana gente», I, xviii, 41), si pone nella condizione di svolgere il suo compito di paladino saggio e pio, cercando di convertire il valoroso e cortese avversario.

Il luogo, il momento e tutta la preparazione dell'episodio sono perfettamente adeguati a questo processo di conversione, ma il modo in cui si arriva al risultato desiderato dal paladino cristiano è sorprendente, se non paradossale. Si può legittimamente parlare di una doppia conversione, con quella religiosa che avviene soltanto rapidamente in conclusione, lasciando il centro della scena a quella amorosa. Avendo compreso le intenzioni di Orlando, infatti, Agricane le contrasta risolutamente: rivendica il suo rifiuto di tutte le scienze, si vanta di aver rotto il capo al maestro da fanciullo e di aver da allora evitato che gli si «mostrasse libro né scriptura» (I, xviii, 42). Dal suo punto di vista, unici argomenti degni di un cavaliere sono le armi e l'amore: «Io te ho scoperto la natura mia / E te cognosco che sei doto e saggio; / Se più parlasse, io non responderia: / Piacendote dormir, dòrmite ad agio, / E si meco parlar hai pur diletto, / De arme o de amore a ragionar ti aspeto» (I, xviii, 45)¹². Il dato da sottolineare è però che il punto di vista dell'autore è vicino non al cristiano, che tenta di imbastire un discorso di sapienza e di religione, ma al cavaliere pagano, dedito soltanto a valore e amore. Nell'ottava 46 Boiardo ricorre infatti a una «clamorosa autocitazione»:
«Ma certo chi nel fior de' soi primi anni / senza caldo de amore il tempo passa, / se in vista è vivo, vivo è senza core», che proviene dal sonetto proemiale del proprio canzoniere, gli *Amorum libri*. Il punto di vista di Agricane sembra quindi essere quello dell'autore, soprattutto perché questa straordinaria autocitazione è perfettamente coerente con il senso generale di tutta l'opera, dove l'Amore è la forza dominante, e

¹² Nella sua lettura dell'episodio, J.A. CAVALLO (*Talking Religion: The Conversion of Agricane in Boiardo's 'Orlando innamorato'*, "Modern Language Notes" 127/1 [January 2012], pp. 178-188) ha invece motivato la distanza dalla tradizione carolingia della conversione forzata valorizzando l'identità mongola di Agricane. Avendo sullo sfondo le relazioni del francescano fiammingo Guglielmo di Rubruck e di Marco Polo, che mostrano la convivenza di diverse religioni nell'impero mongolo, il dialogo tra Orlando e Agricane può essere letto «in accordance with the spirit of religious tolerance documented by Christian visitors to the Mongol Empire» (p. 183). Cfr. anche EAD., *Il mondo oltre l'Europa nei poemi di Boiardo e Ariosto*, Bruno Mondadori, Milano 2017.

¹³ Andrea Canova, commento, in: M.M. BOIARDO, *Orlando innamorato. L'inamoramento de Orlando* cit., vol. I, p. 674. D'altra parte, in nome dell'assoluta sovranità di Amore, l'amante è spesso presentato come impavido paladino di Amore, e quindi dal «conte Orlando al conte Matteo Maria il passo è talvolta molto breve» (T. ZANATO, *Boiardo*, Salerno editrice, Roma 2015, p. 240).

chi non ama è punito anche se – come nel caso della disavventura di Rinaldo a Rocca Crudele, nei canti VIII-IX del primo libro – lo fa contro la propria volontà, per aver bevuto involontariamente alla magica fonte del disamore.

Orlando quindi è costretto a rivelare che ormai la sua identità più vera non è più quella del paladino della fede, come nella *Chanson*, ma quella del cavaliere valoroso sì ma per amore, del tutto assimilabile al suo avversario pagano. Orlando arriva addirittura a riprendere e assumere le parole dell'avversario (e dell'autore) sull'impossibilità di vivere senza amore. Ne consegue un'inevitabile battaglia tra i due, innamorati della stessa donna, che prosegue per tutta la notte, con «la zuffa maggiore» (I, xix, 3) che comincia verso l'alba. Dopo scambi di colpi terribili, Orlando si vede quasi sconfitto; parlando tra sé pensa ad Angelica e giura di farsi frate se non vince: «Ma se più indugio la battaglia un'ora, / L'arme abandono ed entro al monastiero: / Frate mi facio e chiamomi danato / Se mai più brando mi fia visto a lato!» (I, xix, 8-9). È diventato ormai integralmente come Agricane: il senso della vita sta tutto nell'amore e nel valore guerriero; e la scelta religiosa (farsi frate) è emblema di autopunizione e autoumiliazione, in caso di sconfitta. Solo a questo punto avviene l'ultimo ribaltamento: Orlando riesce adesso a ferire a morte Agricane, che in modo del tutto inaspettato chiede di essere battezzato. In un certo senso, quindi, Orlando ottiene la conversione di Agricane quando non incarna più l'esempio del *miles* pio cristiano: ottiene il risultato che si attende da un *Roland* quando si è ormai riconosciuto e palesato interamente come *Orlando innamorato*.

Tutto l'episodio rientra perfettamente nel gioco di ribaltamenti delle attese sui personaggi che Boiardo inscena sempre con grande abilità e divertimento. Un altro esempio, che sfiora nuovamente il tema della conversione, si poteva già trovare in precedenza, nel VII canto del I libro, quando Astolfo da solo, grazie alla lancia magica, aveva salvato Carlo e tutti i cristiani a Parigi e, dopo aver vinto, si era abbandonato a un vendicativo divertimento ai confini della blasfemia, fingendo di esser stato sconfitto per poter ridere dell'imperatore e degli altri cristiani che non lo giudicavano all'altezza delle proprie vanterie. Prima di rivelare la propria vittoria, aveva infatti inscenato – proprio lui che in realtà ha salvato «la fe' de Cristo e Carlo imperatore» (I, vii, 69) – la propria conversione e il suo ingresso, come buffone, nella corte del re pagano Gradasso: «Dice Turpin a lui: "Ahi, miscredente! / Hai tu lassata nostra fede intiera?". / A lui rispose Astolfo: "Sì, pritone, / Lassato ho Cristo e adoro Macone!"» (I, vii, 63).

Ma è soprattutto il personaggio di Rinaldo che subisce un ribaltamento delle caratteristiche principali: nella tradizione cavalleresca pre-

cedente era spesso dipinto come il barone ribelle e passionale, molto sensibile al fascino femminile, mentre ora – per un largo tratto del poema – assume il ruolo di *miles christianus* pio e casto che era proprio del cugino Orlando. Ad esempio, proprio quando Orlando è impegnato nel duello con Agricane, Rinaldo salva una coppia di prigionieri musulmani che lo considerano un dio, lo stesso Maometto sceso in terra:

Callava già Renaldo giù de il monte / Avendo fata gran destruçione; / Ciascun de' doi baron con le man gionte / Come dio adorarno in ginocchio / E a lui divotamente in voce pronte / Dicean: «O re de il Ciel, o dio Macone, / Che per pietà in terra sei venuto / In tanta nostra pena a darci aiuto! // Per cagion nostra giù de il ciel lucente / Or sei disseso a mostrarci la faccia: / Tu sei lo aiuto del'umana gente, / Né mai salvarli il tuo volto si scia. / Fa' ciascadun di noi ricognoscente, / Dapoiché ce hai donata cotal gratia, / Sì che per merto al fin si troviam degni / De star con teco neli eterni regni!» (I, xvii, 32-33).

Il cavaliere cristiano ne approfitta per convertirli e battezzarli, non senza dispensare loro «un rapido corso di catechismo»; ricoprendo quindi un ruolo tradizionale dei paladini, ma che era proprio in particolare di Orlando, ossia quello di provvedere «all'evangelizzazione degli indigeni e talvolta di intere città o popolazioni»¹⁴. Il compito che si attende da Orlando è qui svolto invece dal “ribelle” Rinaldo:

Con più parole poi li raccontava / Sì come egli era il sir de Montealbano; / E tuta nostra fede predicava, / E perché Cristo prese corpo umano; / E in conclusion tanto operava / Che l'uno e l'altro se fiè cristiano (I, xvii, 36).

Anche nel secondo libro, dopo una serie di agnizioni, troviamo una scena di conversione generale al cristianesimo, ma anche in questo caso non è il protagonista eponimo dell'opera a conseguire l'avanzamento nel mondo del cristianesimo. Sono infatti due donne, Fiordelisa e Doristella, che diventano «catolice [...] entrambe e cristiane», rigettano Maometto «e le sue lege scelerate e vane», e convincono il loro «patre antico» a fare altrettanto: «E sì con pregi e con parole umane / Se adoperarno, per la Dio mercede, / Che lo tornarno ala perfeta fede» (II, xxvii, 34). Il risultato è clamoroso: ancor più facilmente si converte la madre e le conseguenze si riverberano sulla corte, e quindi sull'intera regione:

¹⁴ CANOVA, commento cit., p. 639.

E la corte daposcia a tal rubrica / Se atíene e la citade tuta quanta. / [...] / La gratia dele dame fo cotanta / Che dai monti d'Armenia alla marina / Corse ciascun ala lege divina» (II, xxvii, 35).

In questo secondo libro, dove masse di pagani sono convertiti grazie a due donne e in relazione speculare con il mutamento di Rinaldo, si assiste anche al punto estremo di de-paladinizzazione di Orlando: dopo aver catturato un nemico, del tutto dimentico della necessità della conversione, arriva al punto di gioire quando scopre i piani destinati a mettere in estrema difficoltà i cristiani. E addirittura si spinge a ringraziare Dio per la prossima sconfitta dell'imperatore e dei paladini, perché così potrà mettersi in luce compiendo grandi imprese e ottenere i favori di Angelica:

De ciò fo lieto il franco cavaliere. / Guardando verso il ciel con viso baldo, / Diceva: «O sommo Idio, dov'è mistiero / Pur mandi aiuto e soccorso di saldo! / Che, se non vien falito il mio pensiero, / Sarà sconfitto Carlo con Renaldo, / E ogni paladin sarà abbatuto, / Onde io sarò richiesto a darli aiuto» (II, xxix, 37)¹⁵.

Nell'insieme dei poemi ferraresi, nella continuità narrativa che va dall'inizio del poema di Boiardo alla fine di quello di Ariosto, la più decisiva delle conversioni, la più necessaria e più attesa è però naturalmente quella di Ruggiero, che deve diventare cristiano e sposare Bradamante per compiere il profetizzato destino di progenitore degli Estensi. Il motivo encomiastico nel poema di Boiardo ha un ruolo strutturale assai meno centrale e definito rispetto all'*Orlando furioso*: certo, il personaggio di Ruggiero garantisce la presenza dinastica, ma non c'è una dedica esplicita come quella di Ariosto, e soprattutto manca una costruzione grandiosa come quella che innerva l'intero *Furioso*, dall'inizio, con la visione offerta a Bradamante nel II canto, fino al matrimonio che suggella la conclusione dell'opera. La conversione di Ruggiero può quindi essere soltanto annunciata nell'*Innamoramento*, mentre deve essere pienamente descritta nel *Furioso*, dove, come si vedrà, si intreccia con lo sviluppo della rappresentazione dei religiosi.

¹⁵ «L'opposizione tra codice arturiano e codice carolingio è anche troppo esplicita. La topica narrativa del secondo imporrebbe che, in un momento simile, il paladino invochi l'aiuto celeste (ad esempio, *Spagna* 5.28). Il *magnificat* del conte è, dunque, una parodia romanzesca del motivo epico» (R. DONNARUMMA, *Storia dell'Orlando innamorato. Poetiche e modelli letterari in Boiardo*, Pacini Fazzi, Lucca 1996, p. 191).

3. Polemica anticlericale: la satira contro i monasteri

Ludovico Dolce, il grande sostenitore del parallelo tra Ariosto e Virgilio e dell'*Orlando furioso* come esempio di una letteratura italiana contemporanea che dimostra di aver raggiunto il livello dell'epica classica, nell'*Apologia* (1535) ne proponeva una lettura "totale" dal punto di vista dei generi:

Quivi (per restringer le molte cose in uno) tutto quello, che da per sé il Comico, quello che il Tragico, quello che lo scrittore de Satyre a nostro utile et esempio può dimostrarci, egli [Ariosto] ha raccolto e con piacevole leggiadria abbracciato nel suo libro¹⁶.

L'insieme del poema di Ariosto poteva essere letto quindi come una satira, oltre che come una commedia e una tragedia; e alcuni passi in particolare si prestavano in modo specifico a sostenere una lettura in chiave di critica dei costumi tramite il riso.

Si tratta, innanzi tutto, proprio di alcuni dei punti che negli anni Settanta saranno criticati dal censore citato prima: ad esempio,

egli si concentrò, esaminando il XXXIV Canto, sulla spiegazione che viene data ad Astolfo nel cielo della Luna delle «versate minestre» – «L'elemosina è (dice) che si lassa alcun, che fatta sia dopo la morte» (XXXIV, 80) – ravvisandovi un'irriverente critica ai lasciti per le messe di suffragio, di cui, è noto, gli ordini religiosi erano i maggiori beneficiari¹⁷.

Ancora più frontalmente, alcune ottave del *Furioso* arrivavano a descrivere un vero e proprio «nuovo inferno»¹⁸, rappresentato dai monasteri che vengono osservati dall'arcangelo Michele, mandato in soccorso di Carlo Magno assediato a Parigi. Il canto che ci interessa è il XIV (ossia il XII nelle prime due edizioni, ma nel complesso, dal punto di vista qui affrontato, il passaggio dalla prima edizione del 1516 alla terza definitiva del 1532 non lascia varianti significative), che si apre con un ampio esordio serio, dedicato alla battaglia di Ravenna, primo grande inserimento della storia contemporanea nel poema. Il collegamento tra il mondo reale e quello della letteratura avviene proprio sul tema della

¹⁶ Cit. in HEMPFER, *Lecture discrepanti* cit., p. 58.

¹⁷ FRAGNITO, *Intorno alla "religione" dell'Ariosto* cit., pp. 318-319.

¹⁸ LUDOVICO ARIOSTO, *Orlando furioso*, intr. e commento di E. Bigi, a cura di C. Zampese, Rizzoli, Milano 2012, p. 466. Tutte le successive citazioni dell'opera saranno tratte da questa edizione, con l'indicazione del canto in numeri romani e dell'ottava in numeri arabi.

guerra, affrontato qui con una nota molto più cupa rispetto ai canti precedenti. Avviene in questo canto l'introduzione di due nuovi personaggi di primissimo piano, due dei principali avversari dei cristiani: Rodomonte e Mandricardo, cioè il figlio dell'Agricane di cui si parlava prima. La parte centrale di questo canto è anzi la prima sezione, che si può veramente considerare di epica bellica del poema. Agramante prepara un attacco a Parigi prima che arrivino i rinforzi britannici; dentro la città, Carlo fa dire messe e confessioni: per la prima volta è proprio presentato come pio, «imperator devoto», cristiano; prega¹⁹, gli angeli custodi salgono in cielo, e in risposta, Dio manda l'angelo Michele che deve condurre l'esercito britannico in compagnia del Silenzio e cercare la Discordia da mandare nel campo dei Mori.

Tutta questa sezione, che ha un carattere di generalizzazione, a partire dall'uso frequente di personificazioni, è la principale indiziata per una lettura satirica del poema. Michele corre infatti a cercare il Silenzio nel luogo apparentemente più adatto, i monasteri, dove trova invece la Discordia, che credeva di dover cercare all'inferno. Nel più famoso tra i primi commenti al poema, la *Spositione* di Simone Fornari, si legge:

Piacque al poeta di dipingere in questa stanza [87] la malvagia ipocrisia di quegli, che hoggidi si nominano religiosi, quando di religioso altro non tengono, che la scorza di fuori, la quale solamente riservano per dovere con più facilità ingannare le persone²⁰.

Più ancora delle accuse del censore prima citato, che ovviamente condanna questi passi, è proprio la difesa da parte di uno dei più importanti tra i primi commentatori del poema a rivelare come la critica non passasse inosservata presso i contemporanei; e come fosse possibile una lettura seria della satira ariostesca.

Dopo quattro canti a “montaggio alternato” tra Parigi e l'Oriente, le personificazioni satiriche tornano in scena quando entra in azione la Discordia. Questo tipo di risvolti satirici sembra quindi connettersi rego-

¹⁹ Proprio in questa preghiera di Carlo (in part. nell'ottava 72) è stato individuato un «esplicito rifiuto del valore meritorio delle opere nel processo di salvezza», una «totale fiducia nella grazia divina, che Ariosto manifesta anche altrove nel *Furioso*»: erano «convinzioni diffuse e solo più tardi, alla luce della dottrina luterana, avrebbero acquisito per la Chiesa di Roma un significato eterodosso» (FRAGNITO, *Intorno alla “religione”* cit., p. 321).

²⁰ Cit. da HEMPFER, *Lecture discrepanti* cit., pp. 219-220; Hempfer aggiunge: «Ora la satira dei monasteri nel Cinquecento non era sicuramente un segnale di eterodossia, nondimeno si deve tener presente che all'epoca [...] venivano senz'altro attribuite al testo componenti critiche, e cioè anzitutto proprio riguardo agli esponenti delle istituzioni cristiane» (ivi, p. 220).

larmente con il lato più epico del poema, rafforzando la possibile interpretazione seria, propriamente satirica, dell'ironia polemica. La Discordia deve uscire dal convento, e allora lascia «altrui l'ufficio suo»: «lasciò la Fraude a guerreggiare il loco, / fin che tornasse, e a mantenervi il fuoco» (XVIII, 26); pensa poi di portare con sé anche la Superbia, e non deve andare lontano a cercarla, «perché stavan tutte in una stanza»; e la Superbia quindi segue la Discordia, non prima di aver anche lei messo ben in ordine la situazione: «La Superbia v'andò, ma non che senza / la sua vicaria il monaster lasciasse: / per pochi dì che credea starne absente, / lasciò l'Ipocrisia locotenente» (XVIII, 27).

4. Polemica anticlericale: gli eremiti (e ancora la conversione)

All'altro estremo rispetto a queste condanne generali, che coinvolgono intere istituzioni religiose ma in modo generico e senza dare vita a singoli personaggi che agiscono nella narrazione, troviamo figure di religiosi votati alla vita eremitica che si relazionano, in modi estremamente diversi, con i personaggi principali del poema. Anche in questo caso è possibile individuare spunti di polemica anticlericale, con la presentazione di esempi integralmente negativi; tuttavia le quattro figure di religiosi di questo tipo che agiscono nel *Furioso* sono disposte «lungo una scala crescente di valori» che finisce per rovesciare «gli stereotipi antireligiosi della novellistica boccacciana»²¹.

Già nell'intero percorso dell'*Innamoramento de Orlando* si possono incontrare frati ed eremiti: nei primi canti, ad esempio, Orlando, alle prese con reti magiche che imprigionano e giganti monocoli e antropofagi, si imbatte in «un frate con la barba bianca» (I, vi, 16), che non può fare nulla per aiutarlo ma lo esorta a morire in modo religiosamente corretto: «“Vogli morir” dicea “come cristiano, / Né ti voler per questo disperare: / Abbi speranza nel Signor soprano, / Ch'avendo in pacientia questa morte, / Te farà cavalier dela sua corte”» (I, vi, 20). All'altro estremo, Bradamante arriva ferita a un eremitaggio, dove un «romito» la medica e le taglia le chiome come un giovanotto, innescando l'impossibile innamoramento di Fiordespina sul quale si interromperà bruscamente l'opera:

²¹ M. BEER, *Osservazioni sull'“Orlando Furioso” e le Sacre Scritture*, in: *Religion et littérature à la Renaissance. Mélanges en l'honneur de Franco Giacomone*, a cura di F. Roudaut, Classiques Garnier, Paris 2012, pp. 457-472, a p. 462. Cfr. anche I. MARINELLI, *La morale dell'eremita in Ariosto e Tasso*, in: *Il discorso morale nella letteratura italiana. Tipologie e funzioni*, a cura di V. Guarna, F. Luciola, P.G. Riga, “Studi (e testi) italiani” 27 (2011), pp. 45-56.

Con erbe assai la prese a medicare / Sì che la fece in poco de ora sana, / Benché conviène le chiome tagliare / Per la ferita ch'era grande e strana. / Le chiome li tagliò come a garzone, / Poi li donò la sua benedictione, // Dicendo: «Vàne altrove a ogni mainera, / Ché donna non può star con omo onesta!» (III, viii, 61-62).

Questi personaggi di anonimi religiosi, che vivono in luoghi isolati o che si spostano in pellegrinaggio, sono volentieri connessi a guarigioni e incantesimi legati alla conoscenza delle erbe; e possono avere intenzioni positive, come nell'episodio appena richiamato, oppure malvagie. Il caso più in linea con la satira antireligiosa è quello del pellegrino che osserva l'idillio amoroso tra Fiordelisa e Brandimarte e che si rivela essere in realtà un eremita-mago musulmano, che rinforza magicamente il loro sonno con una radice magica per poter rapire la donna:

Era quel vechio di mala semenza, / Incantator e di malicia pieno; / Per Macometo facea penitenza, / Credendo gir con lui nel ciel sereno; / Sapea di tutte l'erbe la potenza, / Qual pietra ha più virtù e qual n'ha meno; / Per arte move un monte de leggero / E ferma un fiume, quel falso palmero! (I, xx, 2).

Ariosto – in uno degli infiniti giochi di riscrittura e sfida con Boiardo – riprende proprio lo stesso tipo di personaggio, ma, in linea con quanto visto prima, ne fa un cristiano. La donna insidiata è adesso Angelica, che durante la sua fuga incontra un «frate che sapea negromanzia» (II, 14), che con un libro magico convoca uno spirito «in forma di valletto» (II, 15), per convincere gli inseguitori che la donna è ormai con Orlando alla volta di Parigi. La vicenda prosegue diversi canti dopo: l'eremita soccorre Angelica ma poi evoca un demone dell'inferno per non lasciarsela sfuggire; e quando viene respinto, la addormenta magicamente con una goccia di «liquore» tratta da un'«ampolla», ma è troppo vecchio e indebolito per riuscire a violentarla (VIII, 48-50). Il brano fu ovviamente condannato dal censore prima citato:

sub haeremitae nomine religiosos viros ut lascivos et libidinosos taxat. Introducit enim haeremitam senem ac decrepitum magnae sanctaeque famae, ut alter hilarion aut paulus putabatur, qui nescio quo pharmaco mulieri soporem induxerit eamque denudaverit. Inde alia tam aperte obscœna ac spurca prosequitur, ut nullo pacto sine animi corruptela legi auti cogitari possint²².

²² Cito da HELM, *Poetry and Censorship* cit., p. 324.

Non a caso, però, qui siamo ancora all'inizio del poema, quando la legge compositiva generale dell'opera è l'errare, in tutti i sensi; mentre gli eremiti che compaiono in seguito si dimostrano progressivamente sempre più santi. Molto diverso dall'insidiatore di Angelica è «uno eremita / con bianca barba, a mezzo il petto lunga» (XV, 42), che naviga su una barca sul Nilo e mette in guardia Astolfo dal pericolo di un gigante orribilmente feroce, che «mangia crudo» chiunque gli capiti a tiro e adorna il suo palazzo di pelli umane. Visto il risoluto desiderio del cavaliere di andare incontro ai pericoli, non può evitargli lo scontro, ma compie il suo dovere di preghiera e benedizione: «– Vattene in pace, – rispose – figliuolo; / Dio mandi in difension de la tua vita / l'arcangelo Michel dal sommo polo: – e benedillo il semplice eremita» (XV, 48).

Maggiore spazio e possibilità di parola ha il frate che accompagna Isabella: compare in tre canti (XXIV, XXVIII e XXIX), e cerca sempre di difendere l'onestà della donna, anche esponendosi in un temerario sermone («quivi di spiritual cibo apparecchia / tosto una mensa sontuosa e lauta», XXVIII, 101) di fronte al feroce Rodomonte, che, esasperato, finisce per scagliarlo in mare.

Il culmine della progressione viene raggiunto tuttavia nel canto XLI, quindi verso la fine dell'opera, in un canto che non a caso inizia con un proemio encomiastico che collega la nobiltà e il valore di Ruggiero con quelli dei suoi discendenti estensi. Ruggiero vuole andare in Africa ma è colto da una grande tempesta marina. Nella prima parte del poema, molte volte erano comparse simili tempeste, elemento caratteristico del romanzo cavalleresco, che disloca continuamente i personaggi e fa sorgere nuove avventure. Qui però anche questo elemento centrifugo per eccellenza si dimostra funzionale alla conclusione, alla gestione delle trame; e alla volontà divina. La nave abbandonata, per capriccio del vento, prende la via giusta e finisce da sola in Africa, dove compie una funzione provvidenziale, portando le armi necessarie al grande scontro di Lipadusa che pone fine alla guerra²³. Ruggiero rimane quindi in mezzo al mare, e teme che il naufragio si trasformerà per lui in un “battesimo” di punizione per aver voluto evitare quello vero, tante volte promesso. Fa allora voto di diventare finalmente cristiano e di non prendere più le armi «in aiuto de' Mori» se arriva salvo a terra, e in effetti è l'unico a salvarsi del naufragio, «come all'alta Bontà divina piacque» (XLI, 51). Ruggiero approda infine in un «solitario scoglio» ed è già pronto a entrare in una dimensione spirituale, di accettazione di una

²³ Sul ruolo delle acque nel poema rimando al mio *Acque ariostesche*, “*Status Quaestio- nis. Language, Text, Culture*” 14 (2018), pp. 61-84.

predestinazione: è pronto a «patir quanto è in ciel di lui prescritto» (XLI, 52). Qui incontra il personaggio che chiude la serie di eremiti anonimi del poema, portando al vertice la continua crescita di serietà e di impegno religioso, ribadito ora da una fitta trama di citazioni bibliche. Questi ha ottant'anni e da quasi quaranta conduce una «vita solitaria e santa», e accoglie Ruggiero con le parole che negli Atti degli apostoli la voce di Dio rivolgeva a Paolo, figura per eccellenza della conversione al cristianesimo:

Non era cento passi andato inante, / che vide d'anni e d'astinenzie afflitto / uom ch'avea d'eremita abito e segno, / di molta riverenza e d'onor degno; // che, come gli fu presso: – Saulo, Saulo, – / gridò – perché persegui la mia fede? – / come allor il Signor disse a san Paulo, / che 'l colpo salutare gli diede. / – Passar credesti il mar, né pagar naulo, / e defraudare altrui de la mercede. / Vedi che Dio, c'ha lunga man, ti giunge / quando tu gli pensasti esser più lunge – (XLI, 52-53).

L'eremita è poi definito «santissimo» e veniamo a sapere che ha avuto una visione «da Dio», che gli ha «rivelato interamente» passato e futuro di Ruggiero. Assistiamo poi al processo di conversione, che prevede sia la riprensione sia il conforto:

Lo riprende ch'era ito differendo / sotto il soave giogo a porre il collo / [...]. // Poi confortollo che non nega il cielo / tardi o per tempo Cristo a chi gliel chiede; / e di quelli operarii del Vangelo / narrò, che tutti ebbono ugal mercede (XLI, 55-56)*.

La «piccola chiesa» sopra la «devota cella» dell'eremita è infine il luogo adatto per compiere il battesimo così a lungo atteso.

Questo personaggio torna ancora nel canto più lungo del poema, il XLIII, quando Orlando e Rinaldo gli conducono il ferito Oliviero, tanta è la sua fama di santità miracolosa:

²⁴ Fragnito cita l'ottava 56 come esempio, oltre alla preghiera di Carlo nel canto XIV, di «rifiuto del valore meritorio delle opere», il riferimento è alla parabola di Matteo 20,1-16; «In proposito si veda la spiegazione della parabola data da Juan de Valdés: “Venendo Cristo al giudicio, admetterà nel Regno coloro che si tengono per ultimi e scaccerà del Regno coloro che si tengono per primi, non mirando alla quantità di opere né dell'uni né dell'altri, ma alla fede e allo intento con che averanno operato. Donde risulterà la murmuratione di coloro che saranno esclusi dal Regno, i quali allegaranno le loro buone opere, però poco loro giuveranno le loro aliegantie [...] sé come la fede senza oper di fede non vale niente, così l'oper senza fede non vagliono mente”» (FRAGNITO, *Intorno alla “religione”* cit., p. 320, n. 258).

[...] era di là poco lontano / in un solingo scoglio uno eremita, / a cui ricorso mai non s'era invano, / o fosse per consiglio o per aita; / e facea alcuno effetto soprumano, / dar lume a ciechi, e tornar morti a vita, / fermare il vento ad un segno di croce, / e far tranquillo il mar quando è più atroce (XLIII, 187).

Il «servo del Signor del paradiso» ottiene la guarigione di Oliviero, ferito «per la fé di Cristo» nel risolutivo scontro di Lipadusa, attraverso la preghiera:

e in nome de le eterne tre Persone, / Padre e Figliuolo e Spirto Santo, diede / ad Olivier la sua benedizione. / Oh virtù che dà Cristo a chi gli crede! / Cacciò dal cavalliero ogni passione, / e ritornolli a sanitate il piede (XLIII, 192).

In aggiunta, si converte anche lo sconfitto Sobrino, l'anziano valoroso consigliere di Agramante, che assiste al «miracolo grande et evidente» e chiede di essere battezzato: «si dispon di lasciar Macon da canto / e Cristo confessar vivo e potente: / e domanda con cor di fede attrito, / d'iniciarsi al nostro sacro rito» (XLIII, 193).

Non a caso è proprio partendo da questa guarigione di Oliviero da parte del «medesimo Heremita, che indusse anco Ruggero alla fede», che Dolce arrivava a una generalizzazione, certo discutibile ma assai significativa, quasi facendo dell'*Orlando furioso* un poema sacro:

Ne si scordò l'Ariosto in più parti della sua opera la religione; che se ben si ricordava esser Poeta; e cercava di abbellirla con ogni ornamento, che a Heroica composizione appartenesse, ricordavasi anco di esser Christiano Poeta²⁵.

Anche uno dei sostenitori di Ariosto nel vivace dibattito sulla superiorità in confronto a Tasso, Giuseppe Malatesta, scriveva che nel «trattar convenevolmente, et con decoro debito le cose divine, l'Ariosto è stato più presto maraviglioso, che singolare»²⁶.

²⁵ LODOVICO DOLCE, *Modi affigurati e voci scelte et eleganti della volgar lingua. Con un discorso sopra a' mutamenti e diversi ornamenti dell'Ariosto*, Gio. Battista et Marchio Sessa, Venezia 1564, f. 448v; citato da HEMPFER, *Lecture discrepanti* cit., p. 219, che segnala anche il silenzio sui passi di natura opposta prima richiamati: «In tal modo si tralascia non soltanto il fatto che nel testo si trovano eremiti che hanno intenzioni assai più profane (cfr. ad esempio XVIII [ma VIII], xlvii-1, uno dei brani del testo più drastici per la sua lascività), Dolce sorvola anche per esempio sulla satira dei monasteri».

²⁶ *Della nuova poesia o vero delle difese del Furioso, Dialogo Del Signor Gioseppe Malatesta*, in Verona, per Sebastiano delle Donne, 1589, p. 270.

5. Dibattiti religiosi: Scrittura e poesia

Quello che invece, ovviamente, i sostenitori come Dolce e Malatesta si guardavano bene dal ricordare è un discorso religioso che, portato alle estreme conseguenze, si dimostra molto più radicale di tutto quanto detto finora. Si trova proprio in alcuni dei canti più belli e più giustamente famosi del poema, quelli dedicati al viaggio sulla luna di Astolfo e alla preparazione e alle conseguenze del recupero del senno di Orlando.

Anche soltanto dal punto di vista del discorso religioso questi canti straordinari sarebbero da commentare integralmente, ma bisogna almeno richiamare l'ampia, elaborata visione allegorica del Tempo, che conduce all'oblio la stragrande maggioranza dei nomi dei mortali, mentre i poeti li sottraggono a questa sorte, al contrario dei

ruffiani, adulatori, / buffon, cinedi, accusatori, e quelli / che vivono
alle corti e che vi sono / più grati assai che 'l virtuoso e 'l buono, // e son
chiamati cortigian gentili, / perché sanno imitar l'asino e il ciacco
(XXXV, 20-21).

È di nuovo un «uomo di Dio», cioè l'evangelista Giovanni, l'autore della divina Apocalisse (tutta questa sezione del poema ha una natura eminentemente apocalittica, di rivelazione, di svelamento di cose nascoste)²⁷, che rivela ad Astolfo il significato e anche la legge del rapporto tra basso e alto, tra terra e luna, che è una legge di corrispondenza con variazione: «Ogni effetto convien che corrisponda / in terra e in ciel, ma con diversa faccia» (XXXV, 18).

I veri poeti sono rari, anche per colpa dell'avarizia dei signori, dei possibili mecenati, che potrebbero acquistarsi l'immortalità se si tenessero buoni i poeti. Anche le materie dei grandi poemi classici, l'*Iliade*, l'*Odissea*, l'*Eneide* sono menzogne: molti furono più pietosi di Enea o più forti di Achille, ma i loro discendenti hanno pagato «l'onore man degli scrittori»; pensiamo che Augusto sia stato più buono di Nerone solo perché aveva buon gusto in poesia e si è tenuto buono Virgilio. La concezione complessa e problematica della poesia di Ariosto «insinua una sorta di critica ironica alla stessa prospettiva encomiastica ed epica del poema, rivelando la spinta più profonda e radicale della poetica

²⁷ Cfr. il mio *Ariosto apocalittico*, "Italique. Poésie italienne de la Renaissance" XXI (2018), pp. 29-58; e Stefano JOSSA, "A difesa di sua santa fede". *Il poema cristiano dell'Ariosto* ('Orlando furioso' XXXIV, 54-67), in: *Chivalry, Academy, and Cultural Dialogues. The Italian Contribution to European Culture. Essays in Honour of Jane E. Everson*, a cura di S. Jossa, G. Pieri, Legenda, Cambridge 2016, pp. 32-42.

ariostesca»²⁸. Se la fama nel tempo premia chi ha pagato il favore dei migliori poeti, la verità deve essere ottenuta con un ribaltamento completo: «Tutta al contrario l'istoria converti / che i Greci rotti, e che Troia vittrice, / E che Penelopea fu meretrice» (XXXV, 27).

Ma Giovanni prosegue ancora, affermando di non dire questo contro gli scrittori, poiché «al vostro mondo fui scrittore anch'io» (XXXV, 28). Portato alle estreme conseguenze, questo discorso («punto cruciale» per «la potenziale eterodossia»²⁹ del *Furioso*) getta una luce ambigua sulla stessa verità scritta per eccellenza, sul Vangelo. In modo significativo, Fornari chiosava annullando il potenziale eversivo del testo:

Per non parere che l'Ariosto havesse poste alla bocca di Giovanni parole non osservanti il decoro della persona Apostolica, fa ch'egli medesimo si difenda, et renda ragione, dicendo che non è da meravigliarsene se si acramente tolto s'habbia à difendere i scrittori, quando che egli è stato similmente scrittore, et a provare come fu scrittore, mostra il premio, che di ciò ricogliesse, ilquale è che ne per morte, ne per tempo puo essere di vita tolto. Ilche Christo gli donò, perche nel Vangelo fu dallui vivamente lodato. Mostra anchora d'haver già ricevuto il merto della sua fatica, per cancellare il sospetto, che la passion d'esserne fraudato non gli facesse dir queste parole³⁰.

Tutta questa parte continuamente destabilizzante del viaggio lunare di Astolfo è collocata proprio nel punto che esplicita invece la “predestinazione” del poema; la struttura di fondo che governa il tutto e che porterà alla vittoria della volontà di Dio.

Questa complessa dinamica di profonda dissoluzione e di ricchissima capacità di costruzione, che non trova precedenti paragonabili nell'*Inamoramento*, è fondamentale nel *Furioso*: il sistema delle conversioni e la scala di santità dei religiosi sono strettamente legati al funzionamento della struttura complessiva del poema. Le azioni del primo eremita, che unisce differimento narrativo e dissolutezza morale, e più radicalmente il discorso di Giovanni sui poeti, che da una parte mette in crisi la verità della Scrittura e dall'altra lo stesso impianto encomiastico del poema, sono controbilanciati dalla tendenza alla conclusione che si allea al dispiegamento, sia sul piano delle vicende narrate sia sul piano

²⁸ G. FERRONI, *Ariosto*, Salerno editrice, Roma 2008, p. 365.

²⁹ HEMPFER, *Lecture discrepanti* cit., p. 221.

³⁰ Ivi, p. 222. Hempfer dimostra poi che il brano era letto invece già nel Cinquecento in modo ironico, con la conseguenza di considerare anche la Bibbia come semplice poesia. Ancora Campanella, nella *Poetica*, riferisce che Aristo era criticato «per aver introdotto Giovanni da poeta falso», ma poi lo difende perché ha vissuto «al tempo del secolo femminile».

della forma strutturale dell'insieme, di una volontà superiore, che è quella dell'autore ma anche quella dell'Autore dell'universo.

Leggere l'*Orlando furioso* esclusivamente come poema "sacro", di scontro religioso tra cristiani e pagani, fondato sulla conversione e sulla volontà divina, e nutrito anche dei sali di una satira contro i falsi religiosi, significherebbe non comprendere nulla della ricchezza dell'opera. Ma anche cancellare del tutto questo aspetto, magari in nome di una superiore ironia che governa tutto, sempre uguale a sé stessa, o di un principio corrosivo fondato sul discorso di Giovanni sui poeti, operante in modo uniforme in tutta l'opera, sarebbe non solo un errore storico, ma tutto sommato anche ermeneutico.

POLEMICA LETTERARIA, POESIA DEL VITUPERIO E SATIRA ANTI ECCLESIASTICA TRA QUATTRO E CINQUECENTO

ANGELO ROMANO*

1. *La satira colta umanistica*

Di origine latina, anzi di provenienza oraziana, la satira letteraria assume nel secolo XVI i contorni netti ed evoluti della satira colta umanistica. Il testo polemico, ancorché provocatorio e di origine culta, era già noto nell'antichità per essere stato uno dei protagonisti della retorica antica (celebre, per esempio, era stata l'orazione di Sallustio Crispo contro Cicerone del 52 a.C.). Il discorso polemico fu poi riscoperto da Dante (che lo riprese nella *Tenzone* con Forese Donati oppure nella *Divina Commedia*, *Inf.* XXVI 1-12, *Purg.* VI 127-151, e ancora in *Inf.* XXXIII 79-90, rispettivamente contro Firenze e contro Pisa), risorse con Francesco Petrarca (che lo impiegò nella celebre canzone *Italia mia benché 'l parlar sia indarno* del 1344-1345 circa oppure nella dura requisitoria *Contra medicum quendam* del 1355) e si diffuse per tutto il secolo XV, grazie alle polemiche umanistiche ingaggiate da Poggio Bracciolini contro Francesco Filelfo, Lorenzo Valla e contro altri, come la virulenta invettiva antipapale dello stesso Bracciolini, indirizzata contro l'antipapa Felice V nel 1447¹.

Nel corso del Novecento, la critica ha variamente giudicato l'efficacia espressiva della polemica dotta e ricercata, che aveva spesso assunto i caratteri di un *topos* letterario tra Quattro e Cinquecento. Si ricordano qui le indagini monografiche avviate da Vittorio Cian tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento e poi, quelle più recenti, di Giuseppina M. Stella Galbiati, Antonio Lanza, Claudio Griggio, Pier Giorgio Ricci e

* angelo.romano@unisalento.it

¹ La datazione dell'invettiva contro Felice V è determinata da F. VISMARA, *L'invettiva: arma preferita dagli Umanisti nelle lotte private, nelle polemiche letterarie, politiche e religiose*, Tipografia Umberto Allegretti, Milano 1900, p. 197, n. 2. Al volume di Vismara si rinvia anche per una panoramica generale sulle polemiche tre-quattrocentesche.

Giulio Ferroni;² indagini che ripercorrono, attraverso un attendibile *excursus* documentario, la fortuna della invettiva classica, che dai latini (Cicerone soprattutto) sarebbe filtrata attraverso Petrarca, e perciò concepita come genere, nell'Umanesimo attraverso i capisaldi letterari che dell'invettiva edificarono Poggio Bracciolini, Coluccio Salutati e Angelo Poliziano, non senza occuparsi di testi satirici del secolo XVI che, dai rispettivi autori, furono mescolati con il genere burlesco (vedi, per esempio, le implicazioni con il capitolo burlesco preannunciate cautamente dall'Ariosto e poi riprese e sviluppate da Ludovico Dolce, da Pietro Aretino, da Francesco Berni e da Giovanni Mauro). Insomma, tra Quattro e Cinquecento si nota una frattura ideologica ancorché culturale che Ricci riassume assai bene quando afferma che le modificazioni delle linee fondamentali della cultura umanistica influenzano, naturalmente, anche le scritture polemiche, le quali rimangono come pietrificate entro la ripetizione monotona di regole incapaci di sviluppo; esercitazioni letterarie, ma prive di quella totale aderenza alla realtà quotidiana che testimoniava l'invettiva umanistica quale pretto documento di vita.³

È noto, peraltro, che l'invettiva come genere, dopo essere stata particolarmente coltivata da Petrarca e trasmessa poi all'Umanesimo, si trasforma in satira di schietto carattere giocoso che sfocia nella denigrazione, e che si riscontra dapprima nelle satire di Francesco Berni, transitando direttamente a Pietro Aretino, permeando di sé la satira pasquinesca, quella, per intendersi, che veniva annualmente celebrata e poi affissa attraverso i numerosi cartigli al torso romano, ritrovato nei pressi di Piazza Navona ed eretto all'angolo di Palazzo Carafa, poi Orsini, tra Quattro e Cinquecento, di cui si discorrerà più avanti.

Occorre comunque evidenziare che la satira come genere, di origine antica romana, era filtrata nell'Europa medievale sotto varie forme, che

² Vedi, rispettivamente, V. CIAN, *La Satira*, vol. I, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano 1923; ID., *La Satira: dall'Ariosto al Chiabrera*, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano 1938-1939; G.M. STELLA GALBIATI, *Per una teoria della satira fra Quattro e Cinquecento*, "Italianistica" XVI (1987), pp. 9-37; A. LANZA, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Rinascimento (1375-1449)*, 2^a ed. completamente rifatta, Bulzoni, Roma 1989; C. GRIGGIO, *Note sulla tradizione dell'invettiva dal Petrarca al Poliziano*, in: *Bufere e molli aurette. Polemiche letterarie dallo Stilnovo alla «Voce»*, a cura di M.G. Pensa, con una nota di S. Ramat, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 37-51; P.G. RICCI, *La tradizione dell'invettiva tra il Medioevo e l'Umanesimo*, in: *Miscellanea petrarchesca*, a cura di P.G. Ricci, M. Berté, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, pp. 189-200; G. FERRONI, *Le vie della satira nella tradizione italiana*, in: *Per Carlo Muscetta*, a cura di N. Bellucci, G. Ferroni, Bulzoni Editore, Roma 2002, pp. 63-83.

³ Cfr. P.G. RICCI, *La tradizione dell'invettiva tra il Medioevo e l'Umanesimo* cit., p. 200.

⁴ Ivi, p. 74.

la critica moderna ha inteso studiare tenendo conto soprattutto dei suoi caratteri satirici e umoristici. In tale direzione vanno senz'altro apprezzati i recenti volumi miscellanei dedicati per l'appunto proprio alla satira e all'umorismo. E penso agli studi messi insieme da Antonio Gargano e da Giancarlo Alfano⁵.

2. *La satira anticlericale e anticuriale*

Gradualmente cerchiamo ora di contrassegnare il passaggio dalla satira umanistica pietrificata e monotona, come affermava Ricci⁶, alla satira di carattere religioso che diviene gradualmente espediente per forti attacchi di natura dogmatica contro la chiesa cattolica (sarà il caso, come è noto, di Celio Secondo Curione intorno alla metà del secolo XVI). E per iniziare torniamo proprio a Bracciolini, autore, il 30 maggio del 1416, di una lettera a Leonardo Bruni, nella quale rievocava l'interrogatorio e il supplizio di Girolamo da Praga (1370-1416) dinanzi ai componenti del Concilio di Costanza (1414-1418); contro il quale

⁵ Sulla satira in versi in Italia e Spagna, dalla fine del Medioevo all'epoca moderna, vedi il recente volume di studi comparatistici "*Però convien ch'io canti per disdegno*". *La satira in versi tra Italia e Spagna dal Medioevo al Seicento*, a cura di A. Gargano, intr. di G. Alfano, Liguori Editore, Napoli 2011. Sulla satira come genere letterario, vedi invece il volume miscellaneo *La satira in versi. Storia di un genere letterario europeo*, a cura di G. Alfano, Carocci Editore, Roma 2015; dove, alle pp. 101-117, si segnala l'interessante contributo di G. ABBAMONTE, *La satira latina nella letteratura umanistica* (l'autore discute del carattere generale della satira e in particolare di quella di Francesco Filelfo, d'ispirazione oraziana, non senza disdegnare la satira più pacata nei toni di Tito Vespasiano Strozzi e di Giovanni Aurelio Augurelli). E ancora: *La satira in versi. Storia di un genere letterario europeo*, a cura di G. Alfano, Carocci Editore, Roma 2015 (da segnalare lo studio di P. GASPARINI dedicato a *La satira del Cinquecento italiano*, pp. 119-142, un saggio che ripercorre le origini della satira polemica da Dante fino a Francesco Sansovino [1560], passando per Ariosto, Luigi Alamanni, Ercole Bentivoglio, Pietro Nelli, Giovanni Agostino Caccia, Gabriello Simeoni e Luigi Tansillo); e il volume di G. ALFANO, *L'umorismo letterario. Una lunga storia europea (secoli XIV-XX)*, Carocci Editore, Roma 2016 (dopo una serrata *Introduzione*, pp. 13-31, si rinvia particolarmente a quei saggi dedicati alla diffusione dell'umorismo in letteratura, tra i quali si segnala quello sulle *Forme dell'umorismo letterario*, pp. 243-263, e sui *Rovesciamenti di prospettiva*, pp. 265-288, incluso l'*Epilogo* conclusivo, pp. 289-299).

⁶ Cfr. *supra*, n. 3.

⁷ Il testo della lettera, con ampi brani dell'interrogatorio di Girolamo, è pubblicato in P. BRACCIOLINI, *Lettere*, II: *Epistolarum familiarum libri*, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze 1984, pp. 157-163; l'episodio è stato inoltre ricostruito da C. DAMIANAKI, *Il problema delle immagini nel 'Pasquino in estasi' di Celio Secondo Curione*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signore della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento*, a cura di C. Damianaki, A. Romano, The Warburg

Concilio Bracciolini si scaglierà in alcuni suoi altri scritti che risalgono al 1417⁹, essendo peraltro autore dell'*Exhortacio in clerum saluberri-
ma, in qua clericorum vicia detestantur et ipsi ad virtutem incitantur* (una violenta invettiva contro il clero, dove l'umanista toscano stigmatizza soprattutto i vizi dell'avarizia e dell'ipocrisia, ingaggiando una dura polemica con san Bernardino da Siena)¹⁰. Per altre invettive a carattere religioso – cioè indirizzate particolarmente contro l'immoralità dei clerici – si registra soprattutto l'*Apologia adversus calumniatores* di Lorenzo Valla (1444), violenta requisitoria in prosa contro i frati e in specie contro frate Antonio da Bitonto, con il quale Valla aveva intrapreso una forte discussione sull'origine del Credo, che gli costò peraltro l'accusa di eresia¹¹. È pur vero che l'invettiva umanistica affondava le proprie radici nell'antica satira greca e latina. Si tratta di un elemento critico inconfutabile, seppure accenti fortemente offensivi contro la Roma curiale, di provenienza dantesca e petrarchesca, si leggano ancora nel polemico sonetto contro la capitale romana (che «de' mal ladron ora è spelonca e regge»), scritto da Pietro Paolo Vergerio nel 1398 e inviato all'umanista istriano Ognibene Scola¹².

Nel secolo XV l'uso dell'epigramma ma anche della satira in prosa latina sono molto frequentati. Basterà qui dare gli esempi di Leon Battista Alberti con il suo beffardo *Momus* (composto prima del 1450, che conterrebbe pungenti frecciate contro il contemporaneo papa Eugenio IV e contro i clerici¹³), e di Bartolomeo Roverella (1406-1476, autore di

Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014, pp. 163-164, n. 26); mentre l'episodio è altresì riferito in R. FUBINI, *Un'orazione di Poggio Bracciolini sui vizi del clero scritta al tempo del Concilio di Costanza*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana" CXLII (1965), pp. 24-33, a p. 29 per il processo di Girolamo.

⁹ Per i quali vedi sempre R. FUBINI, *Un'orazione di Poggio Bracciolini* cit., pp. 27-33, e dove, come è stato già detto, si inserisce la descrizione del supplizio di Girolamo da Praga (p. 29).

¹⁰ Intorno alla polemica tra Poggio Bracciolini e san Bernardino da Siena, divampata nel 1429-1430, in coincidenza con la diffusione del dialogo braccioliniano (*De avaritia* del 1429), vedi R. FUBINI, *Poggio Bracciolini e San Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, in: ID., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 183-219.

¹¹ Cfr. F. VISMARA, *L'invettiva: arma preferita dagli Umanisti nelle lotte private, nelle polemiche letterarie, politiche e religiose* cit., pp. 181-182 e *passim*.

¹² Cfr. V. CIAN, *La Satira* cit., vol. I, p. 409.

¹³ Ivi, pp. 451-452; cfr. inoltre L.B. ALBERTI, *Momo o Del Principe*, ed. critica e trad. a cura di R. Consolo, introduzione di A. Di Grado, presentazione di N. Balestrini, Costa & Nolan, Genova 1986, pp. 12-13; R. FUBINI, *Leon Battista Alberti, Niccolò V e il tema della 'infelicità del principe'*, in: *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti*, atti dei Convegni internazionali del Comitato VI Centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Genova, 19-21 febbraio 2004, vol. II, Olschki, Firenze 2008, pp. 446 ss.

un violento epigramma contro un monaco francescano¹³); per non dire della corruzione persistente a Roma nel corso del papato di Sisto IV (1471-1484), durante il quale fu dato ampio margine al nepotismo del pontefice, alla sua politica mondana e dilagò la corruzione nel clero romano, al punto di attirare l'attenzione di alcuni importanti rimatori dell'epoca, che ebbero la ventura di soggiornare in quegli anni nella città eterna. Basterebbe citare Antonio Tebaldeo (1463-1537), Vespasiano da Bisticci (1422/1423-1498), il poeta padovano Niccolò Lelio Cosmico (1420 ca-1500), Fausto Andrelini (1462-1518): tutti esprimono amaramente il loro malcontento e non esitano a definire la curia romana come la culla dei «Sardanapali»¹⁴. E lo stesso Tebaldeo, in un suo carme latino indirizzato *Ad Romam* (quasi certamente del 1482), non può fare a meno, di declamare imperterrito ai versi 23-24: «Ubi musa Maronis? / Alter ubi Cicero? Plinius alter ubi est?», richiamando così alla memoria la grandezza di alcuni celebri poeti e scrittori dell'antichità romana (Virgilio, Cicerone, Plinio il Vecchio)¹⁵.

Si tratta tuttavia di polemiche di carattere erudito e offensivo, che furono copiose e spesso accademiche, in linea con la temperie culturale del tempo, ma che non mettono in seria discussione il potere temporale dei papi né gli aspetti dogmatici della chiesa cattolica. Felice Vismara ha addirittura dedicato un intero capitolo alla religiosità degli umanisti¹⁶, mentre un'assimilazione di questi toni contro la corruzione ecclesiastica, che rimane pur sempre relegata negli angusti ambiti della satira erudita (Delio Cantimori parla, a tal proposito, di «indifferenza religiosa degli umanisti»)¹⁷, è segnalata da Cian, che richiama opportunamente le bordate polemiche lanciate contro la corruzione del clero da Giovanni

¹³ Cfr. V. CIAN, *La Satira* cit., vol. I, pp. 429-430.

¹⁴ In tal modo si esprimono ad esempio il Cosmico e l'Andrelini: cfr. G. TOURNOY, *Sisto IV, Fausto Andrelini e il Tebaldeo*, in: *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471-1484)*, atti del Convegno, Roma, 3-7 dicembre 1984, a cura di M. Miglio *et al.*, Nella Sede Dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1986, pp. 557-567, alle pp. 558 e 559, v. 18. Da rilevare che i testi di due epitaffi latini (il primo e il terzo), scritti da Andrelini contro Sisto IV, estratti dal cod. *Est. lat.* 681, c. 145r, e pubblicati dal TOURNOY, *Sisto IV, Fausto Andrelini e il Tebaldeo* cit., p. 566, furono integralmente ripresi da Curione nel 1544 e ora sono editi in [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus, a cura di D. Mevoli, presentazione di D. Dalmas, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2013, p. 240, componimento CLXXV, vv. 17-26 (ripresa comunque già segnalata da TOURNOY, *Sisto IV, Fausto Andrelini e il Tebaldeo* cit., p. 565).

¹⁵ L'epigramma di Tebaldeo è edito in *ivi*, p. 557.

¹⁶ Cfr. F. VISMARA, *L'invettiva: arma preferita dagli Umanisti nelle lotte private, nelle polemiche letterarie, politiche e religiose* cit., pp. 181-209.

¹⁷ Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992, p. 36.

Pontano (ci troviamo ormai nell'autunno dell'Umanesimo) nei suoi *Dialoghi* latini a sfondo lucianesco, e cioè l'*Activs*, il *Charon*, l'*Antonius* e l'*Asinvs*¹⁸. Occorre inoltre informare che il *Charon* e l'*Antonius* furono stampati insieme nel 1491, all'incontrario dell'*Asinus*, composto intorno al 1490-1492, che fu invece edito dopo la morte di Pontano nel 1507.

Nel *Charon*, dialogo dalla struttura complessa e articolata, Caronte e Mercurio affrontano una questione al tempo di Pontano assai dibattuta, cioè la superstizione e l'avarizia del clero, che conviene pertanto riportare, almeno per le parti che più interessano questa lettura (parr. 36-37):

CHAR. [...] An, obsecro, sceleribus his sacerdotes ac pontifices non eunt ipsi obviam? Quamquam ex omni hominum numero atque ordine quos ipse quotidie transveho foedioribus compunctum notis video neminem. MERC. Nulli de vera religione sunt minus solliciti, quippe quorum studium est ampliare rem familiarem, congerere pecuniam atque in saginandis corporibus occupari; et cum nimis improbe avari sint omnes, nemo coenat lautius, nemo vestit elegantius. Dudum sacerdos cardinalis obsonatorem suum, quod in emendo lupo pisce pecuniae pepercisset (erat autem precium aurei sexaginta), quibus non maledictis est insectatus? Parumque abbui quin illi domo interdixerit, ut vitae suae parum studioso. Ac ne erres, Charon, vitam nunc quae olim gula dicebatur vocant. Alter quoque sacerdos eiusdem collegii moriens exoleto legavitaureum triginta millia¹⁹.

Concetti fortemente anticlericali sono altresì tramandati nell'*Antonius*, composto intorno al 1483 (par. 14)

¹⁸ Cfr. CIAN, *La Satira*, vol. I cit., pp. 466-471.

¹⁹ In traduzione italiana: «CARONTE. [...] Ma dimmi, i sacerdoti e i vescovi non si oppongono a questi crimini? Anche se fra tutte le categorie e classi di uomini che ogni giorno traghetto non ne vedo un'altra marchiata con contrassegni più sozzi. MERCURIO. Nessuno meno di loro si cura della vera religione: pensano soltanto ad ampliare i beni della propria famiglia, ad ammassare denaro e a trascorrere il tempo ingrassando i corpi; inoltre, per quanto siano tutti sfacciatamente avari, nessuno veste con maggiore eleganza. Testé un cardinale con quali insulti non ha aggredito il suo cuoco perché ha lesinato il denaro nel comperare un pesce lupo (il costo era di sessanta monete d'oro)! Per poco non lo ha cacciato di casa come se non si fosse curato a sufficienza della sua vita. Se non sbaglio, Caronte, oggi si chiama vita quella che un tempo si chiamava gola. Un altro sacerdote del medesimo collegio cardinalizio morendo ha lasciato per testamento trentamila monete d'oro al suo amichetto». Per il testo latino e per la sua traduzione italiana vedi G. PONTANO, *Dialoghi. Caronte Antonio Asino*, testo latino a fronte, a cura di L. Geri, in collaborazione con l'Associazione degli Italianisti, Rizzoli, Milano 2014, pp. 191-193.

HERRICUS PUDERICUS. O saecula, o mores! Fuit, fuit olim in sacerdotibus christianis continentia et castitas, dum innocentia in honore, dum paupertas in precio fuit. Nunc, proh pudor! Quae non sentina mundior sacerdotio est?²⁰

Al biennio 1490-1492 circa, com'è stato già detto, risale invece la stesura dell'*Asinus*, dove il celebre umanista rincara la dose di critiche contro la chiesa di Roma e in particolare contro il pontefice Innocenzo VIII, accusato di avere preso parte al matrimonio del figlio Francesco Cibo con Maddalena de' Medici, figlia di Lorenzo il Magnifico (matrimonio celebrato per procura il 25 febbraio 1487, con i festeggiamenti seguiti il 13 novembre dello stesso anno)²¹, mentre l'altra figlia del papa, Teodorina, «invitava le fanciulle romane a danzare con lei»²². Pontano sottolinea la meraviglia di alcuni viaggiatori irlandesi e scozzesi, che si erano recati a Roma in pellegrinaggio per accertarsi dell'esistenza della prole del pontefice:

CAUPO. [...] Sed amabo, Hibernine sunt hi? VIATOR. Quin horum aliquot Scotia nuper ab ultima Romana devecti. CAUPO. Qaenam adventus causa? VIATOR. Animi pervicacia quaedam, dum persuadere sibi nullo modo possunt Romano Pontifici liberos esse. Itaque invenerunt Pontificem ipsum filii nuptiis praesidentem aurato in solio, filiam vero Romanas puellas invitantem ad choreas, atque iis ipsis nuptiarum diebus natam Pontifici figliola alteram, mirificam, mihi crede, Christianae religionis probationem²³.

²⁰ In traduzione italiana: «ENRICO PUDERICO. Oh tempi! Oh costumi! Vi fu un tempo nei sacerdoti cristiani la castità e la continenza, quando ancora l'innocenza era onorata e la povertà stimata. Ma ora che vergogna! il sacerdozio non è forse più sozzo di una cloaca?». Per il testo latino e per la sua traduzione italiana cfr. G. PONTANO, *Dialoghi. Caronte Antonio Asino* cit., pp. 300-301 (par. 14); ulteriori considerazioni antiecclesiastiche, soprattutto contro i frati, si leggono più avanti alle pp. 414-415 (par. 79), 432 ss. (parr. 91-93).

²¹ Le informazioni sul matrimonio, estratte dalle cronache contemporanee, sono riportate in nota a G. PONTANO, *Dialoghi. Caronte Antonio Asino* cit., p. 553, n. 30.

²² Per l'*Asinus* 414-415, cfr. ivi, pp. 550-553, part. 552-553.

²³ In traduzione italiana: «OSTE. [...] Ma, di grazia, costoro sono irlandesi? VIAGGIATORE. Anzi, molti di loro provengono addirittura dalle regioni più remote della Scozia, e sono giunti poco fa a Roma. OSTE. Qual è il motivo del viaggio? VIAGGIATORE. La loro ostinazione: non riuscivano in nessun modo a persuadersi del fatto che il Pontefice Romano possa avere dei figli. Così hanno trovato il Pontefice in persona che, seduto sul trono d'oro, assisteva alle nozze del figlio, mentre sua figlia invitava le fanciulle romane a danzare con lei. In quegli stessi giorni, inoltre, proprio mentre si tenevano le nozze, al Pontefice è nata un'altra figliuola. Si tratta, a parer mio, di una prova mirabile della verità della religione cristiana». Per il testo latino e per la sua traduzione italiana vedi G. PONTANO, *op. cit.*, pp. 550-553.

Il dialogo era peraltro incentrato sul sentimento della ingratitudine, quella che il monarca aragonese aveva dimostrato nei confronti del fedele collaboratore (Pontano).

Altri elementi eterodossi si rintracciano pure nelle opere di Teofilo Folengo alias Merlin Cocai e anche Limerno Pitocco (1491-1544), frate irregolare, che alternò una vita monastica a un diuturno esercizio letterario, venato di latino maccheronico e di sorprendenti istanze anti ecclesiastiche²⁴. Ne recherebbero prove inconfutabili taluni passaggi dell'*Orlandino*, un poema eroicomico edito nel 1526, che nel capitolo VIII tramanda stoccate contrarie alla religione²⁵, e soprattutto nel *Baldus* latino, stampato per la prima volta nel 1517, lungo poema in esametri al quale l'autore destinò cure particolari (essendo stato impresso anche postumo nel 1552), e dove si individuano chiari passi anti ecclesiastici, per esempio: libro VIII, 359-367 (corruzione dei frati), 468-521 (violenta invettiva contro i cenobiti), 655-665 (i monaci divorano golosamente la vacca Chiarina), libro XXV, 175-214 (si svolge un Concilio

²⁴ Si rinvia intanto al capitolo dedicato a Folengo, al suo *Baldus* e, in particolare, ai suoi libri sulla satira anti ecclesiastica e anti fratesca, contenuto in V. CIAN, *La satira. Dall'Ariosto al Chiabrera*, vol. II, Dottor Francesco Vallardi, Milano 1938-1939, pp. 70-73. Numerosi riferimenti sull'eterodossia di Folengo si ritrovano ancora nei seguenti saggi: V. RUSSO, *La "Zanitonella" e l'"Orlandino" di Teofilo Folengo: studi*, Stab. Tip. F. Petruzzelli e Figli, Bari 1890, p. 56; C. FILOSA, *Intorno all'indole e allo spirito morale e religioso del F.*, in: ID., *Nuove ricerche e studi su Teofilo Folengo*, Libreria Emiliana Editrice, Venezia 1953, pp. 85-124; C.F. GOFFIS, *La contestazione religiosa e linguistica nei testi folenghiani*, in: *Cultura letteraria e tradizione popolare in Teofilo Folengo*, atti del Convegno di studi promosso dall'Accademia Virgiliana e dal Comitato Mantova-Padania 77, Mantova 15-16-17 ottobre 1977, a cura di E. Bonora, M. Chiesa, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 84-129; M. CHIESA, *1526: il Folengo e le sue «scorte»*, in: ID., *Teofilo Folengo tra la cella e la Piazza*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1988, pp. 57-85; C.F. GOFFIS, *Roma, Lutero e la poliglossia folenghiana*, Patron, Bologna 1995 [in part. pp. 185-190, dedicate ai paragrafi *Cheros* (pp. 185-188) e *Per la morte del papa* (pp. 188-190)]. Non è il caso di soffermarsi in questa sede sull'«ibridismo linguistico», come lo definisce Goffis (per il quale si potrebbe rinviare al vetusto ma ancor valido contributo di C. CORDIÉ, *Il linguaggio maccheronico e l'arte del "Baldus"*, Olschki, Firenze 1937), quanto invece su quei caratteri antireligiosi, contenuti in alcuni paragrafi come il *Cheros* e *Per la morte del papa*; si rinvia inoltre al saggio di M. FAINI, *Il cosmo di un irregolare. L'universo malinconico del 'Baldus'*, in: *Gli "irregolari" nella letteratura*, atti del Convegno di Catania, 31 ottobre-2 novembre 2005, Salerno Editrice, Roma 2007, pp. 521-534 (non vi sono allusioni anti religiose oppure anti fratesche), e all'accurato volume di studi complessivi, sempre di M. FAINI, *La cosmologia macaronica. L'universo malinconico del 'Baldus' di Teofilo Folengo*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2010, *passim*.

²⁵ Cfr. T. FOLENGO, *Orlandino*, a cura di M. Chiesa, Editrice Antenore, Padova 1991, pp. xxxiii-xxxv, 198-236.

infernale), 248-279 (triste stato morale in cui versa la chiesa contemporanea)²⁶.

Gli aspetti della crisi religiosa che avviluppò gli umanisti tra Quattro e Cinquecento si può ben individuare nel contenuto filosofico dell'*Eremita* di Antonio De Ferrariis, detto il Galateo (1444-1517), che per certi aspetti richiama alcuni elementi cautamente riformati poi ripresi nello *Iulius exclusus* di Erasmo²⁷. Recentemente è stata pubblicata, per le cure di Silvana Seidel Menchi, un'accurata edizione dello *Iulius exclusus* nell'*Opera Omnia* di Erasmo²⁸, benché nella sua ampia *Introduction* la curatrice non faccia alcuna allusione al testo del De Ferrariis e così accade anche all'edizione italiana che la stessa autrice ha preparato per i torchi di Einaudi nel 2014²⁹.

3. Satira erasmiana

Alessandro Luzio ha dedicato un suo interessante capitolo alle relazioni che intercorrono tra Erasmo e Folengo³⁰. Il Luzio, evidenziando alcune affinità riscontrabili con il libro VIII, 468-521 del *Baldus* (violenta invettiva contro i cenobiti), propone, a ragione, che la rampogna (come del resto altri riferimenti tramandati in vari scritti del Folengo) sarebbe stata ripresa da Erasmo nel suo *Elogio della follia*:

Hic demum theologicum attollunt supercilium, doctors solennes, doctors subtiles, doctors subtilissimos, doctors seraphicos, doctors cherubi-

²⁶ Per tutti questi riferimenti vedi V. CIAN, *La satira. Dall'Ariosto al Chiabrera*, vol. II cit., pp. 75-77; T. FOLENGO, *Baldus*, a cura di M. Chiesa, vol. primo I-XII, vol. secondo XIII-XXV, Utet, Torino 1997, pp. 382-401, 1014-1021.

²⁷ Vedi A. GALATEO, *Eremita*, a cura di S. Valerio, Adriatica Editrice, Bari 2004, *passim*.

²⁸ Cfr. DESIDERII ERASMI ROTTERDAMI, *Opera omnia recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illustrata, ordinis prima, tomus octavus*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 1-297.

²⁹ Vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 2014, pp. v-cxxi. La mancata considerazione dell'*Heremita* di Antonio De Ferrariis, detto il Galateo, unitamente ad alcuni *loci* interpretativi dello *Iulius Exclusus* / *Giulio*, sono stati rispettivamente chiosati in C. DAMIANAKI, *Il problema delle immagini nel 'Pasquino in estasi' di Celio Secondo Curione* cit., pp. 161-162, n. 18, e in D. MEVOLI, *Nota del curatore*, in: [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – pars prima, a cura di D. Mevoli, avvertenza di A. Romano, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2015, pp. x-xviii. Sulla figura di Giulio II vedi ora la monografia di M. ROSPOCHER, *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2015.

³⁰ Cfr. A. LUZIO, *Studi folenghiani*, Sansoni, Firenze 1899, pp. 149-156.

cos, doctors santos, doctors irrefragabiles, magnifica nomina auribus inculcantes. Tum syllogismos, maiores, minores, conclusiones, corollaria, suppositiones frigidissimas, ac plusquam scholasticas nugas apud imperitum vulgus iactitant³¹.

Esiste ancora un altro testo erasmiano, il *Naufragium* / *Un naufragio*, tratto dai *Colloquia*, che Erasmo avrebbe tratto dal dodicesimo libro del *Baldus*, 460-503³²; per non dire di Giordano Bruno che appella *Teofilo*, uno dei protagonisti de *La cena delle Ceneri* (1584), «le porteparole du Nolain», come lo definisce Aquilecchia³³. E sempre a proposito di Erasmo, occorrerà rinviare anche alle moderate considerazioni anti religiose contenute nel suo dotto *Ciceroniano*³⁴, e negli *Adagi* 606 e 800³⁵, quando dichiara senza mezzi termini:

[...] Non omnes monachi, qui cucullo onerantur. Non omnes Christiani, qui ceremonii sagunt Christianum [...]. Non omnes episcopi, qui mitra gerunt bicornem aut pedum argenteum. Non omnes summi pontifi-

³¹ Vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, con un saggio di R.H. Bainton, trad. e note di L. D'Ascia, testo latino a fronte, RCS Rizzoli Libri, Milano 1989, p. 206 (in trad. it. a p. 207: «Qui finalmente possono aggrottare le teologiche sopracciglia, ripetendo in continuazione nomi splendidi per le orecchie: dottori solenni, dottori sottili, dottori sottilissimi, dottori serafici, dottori cherubici, dottori santi, dottori irrefragabili. Poi sillogismi, maggiori, minori, conclusioni, corollari, supposizioni eccezionalmente insipide e frivolezze più che scolastiche, di tutto questo fanno sfoggio di fronte al popolo ignorante»).

³² L'allusione al *Baldus* era stata segnalata da L. LAZZERINI, *Merlin Cocai in Provenza (echi folenghiani in Antonio Arena)*, in: *Teofilo Folengo nel Quinto Centenario della nascita (1491-1991)*, atti del Convegno di Mantova-Brescia-Padova, 26-29 settembre 1991, a cura di G. Bernardi Perini, C. Marangoni, Olschki, Firenze 1993, pp. 373-386, a p. 375. Il riferimento al poema folenghiano si trova in T. FOLENGO, *Baldus*, vol. I cit., pp. 550-555. Per il *Naufragium* erasmiano (1523), vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, a cura di C. Asso, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi, ed. con testo a fronte, Einaudi, Torino 2002, pp. 432-451.

³³ Cfr. G. BRUNO, *Ouvres Complètes*, II: *Le souper des Cendres*, a cura di e note G. Aquilecchia, prefazione di A. Ophir, trad. Y. Hersante, testo francese a fronte, Les Belles Lettres, Paris 1994, p. 335.

³⁴ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il Ciceroniano*, testo, introduzione, indici, traduzione a cura di F. Bausi e D. Canfora, con la collaborazione di E. Tinelli, Loescher Editore, Torino 2016, pp. 38, 49-51, 55-59.

³⁵ Vedi ID., *Adagi*, prima trad. it. completa, testo latino a fronte, a cura di E. Lelli, trad. di E. Lelli et al., apparati di E. Lelli et al., revisione del testo latino di L.M. Ciolfi et al., Bompiani-RCS Libri S.p.A., Milano 2014, pp. 612-613, 764-765 (rispettivamente *Adagi* 606, 800).

ces, qui vocantur sanctissimi quique triplici corona insigniuntur (Adagio 606)³⁶;

[...] In episcopo positum, ut piam efficiat plebem, si tamen ipse piam et integram agat viam [...]. Nonnullos videas episcopos, qui a grege suo religionem et pietate exigant, cum ipsi proculabsint a omni pietate (Adagio 800)³⁷.

4. *Le pasquinate*

Già la poesia folenghiana, con i suoi risvolti ironici, era servita a spostare la satira nei territori del comico. A tale scopo Giulio Ferroni, discutendo delle diverse forme della satira in Italia, distingue

almeno tre grandi ambiti di esercizio della scrittura satirica [...]. Un primo ambito è quello della *satira dall'oggetto codificato*, rivolta contro particolari categorie, figure, tipi umani [...]. Un secondo ambito è quello dell'*aggressione / invettiva* rivolta verso obiettivi precisi, personaggi, gruppi sociali non generici, usi e costumi contemporanei [...]. È la forma che più risponde al modello della *maldicentia* [...]. Un terzo ambito è quello della *satira che riconduce al limite* [...]. Questa è la satira propriamente "oraziana" (e poi in Italia "ariostesca"), che denuncia le illusioni e le follie di un'umanità che identifica il proprio particolare punto di vista come assoluto, che si lascia accecare dalla propria concentrazione su di sé: satira che propone una saggezza provvisoria, relativa, basata sul giusto mezzo, sulla coscienza della reversibilità tra i contrari³⁸.

È scontato che ai fini della nostra indagine risulterebbe maggiormente interessante discutere di quella satira della maldicentia o, per meglio dire, del vituperio, che riscuoterà, a livello letterario e poi anche religioso (specie con Curione), una rilevante fortuna editoriale. Alludo, naturalmente, alla satira pasquinesca.

Alla famosa "statua parlante" di Pasquino, innalzata a Roma all'angolo di Palazzo Carafa e poi Braschi (dove attualmente ancora si trova)

³⁶ In traduzione italiana: «Non tutti coloro che si coprono col cappuccio sono monaci. Non tutti coloro che partecipano alle cerimonie della religione cristiana sono veramente Cristiani [...]. Non tutti quelli che portano la mitra a due punte o il bastone d'argento sono vescovi. Non tutti coloro che sono chiamati santissimi e sono insigniti della triplice corona sono veramente sommi pontefici » (cfr. *Adagi* cit., p. 613).

³⁷ In traduzione italiana: «[...] Si pone qualcuno nella carica di vescovo, affinché renda devota la plebe, se tuttavia conduce egli stesso una vita devota e incorrotta [...]. Puoi vedere molti vescovi che esigono dal loro gregge timore di Dio e devozione, pur essendo essi stessi di gran lunga lontani da ogni sorta di devozione» (ivi, p. 765).

³⁸ Cfr. G. FERRONI, *Le vie della satira nella tradizione italiana* cit., pp. 63-65.

si riferisce infatti proprio il Folengo, quando, sempre nel *Baldus* (XXIII 255, 299-310; XXV 577), pur rivestendo i panni melliflui di Demorgone, si definisce oste in una taverna ubicata dinanzi alla porta del Paradiso, discutendo dei suoi travestimenti annuali e delle sue relazioni con un'altra celebre "statua parlante" romana: Marforio³⁰.

La critica letteraria si è spesso interrogata sulla trasformazione della lirica pasquinesca da poesia erudita e classicheggiante (tipica dei *Carmina apposita ad Pasquillum*) a satira sferzante e anticuriale³¹. Abitualmente si tende a far iniziare la mordacità della satira pasquinesca dalla fitta produzione poetica scaturita durante il conclave che portò alla elezione di Adriano VI (9 gennaio 1522). Domenico Gnoli³², a ragione, parla infatti della "gazzarra" delle pasquinate che si scatenò in Roma durante la sede vacante per la morte di Leone X (1° dicembre 1521), cercando di comprendere i motivi – anche di carattere sociale, quali per esempio la corruzione della Curia romana – che portarono a diffamare così duramente la memoria di papa Leone³³.

In effetti, gli otto anni del pontificato leonino (1513-1521) si distinsero, tra le altre cose, per l'incauta politica economica³⁴, di cui si coglie la forte eco nelle pasquinate scritte contro il protonotario apostolico Francesco Armellini Medici (1517-1518), camerlengo e ispiratore dei provvedimenti fiscali che vessarono la popolazione romana nella fase

³⁰ Cfr. T. FOLENGO, *Baldus*, libb. XXIII 255 e 299-310, XXV 577, vol. secondo cit., pp. 930-933; V. CIAN, *La satira. Dall'Ariosto al Chiabrera*, vol. II cit., pp. 81-107.

³¹ Così, ad esempio, C. ERRERA, [recensione a *Pasquinate di Pietro Aretino ed anonime per il conclave e l'elezione di Adriano VI*, pubblicate ed illustrate da V. Rossi, Clausen, Torino 1891], "Archivio storico Lombardo" 10 (1892), pp. 175-177, in part. pp. 176-177; A. REYNOLDS, *Renaissance Humanism at the Court of Clement VII. Francesco Berni's 'Dialogue Against Poets' in Context*, studies with an edition and translation by A. Reynolds, Garland Publishing, Inc., New York-London 1997, pp. 122-123.

³² Cfr. D. GNOLI, *La Roma di Leon X*, quadri e studi originali annotati e pubblicati a cura di A. Gnoli, Hoepli, Milano 1938, pp. 309-329 (*La gazzarra delle pasquinate per la morte di Leon X e l'elezione di Adriano VI*); ma cfr. pure P. ROMANO, *Pasquino nel Cinquecento (Il pontificato di Leone X)*, Tipografia Agostiniana, Roma 1936, pp. 66-79; G.A. CESAREO, *Pasquino e pasquinate nella Roma di Leone X*, prefazione di V. Cian, Deputazione romana di Storia Patria, Roma 1938, pp. 317-352.

³³ Il brano, che s'inizia con «la critica letteraria» e si conclude «con la memoria di papa Leone», è riportato in A. ROMANO, *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario*, in: Ex marmore. *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, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2006, p. 23.

³⁴ Per la crisi finanziaria che attanagliò Roma dopo la morte di Leone X, cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. IV: *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513-1534)*, parte II: *Adriano VI e Clemente VII*, nuova vers. it. di A. Mercati, nuova rist., Desclée & C. i Editori Pontifici Editori Pontifici, Roma 1956, pp. 4-5.

centrale e conclusiva del papato mediceo⁴⁴. Pasquino, nel 1518, desidera perciò abbandonare Roma e contesta il perdurante clima di corruzione sociale: Celio Secondo Curione, nei suoi *Pasquillorum tomi duo* del 1544, registrerà tutta una serie di polemici epigrammi latini affissi alla statua di Pasquino proprio in quell'anno⁴⁵, quel *Pasquino pellegrino* che, appena qualche anno dopo la pubblicazione della silloge curioniana, nel 1547, rinnoverà il desiderio di allontanarsi da Roma in una stampa di Giulio Bonasone⁴⁶.

È noto del resto che al tempo di papa Leone la curia papale era affollata di poetastri e attori, buffoni e musicisti⁴⁷, con una netta prevalenza di fiorentini (per giunta familiari dello stesso pontefice) nelle alte gerarchie ecclesiastiche e, più in generale, negli incarichi distribuiti a corte. Pasquino non manca di sottolinearlo nel sonetto caudato *Aspetta! – Non aspetto, io l'ho giurato!*, diffuso anch'esso poco dopo la morte del papa (vv. 18-20): «Or resta col malanno / tutt'e' Medici toi e Medicini / e tutto el resto delli fiorentini»⁴⁸.

⁴⁴ Sull'Armellini Medici e sulle satire a lui indirizzate, vedi *Pasquinate romane del Cinquecento*, a cura di V. Marucci, A. Marzo. A. Romano, presentazione di G. Aquilecchia, Salerno Editrice, Roma 1983 (2 tomi), *ad indicem*.

⁴⁵ Come quelli inseriti nel carne XXV *Ad Pasquillum, cum esset peregrinus anno <MDXVIII>*, per il quale cfr. [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus, a cura di D. Mevoli, presentazione di D. Dalmas, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2013, pp. 76-77.

⁴⁶ La stampa è stata studiata da C. DAMIANAKI, *Il Pasquino di Giulio Bonasone e di Antonio Salamanca: per una interpretazione iconografica*, in: *Ex marmore. Pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna* cit., pp. 275-304; cfr. pure A. ROMANO, *Celio Secondo Curione editore e rimaneggiatore: note sul primo volume dei 'Pasquillorum tomi duo'*, in: *Pasquin Lord of Satire* cit., pp. 31-32 e n. 50.

⁴⁷ Di questa eterogenea presenza a corte si ha ferma memoria nella pasquinata *O musici, con vostre barzellette*, diffusa subito dopo la morte di papa Leone (per la quale pasquinata, cfr. *Pasquinate romane del Cinquecento* cit., vol. I, pp. 214-215; P. LARIVAILLE, *Pietro Aretino*, Salerno Editrice, Roma 1997, pp. 73-74; O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 94-95). Per i buffoni e gli attori vedi almeno F. CRUCIANI, *Teatro nel Rinascimento a Roma*, Bulzoni, Roma 1983, pp. 474-492.

⁴⁸ La satira è riproposta in *Pasquinate romane del Cinquecento* cit., vol. I, p. 245. Sulla massiccia presenza dei fiorentini a Roma durante il papato di Leone X, cfr., nell'ordine, G.A. CESAREO, *Pasquino e pasquinate nella Roma di Leone X* cit., pp. 85-86; P. ROMANO, *Pasquino nel Cinquecento (Il pontificato di Leone X)*, Tipografia Agostiniana, Roma 1936, pp. 10-13; L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo* cit., vol. IV: *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513-1534)*, parte I: *Leone X*, Desclée & C. i Editori Pontifici, Roma 1945, pp. 351-356; A. FERRAJOLI, *Il ruolo della corte di Leone X (1514-1516)*, a cura di V. De Caprio, Bulzoni, Roma 1984, pp. 5-33 e *passim*; V. DE CAPRIO, *Roma*, in: *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa, *Storia e geografia*, vol. II:

Pur tuttavia le arti e le lettere (specie queste ultime), sotto i pontificati medicei (alludo anche al successivo e ormai prossimo papato di Clemente VII, 1523-1534), assunsero un carattere prevalentemente colto ed erudito⁴⁹. Lo testimonierebbero le iniziative letterarie e artistiche promosse dal cenacolo del Goritz, e il conseguente clima umanistico legato alla presenza di poeti in latino⁵⁰. Non è un caso che Francesco Arsilli concluda i *Coryciana* (1524) con il «libellus» *De poetis urbanis*, «catalogo elogiativo dei “poeti” attivi a Roma» in quel periodo, «che si configura come uno strumento di auto individuazione del ceto letterario», in corrispondenza teorica con i successivi *De viris litteris illustribus* (1551) di Lilio Gregorio Giraldi e *De viris litteris illustribus* di Paolo Giovio (edito nel 1794)⁵¹.

Le origini della statua e della satira di Pasquino sono stati perciò abbondantemente studiati, soprattutto con riferimento al ruolo rivestito dalla corrosiva satira aretiniana, che durante il papato leonino (1513-

L'età moderna, t. I, Einaudi, Torino 1988, p. 434 e nota; P. LARIVAILLE, *Varia aretiniana*, Vecchiarelli, Manziana (Roma), 2005, p. 15, n. 9.

⁴⁹ Sull'ambiente umanistico, culturale e artistico romano del primo Cinquecento, vedi, nell'ordine di citazione, i contributi di G.A. CESAREO, *Pasquino e pasquinate nella Roma di Leone X* cit., pp. 58-89; D. GNOLI, *La Roma di Leon X* cit., pp. 341-388; V. DE CAPRIO, *Intelletuali e mercato del lavoro nella Roma medicea*, “Studi romani” XXIX (1981), pp. 29-46, ID., *L'area umanistica romana (1513-1527)*, in: ivi, pp. 321-335; G. FALLANI, *La cultura in Vaticano al tempo di Giulio II e Leone X*, in: *Raffaello in Vaticano*, catalogo della mostra, Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 16 ott. 1984-16 genn. 1985, Electa, Milano 1984, pp. 30-34; V. DE CAPRIO, *Roma* cit., pp. 432-439, A. REYNOLDS, *Renaissance Humanism at the Court of Clemens VII. Francesco Berni's 'Dialogue Against Poets' in Context*, Studies, with an edition and translation by A.R., Garland Publishing, Inc., New York-London 1997. Il mecenatismo di Leone X è criticato da GNOLI, *La Roma di Leon X* cit., pp. 125-135. Sulla Roma tra Umanesimo e Riforma cfr. invece A. ESCH, *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e nel Cinquecento*, in: *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, pp. 23 ss.

⁵⁰ In generale, sui cenacoli umanistici, cfr. V. DE CAPRIO, *I cenacoli umanistici*, in: *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa, vol. I: *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 799-822.

⁵¹ Cfr. V. DE CAPRIO, *Roma* cit., p. 435 (ivi la citazione). Il poemetto dell'Arsilli si legge infine a *Coryciana*, critica edidit, carminibus extravagantibus auxit, praefatione et annotationibus instruxit, Iosephus Ijsewijn, In Aedibus «Herder», Romae 1997, pp. 344-359; e ancora in G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, nuova ed., t. VII, p. iv: *Dall'anno MD fino all'anno MDC*, Presso Molini, Landi e C., Firenze 1812, pp. 1648-1667; G. ROSCOE, *Vita e pontificato di Leone X*, corredata di annotazioni e di alcuni documenti inediti [...], ornata del ritratto di Leone X e di molte medaglie incise in rame, t. VII, a cura di L. Bossi, Dalla Tipografia Sonzogno e Comp., Milano 1817, pp. 216-263, e in F. ARSILLI, *Poesie latine*, tratte da un codice autografo e illustrate, a cura di R. Francolini, Dalla Tip. Lazzarini, Senigallia 1837, pp. 1-43.

1521) conobbe una straordinaria fioritura, in larga parte dovuta proprio al soggiorno romano del libellista toscano. Si ricorda particolarmente il profluvio di pasquinate uscite fuori in occasione del conclave che portò alla elezione di Adriano VI (inverno 1521-1522 e molte di esse erano state composte da Pietro Aretino) e poi di Clemente VII nel 1523 (alla cui candidatura papale partecipò con le sue satire anche l'Aretino)³². Ciò

³² Sulla satira pasquinesca, sulle sue origini colte e sugli sviluppi vituperosi del suo carattere, incluso l'apporto aretiniano, vedi anzitutto le raccolte antologiche di F. & R. SILENZI, *Pasquino. Quattro secoli di satira romana*, Vallecchi Editore, Firenze 1968, poderoso *excursus* sulla satira pasquinesca, arricchito da ampia bibliografia sull'argomento (edizione che alterna testi pasquineschi a indagini critiche spesso non suffragate da accettabile documentazione; si tratta comunque di una seconda edizione, ampliata rispetto alla prima del 1932 [Bompiani, Milano]); M. DELL'ARCO, *Pasquino e le pasquinate*, con 29 ill., Aldo Martello Editore, Milano 1957 (ampia introduzione sulle pasquinate, con contaminazioni provenienti dalla moderna satira romanesca [G.G. Belli, per esempio], antologia di testi satirici in verso e in prosa dal papato di Niccolò V (Tommaso Parentucelli, 1447-1455) a quello di Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti, 1846-1878), testi in verso e in prosa; *Pasquinate romane del Cinquecento* cit., repertorio di testi pasquineschi in verso e in volgare dal 1509 al 1566 [settecentotrentacinque pasquinate romane in volgare; sul doppio volume vedi anche la rec. di M. FIRPO, *Pasquinate romane del Cinquecento*, "Rivista storica italiana" XCVI (1984), pp. 600-621, alla quale è seguita la risposta di V. MARUCCI, *Corrispondenza. A proposito delle "Pasquinate romane del Cinquecento"*, "Rivista storica italiana" XCVII (1985), pp. 776-779, e la finale *Replica di M. Firpo*, ivi, pp. 780-783]; C. RENDINA, *Pasquino statua parlante. Quattro secoli di pasquinate*, Newton Compton Editori, Roma 1991 (monografia di carattere generale e discorsiva, sulla falsariga del volume dei fratelli Silenzi). Dopo l'edizione 1983 delle *Pasquinate romane del Cinquecento* ci sono state numerose indagini, sia a livello critico sia a carattere antologico, che conviene riportare: V. MARUCCI, *La teologia dell'invettiva: una pasquinata contro Paolo Segneri*, "Filologia e Critica" X (1985), pp. 87-97; *Pasquino e dintorni. Testi pasquineschi del Cinquecento*, a cura di A. Marzo, Salerno Editrice, Roma 1990 (libelli pasquineschi a stampa come i *Consigli...*, ma anche la *Lettera al Gobbo di Rialto* del secolo XVI [tra i testi mss. si segnala la celebre frottola 'Pas vobis, brigate', pp. 65-100, sulla quale vedi anche il saggio di Danilo ROMEI, "Pas vobis brigate". Una frottola ritrovata (1986), ora in: ID., *Da Leone X a Clemente VII. Scrittori toscani nella Roma dei papi medicei (1513-1534)*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2007, pp. 55-106], e il contributo della Longhi, che riporta soltanto una parte della frottola, vv. 1-96: *Poeti del Cinquecento*, t. I: *Poeti lirici, burleschi, satirici e didascalici*, a cura di G. Gorni, M. Danzi, S. Longhi, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 2001, pp. 934, 946-950); *Pasquinate del Cinque e Seicento*, a cura di V. Marucci, Salerno Editrice, Roma 1988 (riporta pasquinate romane, dalla silloge del 1983; altre latine, pp. 29-301; fiorentine, pp. 305-306; veneziane, pp. 309-336. Quelle fiorentine e quelle veneziane risalgono al secolo XVII). V. MARUCCI, *L'Aretino e Pasquino*, in: *Pietro Aretino nel cinquecentenario della nascita*, atti del Convegno di Roma-Viterbo-Arezzo (28 settembre-1° ottobre 1992), Toronto (23-24 ottobre 1992), Los Angeles (27-29 ottobre 1992), t. I, Salerno Editrice, Roma 1995, pp. 67-86 (sulle attribuzioni aretiniane di alcune pasquinate e sul contenuto vituperoso della satira pasquinesca dopo l'Aretino [Caro e Franco]); sulla pasquinata come poesia del vituperio cfr. anche L. BRESTOLINI, *Ancora la poesia del vituperio. Pasquino, statua di marmo e*

nonostante, prima di giungere alla copiosa produzione pasquinesca dei papati medicei, occorre fare un passo indietro per verificare l'esistenza della rilevante produzione culturale, tipografica e satirica al tempo di Alessandro VI e di Giulio II⁵³, che necessariamente s'intreccia con quella cultura del profetismo, compiutamente illustrata da Ottavia Niccoli⁵⁴ e

di "malabocca". *La polemica letteraria*, in: P. ORVIETO, L. BRESTOLINI, *La poesia comico-realistica. Dalle origini al Cinquecento*, Carocci Editore, Roma 2000, pp. 239-256 (dissquisizione di carattere informativo sulla pasquinata in versi dalle origini fino a Castelvetro); A. ROMANO, *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario* cit., pp. 11-34 (sulla genesi e sulla evoluzione della satira pasquinesca limitatamente però alle sue origini e alla metamorfosi stilistica conseguente all'entrata in scena di Antonio Leone e di Pietro Aretino durante il papato di Leone X 1513-1521); A. MARZO, *Contro l'ortodossia: da Pasquino ad Aretino*, in: *Gli "irregolari" nella letteratura* cit., pp. 165-191; D. ROMEI, *Aretino e Pasquino* (1992), in: ID., *Da Leone X a Clemente VII. Scrittori toscani nella Roma dei papati medicei (1513-1534)* cit., pp. 23-44 (vedi soprattutto p. 27 per l'apporto dei poeti comici toscani alla trasformazione in senso vituperoso della satira); la voce «Pasquino» di P. PROCACCIOLI in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 1174-1176; e ancora C. LASTRAIOLI, *Pasquinate, grillate, pelate e altro Cinquecento librario minore*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2012 (vari testi in verso e in prosa del Cinquecento; tra essi si segnalano la completa edizione dei *Carmina apposita Grillo Monoculo ad Pasquillum M.D.XXVI*). Per la descrizione del monumento di Pasquino, effettuata da un viaggiatore di eccezione, quale Johann Fichard, nel secolo XVI, vedi *Roma 1536. Le 'Observationes' di Johann Fichard*, a cura di A. Fantozzi, Libreria dello Stato-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2011, pp. 148-150 (descrizione del travestimento di Pasquino nel 1536), pp. 173-175 (la statua di Pasquino citata come monumento da visitare in Roma).

⁵³ Sulla cultura, sulla stampa e sulla satira al tempo di Alessandro VI e di Giulio II, cfr. in part. P. SCAPECCHI, *Savonarola e la stampa*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, atti del Convegno Città del Vaticano-Roma, 1°-4 dicembre 1999, a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Direzione Generale degli Archivi, Roma 2001, vol. II, pp. 399-407; *Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento*, a cura di P. Farenga, Roma nel Rinascimento, Roma 2005; A. CASSIANI, *Roma tra fabula e historia. Parole e immagini alla vigilia della Riforma*, Roma nel Rinascimento, Roma 2008; I. PANTANI, *La poesia volgare a Roma negli anni di Giulio II*, in: *Metafore di un pontificato: Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Roma, 2-4 dicembre 2008, a cura di F. Cantatore, M. Chiabò, P. Farenga, M. Gargano, A. Morisi, A. Modigliani, F. Piperno, Roma nel Rinascimento, Roma 2010, pp. 159-179, alle pp. 164-172; P. PETTERUTI PELLEGRINO, *Baruffe e parodie. Equicola, Tebaldeo e un polimetro inedito*, in: *Metafore di un pontificato: Giulio 2. (1503-1513)* cit., pp. 181-227, *passim*; P. PROCACCIOLI, *Le culture del volgare nella Roma roversca*, in: *Giulio 2. La cultura non classicista*, sessione finale del Convegno *Metafore di un pontificato Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Viterbo, S. Maria in Gradi, 13 maggio 2009, a cura di P. Procaccioli, con la collaborazione di M. Chiabò e A. Modigliani, Roma nel Rinascimento, Roma 2010, pp. 1-11.

⁵⁴ Sul profetismo durante i papati di Alessandro VI e di Giulio II, vedi gli studi di A. MORISI GUERRA, *Il profetismo al tempo di Alessandro VI*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, atti del Convegno, Città del Vaticano-Roma, 1-4

che porterà, nel maggio del 1527, al funesto saccheggio della città di Roma⁸⁵.

5. La satira di Celio Secondo Curione

Dall'esame che si potrebbe condurre sui testi satirici italiani, scritti a cavallo della protesta di Martin Lutero (1517), ma anche fin dopo il Sacco romano del 1527 (alludo in particolar modo alle pasquinate), emerge in tutta la sua importanza la questione relativa al reperimento di un registro espressivo da porre al servizio dell'invettiva. Ecco allora che, dalle pungenti ma eleganti satire ariostesche, si transita alle poesie irregolari di Berni e poi, gradatamente, alle liriche pasquinesche di Antonio Lelio Romano e dell'Aretino⁸⁶, le cui satire diventano graffianti e offensive, per certi rispetti anche salaci, al punto che se ne impadronisce la culta e adespota ironia pasquinesca, atteggiandosi dapprima a satira dotta e classicheggiante, venata di classicismi e riferimenti eruditi, per poi intraprendere la via del vituperio e dell'insulto *ad personam*, spesso rivolto contro il papa e i suoi più stretti collaboratori, posizionandosi così ai confini della satira protestante. E a tal uopo va senz'altro ricordata l'ardita proposta di Pietro Paolo Vergerio, rivolta all'Aretino l'11 giugno del 1539 (poi disattesa dallo scrittore toscano),

dicembre 1999, 3 voll., a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Direzione Generale degli Archivi, Roma 2001, vol. III, pp. 961-970; O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento* cit., pp. 3-91; ID., *Cantari e profezie popolari dei tempi di Giulio II*, in: *Giulio 2. La cultura non classicista* cit., pp. 109-129 (con bibliografia); C. VASOLI, *L'immagine sognata: il «papa angelico»* in: *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, pp. 96 ss.

⁸⁵ Sul trauma provocato dal Sacco del 1527 e sulle profezie che lo preannunciarono, vedi P. PICCA, *Il sacco di Roma del 1527. Profezie, previsioni, prodigi*, "Nuova Antologia" CCLXVII (1929), pp. 120-125 (sulla figura di Bartolomeo Carosi, detto il Brandano [1486-1554] e sulle sue profezie ante sacco romano del 1527); M. MIGLIO, V. DE CAPRIO, D. ARASSE, A. ASOR ROSA, *Il Sacco di Roma del 1527 e l'immaginario collettivo*, Istituto di Studi Romani, Roma 1986; A. CHASTEL, *Il sacco di Roma 1527*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1983; V. DE CAPRIO, *La tradizione e il trauma. Idee del Rinascimento romano*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 1991, pp. 261-295 (*I riflessi nella poesia*), pp. 297-357 (*Il sacco e Francesco Guicciardini*); M. SANUDO, *Diari del sacco di Roma*, a cura di D. Romei, Lulu, s.l. 2016, pp. 9-207 (*Diarii dal primo maggio 1527 al 30 agosto 1527*), 209-307 (*Diarii dal primo settembre 1527 al 28 febbraio 1528*).

⁸⁶ Cfr. A. ROMANO, *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario* cit., pp. 23-32.

e cioè quella di comporre un «Sonetto a Lutero in quel stile da Pasquino»⁵⁷. L'Aretino, però, nell'esilio veneziano, non rinuncerà al suo ruolo, passato e presente, di pasquinista. Egli finirà perciò con l'indossare «la maschera di Pasquino», come la definisce Domenico Gnoli, «se l'adattò sul viso e s'identificò con lui»⁵⁸. E Paolo Procaccioli ha dimostrato come l'Aretino si sia atteggiato a depositario della funzione di «pasquinista», che si trascina durante il lungo e operoso soggiorno lagunare⁵⁹. A differenza di quanto accade con Antonio Lelio, la cui carriera artistica può essere considerata come un esempio di satira letteraria tutta romana, originata all'interno di dinamiche sociali e culturali proprie agli ambienti eruditi romani. Al punto di affermare, pur in presenza di scarse e inaffidabili testimonianze come le pasquinate anonime, che Lelio conduce il genere satirico della pasquinata, ancora paludata e accademica dei *Carmina* e delle prime stentate prove in volgare, attraverso i controverbi papati di Leone X e di Adriano VI per consegnarla ancora *in fieri*, ma con una fisionomia ormai delineata, all'Aretino⁶⁰.

Aveva perciò ragione Giovanni Aquilecchia quando affermava, presentando i due volumi dedicati alle *Pasquinate romane del Cinquecento* (1983), che «nelle pasquinate anche più forti» manca «l'essenziale componente della *indignatio* che le elevi al livello di satira, sia essa morale o politica», così come «manca in esse qualsiasi esortazione alternativa, fosse pur solo sul generico piano ideologico e religioso»⁶¹. Tanto quanto basta a Curione per impadronirsi dell'innocuo e conservativo carattere dell'anticlericalismo rinascimentale delle pasquinate⁶², avvian-

⁵⁷ Vedi le *Lettere scritte a Pietro Aretino*, t. I, libro I, a cura di P. Procaccioli, Salerno Editrice, Roma 2003, p. 178.

⁵⁸ Cfr. D. GNOLI, *La Roma di Leon X* cit., p. 319.

⁵⁹ Cfr. P. PROCACCIOLI, «*Tu es Pasquillus in aeterno*». *Aretino non romano e la maschera di Pasquino*, in: *Ex marmore. Pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna* cit., pp. 67-96. Sull'Aretino pasquillista dopo la partenza da Roma, cfr. pure V. MARUCCI, *L'Aretino e Pasquino* cit., pp. 82 ss.

⁶⁰ Sulla figura di Antonio Lelio Romano, meritevole di ulteriori approfondimenti, cfr. A. ROMANO, *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario* cit., pp. 23 e ss. (con bibliografia).

⁶¹ G. AQUILECCHIA, *Presentazione alle Pasquinate romane del Cinquecento* cit., vol. I, pp. ix-xvi: xii. Il brano di Aquilecchia è stato inoltre riassunto e discusso da A. ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1991, pp. 65-66 (rist. in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, t. I, Olschki, Firenze 2008, pp. 94-95).

⁶² Di «carattere sostanzialmente conservativo della polemica pasquinesca» parla ancora G. AQUILECCHIA, *Presentazione* cit., p. xiii; ma vedi anche A. ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento* cit., p. 65 (ristampa in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento* cit., t. I, p. 94). Per la

do un'accurata cernita del materiale satirico di provenienza romana, al quale «unisce testi tradizionali della polemica anticuriale germanica», fungendo «da antologista in vista della costruzione di una macchina da guerra contro la Roma papale»⁶³. Ed ecco perché bisognerà attendere la potente sterzata inferta da Curione a tutta la lirica pasquinesca, decretando in tal modo l'epilogo di quella parodia accademica fine a se stessa e indirizzandola verso gli ardui e scoscesi sentieri della Riforma protestante: e ciò accadrà nel 1544 con la stampa dei due tomi dei *Pasquillorum tomi duo*, editi in due volumi a Basilea quasi certamente dalla tipografia di Giovanni Oporino⁶⁴.

La prolifica attività editoriale di Curione (1503-1569)⁶⁵, iniziata in Italia e poi conclusa con la sua morte a Basilea, si connota, almeno nei

nozione di «anticlericalismo rinascimentale», applicato allo studio della Riforma italiana nel sec. XVI, si segnalano le fruttuose indicazioni metodologiche di O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento* cit., pp. v-ix.

⁶³ A. BIONDI in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1985, pp. 443-449, a p. 446.

⁶⁴ [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus, a cura di D. Mevoli cit.; ID., *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – pars prima, tomus secundus – pars altera, a cura di D. Mevoli, avvertenza di A. Romano, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2015 (2 voll.).

⁶⁵ Sulla vita e sulle opere di Curione resta fondamentale la vecchia monografia di M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, Basel 1955. Significative notazioni si leggono nell'ancor valido profilo delineato da A. BIONDI nel *Dizionario Biografico degli Italiani* cit., vol. XXXI, pp. 443-449; nella voce di S. PEYRONEL RAMBALDI nel *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 442-443; nell'accurato saggio dedicato a Curione dalla stessa S. PEYRONEL RAMBALDI in *Dai paesi Bassi all'Italia, «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997, pp. 110-127 (particolarmente sul carattere pedagogico del trattato *De liberis pie Christianeque educandis*, scritto nel 1542 per Fulvio Pellegrino Morato); nel saggio *Celio Secondo Curione*, che S. PEYRONEL RAMBALDI ha pubblicato in: *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, Claudiana, Torino 2011, pp. 35-44; Chiara LASTRAIOLI ha inoltre predisposto una vasta bibliografia delle opere e della critica in [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum Tomi duo*, tomus primus cit., pp. 41-48, nonché nel sito www.nuovo rinascimento.org (sez. «Bibliografie»); mentre altri riferimenti bibliografici si leggono in L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci Editore, Roma 2015, pp. 115-127 (la monografia è una rielaborazione ampliata de *Celio Secondo Curione e l'Italia. Prima e dopo la fuga*, tesi di laurea specialistica in Storia e Civiltà, relatore prof.ssa S. Seidel Menchi, correlatore prof. A. Prosperi, Università degli Studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2007-2008). Vedi infine il recente profilo bio-bibliografico delineato da L. FELICI in: *Le cinquecentine del Fondo Piero Guicciardini nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, contributi di Pietro Adamo et al., a cura di M. Fratini, L. Venturi, Centro Culturale Valdese

primi anni del soggiorno elvetico (1542-1544), di forti accenti satirici⁶⁶. E la satira pasquinesca gli offre il destro per un poderoso attacco contro la corruzione ecclesiastica, raccogliendo e pubblicando audaci libelli anticlericali che affondavano le radici nella satira di Erasmo e di Ulrich von Hutten. Curione, già durante i suoi viaggi italiani (forse al tempo dei suoi soggiorni a Venezia, Ferrara e Lucca), databili intorno al 1539-1542, aveva avuto modo di ordire il contenuto del *Pasquino in estasi*⁶⁷, straordinaria metafora visionaria sulle nefandezze della chiesa cattolica e, probabilmente, aveva iniziato a pensare a una ampia raccolta di testi pasquineschi che potesse guidare il lettore verso il culto della Riforma. Non c'è dubbio che, come hanno affermato Cordibella-Prandi, nel *Pasquino in estasi* si individuano quei filoni della satira medievale anti ecclesiastica, mirabilmente sintetizzati nel *Pasquillus exul* attribuito a Ulrich von Hutten⁶⁸. La prematura morte dell'umanista tedesco, avvenuta nel 1523, consentì inoltre al riformato piemontese di impadronirsi della tradizione satirica pasquinesca, che affondava le proprie radici nella memoria satirica italiana e in particolare in quella romana, prevalentemente legata al culto e ai festeggiamenti della statua innalzata all'angolo di palazzo Braschi a Roma, nonché di sottrarsi abilmente alla perdu-

Editore, Torre Pellice (To) 2017, pp. 73-76, 141-145 (descrizioni bibliografiche a cura di L. Venturi e M. Fratini, con la supervisione di A. Lumini e F. Tropea).

⁶⁶ Sul soggiorno basileese di Curione e sui suoi rapporti con lo stampatore Giovanni Oporino, cfr. V. SEBASTIANI, *I 'Pasquillorum tomi duo' nel contesto della stampa satirica basileese 1494-1544*, in: *Pasquin Lord of Satire* cit., pp. 139-156, in part. 154-156.

⁶⁷ Per il quale vedi particolarmente gli studi di D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *La critique paradoxale de la centralité de Rome dans le discours satirique des «hérétiques italiens»*, in: *La Renaissance décentrée*, actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006), publiés sous la direction de F. Tinguely, Librairie Droz, Genève 2008, pp. 139-153, alle pp. 145-147; ID., «Profligata romani Antichristityrannide». *Roma e Papato a Ginevra all'epoca di Calvino*, in: *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Claudiana, Torino 2011, pp. 325-341, alle pp. 329-334; G. CORDIBELLA, S. PRANDI, *Preliminari per l'edizione critica del "Pasquino in estasi" di Celio Secondo Curione (prima redazione)* "Lettere Italiane" LXIV (2012), pp. 345-371; D. DALMAS, *Forme della riscrittura nel 'Pasquino in estasi'*, in: *Pasquin Lord of Satire* cit., pp. 61-83; ancora G. CORDIBELLA, S. PRANDI, *Il 'Pasquillus extaticus' e il 'Pasquino in estasi': problemi ecdotici e prima circolazione europea*, in: *ivi*, pp. 85-113; S. PRANDI, *Tradizione umanistica e dissidenza religiosa nella prima metà del Cinquecento: il dialogo ciceroniano e luciano*, "Rinascimento" LI (2011), pp. 215-221; G. CORDIBELLA, *Il 'Pasquillus extaticus' di Celio Secondo Curione: eresia, censura, tradizione a stampa e manoscritto del testo*, "Schifanoia" 44-45 (2013), pp. 171-182; L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione* cit., pp. 43-53; e infine CELIO SECONDO CURIONE, «*Pasquillus extaticus*» e «*Pasquino in estasi*», edizione storico-critica commentata, a cura di G. Cordibella e S. Prandi, Olschki, Firenze 2018.

⁶⁸ Cfr. G. CORDIBELLA, S. PRANDI, *Il 'Pasquillus extaticus' e il 'Pasquino in estasi': problemi ecdotici e prima circolazione europea* cit., p. 86.

rante influenza della satira aretiniana, legata, nel corso della metà del Cinquecento, alla sorte poetica del poligrafo toscano.

E il *Pasquino in estasi* o *Pasquillus ecstaticus*, con il suo viaggio ol-tremondano, le feroci critiche anti papiste e i frequenti ripensamenti testuali da parte dell'autore⁶⁹, si colloca lungo una linea prettamente riformata, che fece dell'opuscolo curioniano, come afferma Biasiori, «una delle opere più influenti per la divulgazione in Italia delle dottrine protestanti e per la creazione di una “opinione pubblica” eterodossa italiana»⁷⁰, un libro che intorno agli anni Quaranta del secolo XVI conobbe una straordinaria fortuna editoriale al punto di figurare nelle biblioteche di molti riformati italiani ed europei, e di comparire in numerosi processi inquisitoriali. E per dirla con Giovanna Cordibella e Stefano Prandi «siamo di fronte ad un'opera complessa, di una certa estensione, che contamina differenti tradizioni: dialogo dei morti, visione estatica e pasquinata propriamente detta»⁷¹, essendo peraltro vicina, almeno tangenzialmente, al dialogo luciano⁷². Al punto che Lucia Felici non esita a definire il *Pasquino in estasi* di Curione «capolavoro della satira anticlericale e antiromana, dove attraverso la finzione di un viaggio immaginario nel regno “papistico” si stigmatizzavano con una graffiante forma caricaturale le dottrine, le cerimonie, le istituzioni surrettizie e corrotte della Chiesa cattolica»⁷³.

Nella vicenda pasquillesca occorre tener distinto l'impegno del Curione autore di testi satirici, come accade per il *Pasquino in estasi*, dal Curione editore, nonché abile rifacitore di testi. E il banco di prova è fornito dai *Pasquillorum tomi duo*, monumentale silloge pasquinesca, che ora, grazie alla collaborazione di un italianista (chi scrive) e del latinista Damiano Mevoli, hanno rivisto finalmente la luce presso l'edito-

⁶⁹ Al biennio 1542-1543 risalirebbe la prima edizione in volgare dell'opuscolo. Per una sua interpretazione critica e sulle sue vicende redazionali vedi, rispettivamente, D. DALMAS, *Satira in progress. Una lettura del 'Pasquino in estasi' di Celio Secondo Curione*, in: *Ex marmore* cit., pp. 379-394; G. CORDIBELLA, S. PRANDI, *Il 'Pasquillus extaticus' e il 'Pasquino in estasi': problemi ecdotici e prima circolazione europea* cit., *passim*.

⁷⁰ Cfr. L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione* cit., p. 43.

⁷¹ Cfr. G. CORDIBELLA, S. PRANDI, *Il 'Pasquillus extaticus' e il 'Pasquino in estasi': problemi ecdotici e prima circolazione europea* cit., p. 346.

⁷² Sulla ipotizzata inclusione del *Pasquino in estasi* all'interno della tradizione luciana vedi i contributi di L. PANIZZA, *Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translations and Transformations*, in: *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, a cura di C. Ligota, L. Panizza, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Torino 2007, pp. 71-114; 102-105; S. PRANDI, *Tradizione umanistica e dissidenza religiosa nella prima metà del Cinquecento: il dialogo ciceroniano e luciano* cit., pp. 217-218.

⁷³ Cfr. L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci Editore, Roma 2016, p. 156.

re Vecchiarelli dopo quasi cinquecento anni dalla loro prima impressione (1544), corredati della traduzione italiana del testo latino riportato a fronte e di una pregnante esegesi, atta all'individuazione delle fonti classiche e letterarie, alle quali avrebbe fatto ricorso il riformato piemontese⁷⁴. Questa iniziativa editoriale, ultimata nel 2015, ha confermato – ed è necessario ribadirlo in questa sede – che l'edizione dei testi dei riformati italiani è un passaggio obbligato verso la giusta valutazione del loro pensiero⁷⁵.

I *Pasquillorum tomi duo*, per la cui analitica descrizione del contenuto si rinvia alle rispettive *Note del curatore* di Damiano Mevoli⁷⁶, al quale spetta anche il merito di aver provato la paternità curioniana dell'opera⁷⁷, hanno avuto una lunga gestazione e soprattutto uno scopo ambizioso: quello, come afferma Teodoro Balma, di essere stato «il primo ad adoperare le pasquinate romane nella polemica antipapale»⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus cit.; [ID.], *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – pars prima e pars altera, a cura di D. Mevoli, avvertenza di A. Romano, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2015 (2 tomi). La *Presentazione* di Dalmas al vol. I dei *Pasquillorum* (pp. 11-24), era già comparsa, in forma più ridotta e con il titolo *Pasquinata come satira. La «Praefatio» ai «Pasquillorum tomi duo»*, nel vol. “Però convien ch'io canti per disdegno”. *La satira in versi tra Italia e Spagna dal Medioevo al Seicento* cit., pp. 141-159. Da segnalare altresì la documentata recensione al primo vol. dei *Pasquillorum* da parte di S. PEYRONEL RAMBALDI, “Bollettino della Società di studi valdesi” CXXXI (2014), pp. 153-156. Sul Curione pasquinista e l'impresa editoriale dei *Pasquillorum tomi duo* vedi O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento* cit., pp. 36, 113-114, 116, 124, 129; S. PRANDI, *Tradizione umanistica e dissidenza religiosa nella prima metà del Cinquecento: il dialogo ciceroniano e luciano cit.*, pp. 210-215.

⁷⁵ In tale direzione si è mosso ora l'ottimo allestimento editoriale del *Pasquillus extaticus / Pasquino in estasi* di Curione per opera di G. CORDIBELLA e S. PRANDI (a cura di), CELIO SECONDO CURIONE, «*Pasquillus extaticus*» e «*Pasquino in estasi*» cit.

⁷⁶ Cfr. [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus cit., pp. 25-40, tomus secundus – pars prima cit., pp. ix-xxi; ma vedi pure M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)* cit., pp. 100-102; V. MARUCCI in: *Pasquinate romane del Cinquecento* cit., vol. II, pp. 992-993.

⁷⁷ La firma criptata di Curione sarebbe riportata in fondo al primo carme del t. I: cfr. [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus cit., pp. 64, 134, n. 1)

⁷⁸ Cfr. T. BALMA, *Italiani anticalvinisti del XIV [sic] secolo: Celio Secondo Curione*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi” 79 (1943), pp. 19-22, a p. 20. Sui caratteri riformati che Curione trasmise alle pasquinate cfr. L. D'ASCIA, *Poetica del riso e grottesco escatologico in Erasmo e Curione*, in: ID., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003, pp. 133-141. Sempre a proposito della satira pasquinesca e della sua peculiarità eretica cfr. C. LASTRAIOLI, *Roma coda mundi? Le «cas Luther» dans la satire de la papauté*, in: *La papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. Alazard et F. La Brasca, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 571-587.

Curione raccoglie perciò nel primo tomo alcune di quelle pasquinate realmente stampate durante i festeggiamenti pasquineschi del 25 aprile (si tratta pur sempre di liriche anticuriali) non senza tener conto dell'anonima satira di estrazione aretiniana e della cospicua libellistica antipapale di provenienza tedesca e di carattere luterano, che abbonda particolarmente nel secondo tomo. La qual cosa potrebbe spiegare anche la reale discrepanza esistente tra il primo e il secondo tomo, quest'ultimo molto più ampio del primo. Mevoli interviene per dichiarare che l'opera crebbe a dismisura nelle mani di Curione fino ad assumere una estensione quasi tripla rispetto all'iniziale piano editoriale, che prevedeva forse un volume in due tomi di dimensioni pressoché uguali con lo scopo, come è detto nello stesso frontespizio, di concentrare, nel primo, i componimenti in versi (*quorum primo versibus ac rhythmis*) e, nel secondo, i dialoghi (*altero soluta oratione conscripta quam plurima continentur*). La circostanza che a p. 240 [della stampa cinquecentesca], a conclusione del *Dialogo della Pietà e della Superstizione sulla depravazione della religione cristiana*, sia impressa la scritta «*Pasquillorum tomi secundi finis*», ne costituisce sicuro indizio, se non evidente prova. È, perciò, ipotesi altamente plausibile che il continuo accumularsi di dialoghi degni di essere portati a conoscenza del lettore abbia talmente ampliato l'iniziale piano editoriale, da intaccarne persino la identità originaria. Lo stesso curatore, nella *Prefazione*, fatica a definirla "raccolta di Pasquinate" e preferisce chiamarla «*Dialogismorum farrago*»⁷⁹.

Si è detto delle pasquinate delle origini legate direttamente al torso di Parione, ma nel primo tomo dei *Pasquillorum* Curione, dopo l'ampia premessa *Ad Lectorem*, riporta anche una lunga serie di liriche in latino e in italiano, nonché tutta una sequela di distici latini la cui paternità si desume dalle abbreviazioni dei loro nomi. Concludono il primo tomo tre liriche fortemente polemiche con la chiesa di Roma: una di esse la *Querela de fide*, fu impressa da Martin Lutero nel 1535⁸⁰. Nel secondo tomo sono compresi il *Pasquillus theologaster* e il *Pasquillus ecstaticus*, complesse e articolate esposizioni dottrinarie di ascendenza religiosa⁸¹,

⁷⁹ [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus cit., pp. 31-32.

⁸⁰ Vedi A. ROMANO, *Celio Secondo Curione editore e rimaneggiatore: note sul primo volume dei 'Pasquillorum tomi duo'*, in: *Pasquin Lord of Satire* cit., pp. 17-40, in part. pp. 16-27 (la descrizione complessiva dei *Pasquillorum*) e 39 (per la *Querela de fide*).

⁸¹ Il *Pasquillus ecstaticus* è stampato alle pp. 427-529 [in realtà pp. 527-629] dell'ed. cinquecentesca dei *Pasquillorum*. Curione raccoglie nel secondo tomo la prima, più breve, redazione del proprio *Pasquillus extaticus et Marphorius* (t. II, pp. 427-529), che viene riproposto separatamente in *Pasquilli extatici, seu nuper e coelo reversi, de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium, multa pietate elegantia ac festivi tate refertum*, s.l. né d.;

riportate insieme con epistole e satire di carattere antireligioso, tutte opere che, cronologicamente, potrebbero risalire al ventennio 1520-1540. I compositori di questi testi sono soprattutto di lingua tedesca, come Ulrich von Hutten, del quale si ripropongono la *Trias romana* e gli «pseudohuttenica» (scritti di dubbia autenticità), come il *Pasquillus exul* e i sette dialoghi di Croto Rubiano, amico di Hutten, che Curione annovera con il titolo complessivo di *Dialogi septem festive candidi*. All'Hutten sono inoltre assegnati gli *Scomata*, detti moraleggianti in cui persone o luoghi sono accostati a varie citazioni provenienti dalla Bibbia e dai testi virgiliani. «La struttura dei due tomi, così come si presenta agli occhi del lettore moderno, non può che rinviare a Curione quale principale artefice della raccolta (in qualche caso anche autore e interpolatore) di pasquinate anonime e di diversi altri autori, adattandole efficacemente alla lotta per l'affermazione di una nuova fede»⁸².

E desidererei ora concludere con quanto già da me detto a proposito dell'*Avvertenza* al *tomus secundus* – *pars prima* dei *Pasquillorum*, risalente al 1515:

Secondo l'originario progetto editoriale del curatore della raccolta – cioè Curione –, ai *carmina* del primo tomo succedono i componimenti in

in: *Pasquillus ecstaticus non ille prior sed totus plane alter, auctus et expolitus: cum aliquot aliis sanctis pariter et lepidis dialogis*, Apud Io. Girardum, Genevae 1544; e ancora in *Pasquillus ecstaticus, una cum aliis etiam aliquot sancti spariter et lepidis dialogis, quibus praecipua religionis nostrae Capita elegantissime explicantur. Omnia, quam unquam antea, cum auctiora, tunc emendatiora...*, s.l. né d. [ma I. Oporino, Basileae 1544?]; vedi soprattutto i dati offerti nel profilo bio-bibliografico delineato da A. BIONDI nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXI cit., pp. 443-449, in part. p. 446, e in G. CORDIBELLA, *Il 'Pasquillus extaticus' di Celio Secondo Curione: eresia, censura, tradizione a stampa e manoscritto del testo* cit., pp. 174-177. Oltre alla bibliografia cit. *supra* alla n. 68, si rinvia a: M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)* cit., pp. 99-100, 284-285, 287-288; mentre sulla traduzione in lingua francese vedi il saggio di C. LASTRAIOLI, *La tradizione francese del «Pasquino in estasi» di Celio Secondo Curione*, in: *Dynamic Translations in The European Renaissance / La traduzione del moderno nel Cinquecento europeo*, atti del Convegno internazionale Università di Groningen, 21-22 ottobre 2010, a cura di P. Bossier, H. Hendrix, P. Procaccioli, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2011, pp. 271-299. Sull'opuscolo curioniano è necessario rinviare all'ancor valido studio di A. BIONDI, *Il 'Pasquillus extaticus' di C.S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, "Bollettino della Società di studi valdesi" 128 (1970), pp. 29-38; in fine si rinvia al recente studio di L. PANIZZA, *Pasquino and his Pasquinades Turned Protestant. Celio Secondo Curione's "Pasquillus ecstaticus" of 1544*, in: *Renaissance Letters and Learning. In memoriam Giovanni Aquilecchia*, a cura di D. Knox, N. Ordine, The Warburg Institute-Aragno, London-Torino 2012, pp. 181-196.

⁸² Cfr. A. ROMANO, *Celio Secondo Curione editore e rimaneggiatore: note sul primo volume dei 'Pasquillorum tomi duo'*, in: *Pasquin Lord of Satire* cit., p. 26.

prosa, per lo più in forma dialogica, che quasi sicuramente avrebbero dovuto costituire un secondo tomo di lunghezza pressoché identica al primo. L'ampiezza del secondo volume risulta, tuttavia, di gran lunga superiore a quella del primo. Sembra quasi che l'incalzare degli avvenimenti, e soprattutto l'ultima convocazione del concilio di Trento, indetta da Paolo III per il novembre del 1542, che non a caso coincide con la data di apparizione degli *Scomata Pasquilli in Germanos euulgata anno MDXLII mense Nouembri*, che chiudono la silloge curioniana, abbiano indotto il suo appassionato e infaticabile curatore a non tenere in conto i limiti di spazio prefissati, ma solo di quelli di tempo, affinché ogni scritto inserito nella raccolta diventasse un'arma in più, a disposizione nell'arsenale dei riformati, da usare nella battaglia contro la paventata e ormai ineludibile controriforma cattolica. Ne viene fuori una silloge vasta e complessa, composta dalla «farragine delle *Pasquinate* o dei *Dialogismi*», come lo stesso Curione la definisce rivolgendosi *Al Lettore* in apertura del primo volume, nonché da *scommata, sorti*, farse evangeliche di origine medievale, perfino un *vademecum* in tedesco offerto, in particolare, a quei giovani che dalla Germania si recavano in visita a Roma, la *nuova Babilonia*. Tutti, però, per bocca di Pasquino, inveravano il detto evangelico: «E io vi dico che se costoro taceranno, le pietre grideranno» (Lc. 19,40). E lo fanno spesso anche in termini di una insospettabile crudezza⁸³.

⁸³ Cfr. la mia *Avvertenza* in: [CELIO SECONDO CURIONE], *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – Pars prima cit., pp. vii-viii.

IL *LIBRO*, I LIBRI

SOLA SCRIPTURA: L'AUTORITÀ DELLA SCRITTURA DAL TARDO MEDIOEVO ALLA PRIMA ETÀ MODERNA

EMIDIO CAMPI

*A mia madre
(† 26 agosto 2017)*

La convinzione che il richiamo al *sola Scriptura* sia una delle caratteristiche della Riforma protestante del secolo XVI è assai diffusa. Non sono pochi coloro che, sulla base di una visione stereotipata del cattolicesimo e del protestantesimo, considerano il principio scritturale uno dei criteri determinanti per distinguere tra loro le due confessioni, con il corollario che i protestanti sarebbero «quelli della Bibbia» e i cattolici «quelli della Tradizione». Naturalmente questa è una notevole semplificazione; le cose sono alquanto più complicate dei luoghi comuni, o magari di quello che farebbe piacere che esse fossero state. Lo scopo di questo saggio è di mostrare che la locuzione *sola Scriptura* è stata oggetto di riflessioni intense in momenti decisivi per la storia del cristianesimo occidentale dal tardo Medioevo alle soglie dell'età moderna. In questo lungo periodo l'antico assioma ha conosciuto molteplici trasformazioni concettuali ma, nonostante la diversità di interpretazioni, esso ha costituito un punto di riferimento costante della cultura teologica europea.

1. Sola Scriptura tra Medioevo e Umanesimo

Prima di affrontare un'analisi del genere è opportuno chiarire il significato del termine «Tradizione», di cui mi avvarrò nell'esposizione, perché sebbene usato da entrambe le parti, in realtà esso divenne, attraverso interpretazioni specifiche, tutt'altra cosa da quella che era stato in

origine. Negli anni Sessanta del secolo scorso, Yves Congar e Gerhard Ebeling hanno dato una svolta decisiva all'indagine del nostro tema. Superando le acri controversie confessionali del passato, il domenicano francese e il teologo luterano svizzero-tedesco hanno sostenuto in sostanza che i risultati dell'immenso travaglio della critica biblica del secolo XIX e della prima metà del XX costringono a ripensare radicalmente il problema dell'autorità della Scrittura, evitando di contrapporre la sacra Scrittura alla Tradizione. Dietro il testo della Bibbia, come noi lo conosciamo, sta infatti tutto un processo storico, durante il quale la chiesa ha provveduto alla trasmissione del messaggio biblico sia nella forma orale sia in quella scritta, preservandone la purezza e l'autenticità attraverso la definizione del canone biblico. Se Congar ed Ebeling divergevano non poco sulla valutazione dell'atto ecclesiastico che stabilì come canonici determinati libri, ambedue ritenevano che il processo di grande mutamento del sapere, causato dall'introduzione dell'aristotelismo nel secolo XIII, non ebbe ripercussioni profonde sullo statuto della Scrittura nella teologia. Nell'epoca delle sillogi scolastiche, lungi dal rivestire un ruolo marginale, la *sacra pagina* costituiva invece la principale autorità e il punto di riferimento del lavoro teologico.

A chiarire e ad approfondire questo punto sovengono una serie di ricerche che in questi ultimi anni hanno posto sempre meglio in rilievo il passaggio operato dagli Scolastici del secolo XIII dalla teologia intesa come pura «*lectio*» del testo sacro alla teologia concepita come scienza sussunta negli schemi della teoria aristotelica. Da tale ricostruzione si

¹ Y. CONGAR, *La tradition et les traditions: essai historique*, A. Fayard, Paris 1960; G. EBELING, *Wort Gottes und Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964; V. SUBILIA, "Sola Scriptura". *Autorità della Bibbia e libero esame*, Claudiana, Torino 1975; V. SUBILIA, *Solus Christus: il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Claudiana, Torino 1985, pp. 53-67. Cfr. anche *Verbindliches Zeugnis*, a cura di W. Pannenberg, T. Schneider, vol. 3: *Kanon-Schrift-Tradition*, Herder, Freiburg i.B. 1992; B. HAMM, B. MOELLER, D. WENDEBOURG, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; M. BEINTKER, voce «Tradition», in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 33, 2002, pp. 718-724; *Autorität der Schrift und Lehrvollmacht der Kirche. Symposium zum 70. Geburtstag von Ulrich Kühn*, a cura di M. Petzoldt, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003.

² E. CAMPI, *Die Bibel in der Reformationszeit*, in: *Getruckt zu Zürich: ein Buch verändert die Welt*, a cura di M. Rüsch, U.B. Leu, Orell Füssli, Zürich 2019, pp. 59-90; *Epochen der Bibelauslegung*, a cura di H. Graf Reventlow, vol. 2: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, Beck, München 1994; M. FÉDOU, *L'intérêt du théologien pour le Moyen Âge*, "Recherches de Science Religieuse" C (2012), pp. 167-186; I. IRIBARREN, *La théologie dans l'université médiévale. Lieux et renaissances de la reine des sciences*, "Revue des Sciences Religieuses" LXXXVII (2013), pp. 403-415; U. KÖPF, *The Institutional Framework of Theological Studies in the Late Middle Ages*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol.

evinces che le nuove preoccupazioni sistematiche della cultura teologica non comportarono un distacco netto dall'esegesi biblica, come attestano gli estesi commenti biblici dei grandi maestri di quel secolo; non solo la base della teologia monastica, ma anche quella degli ambienti più aperti alla teoria aristotelica della scienza continuò a essere essenzialmente legata alla sacra Scrittura e alla Tradizione. Le revisioni critiche elaborate nel secolo XIV da Duns Scoto e Guglielmo di Ockham ai principi fondamentali della gnoseologia e della metafisica aristotelico-tomistica non trascurarono di porre l'accento sullo studio del dato rivelato, quale è contenuto nella sacra Scrittura e nella Tradizione, nonostante le opinioni discordanti sul modo in cui queste *auctoritates* dovessero essere interpretate. Tra XIV e XV secolo questa intima connessione sottendeva all'opera di teologi ed esegeti, ma si era attenuata visibilmente; i commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo costituivano lo strumento più importante dell'insegnamento teologico con uno squilibrio tale rispetto all'esegesi del testo sacro da ricevere le critiche severe di Jean Gerson, il *doctor christianissimus*, secondo cui la scienza teologica era inscindibile da una approfondita conoscenza biblica. Tuttavia, ancora nel secolo XV, allorché la Scolastica matura si dedicava a questioni affatto superflue seguendo una metodologia sofistica, il termine stesso *theologia* era sinonimo di *sacra* o *divina pagina*, o il titolo *doctor theologiae* equivaleva secondo una consolidata tradizione a quello di *doctor in Biblia*.

A questi dati si può aggiungere un'ulteriore precisazione. In una monografia divenuta ormai classica, Heiko A. Oberman segnalava molto opportunamente che nel tardo Medioevo circolavano due concetti di tradizione tra loro assai diversi e poco amalgamabili, che egli designava con l'appellativo «Tradizione 1» e «Tradizione 2». La chiesa antica – egli sosteneva – riconosce come unica fonte della rivelazione e autorità dottrinale le scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, da interpretare secondo la *regula fidei*, il cui substrato è costituito dalla sintesi di

2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 123-153.

³ H.A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1967, pp. 361-393; ID., *Quo Vadis, Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis*, in: ID., *The Dawn of the Reformation. Essays in the Late Medieval and Early Reformation Thought*, T&T Clark, Edinburgh 1986, pp. 269-296. Cfr. anche A.N.S. LANE, *Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey*, "Vox Evangelica" IX (1975), pp. 37-55; A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma: una introduzione*, Claudiana, Torino 1999, pp. 163-187; R.W. HOLDER, *Crisis and Renewal: The Era of the Reformations*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2009; G. TRABUCCO, *Teologia Fondamentale: Scrittura e Tradizione*, "Orientamenti Bibliografici" XXXIX (2012), Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 2012, http://www.teologiamilano.it/teologia_milano/allegati/200/Trabucco.pdf (ultimo accesso: 06/03/2019).

formule di fede variamente sparse negli scritti neotestamentari (cfr. Rom. 10,9; I Cor. 15,3-5). L'accento è posto cioè unicamente sul contenuto del messaggio biblico. Né la chiesa, né la *regula fidei* vengono considerate come fonti diverse e separate della rivelazione. La prima è unicamente banditrice della Buona Novella, la seconda permette soltanto di cogliere quel messaggio senza incertezze e timore di cadere nell'errore, ma nessuna delle due ha una funzione integrativa, né tantomeno può considerare la propria autorità al di sopra della parola di Dio manifestata nella storia e conoscibile attraverso i testi biblici. Questo è ciò che Oberman chiama «Tradizione 1», vale a dire la conservazione fedele e la trasmissione del testo sacro in tutta la sua purezza, affinché nulla vada perduto della sua efficacia salvifica e la sua autorità sia riconosciuta come quella di Dio stesso.

Molte intuizioni che hanno presieduto alla nascita e alla formazione di una concezione della rivelazione basata su una duplice fonte di trasmissione risalgono al IV secolo, ma fu soprattutto fra il Trecento e il Quattrocento che si cominciò ad affermare l'esistenza di verità rivelate non contenute nella Scrittura che sarebbero state comunicate da Cristo agli apostoli o ricevute da essi per diretta ispirazione dello Spirito e trasmesse oralmente di generazione in generazione all'interno della chiesa. I suoi sostenitori, tra cui spiccano Guglielmo di Ockham, e il suo discepolo Gabriele Biel, non respingevano esplicitamente la sufficienza materiale della Scrittura (cioè che essa comprende tutta la rivelazione divina), ma insistevano sulla sua insufficienza formale (cioè essa contiene delle oscurità che possono essere autenticamente interpretate solo dall'autorità ecclesiastica). Di conseguenza, la tradizione – o più precisamente: le tradizioni orali ed extra-bibliche, e quindi anche lo stesso magistero – risultava necessaria ai fini di una piena intelligibilità del testo scritto, per colmarne i silenzi o svelarne i contenuti più reconditi. In questa accezione più ampia il termine tradizione è stato definito da Oberman «Tradizione 2».

La critica al concetto di «Tradizione 2» non comparve improvvisamente in pieno secolo XVI, ma è avvertibile già nei movimenti pauperistici e sette ereticali che scuotevano la società europea del secolo XII, agitando contro la potenza e la ricchezza dell'alto clero l'ideale di povertà evangelica e di imitazione fedele della vita degli apostoli. Non di rado questo anelito di restaurazione del primitivo spirito cristiano si appellava alla Scrittura. Così a Lione, un ricco mercante, Valdés, più noto sotto il nome italiano di Pietro Valdo datogli dai suoi discepoli, se ne andò a predicare il Vangelo nella lingua volgare del popolo, finché il divieto ingiuntogli dalle autorità ecclesiastiche trasformò il suo movimento in eresia. È sintomatico che l'idea guida del più noto poemetto

valdese medievale, *La Nobla Leïçon* (composta agli inizi del Quattrocento), rivendichi il diritto dei Poveri di Lione o valdesi di attenersi alla sacra Scrittura come la massima autorità e l'unica regola di fede e di vita⁴. Così fecero anche i movimenti affini dei seguaci di Arnaldo da Brescia e degli Umiliati che pullulavano nell'Italia settentrionale⁵.

Più avanti di tutti, però, si spinse il teologo di Oxford John Wyclif (ca 1330-1384), le cui idee ebbero larga diffusione al di fuori del mondo accademico⁶. Nel suo *De veritate Sacrae Scripturae*, la Bibbia è concepita come l'unica fonte della rivelazione divina e pertanto rappresenta l'unico riferimento e l'autorità suprema in materia di fede. Per esprimere l'eminenza singolare della *sacra pagina* Wyclif usa l'immagine già nota a Niccolò da Lyra, sostenendo che essa è lo «*speculum in quo veritates eterne relucent*». Sono quindi destituite di ogni valore vincolante la tradizione della chiesa, le dichiarazioni dei concili, le bolle papali; tutte le esposizioni della dottrina cristiana devono essere valutate in base alla conformità o meno con la Scrittura. Appunto per permettere ai suoi connazionali di conoscere direttamente il libro sacro, il *doctor evangelicus* ne procurò una traduzione in volgare. Il primato della Scrittura costituì inoltre la premessa fondamentale per l'elaborazione del suo sistema teologico che anticipò le posizioni della Riforma del secolo XVI per quanto riguarda la soteriologia, l'ecclesiologia, le indulgenze, il culto dei santi, la venerazione delle reliquie, nonché la concezione dei sacramenti. Ciò gli procurò la condanna delle autorità ecclesiastiche, che rigettarono le sue proposizioni e dichiararono eretici i suoi seguaci, i cosiddetti Lollardi.

Le idee di Wyclif si diffusero anche in Boemia, in seguito al matrimonio di Anna di Boemia con Riccardo II d'Inghilterra nel 1382, e furono oggetto di accese controversie in ambito sia accademico sia ecclesiastico. Tra coloro che difesero l'ortodossia del teologo inglese e ne accolsero il pensiero, vi erano Jan Hus (ca 1370-1415) e Girolamo da Praga (ca 1370-1416), i quali erano assolutamente convinti che la sacra Scrittura fosse l'unica e sufficiente norma in materia di fede a cui la

⁴ *La Nobile Lezione. La Nobla Leïçon. Poemetto medievale valdese*, a cura di C. Papini, Claudiana, Torino 2003, p. 49; G.R. EVANS, *Scriptural Interpretation in Pre-Reformation Dissident Movements*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 296-304.

⁵ *Arnaldo da Brescia: mito e memoria. Catalogo della mostra bibliografica*, Queriniana, Brescia 2017; G.G. MERLO, *Profilo di storia degli Umiliati*, in: AA.VV., *Un nuovo stemma per la Provincia di Milano. Storia cultura società*, Electa, Milano 1998, pp. 17-38.

⁶ G. ZAMAGNI, "Through the Looking-Glass". *John Wyclif, la Scrittura e l'ermeneutica*, *Annali di studi religiosi* III (2002), pp. 265-276; *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*, a cura di I.C. Levy, Brill, Leiden 2008; G.R. EVANS, *Scriptural Interpretation in Pre-Reformation Dissident Movements* cit., pp. 305-312.

chiesa deve sottostare. Malgrado il vigore con cui difesero il principio scritturale, essi assunsero posizioni teologiche più moderate rispetto a quelle di Wyclif. Esempi ne sono la questione delle indulgenze che essi, a differenza del teologo inglese, consideravano legittime, anche se ne criticavano gli abusi, oppure la teoria della transustanziazione. Ciò nonostante, come è noto, il Concilio di Costanza (1414-1418) li condannò entrambi come eretici e li inviò al rogo, non senza aver prima reiterato la condanna di eresia nei riguardi di Wyclif.

Il richiamo al *sola Scriptura* lanciato in diverse parti d'Europa dai predicatori del *Christus pauper* ben si coniugava con l'appello rivolto alla cristianità nei decenni di fine Quattrocento da umanisti illustri come Lorenzo Valla (1405/1407-1457), Giannozzo Manetti (1396-1459), Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), Johannes Reuchlin (1455-1522), Lefèvre d'Étaples (1455/60-1536), Guillaume Budé (1468-1540), John Colet (1467-1519), Thomas More (1478-1535), Juan Luis Vives (1492-1540) e soprattutto Erasmo (1466/1469-1536), affinché essa risalisse *ad fontes* per ritrovare la visione di una fede purificata, incentrata su Cristo. È vero che alcuni di essi si arroccarono nella difesa del passato, come il card. Jiménez de Cisneros, che fu bensì il promotore della monumentale *Bibbia Poliglotta Complutense*, la prima edizione stampata di Bibbia multilingue della storia, ma ebbe anche tanta parte nella riorganizzazione della Inquisizione spagnola; oppure Tommaso Moro, il quale impiegò tutte le mirabili risorse del suo pensiero per difendere la tradizione, compresa l'autorità papale e la venerazione delle reliquie che, come autore di *Utopia*, sembrava un tempo rifiutare. Lo stesso Erasmo, l'intellettuale che più di ogni altro scosse le fondamenta del grande edificio della chiesa rinascimentale, rimase sempre al margine della bufera del suo tempo. Tuttavia non di rado nella storiografia sulla Riforma si sottovaluta che furono gli umanisti cristiani ad affermare la preminenza della Scrittura sui suoi commentatori, prima ancora che esplodesse il moto riformatore, fornendo innanzitutto gli strumenti filologici, linguistici e storici per facilitarne la comprensione e cogliere il senso autentico del testo. Si pensi alle *Adnotationes in Novum Testamentum* del Valla (1444; pubblicate postume da Erasmo nel 1505), al *De rudimentis hebraicis* (1506) di Reuchlin, la prima

⁷ A. MOLNÁR, *Jan Hus: testimone della verità*, Claudiana, Torino 2004; A. COMI, *Verità e Anticristo: l'eresia di Jan Hus*, Pendagrone, Bologna 2007; T. KRZENCK, *Jan Hus. Theologe, Kirchenreformer, Märtyrer*, Muster-Schmidt, Gleichen 2011.

⁸ R.W. HOLDER, *Crisis and Renewal: The Era of the Reformations* cit., pp. 37-57; R. REX, *Humanist Bible Controversies*, in: *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 3: *From 1450 to 1750*, a cura di E. Cameron, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 61-81.

grammatica ebraica pubblicata da un cristiano, al *Quintuplex Psalterium* di Lefèvre d'Étaples (1509), all'edizione critica del Nuovo Testamento di Erasmo, noto appunto con il nome di *Novum Instrumentum* (1516), tutte opere di cui si servirono ampiamente i Riformatori nel loro lavoro esegetico. In secondo luogo, gli umanisti condussero con energia la loro battaglia contro la teologia di matrice scolastica. Senza addentrarsi nell'esemplificazione, basti ricordare due opere impossibili da ignorare per coloro che in quel tempo aspiravano a un profondo rinnovamento ecclesiale. La prima è il diffusissimo trattato del Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione* (scritto intorno al 1440, ma pubblicato per la prima volta a Strasburgo nel 1506), con il quale l'autore non soltanto smascherava lo straordinario *mendacium* che per secoli aveva permesso alla chiesa di giustificare il proprio potere temporale, ma metteva in questione l'intero impianto sul quale era stata costruita la teoria della «Tradizione 2», indirizzando la teologia su altre vie, avvicinandola alla Scrittura⁹. La seconda opera è la *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* di Erasmo, che avrebbe dovuto fungere da introduzione alla seconda edizione del suo Nuovo Testamento, ma che fu pubblicata come saggio autonomo nel 1518. Sebbene editorialmente separati, i due testi sono correlati tra loro e veicolano un unico messaggio: l'insofferenza nei confronti delle tradizioni ecclesiastiche e dei teologi scolastici e l'esigenza di ancorare lo studio della teologia nella Bibbia, da lui definita icasticamente *sacra ancora*¹⁰. Considerato in senso più lato, infine, l'umanesimo cristiano

⁹ A. VANDERJAGT, *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 154-189; R. REX, *Humanist Bible Controversies* cit.; *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, a cura di M. Wallraff, S. Seidel Menchi, K. von Greyerz, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

¹⁰ M. REGOLIOSI, *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo*, "Studia Philologica Valentina" X (2007), pp. 25-45.

¹¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio seu methodus*, in: ID., *Scritti teologici e politici*, testo latino a fronte, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, Bompiani, Milano 2011, pp. 338-340: «Haec ideo dicta sunt, ne caelestem Christi philosophiam hominum vel legibus vel disciplinis vitemus. Maneat intactus ille scopus, sit illibatus unicus ille fons, servetur illa vere sacra ancora doctrinae euangelicae, ad quam in tanta rerum humanarum caligine confugere liceat». L'espressione fu ripresa dal giovane Zwingli nella sua *Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem* del 1522 (Z 1, 189-209: 203, 33) e in scritti successivi, come ha messo in luce F. FERRARIO, *La sacra ancora. Il principio scritturale nella riforma zwingliana (1522-1525)*, Claudiana, Torino 1993. Per un primo avviamento alla «*philosophia Christi*», con cui Erasmo designava il fulcro della sua proposta, cfr. F. BUZZI, *La teologia secondo Erasmo da Rotterdam*, in: *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, a cura di I. Biffi, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2007, pp. 15-34; C. CHRIST-VON WEDEL, *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Lit, Münster 2003; ID., *Erasmus von Rotterdam: Ein Porträt*, Schwabe, Basel 2016.

denunciò coraggiosamente il *modus operandi* ecclesiale, come fece ad esempio Erasmo nel suo celebre *Enchiridion militis Christiani*, sostenendo la necessità di formare un laicato biblicamente istruito, ossia capace di trovare nelle Bibbia i fondamenti della fede e dell'etica cristiana.

Da questa breve disamina appare evidente che il problema della Tradizione e del suo rapporto con la Scrittura è assai complesso e controverso e richiede quanto meno numerose specificazioni. Tuttavia una puntualizzazione si impone fin da ora. Nessuno – partendo dai movimenti pauperistici, passando da Wyclif e Hus, per arrivare agli umanisti cristiani e al giovane Lutero – pensò mai di negare il valore della millenaria meditazione della chiesa sulla Bibbia. Il richiamo al *sola Scriptura* significava non già il rifiuto puro e semplice della tradizione, bensì la subordinazione di questa alla Scrittura, onde evitare la pericolosità di alcune deviazioni. Riprendendo la coppia di termini usati da Oberman, si può dire che almeno fino alla disputa di Lipsia dell'estate del 1519 tra Lutero e il suo agguerrito contraente Johannes Eck, cui era riuscito di attirare il monaco-professore di Wittenberg in un tranello dimostrandone l'identità di vedute con quelle sostenute da Jan Hus, il futuro Riformatore si muoveva nel solco della «Tradizione 1», mentre la chiesa a cui egli si rivolgeva aveva adottato la teoria della «Tradizione 2». Di lì a poco, come vedremo, il confronto si sarebbe trasformato in uno scontro tra due concezioni tra loro diverse e inconciliabili.

2. “Sola Scriptura” agli inizi della Riforma

Quando Lutero nel colloquio ad Augusta col legato papale card. Gaetano, alla disputa di Lipsia e alla dieta di Worms chiese con sincera umiltà e serietà di essere confutato sulla base della Scrittura, esprimeva la convinzione, risalente alla grande tradizione dei Padri e condivisa con sfumature diverse dagli Scolastici medievali, secondo cui la Bibbia rappresentava il punto di riferimento di ogni teologia. Va però precisato che il principio scritturale aveva assunto per Lutero un significato più intensivo che andava oltre l'inclinazione scolastica a considerare la Bibbia come un repertorio di *dicta probantia* cui attingere per la costruzione di un sistema teologico; era divenuto il caposaldo di un *novus modus loquendi* della rivelazione divina.

In una predica tenuta nel 1514, il giorno del suo battesimo, quindi già prima dell'affare delle indulgenze, si profilava l'orientamento di

fondo del suo riferimento alla Scrittura, che capovolgeva completamente l'uso scolastico di asservire il testo sacro al primato dell'argomentazione concettuale: «Chi vuole leggere la Bibbia, badi di non commettere errori, perché la Scrittura si lascia tirare e dirigere, ma nessuno la guidi a suo piacimento, bensì la porti alla sua fonte, cioè alla croce di Cristo, solo così coglierà nel segno e non sbaglierà»¹². Nell'aprile del 1518, esponendo dinanzi al capitolo generale degli agostiniani riunito a Heidelberg le idee guida della sua teologia, egli riprendeva il motivo della croce per spiegare il carattere paradossale ed enigmatico della rivelazione¹³. Dio si rivela, ma al tempo stesso si occulta, si manifesta nelle apparenze contrarie (*sub contraria specie*), in ciò che sembra contraddire l'idea che abbiamo della sua maestà. Nella sua apparizione umana e incomparabile nella trama della storia, l'Iddio sovrano e trascendente ha parlato (*Deus dixit*), si è rivelato in un libro che riflette determinate contingente storico-culturali, imperfezioni d'ogni genere e anche concezioni morali non ineccepibili. Quelle parole d'uomini fallibili e per giunta peccatori sono il velo nel quale Dio si avvolge nella sua paradossale manifestazione. Appunto perché riflettono la *viva vox Dei* espressa in parole umane, le profezie dell'Antico Testamento, i vangeli, gli scritti apostolici del Nuovo Testamento hanno un valore unico come norma di fede.

Lutero ha così impostato lo statuto epistemologico di una teologia autenticamente cristiana, costruita sull'ascolto della parola di Dio che si manifesta nelle Scritture. Ma v'è di più: la parola di Dio, di cui la Bibbia è il documento, è anche una parola eminentemente concreta. Essa si rivela all'uomo come parola di giudizio e di perdono, e si riassume nel messaggio del Verbo fatto carne, morto sulla croce per la salvezza del mondo. La Bibbia è la «mangiatoia in cui è stato posto a giacere Cristo»¹⁴, il luogo in cui risuona la voce del Buon pastore che mette la sua

¹² WA 1, 52, 15-18 (*Fragmentum sermonis in die divi Martini habiti*, 1514): «Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauff schauen, daß er nicht irre, denn die Geschrifft laeßt sich wol dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affect, sondern er fuehre sie zu dem Brunnen, das ist, zu dem Creutz Christi, so wird ers gewißlich treffen und nicht fehlen».

¹³ G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 124-155, e J. VERCROYSE, «Nostra theologia est crucis theologia». *La teologia secondo Lutero*, in: *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII* cit., pp. 35-63.

¹⁴ WA 10/ I, 1, 15,1-5 (*Ein kleiner Unterricht*, 1522): «Syntemal die Euangeli und Epistel der Apostel darumb geschriben sind, das sie selb solche tzeyger seyn wollen und uns weyßen ynn die schrifft der propheten und Mosen des allten testaments, das wyr alda selbs leßen und sehen sollen, wie Christus ynn die windel thucher gewicklet und yn die krippen gelegt sey, das ist, wie er ynn der schrifft der propheten vorfasset sey».

vita per le pecore¹⁵. Sicché l'accento posto sulla parola di Dio come unica fonte della conoscenza religiosa è inseparabile dal problema della paradossale rivelazione di Dio e dal problema della salvezza dell'uomo.

Ovviamente, questo non voleva essere un invito a fare della Scrittura una sorta di codice di verità eterne da mettere tutte sullo stesso piano e sottrarre a ogni critica storica. Lutero aveva una concezione dialettica della Bibbia¹⁶. Egli poteva affermare che la «sacra Scrittura è Dio stesso»¹⁷ e che essa contiene la Parola di Dio¹⁸, ma poteva anche distinguere l'una dall'altra. Celebre, a questo proposito, è la frase contenuta nella sua diatriba contro Erasmo sul servo arbitrio: «Dio e la Scrittura di Dio sono due cose distinte, proprio come sono due cose distinte il Creatore e la creatura»¹⁹. Nella stessa opera, dichiarava che «le Scritture sono chiarissime»²⁰, ma d'altra parte riconosceva che in esse figurano «molti

¹⁵ WA 37, 386, 4-6 (*Predigt am Sonntag Misericordias Domini*, 19 aprile 1534): «Das sol man predigen jnn der Christenheit, qui sic audit et intelligit, der heisst Christus schaff, Et hanc vocem Christi scilicet: Ego pro vobis sum mortuus, vos liberavi, oves audiunt et noverunt hanc vocem».

¹⁶ A. BEUTEL, *Wort Gottes; Theologie als Schriftauslegung*, in: *Luther Handbuch*, a cura di A. Beutel, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 362-371, pp. 444-449; S. RAEDER, *The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 363-406.

¹⁷ WA 50, 657,25-26 (*Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften*, 1539): «so gut werdens weder Concilia, Veter, noch wir machen, wens auch auff's hoehest und beste geraten kan, als die heilige Schrifft, das ist Gott selbs, gemacht hat».

¹⁸ WA 10/I, 2, 75, 1-7 (*Adventspostille*, 1522): «Wo ist aber gottis wortt ynn allen buchern auß der heyiligen schrifft? was machenn wyr denn, das wyr andere bucher leßen und lassen ditz ligen? Martern und todten mugen sie uns wol, aber trosten mag keyn buch, denn die heyiligen schrifft, den titel hatt sie alleyn, den hie S. Paulus yhr gibt, das sie eyn trostbuch ist, wilchs die seelen erhalten kan yn allem trubsall, das sie nicht vortzage, sondern hoffnung behallte; denn sie fasset gottis wortt».

¹⁹ WA 18, 606, 11-13 (*De servo arbitrio*, 1525): «Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt, Creator et creatura Dei. In Deo esse multa abscondita, quae ignoremus, nemo dubitat, sicut ipsemet dicit de die extremo».

²⁰ WA 18, 659, 18-19 (*De servo arbitrio*, 1525): «Satis sit exordio praemisisse, Scripturas esse clarissimas». Cfr. anche WA 18, 609, 4-14: «Et ut breviter dicam, Duplex et claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo, Deus nihil est. Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis».

luoghi oscuri e nascosti»²¹. La Scrittura – egli diceva con una felice espressione – ha un «naso di cera» e occorre una straordinaria dedizione per non usarle violenza²². Lutero conosceva bene il metodo corrente d'interpretazione biblica usato durante il Medioevo, noto col nome di *quadruga* o quadruplici senso della Scrittura (oltre al senso letterale, il senso allegorico, tropologico e anagogico), e non esitò a farne largo uso nei suoi commentari. Tuttavia sosteneva che la Bibbia ha un proprio messaggio e che deve perciò essere interpretata partendo dal suo nucleo centrale. Distingueva nettamente tra Antico e Nuovo Testamento, il libro della rivelazione della Legge di Dio e il libro dell'Evangelo di Dio, e tuttavia non confinava Legge e Vangelo unicamente all'uno o all'altro Testamento. Le esigenze della Legge di Dio e la misericordia di Dio sono contenute in entrambi, sicché in definitiva, per Lutero, l'intera Bibbia non è altro che la rivelazione dell'amore di Dio che «riconciliava con sé il mondo in Cristo Gesù» (II Cor. 5,19), l'Antico Testamento proclamando che quell'attimo sarebbe venuto, il Nuovo attestando che è venuto. Perciò egli poteva affermare: «Togli Cristo dalla Scrittura, che altro vi troverai?»²³. Il vero teologo, egli sosteneva, è colui che sa «distinguere la lettera dallo spirito» [...], nella consapevolezza che «tale discernimento è un dono che la Chiesa riceve dallo Spirito Santo, e non dalla mente umana»²⁴.

²¹ WA 18, 606,22-24 (*De servo arbitrio*, 1525): «Hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et abstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis».

²² WA 1, 507, 25-40, spec. 34-35 (*Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo*, 1518): «Quocirca cum scriptura sancta velit in timore et humilitate tractari et magis studio piaie orationis penetrari quam acumine ingenii, impossibile est, quod sine damno sint vel suo proprio vel aliorum quos docent, qui nudo ingenio freti in eam irruunt illotis pedibus sicut porci, tanquam sit humana quaedam scientia: adeo nullo reverentiae discrimine versantur in illa. Inde veniunt tot promptuli ad docendum, qui statim cognita grammatica theologiam sine omni studio profitentur dicentes 'Hem, Biblia res facilis est': maxime autem id faciunt qui distenderunt ventrem suum siliquis illis porcorum, id est philosophorum. Unde de eis conqueritur B. Hieronymus, quod arbitrio suo trahunt repugnantem scripturam, et iam proverbium factum est, scripturam habere caereum nasum. Hoc effecerunt insulsi illi et inepti somniatores, ludentes in sensu literalis, allegorico, morali, anagogico, et vocantur doctores Scholastici, et hoc propriissimo veroque nomine: Scholastici enim sunt, id est ludicri et lusoires, immo et illusores tam sui quam aliorum, qui neque quid sit litera neque quid spiritus cognoverunt. Et ferendum erat tale studium in quadruplici illa expositione scripturae, si modo tanquam rudimenta haberentur».

²³ WA 18, 606, 29 (*De servo arbitrio*, 1525): «Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?».

²⁴ WA 55/I, 4, 25-27 (*Psalmenvorlesung*, 1513/15, *Glossen*): «In Scripturis Sanctis optimum est Spiritum a litera discernere, hoc enim facit vero theologum. Et a spiritu sancto hoc tantum habet Ecclesia et non ex humano sensu».

La concezione della Scrittura di Zwingli collimava sostanzialmente con quella del Riformatore tedesco²⁵. Tuttavia egli, anziché dal chiostro come Lutero, proveniva dal variegato ambiente dell'umanesimo riformatore erasmiano, da cui attinse l'approccio filologico che giovò moltissimo al suo lavoro esegetico²⁶. Da Erasmo, per esempio, egli mutuò l'idea che l'autorità delle «tradizioni umane», ossia dei concili, dei Padri e dei papi debba essere subordinata a quella della Scrittura. All'influenza erasmiana si deve altresì l'insistenza del Riformatore sull'annuncio biblico della liberazione non soltanto dal morbo del peccato²⁷, ma anche dalle dinamiche asserventi provocate dalle superstizioni religiose e dal predominio clericale sulla coscienza, come testimonia la sua lotta contro le immagini²⁸, il digiuno²⁹, il celibato³⁰, nonché dalle servitù politiche ed economiche, come si evince dalla sua opposizione intransigente alle piaghe del mercenariato³¹ e dell'usura³².

Zwingli dedicò uno dei suoi scritti più acuti al tema della Scrittura: *Chiarezza e certezza, ovvero veracità della parola di Dio* che si concludeva con queste parole:

Ecco qual è, in breve, il mio pensiero: dobbiamo tenere nel più alto onore la parola di Dio (per parola di Dio è da intendere unicamente quel-

²⁵ W.P. STEPHENS, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1986, pp., 52-79; P. OPITZ, *The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 407-451.

²⁶ F. BÜSSER, *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich*, Peter Lang, Bern 1994; *Erasmus in Zürich: eine verschwiegene Autorität*, a cura di C. Christ-von Wedel e U.B. Leu, Neue Zürcher Zeitung, Zürich 1994.

²⁷ Z III, 711, 4-7 (*De vera et falsa religione*, 1525): «Liberati sumus iterum a vindicta legis; nam Christus eam multam, quae nobis pro peccatis nostris debebatur, sua calamitate solvit. A peccato vero, quatenus morbus est, sic liberati sumus ut nocere amplius nequeat, si Christo fidimus».

²⁸ Z II, 626-633 (*Eine kurze christliche Einleitung*, 1523); trad. it. *Zwingli. Breve istruzione cristiana*, a cura di B. Roussel, Albert Meynier, Torino 1998.

²⁹ Z I, 74-136 (*Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*, 1522).

³⁰ Z I, 189-209 (*Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem*, 1522).

³¹ Z I, 155-188 (*Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, 1522); trad. it. in: U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Claudiana, Torino 1985, pp. 47-66; C. MOSER, H.R. FUHRER, *Der lange Schatten Zwinglis: Zürich, das französische Soldbündnis und eidgenössische Bündnispolitik, 1500-1650*, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2009.

³² Z II, 458-525 (*Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, 1523); trad. it. in U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici* cit., pp. 145-196. P. WINTZELER, *Zwinglis sozialökonomische Gerechtigkeitslehre – heute wiedergelesen*, in: *Das reformierte Erbe. FS Gottfried W. Locher*, a cura di H.A. Oberman et al., Theologischer Verlag, Zürich 1992, vol. 1, pp. 427-444.

lo che viene dallo Spirito di Dio) e ad essa soltanto prestare fede. Poiché la parola di Dio è certa, e non può venire meno. Essa è chiara e non lascia errare nelle tenebre; essa istruisce e si spiega da se stessa. Solleva e illumina l'anima umana di ogni salvezza e grazia e la rende fiduciosa in Dio; la rende umile, affinché dapprima si senta perduta, anzi annichilita, e poi possa accogliere in sé Dio³³.

La parola, per Zwingli, non è quindi necessariamente quella scritta, poiché la Parola pronunciata da Dio la precede e può risuonare indipendentemente da essa, una sfumatura che lo distingue da Lutero e che ebbe conseguenze di peso nella comprensione dei sacramenti. Dai molti esempi addotti nel corso dell'opera, il Riformatore di Zurigo passa dall'una all'altra concezione, senza per altro spiegarne la relazione. In ogni caso, non v'è in lui traccia di quel letteralismo del protestantesimo posteriore che identificherà la Parola di Dio e la Scrittura. Egli concorda con Lutero nel ritenere che la Scrittura contenga la viva Parola di Dio, cioè come se Dio stesso ci parlasse da essa, e possieda dunque una sua intrinseca autorità che deve essere assolutamente rispettata. Viceversa, non si trova in Zwingli, come invece in Lutero, una valutazione differenziata delle varie parti della Scrittura (la distinzione, per esempio, tra Legge e Vangelo). Per lui, la Bibbia è in tutte le sue parti la rivelazione della volontà divina per l'essere umano. Fu questa concezione della Scrittura ad affermarsi nella tradizione confessionale riformata.

Sulla scia di Lutero e Zwingli, anche Calvino considerava la Scrittura come l'unico fondamento di ogni autorità in campo religioso, la fonte cui attingere per giungere alla retta conoscenza della verità³⁴. La Bibbia, egli affermava, ha la sua autorità da Dio, «Dio stesso ne è l'autore» ed è «Dio che in essa parla»³⁵; gli autori biblici «devono essere considerati scrivani dello Spirito santo»³⁶. La sua autorità è assoluta e non può in alcun modo essere contestata. In questo presupposto ermeneutico è

³³ Z II, 328-384 (*Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, 1522), qui Z I, 382, 21-28; trad. it. in U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici* cit., pp. 67-108, qui p. 106.

³⁴ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino [1971], rist. 1983). Qui: CALVINO, *op. cit.*, I, VI, 2, p. 172: «Ecco dunque il punto fermo: per essere illuminati e progredire nella vera religione bisogna cominciare dalla dottrina e nessuno può avere conoscenza della sana dottrina della conoscenza di Dio fino a quando sia stato a quella scuola, istruito dalla Sacra Scrittura, poiché il principio di ogni retta intelligenza si ha quando accogliamo con riverenza quanto Dio ci ha voluto testimoniare di se stesso». La bibliografia sull'argomento è vastissima. Per un inquadramento generale, cfr. D.K. McKIM, *Calvin and the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

³⁵ CALVINO, *op. cit.*, I, VII, 4, p. 178.

³⁶ Ivi, IV, VIII, 9, p. 1356. L'edizione latina li definisce: «*authentici spiritus sancti amanuenses*».

con molta probabilità da rintracciare la ragione alla base del suo radicale dissenso con Sebastiano Castellione³⁷. Naturalmente il Riformatore sapeva bene che la Bibbia non insegna ciò che non le interessa insegnare – nel commentario a Genesi lo ammette esplicitamente³⁸ –, ma fin dalla giovinezza ebbe l'incrollabile convincimento che la Bibbia sia stata ispirata da Dio, e che «per essere illuminati e progredire nella vera religione bisogna cominciare dalla dottrina celeste e nessuno può avere conoscenza della sana dottrina della conoscenza di Dio fino a quando non sia stato a quella scuola, istruito dalla Sacra Scrittura»³⁹. Ciò che Calvino non ha insegnato – e questo lo distingue nettamente dal biblicismo del protestantesimo secentesco – è di vincolare l'ispirazione divina della Scrittura a dei dati intrinseci, accertabili, e utili da incapsulare entro schemi dogmatici. Lungi dal ricercare delle garanzie umane affinché l'atto compiuto da Dio nel passato si riproducesse del continuo, Calvino ha sottolineato che le parole della Scrittura si rivelano nella loro realtà di Parola di Dio soltanto per l'intervento dello Spirito santo:

Sia dunque chiaro questo punto: riposa sulla Scrittura con ferma sicurezza solo chi è stato illuminato dallo Spirito Santo. Sebbene essa rechi in sé le sue credenziali per essere ricevuta senza contestazione e senza essere sottomessa a prove o discussioni, tuttavia essa ottiene il credito che merita per la testimonianza dello Spirito. Sebbene infatti essa abbia nella propria maestà di essere venerata, tuttavia incomincia a toccarci veramente quando è suggellata nei nostri cuori dallo Spirito Santo⁴⁰.

Poco oltre, per ribadire che senza l'azione segreta dello Spirito la mente umana non riuscirà a percepire la Parola vivente del Signore come è contenuta nella Scrittura, afferma inequivocabilmente:

La Parola ci è definitivamente garantita solo se è approvata dalla testimonianza dello Spirito. Il Signore ha riunito e accoppiato con mutuo legame la certezza del suo Spirito e della sua Parola, affinché il nostro intendimento riceva questa parola con obbedienza riscontrandovi la luce dello Spirito, che è come una luce per far vedere in quella il volto di Dio, e inversamente riceviamo lo Spirito di Dio senza timori d'inganni ed er-

³⁷ Cfr. S. SALVADORI, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza: l'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Milano 2009.

³⁸ CALVINO, *Commentarius Genesis* (1554), *Argumentum*, in: CO 23, coll. 7-12; trad. it. *Commentario su Genesi*, pp. 41-47.

³⁹ CALVINO, *Istituzione*, I, VI, 3, p. 172.

⁴⁰ CALVINO, *op. cit.*, I, VII, 5, p. 180

rori quando lo riconosciamo nella sua immagine, vale a dire nella sua Parola⁴¹.

Se dunque il condizionamento tra le parole scritte e la Parola del Signore è un atto di competenza di Dio, anziché un dato in possesso degli esseri umani, è evidente che la Scrittura non può in alcun caso derivare la sua autorità dalla chiesa, che è essa stessa fondata sulla Bibbia, altrimenti cesserebbe di essere la fonte della rivelazione divina. Anche se il canone fu opera della chiesa, le sacre Scritture hanno in se stesse la propria convalidazione:

Questa è infatti la domanda che fanno, beffandosi dello Spirito Santo: chi ci renderà certi che questa dottrina sia proceduta da Dio? Chi ci garantisce che sia pervenuta sana e intera fino al nostro tempo? Chi ci persuaderà ad accettare un libro e respingerne un altro senza contraddizione, se la Chiesa non ne dà la regola infallibile? [...] Questi imbrogli sono rimessi a posto da una sola parola dell'Apostolo allorché afferma che la Chiesa è fondata sugli Apostoli e sui Profeti (*Ephes.*, II,20). Se il fondamento della Chiesa è rappresentato dalla dottrina, che ci hanno lasciata i profeti e gli apostoli, occorre che tale dottrina risulti certa prima che la Chiesa cominci a esistere [...] ciò significa che la validità di questa dottrina ha preceduto la Chiesa, la quale su di essa è edificata; così come le fondamenta precedono l'edificio. È dunque vana fantasticherie attribuire alla Chiesa il diritto di giudizio sulla Scrittura, come se ci si dovesse tenere a quello che gli uomini hanno stabilito per sapere se è parola di Dio oppure no. La Chiesa, ricevendo la Sacra Scrittura e garantendola con il suo riconoscimento non la autentica, quasi fosse stata, prima di allora, dubbia o contestata; ma riconoscendola come pura verità del suo Dio la venera e la onora come è necessario per dovere di pietà⁴².

Come si è visto, nella Riforma magisteriale esisteva un ampio consenso sulla concezione della Scrittura, i cui antecedenti sono rintracciabili nella tradizione medievale, nonché nel vigoroso tentativo degli umanisti di purificare il cristianesimo dal coacervo di cerimonie e riti esteriori per fondarlo esclusivamente sulla Bibbia. Tuttavia, l'applicazione pratica del principio del *sola Scriptura* come unica fonte della rivelazione e norma della fede – che a noi oggi può apparire quasi ovvio – non fu né semplice né pacifica. I settori più radicali della Riforma, da Thomas Müntzer a Carlostadio e dagli anabattisti agli spiritualisti e agli antitrinitari, pur accogliendo il principio del *sola Scriptura* non condivisero l'interpretazione datane dai Riformatori. Carlostadio a Wittenberg

⁴¹ Ivi, I, IX, 3, p. 197.

⁴² Ivi, I, VII, 1, pp. 175-176.

venerava quanto Lutero la Scrittura, però mediante l'applicazione letterale di determinati brani scritturali introdusse affrettate innovazioni liturgiche che provocarono tumulti e moti iconoclastici. Inoltre riteneva che i semplici contadini fossero in grado di leggere e comprendere la Bibbia meglio dei dotti, e per questo abbandonò polemicamente l'insegnamento teologico e si separò da Lutero⁴³. Ben più aspro fu lo scontro che oppose il Riformatore a Thomas Müntzer, una delle figure più controverse della Riforma, che da iniziale ammiratore di Lutero ne divenne acerrimo nemico. Ai dogmi cattolici e al principio scritturale luterano Müntzer contrappose l'immediata rivelazione dello Spirito santo nel cuore degli eletti; soprannominò Lutero «dottor Mendace», accusandolo in termini violentissimi di essere troppo pavido di fronte ai principi e poco sensibile ai bisogni del popolo⁴⁴. Una variante intimistica dello spiritualismo fu rappresentata dal nobile slesiano Caspar Schwenckfeld (1490-1561) e dall'ex sacerdote Sebastian Franck (1499-1542). Entrambi si erano convertiti al luteranesimo, ma respingevano ogni autorità esteriore, dai dogmi fino alla Scrittura, da loro considerata soltanto un'ombra della parola interiore scritta dallo Spirito santo nel «libro del cuore»⁴⁵.

Se Zwingli concordava pienamente con Lutero nel ripudiare la messa come sacrificio e la dottrina della transustanziazione, contestò tuttavia sulla base della Scrittura l'idea del Riformatore tedesco di una presenza reale di Cristo nell'eucarestia in termini di ubiquità del suo corpo glorificato⁴⁶. Ma proprio mentre nel 1522-1523 lottava per la riforma

⁴³ T. HAHN-BRUCKART, *Die Entstehung einer 'anderen' Reformation: Karlstadt, Müntzer und die Wittenberger*, "Ebernburg-Hefte" LI (2017), pp. 25-46. Le due parti in causa dissentivano, oltre che su questioni liturgiche e sull'uso delle immagini, anche sull'interpretazione dell'eucaristia. Cfr. A. NELSON BURNETT, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011.

⁴⁴ T. MÜNTZER, *Esplicita messa a nudo della falsa fede* (1524), in: ID., *Scritti politici*, a cura di E. Campi, Claudiana, Torino 1977, p. 142: «Se ora uno, per tutta la sua vita, non avesse né udito né visto la Scrittura potrebbe ben aver fede mediante il diretto insegnamento dello Spirito, come l'ebbero tutti coloro che pur senza tanti libri hanno scritto la sacra Scrittura»; ID., *Confutazione ben fondata* (1524), in: ivi, pp. 204-205. Cfr. *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di T. La Rocca, Claudiana, Torino 1990; T. HAHN-BRUCKART, *Entstehung* cit.; C. MARTINUZZI, *Allstedt 1523. Müntzer nei giorni della riforma*, Unicopli, Milano 2017.

⁴⁵ H.-J. GOERTZ, *Scriptural Interpretation among Radical Reformers*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 576-601, qui pp. 596-599.

⁴⁶ G.W. LOCHER, *Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute*, Theologischer Verlag, Zürich 1972; ID., *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 283-343; W.P. STEPHENS, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1986, pp.

della chiesa di Zurigo, venne contestato da un gruppo di giovani intellettuali che erano stati al suo fianco e che in seguito si allontanarono dal Riformatore, accusandolo di non trarre tutte le conseguenze dal principio *sola Scriptura* per deferenza opportunistica verso le autorità cittadine. Ai seguaci di questa posizione fu attribuito dai loro avversari il nomignolo di “anabattisti”, ossia ribattezzatori – sebbene essi preferissero chiamarsi “Fratelli in Cristo” –, perché praticavano il battesimo degli adulti, facendo rilevare che quello dei neonati fosse privo di fondamento biblico. Ovviamente, dietro la controversia sul battesimo, si stagliava un dissenso più radicale sulla concezione del rapporto tra comunità religiosa e società civile, dove, ancora una volta, il principio scritturale divideva le due parti, anziché unirle⁴⁷. Nella loro visione prevalentemente biblicistica, ispirata alla rigida osservanza del Sermone sul monte, ritenevano che non fosse lecito al cristiano ricoprire cariche pubbliche e legare la propria coscienza con giuramenti. Inoltre, prendendo sul serio le parole di Gesù «Beati quelli che si adoperano per la pace» (Mt. 5,9), rifiutavano di fare ricorso alla violenza e di usare le armi. Considerati come sovversivi sia sul piano religioso sia su quello politico, essi furono perseguitati con ferocia spietata. Zwingliani, luterani e cattolici, in singolare concordia, non esitarono a mandarli a morte come eretici e rivoltosi.

La stessa sorte fu riservata a Miguel Serveto dai calvinisti di Ginevra. Come tutti sanno, l'umanista e medico spagnolo si recò volutamente nella città lemana, perché era convinto che le sue opinioni antitrinitarie fossero molto più fondate sulla Bibbia di quelle di Calvino e per sfidarlo, e a questi occorsero lotte defatiganti per riuscire a dimostrare, Bibbia alla mano, che Serveto era eretico e per ottenerne la condanna a morte nel 1553⁴⁸. Forse meno noto è che nel 1530 Ecolampadio, il mite

218-259; C. EULER, *Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger*, in: *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, a cura di L.P. Wandel, Brill, Leiden 2014, pp. 57-74.

⁴⁷ Oltre alla monumentale opera di U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, vol. 1: *Dalle origini a Münster, 1525-1535*, Claudiana, Torino 1992 (rist. 1^a ed. 1972, con aggiornamento storiografico e bibliografico), vedi di Gastaldi il saggio *La questione dell'ecclesiologia anabattistica in rapporto all'essenza dell'Anabattismo*, in: *Il dibattito su Anabattismo e Riforma*, a cura di U. Gastaldi, L. Santini, E. Campi, Claudiana, Torino 1973, pp. 5-23. Cfr. inoltre: A. STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli: die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, pp. 203-279; U. LEU, C. SCHEIDEGGER, *Die Zürcher Täufer, 1525-1700*, Theologischer Verlag, Zürich 2007, pp. 15-116; G.R. CHATFIELD, *Balthasar Hubmaier and The Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, Clarke, Cambridge 2013; *A Companion to the Swiss Reformation*, a cura di A. Nelson Burnett, E. Campi, Brill, Leiden 2016, pp. 80-83, 389-443.

⁴⁸ C. STROHM, *Calvin and Religious Tolerance*, in: *John Calvin's Impact on Church and Society, 1509-2009*, a cura di M.E. Hirzel, M. Sallmann, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009, pp. 175-191; B. GORDON, *Calvin*, Yale University Press, New Haven-London

Riformatore di Basilea imbevuto di irenismo erasmiano, ospitò Serveto per dieci mesi nella propria casa, avendo con lui accesi dibattiti sullo stesso tema, senza tuttavia riuscire a convincerlo. Egli si sentì quindi in dovere di informare i colleghi di Strasburgo e di Zurigo, mettendoli in guardia sui pericoli di una eventuale diffusione delle idee di Serveto e ipotizzando persino la necessità di interventi coercitivi nei suoi riguardi⁴⁹.

Le cose andarono un po' meglio per Lelio Sozzini sia a Ginevra sia a Zurigo, dove soggiornò presso il grande biblista Konrad Pellikan. Ebbe contatti personali ed epistolari con esponenti della Riforma, come Calvino, Bullinger, Melantone e l'insigne esegeta Wolfgang Musculus dell'Accademia di Berna. Essi guardavano con sospetto e non mancavano di esprimere il loro disaccordo rispetto alle tendenze razionalistiche dell'interlocutore senese, ma agirono con prudenza, riconoscendo che non erano disgiunte dal principio fondamentale del *sola Scriptura*, assimilato in gran parte da Lorenzo Valla e Erasmo. Bernardino Ochino, viceversa, venne espulso da Zurigo a causa delle sue posizioni eterodosse in materia di Trinità e sulla poligamia⁵⁰.

3. Il rapporto fra Scrittura e Tradizione secondo il Concilio di Trento

Il problema del rapporto fra la Scrittura e la Tradizione sollevato dai Riformatori aveva inferto un colpo duro alla chiesa di Roma, la quale non poteva né ignorarlo né ridurlo ad argomento di secondario interesse, poiché da esso dipendeva la concezione stessa della chiesa gerarchica e il fondamento della sua autorità. Lo dimostra il fatto che al Concilio di Trento la prima questione teologica di peso affrontata dai Padri conciliari fu proprio quella del *sola Scriptura*⁵¹. I dibattiti su questo pun-

2009, pp. 216-232. U. PLATH, *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens: Castellio, Calvin und Basel 1552-1556*, 2. ed., Alcorde Verlag, Essen 2014; E. FIUME, *Giovanni Calvino*, Salerno, Roma 2017, pp. 164-178.

⁴⁹ J. FISHER, *Housing a Heretic: Johannes Oecolampadius (1482-1531) and The 'Pre-History' of the Servetus Affair*, "Reformation & Renaissance Review" XX (2018), pp. 35-50.

⁵⁰ M. TAPLIN, *The Italian Reformers and The Zurich Church, c. 1540-1620*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 111-169.

⁵¹ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Edizioni U.C.T., Trento 1999; J.W. O'MALLEY, *Trent: What Happened at the Council*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013. J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition: zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Herder, Freiburg i.B. 1962; M. MIDALI, *Rivelazione*,

to nodale furono accesi e prolungati. Voci autorevoli, come quelle del priore generale degli agostiniani Girolamo Seripando⁵², del vescovo di Chioggia Jacopo Nacchianti⁵³, del generale dei serviti Agostino Bonucci⁵⁴ e del domenicano Pietro Bertano⁵⁵, tutti egregi biblisti che avevano una solida conoscenza degli scritti dei Riformatori, si levarono a favore della sufficienza formale e materiale della Scrittura. Alcuni chiedevano una valutazione differenziata della Scrittura e delle tradizioni orali, altri impugnarono accanitamente la bozza del decreto chiedendo di omettere del tutto il riferimento alla nozione di tradizione. Ma quando si giunse a formulazioni definitive, i membri del Concilio si trovarono d'accordo nel condannare il principio protestante dell'autorità della sola Scrittura. Il decreto *Sacrosanta* della sessione quarta dell'8 aprile 1546 riconobbe pari valore ai «libri scritti» e alle «tradizioni non scritte», senza specificare peraltro se le tradizioni fossero da considerare in funzione complementare o interpretativa:

Il sacrosanto concilio Tridentino ecumenico e generale, legittimamente riunito nello Spirito santo, sotto la presidenza degli stessi tre legati della Sede apostolica, ha sempre ben presente di dover conservare nella chiesa, una volta tolti di mezzo gli errori, la stessa purezza del vangelo, che, promesso un tempo dai profeti nelle sante scritture, il signore nostro Gesù Cristo, figlio di Dio, prima annunciò con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato a ogni creatura dai suoi apostoli, quale fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale. E poiché il sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte [*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*] che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito santo, trasmesse quasi di mano in

Chiesa, Scrittura e tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento, Università Pontificia Salesiana, Roma 1974; G. SEGALLA, *Scrittura, tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto*, "Studia Patavina" LV (2008), pp. 217-254; P. WALTER, *Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient*, in: *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche*, a cura di W. Damberg, U. Gause, I. Karle, T. Söding, Herder, Freiburg i.B. 2015, pp. 83-95; M. MÜTEL, *Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten um Tradition und auctoritas patrum auf dem Konzil von Trient*, Paderborn, Schöningh 2017.

⁵² M. CASSESE, *Girolamo Seripando, il concilio di Trento e la riforma della Chiesa*, in: *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, atti del Convegno di Salerno, 14-16 ottobre 1994, a cura di A. Cestaro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 189-225.

⁵³ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 68-72.

⁵⁴ M.M. ALDROVANDI, *Fra Agostino Bonucci, priore generale OSM e padre al Concilio di Trento*, Studi storici OSM, Roma 1966.

⁵⁵ G. RILL, voce «Bertano, Pietro», in: *DBI*, vol. 9, 1967, pp. 467-471.

mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione accoglie e venera [*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*] tutti i libri, sia dell'antico che del nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta⁵⁶.

Seguiva l'elenco di tutti i libri riconosciuti dal Concilio come canonici per la chiesa cattolica romana. Tra questi figuravano i cosiddetti «apocrifi» dell'Antico Testamento che si trovano nella versione greca della Bibbia detta dei *Settanta*, ma non nel canone ebraico. Per quanto nella chiesa cristiana fin dal principio ci fossero dubbi circa la canonicità di alcuni o di tutti i libri deuterocanonici, l'assemblea tridentina pose fine a ogni discussione dichiarando come canonici per la chiesa cattolica romana i seguenti libri: *Tobia, Giuditta, Aggiunte a Esther, Sapienza di Salomone, Ecclesiastico, Baruc* (con *Lettera a Geremia*), *Aggiunte a Daniele, I e II Maccabei*. Per ribadire l'importanza della decisione presa, il decreto affermava: «Se qualcuno non accetterà come sacri e canonici questi libri, interi con tutte le loro parti, come si è soliti leggerli nella chiesa cattolica e come si trovano nell'edizione antica della volgata latina e disprezzerà consapevolmente le predette tradizioni: sia anatema»⁵⁷.

Sulla base di questo testo non sembra esserci alcun dubbio sul senso da attribuire alle affermazioni dei Padri conciliari. L'insistenza nel voler distinguere lo *scriptum* dal *sine scripto* stabilisce, con buona pace di tanti valentissimi studiosi cattolici, il principio della duplicità delle fonti attraverso cui la divina rivelazione giunge fino a noi. Vale a dire: vi sono alcune verità rivelate che si trovano nella Scrittura e altre che si possono riconoscere come rivelate da Dio unicamente attraverso la Tradizione, quelle appunto che gli autori biblici non avevano messo per iscritto. La Tradizione contiene in se stessa la rivelazione esattamente come e quanto la Scrittura e ne è il complemento vitale. È questa la dottrina tramandata per secoli, esposta nei manuali di teologia, inculcata nei catechismi, riaffermata dal Concilio Vaticano I e da una serie di pontefici. Nonostante alcuni tentativi di reinterpretazione intorno agli anni Sessanta del secolo scorso⁵⁸, il Concilio Vaticano II ribadiva nella

⁵⁶ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo *et al.*, Dehoniane, Bologna 1991, p. 663.

⁵⁷ Ivi, p. 664.

⁵⁸ Per esempio, J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Freiburg i.B. 1962; J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition* cit. Su que-

Costituzione dogmatica *Dei verbum* del 18 novembre 1965: «La sacra tradizione e la sacra Scrittura sono dunque strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Ambedue infatti, scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine»⁵⁹.

Nella stessa sessione quarta, con il decreto *Insuper*, il Concilio di Trento affermò, in contrasto e, per così dire, in aperta sfida ai postulati della filologia umanistica, il valore della *Vulgata* come testo affidabile e ufficialmente riconosciuto dalla chiesa, al di sopra dello stesso originale ebraico e greco della Bibbia:

Lo stesso sacrosanto sinodo [...] stabilisce e dichiara che l'antica edizione della Volgata, approvata dalla stessa chiesa da un uso secolare, deve essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia o la presunzione di respingerla⁶⁰.

Infine il Concilio prescrisse il modo di interpretare la Scrittura in opposizione a ciò che era esplicitamente considerato come lo sfrenato individualismo degli interpreti protestanti, riservando agli ecclesiastici il diritto di interpretarla:

Inoltre, per frenare certi spiriti indocili, stabilisce che nessuno, fidandosi del proprio giudizio, nelle materie di fede e di costumi, che fanno parte del corpo della dottrina cristiana, deve osare distorcere la sacra Scrittura secondo il proprio modo di pensare, contrariamente al senso che ha dato e dà la santa madre chiesa, alla quale compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre scritture [*cuius est iudicare de vero sensu et interpretazione scripturarum sanctarum*]; né deve andare contro l'unanime consenso dei padri, anche se questo genere di interpretazioni non dovesse mai essere pubblicato. I trasgressori saranno denunciati dagli ordinari e puniti come stabilisce il diritto⁶¹.

Così, in pochi mesi, il Concilio riuscì a scavare un fossato invalicabile tra cattolicesimo e protestantesimo e al tempo stesso a costruire all'interno della chiesa cattolica un consenso sulla dottrina riguardante

sto cfr. F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995.

⁵⁹ Testo in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 974. Cfr. V. SUBILIA, «*Sola Scriptura*» cit., pp. 115-129; W.-D. HAUSCHILD, voce «Tradition V: Mittelalter bis Neuzeit», in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 33, 2002, pp. 708-718, in part. pp. 715-717.

⁶⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 664.

⁶¹ *Ivi*, p. 664.

le fonti della rivelazione per un arco di ben oltre quattro secoli. La disfatta del moderatismo erasmiano e valdesiano ebbe un prezzo spirituale altissimo. Dal 1567 al 1773, per le ben note vicende religiose e politiche, in Italia e nei Paesi cattolici europei non poté essere tradotta e pubblicata nessuna versione in volgare della Bibbia, gli studi esegetici languirono. Se la lingua italiana poté partecipare dignitosamente alla grande vicenda europea della traduzione in volgare della Bibbia, fu grazie al contributo, incomparabile con la sua consistenza numerica, che giunse dalla diaspora degli esuli italiani seguaci della Riforma sparsi in Europa⁶². Anche se oggi si preferisce accantonare pudicamente certi fastidiosi ricordi, sta di fatto che a seguito di questi decreti il popolo italiano fu violentato nella sua coscienza e fu impedito nel suo cammino verso un cristianesimo alimentato dalla lettura della Scrittura.

4. La risposta protestante alla dottrina delle due fonti della rivelazione

Dalla Wittenberg di Lutero alle città elvetiche, dall'Inghilterra di Elisabetta I alla Francia di Gaspard de Coligny e degli ugonotti, tutto un coro di voci si alzò nell'Europa protestante ad accompagnare i lavori del Concilio di Trento. Un semplice elenco di autori e di titoli di opere basterebbe da solo a darci un'idea tangibile dell'interesse appassionato che vi fu da parte protestante per l'assise tridentina⁶³. Non sarà perciò ozioso spigolare qua e là, in mezzo all'immensa congerie di scritti di ovvia diversità per accertare quale sia stata la risposta protestante alla dottrina riguardante le due fonti della rivelazione. Per esigenze di spazio tralascerò l'anglicanesimo⁶⁴, e mi soffermerò, a guisa di esempio, su due autorevoli esponenti del protestantesimo luterano e riformato: Martin Chemnitz e Giovanni Calvino.

⁶² G. FRAGNITO, *La Bibbia tra diffusione e interdizione*, in: *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, a cura di A. Autiero, M. Perroni, Dehoniane, Bologna 2012, pp. 141-154; E. CAMPI, *Die Bibel der Flüchtlinge*, in: *Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte*, a cura di U. Joerg, D.M. Hoffmann, Schwabe, Basel 1997, pp. 241-254.

⁶³ Per un approfondimento, cfr. E. CAMPI, *Il Concilio di Trento e i Riformatori protestanti*, in: *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, a cura di M. Catto, A. Prosperi, Brepols, Turnhout 2017, pp. 327-350.

⁶⁴ G.L. WHITE, *Anglican Reactions to The Council of Trent in the Reign of Queen Elizabeth I*, Ph. D. Thesis, Vanderbilt University, Nashville (TN) 1975; L.W. GIBBS, *Richard Hooker's Via Media Doctrine of Scripture and Tradition*, "Harvard Theological Review" XCV (2002), pp. 227-235.

Martin Chemnitz (1522-1586) è stato uno dei più eminenti teologi luterani dell'età della Riforma. Nella tradizione luterana è conosciuto come *Alter Martinus*, il «secondo Martino»: *Si alter Martinus non venisset, prior Martinus non stetisset*, diceva una massima divenuta comune nel Seicento⁶⁵. Con Jakob Andreae, egli fu fra gli autori della *Formula Concordiae* (1577), con cui si pose fine alle dispute teologiche all'interno del luteranesimo dopo la morte di Lutero; inoltre svolse un ruolo determinante nel processo che portò alla pubblicazione del *Liber Concordiae* nel 1580, la raccolta degli scritti simbolici delle chiese luterane, in uso fino a oggi.

Una delle opere più influenti di Chemnitz fu l'*Examen Concilii Tridentini*⁶⁶. Pubblicato tra il 1566 e il 1573, ebbe non meno di diciotto edizioni latine e venne tradotto integralmente o parzialmente in tedesco, inglese, ungherese e francese. Opera densa e ricca di contenuti, si compone di quattro parti che contengono un'analisi approfondita dei decreti conciliari corredata da un commento in cui si alternano il rude discorso controversistico e l'esegesi biblica più raffinata, l'analisi storica e l'elegante ragionamento teologico. La prima parte passa al vaglio critico i decreti sulla Scrittura e Tradizione e sulla giustificazione. La seconda esamina i decreti sui sacramenti, mentre la terza affronta le questioni dell'etica sessuale, il purgatorio e l'invocazione dei santi. La quarta e ultima parte analizza la regolamentazione della pietà popolare, reliquie, immagini, indulgenze, feste religiose. Se non sorprende in questo fedele discepolo di Melantone la domestichezza con i Padri greci e latini, stupisce invece la sua profonda conoscenza della tradizione canonistica e degli Scolastici, anche dei minori, per i quali egli esprime spesso rispetto non disgiunto da ammirazione. Meno sorprendente è il costante rife-

⁶⁵ T. MAHLMANN, voce «Chemnitz, Martin», in RGG, vol. 2, 1999, coll. 127-128; J.A.O. PREUS, *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*, Concordia, St. Louis (MO) 1994; T. KAUFMANN, *Martin Chemnitz (1522-1586): zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci*, in: *Melanchthon in seinen Schülern*, a cura di H. Scheible, Harrassowitz, Wiesbaden 1997, pp. 183-254.

⁶⁶ M. CHEMNITZ, *Examen decretorum Concilii Tridentini [...]* (Feierabend & Hyder, [Frankfurt a.M.] 1566-1573). Uso qui l'edizione a cura di E. Preuss, Schlawitz, Berlin 1861 [rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972], trad. inglese: *Examination of the Council of Trent*, trad. F. Kramer, 4 voll., Concordia, St. Louis (MO) 1971-1988. Sull'*Examen*, cfr. A. BEUTEL, *Gewissensnot und Glaubenstrost. Der locus «de justificatione» in Martin Chemnitz' «Examen concilii Tridentini»*, in: ID., *Reflektierte Religion: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 47-65; Q.D. STEWART, *Responding to Trent's Claim to the Consensus patrum: Martin Chemnitz, Consensus, and Catholicity*, in: ID., *Lutheran Patristic Catholicity: The Vincentian Canon and The Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*, LIT, Wien 2015, pp. 55-124, in part. pp. 68-77.

rimento alle opere di Lutero, da cui attinge a piene mani, specialmente dal commentario alla Genesi.

Un succinto sommario della critica serrata e approfondita del decreto conciliare sul rapporto tra Scrittura e Tradizione può servire a illustrare gli argomenti di Chemnitz⁶⁷. Egli sostiene che la Scrittura racchiude *in toto* la rivelazione; essendo ispirata da Dio essa costituisce la suprema regola di fede, cui tutta la dottrina e l'etica cristiana devono riferirsi⁶⁸. Tuttavia egli non respinge, come ci si attenderebbe, la nozione tridentina di «tradizioni non scritte inerenti alla fede e ai costumi», ma affronta la spinosa questione distinguendo fra la tradizione apostolica e quella extra-biblica. Nella sua minuziosa, accurata disamina, il «secondo Martino» elenca otto forme diverse di tradizione, sette delle quali dichiara di poter accettare, in quanto non contraddicono l'insegnamento della Scrittura. Respinge invece l'ottava forma, quella che riguarda le tradizioni e le leggi ecclesiastiche prive di qualsiasi fondamento biblico⁶⁹. È evidente che ai suoi occhi quest'ultimo tipo di tradizione non appartiene affatto alla categoria degli *adiaphora*, non è marginale, ma riguarda aspetti essenziali per la fede, sui quali le posizioni dottrinali tra cattolici e protestanti divergono diametralmente.

Sulla scia di Ireneo, Chemnitz è pronto a riconoscere che la Scrittura non può essere separata dalla matrice da cui è scaturita, ovvero dalla predicazione apostolica⁷⁰. La chiesa primitiva ha quindi un ruolo importante nella sua concezione dell'autorità della Scrittura, in quanto ha ga-

⁶⁷ A.L. OLSEN, *The Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz: The Role of Scripture and Tradition in the Teaching Church*, in: *Augustine, The Harvest, and Theology (1300-1650): Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of His Sixtieth Birthday*, a cura di K. Hagen, Brill, Leiden 1990, pp. 314-332; M. KARSTÄDTER, *Norm(en) der Schriftauslegung bei Martin Chemnitz*, "Lutherische Beiträge" XVII (2012), pp. 166-180.

⁶⁸ M. CHEMNITZ, *Examen* cit., p. 12: «Quae ex Prophetarum doctrina Deus ad fidem et pietatem posteris necessaria iudicavit, ea conscribi curavit, et ad posteritatem conservavit [...]».

⁶⁹ Ivi, pp. 69-99, in part. p. 99. Le sette forme accettabili di tradizione sono: 1) la trasmissione orale e scritta della Scrittura da parte dei discepoli e degli autori biblici; 2) la trasmissione della Scrittura da parte della chiesa primitiva; 3) i credi della chiesa antica; 4) l'interpretazione apostolica della Scrittura; 5) le dottrine derivate dalla Scrittura; 6) il consenso dei Padri; 7) i riti e i costumi di chiara origine apostolica. L'ottavo tipo, quello da respingere, riguarda le leggi ecclesiastiche di origine tardiva e prive di fondamento biblico.

⁷⁰ Ivi, p. 74: «Et recte tunc dixit Irenaeus, Etiamsi nulla relictas fuisset ab Apostolis Scriptura, ex illa tamen traditione, quam Ecclesia ab Apostolis acceptam, ad illa usque tempora sinceram conservavit, potuisse cognosci, quae esset vera doctrina Apostolica».

rantito *ab initio* la fedele trasmissione della tradizione apostolica⁷¹. Si tratta, comunque, secondo Chemnitz, di un ruolo ricettivo e strumentale che non assegna alla chiesa primitiva una posizione di preminenza nella storia della salvezza e tantomeno autorizza quella dei secoli successivi ad avanzare una tale pretesa. La Scrittura non può derivare la sua autorità dalla chiesa, perché essa stessa deve essere sottoposta al vaglio dell'unica testimonianza normativa che è la Bibbia⁷².

Chemnitz prosegue la sua disamina del decreto conciliare affrontando la spinosa questione soggiacente alla dottrina della duplicità delle fonti della rivelazione, cioè la legittimità del ricorso alla tradizione non scritta per supplire alla presunta insufficienza o mancanza di chiarezza dei libri sacri. L'*alter Martinus* sostiene prima di tutto che la Scrittura ha in se stessa la propria autorità e validità normativa, per cui è sufficiente attenersi all'aurea regola di Agostino di interpretare la Scrittura con la Scrittura, ricorrendo al contesto generale di tutta la rivelazione biblica, Antico e Nuovo Testamento⁷³. Inoltre, egli ne salvaguardia il principio dell'unità fondamentale, espresso nella formula *scriptura sui ipsius interpres*, vincolandola a criteri scolastici accertabili come *planitas, perspicuitas*⁷⁴. Infine, gli altri due punti sui quali si appunta la critica del teologo luterano sono il riconoscimento dei libri «apocrifi» dell'Antico Testamento, detti anche deuterocanonici, come parte del canone biblico, nonché la decisione di dichiarare «autentica» la *Vulgata*, nel senso di essere immune da errori di natura filologica e dottrinale. Gli apocrifi, osserva Chemnitz riprendendo la distinzione già fatta da Lutero, sono scritti di ineguale valore, alcuni offrono utili spunti di riflessione sul rapporto dell'essere umano con Dio, ancorché incomparabile con quella della sacra Scrittura, mentre altri sono serviti a giustificare dottrine extra-bibliche come il Purgatorio o le preghiere per i defunti, per cui sono da escludere dal canone. L'affermazione del valore della *Vulgata* come testo biblico al di sopra dell'originale ebraico e greco suscita una tale indignazione da parte del discepolo di Melantone che egli non può fare a meno di esclamare: «*Hoc verum non est tolerandum in Ecclesia*»⁷⁵. Come si vede, Chemnitz esamina con acutezza e duttilità di spirito il decreto tridentino, ed è pronto a riconoscere il ruolo

⁷¹ Ivi, pp. 18-21, qui p. 18: «Constat et hoc, doctrinam illam primis aliquot annis, et a Christo, et postea ab Apostolis, sine scripto viva voce traditam et propagatam esse, postea vero ab Apostolis scriptis esse comprehensam»; cfr anche ivi, p. 81.

⁷² Ivi, pp. 54-61.

⁷³ Ivi, pp. 6-8.

⁷⁴ Ivi, p. 65: «et multi sane in Scriptura loci sunt planis et perspicuis verbis expositi, qui interpretatione procul petita non indigent, sed se ipsos explicant».

⁷⁵ Ivi, pp. 57-65.

vitale della comunità primitiva nella formazione del canone biblico, ma l'enfasi ecclesiologica non servì ad avvicinarlo alla posizione cattolica.

Calvino è noto per l'atteggiamento intransigente verso chi aveva scelto strade diverse dalle sue. Giova ricordare, tuttavia, che in una prima fase della sua attività riformatrice egli fu, assieme a Martin Buce-ro e Filippo Melantone, il riformatore che più si adoperò per tentare riunire «le peuple de Dieu sous la bannière du Christ», come egli stesso si esprimeva⁷⁶. Malgrado le sue critiche al cattolicesimo romano, si sforzò tra gli anni 1539 e 1541 di trovare un accordo teologico partecipando ai colloqui di religione di Francoforte (1539), Hagenau (1540), Worms e Ratisbona (1541). A Ratisbona, come è noto, i partecipanti pervennero addirittura a formulare una dichiarazione comune sulla «doppia giustificazione», ma sia Lutero sia il papa respinsero la formula dottrinale. Nel suo trattatello *Supplex exhortatio ad Carolum quintum* del 1543, Calvino sperava ancora che l'intervento dell'imperatore potesse sanare lo scisma all'interno della cristianità occidentale e invitava Carlo V a convocare per lo meno un sinodo provinciale dell'impero dal momento che l'intransigenza del papa impediva la convocazione di un sinodo generale o concilio⁷⁷. Quando nel giugno 1544 Carlo V fece una mezza promessa ai protestanti di impegnarsi a convocare un concilio «generale, libero e cristiano», fu redarguito dal papa Paolo III con una *Admonitio paterna* datata 24 agosto 1544. Calvino pubblicò senza indugio il testo *cum scoliis*, cioè corredato da commenti critici culminanti nell'affermazione che il papa aveva fallito nel suo ministero di unità e che era quindi opportuno per il bene della chiesa che fosse l'imperatore a convocare il concilio⁷⁸. Questo convincimento andò vieppiù rafforzandosi con l'apertura del Concilio di Trento e l'accelerarsi del processo di confessionalizzazione. Negli scritti più tardivi del Riformatore, la chiesa papale divenne poco a poco la controfigura della vera chiesa e Calvino non cessò di raccomandare di separarsi da essa per amore di Cristo piuttosto che restare nell'apostasia⁷⁹.

⁷⁶ E. CAMPI, *Jean Calvin et l'unité de l'Église*, "Études théologiques et religieuses" LXXXIV 84 (2009), pp. 329-344.

⁷⁷ CALVINO, *Supplex exhortatio ad Carolum quintum* (1543), in: CO 6, coll. 525-534. J.J. STEENKAMP, *Calvin's Exhortation to Charles V (1543)*, in: *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, a cura di W.H. Neuser, B.G. Armstrong, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville (MO) 1997, pp. 309-314.

⁷⁸ *Admonitio paterna Pauli III Romani Pontificis ad invictiss. Caesarem Carolum V [...]: Cum Scholiis* (a cura di Giovanni Calvino), [Robert Winter], [Basel] 1545), in: CO 7, coll. 249-288.

⁷⁹ CALVINO, *Commentarius in Evangelium Ioannis* (1553), cap. 10,19, in: CO 47, col. 247: «Dolendum sane est intestinis discordiis lacerari ecclesiam, sed praestat esse aliquos qui se ab impiis dieiungant, ut Christo capiti suo uniantur, quam omnes in con-

Lo scritto più ampio di Calvino sul Concilio di Trento è intitolato *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto*, pubblicato nel dicembre 1547, dopo le prime sette sessioni del Concilio⁸⁰. All'edizione latina seguì l'anno successivo la traduzione francese, che è un po' più ampia dell'originale e contraddistinta da una accorta mescolanza tra lo stile letterario e colloquiale⁸¹. Si tratta di un'opera scritta di getto. In una lettera a Pierre Viret del luglio del 1547, Calvino lo informava di avere iniziato a scrivere una valutazione delle prime sessioni del Concilio, dichiarando tuttavia di non attenersi al suggerimento dell'amico Guillaume Farel di usare l'arma della satira per criticare i decreti tridentini, perché temeva di essere frainteso dai lettori. Il 21 agosto, annunciava allo stesso Farel di aver iniziato a scrivere, ma che procedeva a rilento, a causa dei molti impegni⁸². Alla fine decise di seguire il modello già usato da Melantone nello scritto *Acta Concilii Tridentini* del 1546, cioè pubblicare il testo integrale dei decreti conciliari corredandolo con un ampio commento esplicativo⁸³. Mentre però Melantone aveva raffrontato i documenti tridentini essenzialmente con la Confessione Augustana e gli Articoli di Smalcalda, Calvino li sottopose al vaglio critico della Scrittura. È evidente che l'autore non intende fare l'apologia della fede protestante, come il suo omologo wittenberghese, bensì mettere in luce con incalzanti argomenti esegetici che i pronunciamenti conciliari non erano conformi alla Scrittura e quindi contestare la legittimità del concilio stesso. Quando poi è necessario tracciare una netta linea di demarcazione tra la verità e l'errore, Calvino ricorre, oltre all'argomento scritturale, anche agli scritti antipelagiani di Agostino, all'aiuto dei dottori scolastici, principalmente S. Bernardo, e di autori contemporanei come Erasmo. Certo, non mancano negli *Acta synodi Tridentinae* i passaggi polemici conditi a volte di mordace ironia, ma predomina di gran lunga un equilibrio esegetico e una classica moderazione stilistica, che

temptum Dei esse concordēs». Cfr. J. BALSERAK, *Establishing the Remnant Church in France: Calvin's Lectures on the Minor Prophets, 1556-1559*, Brill, Leiden 2011, in part. pp. 19-64, pp. 181-210.

⁸⁰ CALVINO, *Acta synodi Tridentinae cum Antidoto (1547)*, in: CO 7, coll. 365-506. Cfr. R.M. KINGDON, *Some French Reactions to the Council of Trent*, "Church History" XXXIII (1964), pp. 149-156; T.W. CASTEEL, *Calvin and Trent: Calvin's Reaction to The Council of Trent in The Context of His Conciliar Thought*, "Harvard Theological Review" III (1970), pp. 91-117.

⁸¹ CALVINO, *Les actes du Concile de Trente: avec le remede contre la poison*, [Jean Girard], [Genève] 1548.

⁸² Calvino a Viret, lettera dell'11 agosto 1547, in: CO 12, coll. 568-569, n. 934; Calvino a Farel, lettera del 21 agosto 1547, in: ivi, coll. 580-581, n. 940.

⁸³ F. MELANTONE, *Acta Concilii Tridentini*, anno M. D. XLVI celebrati; una cum annotationibus piis, & lectu dignissimis, [Johann Oporin], [Basel] 1546.

rendono la lettura non solo istruttiva ma anche gradevole. Sorprende addirittura che il commento ai *canones de iustificatione* I, II, III, VIII e XII della sesta sessione termini con un enfatico «Amen»⁸⁴.

Per quanto riguarda i decreti sulla Scrittura, Calvino riassume in quattro punti quelli che a suo giudizio sono i termini del dissenso con i Padri conciliari: il ruolo della tradizione, il riferimento ai libri apocrifi come fondamento dottrinale, l'uso della *Vulgata*, il diritto della chiesa di interpretare la Scrittura⁸⁵. Egli è pronto a riconoscere una qualche autorità alla tradizione orale, sebbene non nella stessa misura accordatale dai Padri conciliari, cioè limitandola a questioni riguardanti «cerimonie, riti e disciplina» e soltanto laddove sia chiaramente provata la sua origine apostolica. I «Romanisti», viceversa, hanno varcato tali limiti, confondendo la sfera dottrinale e quella disciplinare, facendo di quest'ultima un'autorità indipendente che il papato utilizza a proprio beneficio «per stabilire la propria tirannide, per distruggere le coscienze e accrescere la superstizione». Richiamandosi ad Agostino, Calvino delegittima il tentativo di fondare dottrine di fede sulle tradizioni orali, i cosiddetti *agrafa*, anziché sulla Scrittura: «*Fidem ex scripturis conceptam esse*»⁸⁶.

Riguardo all'uso dei libri apocrifi o deuterocanonici, Calvino si mostra più aperto dei protestanti dei secoli successivi, accettando di considerarli come scritti edificanti, ma in nessun caso come libri sacri e canonici, tali da servire come fondamento dottrinale⁸⁷. Un grave errore è,

⁸⁴ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, coll. 473, 487; *Les actes du Concile* cit., pp. 179-182; pp. 190-193; p. 249. Cfr. R.M. KINGDON, *Some French Reactions* cit., pp. 150-151; T.W. CASTEEL, *Calvin and Trent* cit., pp. 101-102.

⁸⁵ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, col. 411: «Quatuor autem sunt capita. Primo definiunt, in doctrina non solis scripturis standum esse, sed traditis etiam per manus placitis. Deinde, in conficiendo scripturao catalogo, eadem libros omnes creta notant; et apocryphos vetant ex aliorum ordine submoveri. Tertio, repudiatis aliis quibuscunque interpretationibus, vulgatam solam retinent, ac iubent esse authenticam. Postremo, sibi in locis omnibus vel obscuris, vel dubiis, ius interpretationis vindicant, absque provocatione».

⁸⁶ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, col. 413: «Ergo, ut illis demus, instituta quaedam posteris apostolus Domini per manus tradidisse, quae scriptis nunquam mandaverint: primum, hoc nihil ad fidei doctrinam, ut apiculum unum inde eliciant: sed tantum ad externos ritus, vel decoro, vel disciplinae servientes: deinde probare necesse habebunt, traditionem esse apostolicam, quamcunque hoc titulo commendabunt. Proinde, non est quod putent, hoc sibi quidquam suffragari, vel ad tyrannidem legum suarum stabiliendam, quibus conscientias misere excarnificant: vel ad suas superstitiones obtegendas, quas consarcinatas esse ex vitiosis omnium saeculorum gentiumque ritibus constat. Praecipue vero repudiandum illud, quod doctrinae cœrtitudinem ex iis, quae vocant ἄγραφα, non minus quam ex scripturis pendere volunt. Tenendum enim semper est illud Augustini: Fidem ex scripturis conceptam esse».

⁸⁷ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, col. 411.

per Calvino, la decisione di dichiarare «autentica», cioè affidabile, la *Vulgata* latina della Bibbia. Per il più umanista dei Riformatori, postulare l'autenticità di una versione senza sottoporla a un attento vaglio critico con riscontri sui testi originali ebraico e greco non è altro che una *thrasonica iactantia*, una millanteria, che serve unicamente a nascondere la crassa ignoranza del clero nella conoscenza dell'ebraico e del greco, così ben messa in mostra da Lorenzo Valla, Lefèvre d'Étaples ed Erasmo⁸⁸. Qui Calvino probabilmente si è lasciato prendere un po' troppo la mano dalla foga polemica e ha letto nel decreto più di quanto esso in realtà dichiarava. Non soltanto il Concilio non ha proibito lo studio delle lingue originali, ma – come oggi sappiamo – anche molti Padri conciliari erano consapevoli dei problemi filologici posti dalla *Vulgata* e della necessità di una nuova traduzione, però ritennero prudente non affermarlo nel decreto, risolvendo così, tra l'altro, la questione pratica della versione da usare nelle deliberazioni⁸⁹.

Come ci si può aspettare, la critica più aspra è riservata alla pretesa del Concilio di attribuire alla chiesa lo *ius interpretationis*, il pieno diritto di giudicare del vero senso della Scrittura in opposizione allo sfrenato individualismo degli interpreti protestanti. Con la pretesa di dover garantire la chiesa dall'errore, afferma il Riformatore, si è posta sotto tutela la Bibbia e si è trasferita la sua autorità al magistero ecclesiastico. E qui il grande maestro di esegesi biblica si diverte a ironizzare sulle competenze ermeneutiche dei Padri conciliari e in particolare di papa Paolo III Farnese⁹⁰.

⁸⁸ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, coll. 411-412, 416: «Verum, quia saepe ex hebraica aut graeca veritate refellitur istorum inscitia in citandis scripturis, et temeritas cohibetur, adeoque retunditur thrasonica iactantia; huic quoque modo ingeniose occurrunt, dum statuunt, ut sola ad fidem valeat vulgata translatio. Eant nunc qui multum operae temporisque consumpserunt in linguarum studio, ut genuinum scripturae sensum ex fontibus ipsis peterent. [...] Quid? Vulgatam novi testamenti versionem authenticam facere, an eos non pudet? quum in omnium manibus versentur Vallae, Fabri et Erasmi scripta, quae innumeros in ea locos vitiatos digito vel pueris demonstrant». L'aggettivo *thrasonica* deriva dal personaggio di Trasone, il soldato fanfarone, nella commedia l'*Eunuco* di Terenzio.

⁸⁹ J. WICKS, *Catholic Old Testament Interpretation in The Reformation and Early Confessional Eras*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 617-648, qui pp. 627-628.

⁹⁰ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, coll. 417-418: «In summa, hoc voluit spiritus Tridentinus suo decreto, ne quid nobis significet scriptura, nisi quod monachi somnando luserint. Quid enim per ecclesiam aliud intelligunt? Nam ut confluent ex toto orbe romanenses episcopi, hoc est quotquot sub vexillo auspiciisque illius antichristianae sedis militant: quam tandem, collatis inter se capitibus, interpretationem nobis conflabunt? Bona pars vix grammaticae elementa didicit. Hoc certe mihi negare non audebunt: vix centesimum quemque ex illis esse, qui integrum unum prophetarum librum, aut unam apostolorum epistolam, aut unam evangelii historiam legerit. Aliis enim curis magis sunt occupati, quam ut vacet illis sacra legere. Superest, ut hoc sedi

Quanto al preteso pericolo che l'autorità della chiesa possa essere scossa (*labefactari*) dal diritto di tutti i credenti a leggere e interpretare la Scrittura, è vero il contrario. Questo principio centrale del movimento riformatore ha reso alla chiesa universale un servizio provvidenziale per aver messo in questione insegnamenti dubbi e pratiche ecclesiastiche perniciose. Infine, pur nella libertà delle interpretazioni, i protestanti riconoscono necessario cercare il consenso ecclesiale per dare un'interpretazione autorevole dei punti controversi⁹¹.

5. Teologia cattolica post-tridentina e ortodossia protestante

La dottrina tridentina secondo cui la divina rivelazione è contenuta «*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*» acuì, anziché mitigare, i conflitti sul problema fondamentale dell'autorità della Scrittura sollevato dai Riformatori con il principio del «*sola Scriptura*». Proprio la convinzione, comune tanto ai cattolici quanto ai protestanti, che Dio ha parlato e parla attraverso la testimonianza della Scrittura, rendeva urgente la necessità di chiarire il più rigorosamente possibile il significato e la portata di quelle affermazioni non solo al fine dello studio della Bibbia, ma per la fede dei credenti. Ciò avvenne in due direzioni affatto diverse e inconciliabili tra loro: nel cattolicesimo, nel senso di una eccessiva accentuazione della dottrina delle due fonti della rivelazione; nel protestantesimo, nel senso di una risoluta enfaticizzazione della ispirazione divina della Scrittura e della sua piena sufficienza.

In campo cattolico fu decisivo per la tematica di nostro interesse l'apporto della scuola di Salamanca con Francisco de Vitoria (1483-1546), Melchior Cano (1509-1560), Domingo Báñez (1528-1604), Francisco Suárez (1548-1617), nonché del Dottore della Chiesa Rober-

apostolicae Privilegium tribuant: atque sacrum illud os Pauli Fernesii de scripturae interpretatione rogandum esse dicant».

⁹¹ CALVINO, *Acta Synodi Tridentinae*, in: CO 7, col. 418: «Clamabunt, totam ecclesiae auctoritatem labefactari, si ius illi interpretandae scripturae admittitur: atque ita ianuam patefieri lascivis ingenis, ut quovis perrumpant. [...] De nobis quominus dicam quod res habet, impedit verecundia. Verissime tamen licebit profited, nos intelligendis. De nobis verecundia. Verissime tamen licebit profiter, nos intelligendis scripturis plus lucis attulisse, quam omnes qui ab exorto papatu inter eos exstiterunt doctores. Neque hanc ipsi laudem detrahore nobis audent. Atqui, nemo interea est nostrum, qui non libenter suas lucubrationes ecclesiae iudicio submittat. Ergo ecclesiae auctoritatem neque contemnimus, neque extenuamus: nec protervis hominibus habenas laxamus, ut quidvis audeant».

to Bellarmino (1542-1621)⁹². In Francisco Vitoria, ma soprattutto nel suo discepolo diretto Melchior Cano, è evidente la preoccupazione di affermare l'esistenza di una tradizione orale precedente alla Scrittura, assumendo la prima come chiave di volta dell'intero cristianesimo. Il Cano è così persuaso che la chiesa sia più antica della Scrittura da affermare nel suo influente *De locis theologicis* (1563) che la fede e la religione possono sussistere indipendentemente da quest'ultima: «*Ecclēsiā esse antiquiorem Scripturā, fidemque proinde ac religionem sine Scripturā constare*»⁹³. Egli supera sovente il suo stesso abito scientifico e forza alcuni avvenimenti tratti dalla storia del popolo d'Israele e dalle vicende della vita di Gesù per trasformarli in altrettante prove della sua tesi, per cui c'è da dubitare sulle sue qualità di esegeta, ma non si può in nessun caso ignorare l'importanza della sua indagine sulle varie *auctoritates* di cui si compone la Tradizione (Scrittura, Cristo e gli apostoli, la chiesa universale, i concili, la chiesa di Roma, i santi, gli Scolastici, la ragione naturale, i filosofi, la storia), ciascuna delle quali è dotata di una particolare autorevolezza, sicché, come è stato notato, in fin dei conti la Tradizione assume per lui un valore quasi «sacramentale»⁹⁴, diviene un «contenitore di dottrina»⁹⁵. È impressionante osservare come, già pochi anni dopo la promulgazione del decreto tridentino, il dilemma di stabilire un rapporto dialettico tra Scrittura e Tradizione venga risolto nel senso di una massiccia riduzione del valore della Scrittura come unica fonte della rivelazione. Ma è un limite che riguarda tutta un'età e una temperie storica, anziché un singolo autore e sarebbe ingiusto farne a lui solo motivo di accusa.

Ancora più in là si spinse il cardinale gesuita Roberto Bellarmino, di cui sono ben note le stupende doti di teologo sistematico e controversista, nonché la predilezione per il risvolto politico della pratica religiosa. Meno conosciuta, viceversa, è la sua attività di esegeta e, in particolare la sua concezione del rapporto tra Scrittura e Tradizione⁹⁶. Il Dottore

⁹² J. WICKS, *Catholic Old Testament Interpretation* cit.; F. BUZZI, *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura» protestante*, in: *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, a cura di A. Autiero e M. Perroni, Dehoniane, Bologna 2006, pp. 125-140.

⁹³ M. CANO, *De locis theologicis*, III, cap. 3, citato da F. BUZZI, *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura»* cit. p. 129.

⁹⁴ B. KÖRNER, *Orte des Glaubens - loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014, p. 190.

⁹⁵ M. CANDLER, *Theology, Rhetoric, Manuduction, or Reading Scripture together on The Path to God*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, p. 29.

⁹⁶ T. DIETRICH, *Schriftsverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1541-1621)*, in: *Hebraistik - Hermeneutik - Homiletik: die "Philologia Sacra" im frühneuzeit-*

della Chiesa fu risoluto nel sostenere una concezione della tradizione così estensiva da inglobare la stessa Scrittura. Nel libro IV del volume I delle sue monumentali *Controversiae* (1586-1593), che parvero ai contemporanei sia cattolici sia protestanti il *nec plus ultra* della letteratura controversistica, Bellarmino offriva un saggio della sua ingegnosità. Richiamandosi all'*Adversus Haereses* di Ireneo, evidenziava a tal punto la rilevanza teologica della Tradizione da rendere quasi superflua la Scrittura:

Per duemila anni la religione si è conservata grazie alla sola tradizione: dunque la Scrittura non è necessaria in assoluto [...].

Inoltre, a partire dalla venuta di Cristo la Chiesa è rimasta senza le Scritture per molti anni, al punto che Ireneo, ancora al suo tempo, scrisse che ci furono alcuni popoli cristiani che vissero in modo ottimo grazie alle sole tradizioni, senza la Scrittura. Da questa deduzione appare abbastanza chiaramente che le Scritture non sono necessarie in assoluto⁹⁷.

A parte la disinvoltura con cui trattava il complesso processo di trasmissione e conservazione dei testi sacri e la totale indifferenza per il meticoloso lavoro critico del Chemnitz e per la riflessione di Calvino sulla Tradizione, non c'è in Bellarmino neanche quella estrema cautela che rendeva in qualche modo non del tutto inaccettabile a un lettore protestante la lettura del decreto tridentino nella formulazione dei Padri conciliari. Non c'è più nemmeno il laborioso tentativo del Cano di costruire un modello cattolico di tradizione della fede attraverso i *loci communes*. Qui non c'è altro che retorica e poi retorica, con il solo scopo di mettere in luce l'insufficienza della Scrittura e il valore della Tradizione. Per capire infatti che cosa effettivamente pensi il Bellarmino in una serie di pagine sonanti infarcite di riferimenti scolastici, di esempi classici e di aneddoti, basta questa frase:

Dico che la Scrittura, anche se non è stata realizzata al precipuo scopo di essere la regola di fede, è nondimeno regola della fede, non totale, bensì parziale. Infatti la regola totale della fede è la Parola di Dio, ovve-

lichen Bibelstudium, a cura di C. Bultmann, L. Danneberg, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 341-356.

⁹⁷ BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei* I, 4, 4: «[...] annis bis mille conservata est religio sola traditione; non est igitur Scriptura simpliciter necessaria [...] Porro a Christi adventu per annos multos fuit Ecclesia sine Scripturis, ita ut adhuc suo tempore scribat Irenaeus [adv. Haereses] lib. 3, cap. 4 fuisse Gentes aliquas Christianas, quae soli traditionibus sine Scriptura optime viverent. Igitur ex hac deductione satis apparet, Scripturas nō esse simpliciter necessarias», cit. da F. BUZZI, *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura»* cit., p. 131.

ro la Rivelazione di Dio fatta alla Chiesa; tale regola totale si divide in due regole parziali, la Scrittura e la tradizione⁹⁸.

Più in là di così era difficile andare per confutare il principio protestante della sola Scrittura. Infatti, al gesuita Francisco Suárez, appartenente alla seconda generazione della Scuola di Salamanca e teologo tra i più influenti della Controriforma, spetta il merito di aver impostato in forma nuova il problema del rapporto fra Scrittura e Tradizione. Nel suo trattato *De fide*, pubblicato a Coimbra nel 1621, egli portava a maturazione le elaborazioni concettuali provenienti dalla generazione anteriore, soprattutto quelle del Cano. Benché acceso di ammirazione per il grande teologo domenicano, si rende conto in qualche modo della debolezza insita nel suo pensiero, ossia del fatto che il tentativo di percorrere un cammino a ritroso, individuando accanto alla Scrittura altre fonti della Tradizione, riduce la questione del loro rapporto a mero pretesto di esercitazioni oratorie. Suárez, viceversa, guarda al presente e vagheggia una «regola viva e infallibile di fede» in grado di cogliere il senso vero della Rivelazione. Così Suárez scandaglia accuratamente le poderose opere dei maestri de Vitoria e Cano per individuare tra le regole di fede solitamente computate in ambito cattolico quelle che hanno la caratteristica di essere «vive e infallibili», e ne individua cinque: la Scrittura, la Tradizione, la chiesa universale, i concili, il sommo pontefice. Le prime due, benché infallibili, non sono regole «vive», da consultare umanamente per stabilire che cosa si debba credere. Per questa via la conoscenza si rivelerebbe sempre mancante, non pienamente completa, ancorché certamente perfettibile. La terza, sebbene «viva», non può essere considerata infallibile, perché non spetta a lei il compito di definire la fede *in credendo et in docendo*, bensì alla chiesa nella sua funzione magisteriale. Si profilano così due sole istanze che sono al tempo stesso «infallibili e vive»: il concilio universale convocato e presieduto dal sommo pontefice e il pontefice da solo, cioè senza il concilio universale, l'uno e l'altro assistiti dallo Spirito santo⁹⁹. *In nuce*, stava germogliando la struttura argomentativa di una nuova concezione della Tradizione, quella che si potrebbe definire «Tradizione 3», la quale individuerà nel magistero della chiesa e nel papa il soggetto in grado di interpretare correttamente la Scrittura. È comprensibile quindi che, in

⁹⁸ BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei*, I, 4,12: «Dico [...] Scripturam, etsi non est facta praecipue, ut sit regula fidei, esse tamen regulam fidei, non totalem, sed partialem. Totalis enim regula fidei est Verbum Dei, sive revelatio Dei ecclesiae facta, quae dividitur in duas regulas partiales, scripturam et traditionem», cit. da F. BUZZI, *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura»* cit., p. 132.

⁹⁹ F. BUZZI, *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura»* cit., p. 139.

fin dei conti, Francisco Suárez rientri, come Bellarmino, nel novero dei *defensores Apostolicae Sedis*.

Mentre la teologia post-tridentina si sforzava di dare risposte adeguate alla sfida lanciata dai protestanti col principio scritturale, nel protestantesimo, sia luterano sia riformato, si manifestavano le prime avvisaglie di un fenomeno davvero paradossale: la reintroduzione della filosofia aristotelica nella teologia protestante. I Riformatori della prima generazione, com'è noto, avevano inferto un rude colpo all'aristotelismo. Eppure – così grande è il fascino della logica – il tentativo fu rifatto dalla seconda metà del Cinquecento. Il sillogizzare aristotelico s'insinuò nei trattati di teologia, nei commentari biblici, invase i manuali di studio e penetrò persino nei libri di edificazione spirituale. Non penetrò, viceversa, il concetto di una teologia naturale come introduzione alla teologia cristiana propriamente detta, cioè ricavata dalle sacre Scritture. La teologia dell'ortodossia riformata e luterana rimase sostanzialmente biblica, fedele al principio del *sola Scriptura* posto dai Riformatori della prima generazione, secondo cui ogni conoscenza di Dio è da Dio per mezzo della sua parola.

Se è vero che il nuovo indirizzo non costituì una supina acquiescenza a una moda culturale, ma fu introdotto soprattutto a titolo sussidiario, come metodo nell'insegnamento del proprio sistema teologico e come strumento nelle controversie confessionali, è altresì indubitabile che in campo protestante si avviò un processo d'identificazione tra la Scrittura e la Parola di Dio, per cui le parole scritte dai testimoni umani assurgevano alla dignità di parola pronunciata da Dio stesso¹⁰⁰. Usando un versetto del Nuovo Testamento che fu citato innumerevoli volte nei secoli XVI e XVII – «Ogni Scrittura è ispirata da Dio» (II Tim. 3,16) –, la Scrittura finì per essere considerata infallibile e ispirata da Dio, persino nell'apparato di vocalizzazione del testo ebraico. Naturalmente anche i Riformatori, come si è visto, avevano fermamente sostenuto l'ispirazione della Scrittura, ma avevano distinto tra le parole della Scrittura e la Parola di Dio. Solo quando lo Spirito santo illumina il testo, la parola scritta diventa Parola di Dio. Per i loro successori, viceversa, si produsse un'equiparazione dell'una con l'altra: *Sacra scriptura est verbum Dei*. Una delle più celebri confessioni di fede riformate, la «Confessione elvetica posteriore» (1566), redatta da Bullinger, il successore di Zwingli a Zurigo, si apriva con l'affermazione lapidaria: «le scritture canoniche dei santi profeti e apostoli e di entrambi i testamenti sono la

¹⁰⁰ J.A. STEIGER, *The Development of Reformation Legacy: Hermeneutics and Interpretation of The Sacred Scripture in The Age of Orthodoxy*, in: *Hebrew Bible. Old Testament cit.*, pp. 691-757; E. CAMPI, *La battaglia delle vocali. L'autorità della Scrittura nel dibattito protestante*, Dehoniane, Bologna 2013.

vera parola di Dio»¹⁰¹. Il concetto è già presente nello scritto giovanile *L'autorità della Scrittura* del 1538, nella sua opera principale, le *Decades* (1549-1552), oppure nella diffusissima *Summa christenlicher Religion* (1556) e in numerosi altri trattati¹⁰².

Ciò assicura a Bullinger un posto particolare nel panorama del protestantesimo medio e tardo cinquecentesco. Sebbene biograficamente e teologicamente egli appartenga, come Calvino o Vermigli, alla seconda generazione dei Riformatori, anziché a quella dell'«ortodossia protestante» vera e propria, si possono scorgere in lui le prime avvisaglie di un lungo processo di fraintendimento della rivelazione divina che trasformava la Scrittura in un aristotelico «principio primo» da cui enucleare gli argomenti e i criteri probanti della teologia. Si può dire anzi che i teologi dell'ortodossia protestante maturarono le loro riflessioni entro i limiti accennati da Bullinger piuttosto che da Lutero, Zwingli e Calvino. Così si preoccuparono di sottolineare, anche per necessità apologetiche, non più il *sola Scriptura*, ma il *tota Scriptura*, cioè si attenevano a uno stretto letteralismo biblico; sostituirono alla dialettica *littera et spiritus* l'assioma *Scriptura sacra est verbum Dei*, per cui la Bibbia perdeva il suo carattere umano per assumere quello di un codice sacro preservato dal peccato e quindi distinto da qualsiasi altro libro; si valse- ro di ingegnose specificazioni nell'interpretare la *inspiratio scripturae*, quali la *inspiratio realis* (del contenuto del testo), *verbalis* (delle parole del testo), *personalis* (degli autori biblici), trasformando quindi un atto di competenza di Dio in un dato in possesso degli esseri umani; vollero salvaguardare il principio di una unità fondamentale della Bibbia, espresso dalla formula *Scriptura sui ipsius interpretes*, vincolandola a criteri scolastici accertabili, riconoscibili come *claritas*, *perspicuitas*, *efficacia*; scambiarono la promessa con la garanzia della *infallibilitas*, con il risultato che l'infallibilità di Dio divenne un attributo intrinseco della

¹⁰¹ Nuova edizione critica da me preparata, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, a cura di A. Mühling et al., vol. 2/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2009, pp. 243-345, qui p. 273: «Credimus et confitemur scripturas Canonicas sanctorum Prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti, ipsum verum esse verbum Dei: et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere».

¹⁰² H. BULLINGER, *De scripturae auctoritate*, a cura di E. Campi, Theologischer Verlag, Zürich 2009, pp. 22, 13-15; ID., *Sermonum Decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus (1549-1552)*, a cura di P. Opitz, Theologischer Verlag, Zürich 2008, Dec. 1, 1-3, pp. 29-55; ID., *Summa christenlicher Religion*, Froschauer, Zürich 1556, p. 1: «Alle vnd yede Christen soellend der heyiligen Biblischen gschrift / alts vnnd nüws Testaments / one alles widerspraechen (als dem waaren wort Gottes / das von Gott yngeistet / vnnd von jm selbs auctoritet oder ansaehens vnnd gloubens gnuog hat / nit erst von der Kilchen oder menschen bedarff gloubwirdig gemacht zewerden) glouben». Cfr. W.P. STEPHENS, *The Authority of The Bible in Heinrich Bullinger's Early Works*, "Reformation and Renaissance Review" X (2008), pp. 37-58.

Scrittura¹⁰³. In tal modo, l'esigenza tormentata e fiduciosa di cercare il Dio vivente attraverso la strumentalità degli umanissimi documenti storici attraverso i quali si era fatto conoscere, si stemperava, e lentamente si esauriva nella ricerca di un accesso immediato al sacro, ai suoi attributi di veridicità e di assolutezza.

Emblematica, a tale riguardo, fu l'acerrima controversia che si accese tra il riformato svizzero Johann Buxtorf il Giovane (1599-1664) e l'ugonotto francese Louis Cappel (1585-1658), passata alla storia con il nomignolo di «battaglia delle vocali»¹⁰⁴. Cappel, senza dubbio uno dei grandi maestri della critica biblica moderna, pubblicò nel 1624 un'opera dal titolo forse un po' provocatorio per i suoi tempi, ma che rispecchia chiaramente il contenuto della ricerca e il suo valore scientifico: *Arcanum punctuationis revelatum*¹⁰⁵. In essa egli sosteneva ciò che qualunque modesto conoscitore dell'Antico Testamento oggi accetta pacificamente, ovvero che il testo ebraico, prima di giungere alla forma in cui ci è pervenuto, era passato attraverso una serie di rifacimenti e che la sua vocalizzazione era tardiva, essendo avvenuta tra il V e il VI secolo d.C. Le conclusioni di Cappel furono accolte da alcuni studiosi, per lo più luterani o anglicani, ma in generale l'opera fu astiosamente avversata, in particolare dai correligionari riformati che lo accusavano di fornire con le sue pretese di scientificità armi micidiali alla controversistica cattolica. A schierarsi in prima linea contro il dotto ugonotto francese fu il professore di Antico Testamento di Basilea Johann Buxtorf il Giovane, il più grande orientista protestante del tempo, che in una serie di pubblicazioni sostenne risolutamente l'ispirazione non soltanto degli autori e dei testi veterotestamentari, ma anche delle singole parole, addirittura delle vocali e degli accenti della lingua ebraica¹⁰⁶.

¹⁰³ Una utile silloge di testi sui loci *De Scriptura sacra* e *De fundamento Scripturae sacrae* tratti dalle opere di teologi riformati ortodossi si trova in H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Moers 1958, pp. 10-37.

¹⁰⁴ S.G. BURNET, *Later Christian Hebraists*, in: *Hebrew Bible. Old Testament* cit., pp. 785-801; E. CAMPI, *La battaglia delle vocali* cit., pp. 37-46.

¹⁰⁵ L. CAPPEL *Arcanum punctuationis revelatum: sive, De punctorum vocalium & accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate, diatriba*, apud Iohannem Maire, Lugduni Batavorum 1624.

¹⁰⁶ J. BUXTORF, *Dissertatio de literarum Hebraeae genuina antiquitate* (1643), in: ID., *Dissertationes Philologico-theologicae*, Nr. 4, Typis Joh. Jacobi Deckeri, Basileae 1662; ID., *Tractatus de punctorum vocalium, et accentuum, in libris Veteris Testamenti hebraicis: origine, antiquitate, & autoritate: oppositus Arcano punctuationis revelato, Ludovici Cappelli*, Sumptibus haeredum Ludovici König, typis Martini Wagneri, Basileae 1648.

Più che riprendere le singole argomentazioni, è utile richiamare la temperie politica e culturale e spirituale in cui ebbe luogo la «battaglia delle vocali» per coglierne il significato. Si era in piena guerra dei Trent'anni: quattro anni prima della pubblicazione dell'*Arcanum punctuationis revelatum*, nel luglio del 1620 in Valtellina fu perpetrata, da parte di bande armate cattoliche, una strage di protestanti passata alla storia col nome di «sacro macello»; nel novembre dello stesso anno, le forze congiunte della Spagna e della Lega cattolica affrontarono le truppe raccogliatrici della Confederazione boema alla Montagna Bianca e le sbaragliarono al grido di «Santa Maria»; alle due storiche sconfitte militari dei protestanti si intrecciava la insidiosa *psychological warfare* dei gesuiti, che ormai da decenni percorrevano l'Europa da un capo all'altro diffondendo l'idea della insufficienza della Scrittura come regola di fede. Cappel e Buxtorf erano quindi perfettamente consapevoli dei rischi cui era esposta la loro religione. Mettere in risalto la storicità della «Sacra Bibbia» e l'umanità degli autori dei singoli libri significava minare la base concettuale su cui si fondava la dottrina, così centrale per l'ortodossia protestante, dell'ispirazione divina della Scrittura. Pur consci che la posta in gioco fosse molto alta, essi non ricorsero a un magistero ecclesiastico infallibile e superiore per dirimere la controversia, bensì riconobbero come unica autorità normativa la Parola di Dio, e laddove l'uno tendeva a fare della Scrittura una verità atemporale trascendente la storia e vedeva ogni dubbio espresso nei confronti del testo biblico come un sacrilegio, l'altro ne sottolineava la storicità nel convincimento che non v'è accesso alla rivelazione, alla Parola di Dio, se non attraverso il groviglio dei documenti, passando attraverso l'umanità degli autori biblici.

La tentazione è forte di considerare la «battaglia delle vocali» semplicemente come un combattimento di retroguardia, cronachetta ecclesiastica senza alcuna importanza particolare per la cultura europea del Seicento. Eppure in essa si snoda, per chi sappia vedere, una ricerca condotta con rigore scientifico. Buxtorf e Cappel, erano profondamente diversi tra loro; ma si esprimevano all'interno dello stesso orizzonte culturale ed ecclesiastico. Essi presero posizione e mobilitarono chiese e accademie sapendo di poter contare unicamente sui propri argomenti teologici, senza dover sottostare a un magistero ecclesiastico superiore e infallibile. A nessuno venne in mente di mettere a tacere Cappel destituendolo dalla sua cattedra di Teologia all'accademia di Saumur, né tantomeno fu aperto un processo per eresia contro di lui. Non importa tanto stabilire qui se le argomentazioni degli uni o degli altri corrispondessero a un non ben precisato concetto di modernità. Quel che vale è l'applicazione costante, sistematica, consapevole, da parte di tutti, di un

criterio puramente teologico per dirimere le controversie. In tal modo, un metodo si radicò, una prassi si fece costume. Per questo, spogliata dei suoi aspetti marginali e contingenti, la «battaglia delle vocali» fu tutt'altro che un episodio effimero, ma rappresenta *in nuce* tutta la miseria e la grandezza del protestantesimo secentesco nel bel mezzo di una transizione culturale davvero epocale dall'aristotelismo al cartesianesimo. Se all'alba del Settecento l'esegesi protestante poté avvalersi dei contributi di solidi biblisti avvezzi all'uso del metodo storico-critico, fu perché era stata saldamente affermata la centralità della teologia intesa come riflessione critica fondata sulla Scrittura e libera da condizionamenti gerarchici.

6. Conclusioni

Da questi cenni, ovviamente schematici e incompleti – non si è neanche aperto purtroppo il discorso ben complesso e problematico dei rapporti tra Scrittura ed esperienza mistica – dovrebbe essere apparso chiaro, mi auguro, che il principio del *sola Scriptura* nel periodo tra il tardo Medioevo e la prima età moderna ha un significato più complesso di quello che normalmente si è soliti ritenere. Esso è ben attestato nella teologia medievale fino al XV secolo, al punto che il termine stesso *theologia* era sinonimo di *sacra* o *divina pagina*, o il titolo *doctor theologiae* equivaleva secondo una consolidata tradizione a quello di *doctor in Biblia*. Tale principio è espresso, più o meno esplicitamente, all'interno dei movimenti pauperistici e delle sette ereticali del XII secolo, risuona nel richiamo dei predicatori del *Christus pauper* come John Wyclif e Jan Hus all'ideale della chiesa primitiva, è rintracciabile nelle grandi opere filologiche degli umanisti cristiani da Lorenzo Valla fino a Erasmo. Rispetto a questi precedenti, la peculiarità della concezione del *sola Scriptura* dei Riformatori consiste nel duplice presupposto gnoseologico e soteriologico che ogni conoscenza di Dio è da Dio per mezzo della sua Parola pervenutaci attraverso la Scrittura. In questo senso, da una parte essi hanno mantenuto alla Scrittura la sua funzione di strumento unico della paradossale rivelazione divina, senza assolutizzarla o divinizzarla, d'altra parte essi hanno confessato con fede incrollabile che il messaggio redentore di Dio per l'umanità è perfettamente evidente e sufficiente nella Scrittura. Appunto perché l'Antico e il Nuovo Testamento riflettono questo messaggio incomparabile hanno un valore unico e supremo come norma di fede.

Questa dottrina è presente in larga parte anche nei decreti conciliari tridentini. La prudenza umana sentì però il bisogno di neutralizzare il

soggettivismo religioso che pareva annidarsi in siffatto annunzio in nome di un ideale ecclesiologico. Il Concilio dichiarò infatti di pari valore la sacra Scrittura e la tradizione della chiesa e la canonicità dei libri apocrifi, costituì la chiesa docente come unica e autentica interprete della Bibbia. Mai forse l'antitesi tra il *sola Scriptura* inteso in senso cattolico e il *sola Scriptura* inteso in senso protestante si è posta in termini così rigorosamente teologici come nell'*Examen Concilii Tridentini* di Chemnitz e gli *Acta Synodi Tridentinae* di Calvino, che restano, per comune consenso, tra i più importanti della letteratura sul tema.

Gli sviluppi della teologia post-tridentina e dell'ortodossia protestante tra il XVI e il XVII secolo non fecero che approfondire il solco che separava ormai le due confessioni: se da una parte si sottolineò a tal punto l'importanza della Tradizione da rendere al limite quasi inutile la stessa Scrittura, dall'altra si assisté a una sorta di "transustanziazione libresca" della Bibbia, sicché l'infallibilità di Dio divenne un attributo intrinseco della Scrittura

Dalla rilettura dei testi di quei dibattiti – alcuni celeberrimi, altri noti soltanto a pochi specialisti, alcuni validi ancora oggi, mentre altri hanno perso la loro importanza nel corso del tempo – balza agli occhi il rilievo centrale dato al discorso teologico. Leggendo quelle pagine scritte con grande zelo e in uno splendido latino, si capisce non solo il significato spirituale, ecclesiale, culturale che soggiace alla formula *sola Scriptura*, ma si ha anche la conferma che lo scontro epocale tra Riforma e Controriforma, che ha agitato e trasformato la coscienza cristiana europea, è sorto da profonde motivazioni teologiche che sarebbe una fanciullesca illusione pretendere di ignorare. Affermare ciò non è affatto banale o scontato. Anche altre cause, ovviamente, hanno esercitato un'influenza tutt'altro che secondaria. Ma come nessuno storico sano di mente si sognerebbe mai di trascurare i numerosi «fattori non teologici» che hanno condotto a quello scontro, così è importante non perdere di vista che alla base della divisione della chiesa vi fu un problema di fede, espresso sinteticamente nella formula *sola Scriptura*, che a sua volta rinvia al *solus Christus* e al *sola gratia*. Riconoscere questo problema è il primo passo da compiere per uscire da una visione confessionale ed entrare in una visione ecumenica del cristianesimo. Certo, non sarebbe realistico fingere di non vedere quanti e quanto gravi ostacoli si presentano sulla via di una vera riconciliazione. Ma proprio in occasione della commemorazione ecumenica del quinto centenario della Riforma protestante, parole impegnative sono state pronunciate da un pontefice romano sul

significato del *sola Scriptura* per la vita della chiesa universale¹⁰⁷. Un seme è stato gettato e sta crescendo, sia pur in mezzo a tante tribolazioni. È una speranza, ma basta a darci garanzia ideale di un'unità verace, quale in altri tempi sarebbe stato impossibile pensare.

¹⁰⁷ Cfr. il passo dell'omelia pronunciata da papa Francesco nella Cattedrale di Lund il 31 ottobre 2016: «Con gratitudine riconosciamo che la Riforma ha contribuito a dare maggiore centralità alla Sacra Scrittura nella vita della Chiesa. Attraverso l'ascolto comune della Parola di Dio nelle Scritture, il dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale, di cui celebriamo il 50° anniversario, ha compiuto passi importanti. Chiediamo al Signore che la sua Parola ci mantenga uniti, perché essa è fonte di nutrimento e di vita; senza la sua ispirazione non possiamo fare nulla». Testo in: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html (ultimo accesso: 06/03/2019).

L'ESEGESI BIBLICA DI MARTIN LUTERO

LOTHAR VOGEL

1. La “giustizia di Dio”

Nel 1545, pochi mesi prima della sua morte, Martin Lutero scrisse la prefazione al primo volume dell'edizione wittenberghese delle sue opere latine. Guardando indietro al suo operato, egli illustrò quella che considerava come la sua scoperta teologica principale:

Ero stato afferrato da una strana passione di fare la conoscenza di Paolo nella lettera ai Romani, ma finora mi aveva posto resistenza non la freddezza del mio cuore ma una sola parola del primo capitolo: «In esso [nel Vangelo, LV] è rivelata la giustizia di Dio» [Rom. 1,17]. Odiavo questa parola «giustizia di Dio», poiché avevo imparato a interpretarla secondo la prassi e l'abitudine di tutti i dottori, in modo filosofico, ovvero nel senso della cosiddetta giustizia formale o attiva, secondo la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti. Io, però, nonostante la mia vita irreprensibile come monaco, sentii di essere innanzi a Dio un peccatore con la coscienza interamente inquieta e non potei fidarmi di essere con Lui riconciliato a causa delle mie opere soddisfattorie. Pertanto, io non amai, anzi odiavo questo Dio giusto, che punisce i peccatori. Fui indignato contro Dio – non con blasfemia esplicita, ma certamente con un mormorio immane – e dissi: «Non basta forse che i poveri peccatori, perduti per sempre per il peccato originale, siano oppressi da ogni tipo di sciagura in base alla legge del Decalogo? È necessario che mediante il Vangelo Dio aggiunga dolori ai dolori e ugualmente mediante il Vangelo ci minacci della sua giustizia e ira?». Fremetti così con una coscienza agitata e turbata, e in questa sentenza bussai senza vergogna presso Paolo, desiderando ardentemente di sapere che cosa San Paolo volesse dire.

Infine, meditando di giorno e di notte, per la misericordia di Dio feci attenzione al collegamento tra le parole, cioè: «In esso la giustizia di Dio è rivelata, come sta scritto: il giusto vivrà dalla fede [Abac. 2,4]». A questo punto cominciai a comprendere la giustizia di Dio come quella in cui il giusto, per il dono di Dio, vive, cioè «dalla fede» e che questo è il senso: mediante il Vangelo è rivelata la giustizia di Dio, ovvero quella pas-

siva, con cui il Dio misericordioso ci giustifica attraverso la fede, come sta scritto: «Il giusto vive dalla fede». A questo punto mi sentii del tutto rinato, come entrato nel paradiso attraverso porte spalancate. Là, mi si presentò immediatamente un volto diverso di tutta la Scrittura. In seguito, ripercorsi a memoria le Scritture e raccolsi dei casi analoghi anche con altre parole, come «opera di Dio», cioè quella che Dio opera in noi, «forza di Dio», che è quella che ci rende forti, «sapienza di Dio», con la quale ci fa diventare sapienti [...]. Nella misura in cui prima avevo odiato la parola «giustizia di Dio», ora l'amavo e la mettevo in evidenza come parola a me dolcissima. In tal modo questa citazione di Paolo è diventata per me la porta del paradiso.

È oramai risaputo che il brano appena citato è una fonte difficile, condizionata da forti stilizzazioni autobiografiche. Nonostante ciò, il testo illustra bene l'approccio esegetico di Lutero. La sua esegesi è animata da una forte inquietudine soteriologica. Una tale focalizzazione sulla ricerca di salvezza è tipica di buona parte della teologia del tempo («precauzioni per l'al-di-là» [*Jenseitsvorsorge*], secondo la formulazione di Berndt Hamm). Nel caso specifico di Lutero, colpisce comunque l'effettiva identificazione di due dimensioni che in precedenza e anche in seguito spesso sono state distinte: la comprensione letterale del testo biblico e il raggiungimento della salvezza, ossia, come disse Lutero, del «paradiso». Prima della Riforma, il sistema dei «quattro sensi» aveva operato una distinzione tra il dettato letterale e il senso religiosamente rilevante (morale, dogmatico e anagogico); più tardi, dalla fine del XVII secolo, invece, si concretizza l'eventualità (teoricamente prevista già da Lutero) di una piena comprensione del testo, sprovvista però di fiduciosa accettazione del suo contenuto, accettazione che dipende da un'ispirazione individuale. L'identificazione della comprensione lette-

¹ M. LUTERO, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [d'ora in poi, WA], vol. 54, Böhlau, Weimar 1928, pp. 185 s. La traduzione riprende, con alcune modifiche, E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII)*, in: *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11.

² Vedi V. LEPPIN, «*Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*» – Zur Aufnahme mystischer Tendenzen in Luther erster Ablaßthese, «Archiv für Reformationsgeschichte» 93 (2002), pp. 7-25.

³ B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Mohr Siebeck, Tübingen 1982; Id., *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zur Religiosität, Theologie und Ikonologie*, «Zeitschrift für Historische Forschung» 26 (1999), pp. 162-202.

⁴ Cfr. L. SMITH, *Nicolaus of Lyra and Old Testament Interpretation*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 2, a cura di M. Sæbø, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 49-63.

⁵ Questo fenomeno è paradigmaticamente descritto nelle narrazioni di August Hermann Francke e John Wesley sulle loro conversioni; cfr. L. VOGEL, *La fede del pastore come*

rale della Bibbia con la salvezza nel pensiero di Lutero è in sé interpretabile in due modi, di cui l'uno non esclude l'altro. Da un lato, essa è congeniale all'approccio ereditato dalla mistica del XIV/XV secolo, incentrato sull'idea della manifestazione di Dio «sotto le sembianze del contrario»: è nel testo, ovvero nel prodotto linguistico storicamente contingente, che si manifesta quella verità che trascende le contingenze umane. Dall'altro lato, proprio questo approccio consente una ricezione teologica del lavoro filologico sulla Bibbia ebraica e sul Nuovo Testamento, com'era stato praticato da diversi umanisti di spicco come Giovanni Reuchlin, Jacques Lefèvre d'Étaples ed Erasmo da Rotterdam⁶.

Infatti, se rileggiamo il brano autobiografico di Lutero dal punto di vista metodologico, incontriamo un teologo-filologo al lavoro sulla Bibbia. La narrazione parte dal riscontro di un'incoerenza nell'interpretazione del testo: la comprensione consueta della "giustizia di Dio" in termini di una virtù (aristotelica) del Dio giudice fa certo paura, sì, ma crea anche un problema logico: perché è chiamato "Vangelo", ovvero "buona novella", un messaggio che, come sembra, appesantisce soltanto le minacce pronunciate già in precedenza, particolarmente nel Decalogo? Un tale inasprimento dei comandamenti nel Nuovo Testamento potrebbe facilmente essere dedotto, ad esempio, dal Sermone sul monte (Mt. 5 - 7). Merita attenzione che lo stesso argomento compare già nelle lezioni sulla Lettera ai Romani tenute da Lutero nel 1515/1516⁷. La soluzione del problema viene ricercata e trovata mediante due passi metodologici, che corrispondono, del resto, ai suggerimenti dati da Erasmo nella sua prefazione al *Novum Instrumentum*⁸. Ciò non vuol dire che nella sua "scoperta riformatrice" Lutero sia già per forza metodologicamente dipendente da Erasmo, la cui edizione del Nuovo Testamento esce soltanto nel 1516. Ma si vede che l'esegesi adoperata da Lutero si ispira alla filologia umanista del suo tempo. Il primo passo è l'analisi del termine in questione in base al suo immediato contesto semantico, ed è questa l'operazione che porta Lutero a comprendere la "giustizia di Dio" alla luce della citazione del profeta Abacuc introdotta dall'apostolo Paolo stesso. In questo modo Lutero giunge a interpretare la "giustizia di Dio" come un fattore vitalizzante che si realizza nella fede. Il se-

criterio d'idoneità ministeriale? Alcune considerazioni storiche, "Protestantesimo" 71 (2016), pp. 302 s.

⁶ Cfr. L. VOGEL, *Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther*, "Lateranum" 83 (2017), pp. 42-46; ID., *Wittenberg, la Bibbia come antidoto, "Protestantesimo" 72 (2017), pp. 121 s.*

⁷ WA, vol. 56, 1938, pp. 171 s.

⁸ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *In Novum Testamentum praefationes. 2. Methodus*, in: ID., *Ausgewählte Schriften*, a cura di W. Welzig, vol. 3, WBG, Darmstadt 1967, pp. 58-66.

condo passo metodologico è un confronto delle parole su cui si lavora con i paralleli riportati all'interno dello stesso corpo testuale. È significativo che a questo riguardo Lutero prenda in considerazione tutta la Bibbia, composta dalla Bibbia ebraica e dal Nuovo Testamento, come corpo unitario, il che corrisponde profondamente alla sua lettura della Bibbia ebraica in chiave cristologica. Questa sua visuale, documentata già all'inizio del corso sui Salmi (1513), è stata sviluppata in base a citazioni recepite da Lefèvre d'Étaples⁹. In questo senso, secondo Lutero tutta la Scrittura ha un solo senso, di contenuto cristologico, non una molteplicità di sensi¹⁰.

2. La scuola di Wittenberg

La soluzione del problema esegetico, vissuta come momento di salvezza, è dunque trovata mediante un approccio filologico immanente al testo, contrapposto a operazioni che vi farebbero entrare una precomprensione a esso esterna. Tale preconconcetto da superare è espresso nell'interpretazione "formale" oppure "attiva" di giustizia, ricondotta da Lutero stesso alla teologia scolastica e basata in ultima analisi sulla comprensione della giustizia come virtù secondo l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. È questo lo sfondo metodologico delle polemiche mosse dal riformatore di Wittenberg contro l'utilizzo teologico di Aristotele (non contro Aristotele in generale!) e contro la Scolastica del suo tempo¹¹. Anche più in generale, l'approccio soteriologico di Lutero è motivato da una revisione filologica del campo semantico del peccato e della giustizia, revisione operata in particolare nell'interpretazione dei salmi penitenziali e delle lettere paoline¹². Qui ci troviamo alle radici del principio *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* («la Sacra Scrittura è interprete di sé stessa»), che riformula in sede teologica, e con un accento cristologico e pneumatologico, un vecchio principio caro alla filologia già in tempi antichi e poi riproposto dagli umanisti¹³. Nel secondo decennio del XVI secolo, Lutero, con il suo focus soteriologico e con l'approccio

⁹ WA, vol. 55/I, 1993, pp. 6-9, con i paralleli nello *Psalterium quincuplex* di Lefèvre d'Étaples.

¹⁰ WA, vol. 5, 1892, p. 280 (*Operationes in Psalmos*, su Salmo 8).

¹¹ Cfr. F. FERRARIO, *Ragione*, "Protestantesimo" 72 (2017), pp. 202-206.

¹² Cfr. L. VOGEL, *Wittenberg* cit., pp. 122-125.

¹³ Cfr. H.M. KEIZER, *Life Time Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, The Septuagint and Philo*, Diss. Università di Amsterdam 1999, p. 117; L. BIANCHI, *Interpretare Aristotele con Aristotele. Percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in: ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Poligrafo, Padova 2003, pp. 194-208.

filologico, non è dunque stato una figura teologica isolata. Proprio a Wittenberg, egli è integrato in tutta una scuola di pensiero d'indirizzo biblico e agostiniano al tempo stesso (per quanto riguardava la giustificazione per fede, in chiave anti-pelagiana), e non sorprende che nel 1545 Lutero stesso, dopo aver esposto le sue operazioni esegetiche, ponga in evidenza di aver trovato conferma della sua scoperta nel *De spiritu et littera*, che era il trattato agostiniano fondamentale per la scuola di Wittenberg¹⁴. Sarebbe dunque anche sbagliato considerare il suo metodo come negligente della tradizione teologica, che è presa però in considerazione non come presupposto ma come conferma dell'operazione esegetica.

Dal 1513 fino al 1518 Lutero praticò il suo approccio, essendo integrato in una rete collegiale e senza incontrare contestazioni della sua ortodossia. Ripetutamente, egli si presentò perfino come apologeta del cattolicesimo contro la "setta" dei Fratelli boemi¹⁵. Ciò non toglie, però, che l'accento scritturistico abbia comportato qualche rischio. Da John Wyclif fino alla Riforma boema del XV secolo nelle sue diverse ramificazioni, l'argomento della "sufficienza" della Scrittura per l'ordinamento della chiesa e per la teologia è stato usato per contestare le rivendicazioni di autorità della gerarchia ecclesiastica e del Diritto canonico¹⁶. Tra il metodo esegetico di Lutero e la conflittualità che nasce e si diffonde con le 95 tesi sulle indulgenze esiste comunque un legame, dal momento che nel loro insieme le tesi del 31 ottobre 1517 si presentano come un testo esegetico, ovvero come interpretazione dell'invito alla penitenza pronunciato da Gesù all'inizio della sua attività pubblica: «Fate penitenza, poiché il regno dei cieli è vicino» (Mt. 3,1). In massima sintesi, Lutero propugna la tesi secondo cui la penitenza alla quale invita Gesù è del tutto da distinguere da quel sistema penitenziale che costituiva il perno dell'offerta soteriologica della chiesa gerarchica¹⁷. Anche se Lutero ripetutamente ribadì che le sue tesi erano sentenze da discutere, non un pamphlet (come in realtà sono state recepite)¹⁸, è anche evidente che questo testo ha attaccato duramente il sistema eccle-

¹⁴ WA, vol. 54 cit., p. 186; cfr. L. VOGEL, *Wittenberg* cit., pp. 120 s.

¹⁵ Cfr. L. VOGEL, *Realistische und illusorische Theologie* cit., pp. 50-52.

¹⁶ Vedi T. SHOGIMEN, *Wyclif's Ecclesiastical and Political Thought*, in: *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, a cura di I.C. Levy, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 211-212. A dire di Lutero, perfino nel suo ordine ci furono voci che esprimevano dubbi sulla correttezza della condanna di Jan Hus al Concilio di Costanza: WA, vol. 6, 1888, p. 591.

¹⁷ WA, vol. 1, 1883, 233 (t. 1-4); cfr. L. VOGEL, *Wittenberg* cit., pp. 127 s.

¹⁸ Vedi la lettera di Lutero a Christoph Scheuerl del 5 marzo 1518, in cui rileva la differenza tra le tesi sulle indulgenze, pensate come oggetto di discussione, e il *Sermon von Ablass und Gnade*: WA. *Briefwechsel*, vol. 1, 1930, p. 152 (no. 62).

siastico. Nelle *Resolutiones* delle 95 tesi, pubblicate nel 1518, questo attacco sarebbe stato esegeticamente motivato in maniera molto ampia¹⁹. Se dal punto di vista teologico il nucleo della Riforma è costituito da un movimento internazionale di predicazione evangelica della giustificazione per fede²⁰, tale fenomeno ha la sua ragion d'essere nell'esegesi di Lutero.

Come ultima osservazione a livello di metodo, si rileva il rapporto tra testo e fatto storico che si esprime nella testimonianza del 1545: quella giustizia che fa “vivere” chi crede si manifesta nel “vangelo”. Tale “buona novella”, però, non è secondo Lutero un fatto meramente semantico ma è *res gesta*, ovvero esposizione di un avvenimento extra-testuale. Interpretando nel 1519/1521 i Salmi, il Riformatore dichiara: «Noi non illustriamo la *res gesta* dai misteri delle Scritture ma i misteri delle Scritture dalla *res gesta*, cioè illustriamo la Scrittura dal Vangelo»²¹. Il Vangelo al quale, per essere salvati, bisogna credere è dunque notifica di un avvenimento del tutto reale, anche se inteso nel senso del nascondimento sotto le sembianze del contrario. È per questo che Lutero si oppone nello stesso corso alla tradizionale distinzione tra un senso letterale, meramente storico, e altri sensi metaforici (allegorico, morale, anagogico) atti a costituire i contenuti della fede²². Secondo lui, una tale distinzione svaluta in maniera inaccettabile la sfera storica, poiché è in essa che Dio si manifesta. Da altre *res gestae* oppure *historiae*, come quella di Alessandro il Grande, il Vangelo si distingue, però, per le sue caratteristiche di «*historia* vivente», poiché lo stesso Cristo vive e agisce dalla creazione fino all'ultimo giudizio, ed è in questo senso che si tratta di una *res gesta* che possiede le caratteristiche del *pro me* («a mio favore»), in cui credere²³. È evidente che da queste affermazioni traspare un'idea qualitativa e, appunto, cristologica, della storia, un'idea andata in crisi con lo svilupparsi del metodo storiografico di stampo illumini-

¹⁹ WA, vol. 1 cit., pp. 530-534 (sulle prime quattro tesi); trad. it. M. LUTERO, *Le Resolutiones – Commento alle 95 tesi (1518)*, a cura di P. Ricca, «Opere scelte – Lutero» 14, Claudiana, Torino 2013.

²⁰ Per la Germania, vedi B. MOELLER, K. STACKMANN, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529* (“Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse”, III/220), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; bisogna tener presente, però, che questo motivo è congeniale anche all’“evangelismo” internazionale del tempo; cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 133-139, 302-307, 367 s.

²¹ WA, vol. 5, 1982, p. 633 (*Operationes in Psalmos*).

²² Ivi, p. 644.

²³ Su questo punto, vedi G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Lempp, München 1942 (è stata usata la ristampa WBG, Darmstadt 1962), pp. 418 s.

sta, ma messa in questione già ai tempi di Lutero dalle letture non cristologiche della Bibbia ebraica promosse da Sebastian Münster. Secondo Thomas Kaufmann, il confronto con questo approccio, non condizionato da criteri teologici, è stato una motivazione non trascurabile dell'atteggiamento anti-ebraico di Lutero negli anni Trenta e Quaranta²⁴. Il concetto cristologico, applicato a tutta la Bibbia, indusse Lutero perfino ad alcune emendazioni del testo ebraico filologicamente del tutto infondate ma secondo lui giustificate in base a una superiore conoscenza della *res* cristologica²⁵.

L'approccio esegetico di Lutero, com'è stato fin qui delineato, ha avuto un impatto sulla percezione e ricezione della Bibbia anche la di là del discorso teologico accademico, come si evince da un confronto delle traduzioni del passo Rom. 1,16-17 nelle diverse versioni tedesche della Bibbia ai tempi di Lutero. In una traduzione italiana odierna (la Nuova Riveduta) il passo recita: «Infatti non mi vergogno del vangelo; perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; del Giudeo prima e poi del Greco; poiché in esso la giustizia di Dio è rivelata da fede a fede, com'è scritto: "Il giusto per fede vivrà"». La traduzione tedesca più diffusa prima della pubblicazione della *Lutherbibel* fu la Bibbia di Mentelin, prodotta attorno al 1466 nell'officina di Johannes Gutenberg in base a una versione tedesca già allora un po' datata²⁶. Come tutte le traduzioni occidentali tardo medievali, anche quella stampata da Mentelin è basata sulla Vulgata latina; nonostante ciò, la traduzione di Rom. 1,16 riproduce la dicitura latina *virtus Dei*, con cui Paolo definisce il vangelo, con «kraft gotz», ovvero «forza di Dio». Constatiamo dunque una consapevolezza circa il fatto che nel linguaggio biblico *virtus* può significare «forza», non «virtù» in termini aristotelici. In seguito, però, la versione di Mentelin traduce la formulazione *in salutem omni credenti*, che rende adeguatamente la finalità soteriologica dell'argomentazione paolina, con «eim yglichen geleubigen in be-halt-sam». Si parla dunque di una forza divina «inerente a ogni credente»,

²⁴ Vedi T. KAUFMANN, *Gli ebrei di Lutero*, Claudiana, Torino 2016, pp. 121-126.

²⁵ Un caso eclatante è la traduzione cristologica «uomo del Signore» (invece di «ho acquistato un uomo dal Signore») in Gen. 4,1: WA. *Deutsche Bibel*, vol. 8, 1954, pp. 46 s. Lutero difende questa traduzione nelle lezioni sulla Genesi: WA, vol. 42, 1911, pp. 179 s. Cfr. anche WA, vol. 5, p. 633 (*Operationes in Psalmos*); WA. *Tischreden*, vol. 5, 1919, p. 26 (no. 5246): «Chi non comprende la *res*, non può ricavare il senso dalle parole». Sul problema, vedi L. VOGEL, *La Bibbia di Lutero. Ermeneutica, teologia biblica e traduzione*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, a cura di A. Melloni, vol. I, il Mulino, Bologna 2017, pp. 186 s.

²⁶ Cfr. H. VOLZ, *Die mittelalterlichen deutschen Bibelübersetzungen*, in: M. LUTHER, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe*, a cura di H. Volz, WBG, Darmstadt 1972, pp. 37*-40*.

come se il Vangelo non fosse un messaggio salvifico ma un potenziale umano interiorizzabile. Non sembra troppo ardito sospettare dietro questa formula l'influsso della dottrina scolastica sulla grazia intesa come *habitus infusus* nell'anima²⁷. Per quanto riguarda il v. 17, merita attenzione che la "giustizia di Dio", manifestata nel Vangelo, è resa con «recht gotz», ovvero come il «diritto di Dio». Questa è una traduzione che accentua la comprensione giudiziale del termine. Infine, il verbo della citazione di Abacuc è reso, così come nella Vulgata, in presente: il giusto «vive» («lebt») per fede²⁸.

Chi confronta con questo presupposto la traduzione del passo prodotta dall'équipe attorno a Lutero²⁹, uscita in stampa per la prima volta nel 1522, deve prendere in considerazione anche l'*Instrumentum* di Erasmo. Per i versetti in questione l'umanista olandese aveva elaborato e giustificato una traduzione latina che in parte si distacca dalla Vulgata, e questo non soltanto per motivi stilistici. Anzitutto, nel v. 16 Erasmo sostituisce la dicitura «vangelo» con «vangelo di Cristo». Nel commento dell'*Instrumentum*, questa aggiunta è motivata mediante un riferimento ai manoscritti greci del Nuovo Testamento³⁰. In realtà, oggi si sa che Erasmo si è basato su testimoni del *textus receptus*, che è la versione maggioritaria del IV secolo, e che i manoscritti migliori, così come la Vulgata, riportano semplicemente la parola «vangelo»³¹. Lutero comunque, avvalendosi dell'*Instrumentum*, segue Erasmo e traduce «Evangelion von Christo»³². La seconda osservazione è che Erasmo, seguendo il dettato greco (δύναμις), traduce le parole rese nella Vulgata

²⁷ Vedi TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 6, Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 108 (In 3 Sent., dist. 23, q. 3, a. 2, *ad obiecta*). Sul tema, cfr. anche G. EBELING, *Disputatio de homine. Zweiter Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19* ("Lutherstudien", II/2), Mohr Siebeck, Tübingen 1982, pp. 456-458.

²⁸ È stato consultato l'esemplare della Bayerische Staatsbibliothek München, f. 357r (accessibile in internet: <http://daten.digital-sammlungen.de/0003/bsb00036981/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00036981&seite=1>; ultimo accesso: 06/03/2019).

²⁹ Sul lavoro di traduzione realizzato a Wittenberg, cfr. L. VOGEL, *La Bibbia di Lutero* cit., pp. 184-186.

³⁰ *Novum Instrumentum omne* [...], a cura di Erasmo da Rotterdam, Froben, Basel 1516, epp. paul. p. 2 e ann. p. [419] s. (esemplare della Biblioteca dell'Università di Basilea, accessibile in internet: https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/895554; ultimo accesso: 06/03/2019).

³¹ *Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle*, a cura di B. e K. Aland et al., 28^a ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012, p. 482 (apparato critico); cfr. K. e B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982, pp. 13 s.

³² WA. *Deutsche Bibel*, vol. 7, 1929, 30.

con *virtus Dei* con *Potentia dei*. Nel suo commento, egli sottolinea l'ambiguità del termine latino *virtus* e il rischio di un suo fraintendimento come ἀρετή, ovvero «virtù»³³. Su questo punto Lutero un'altra volta segue Erasmo³⁴, anche se abbiamo già visto che in questo versetto la traduzione tedesca di *virtus* come «krafft» non è una novità.

Passando ora al v. 17, è decisiva la traduzione della dicitura δικαιοσύνη θεοῦ, ovvero «giustizia di Dio». Mentre Erasmo rende la formula semplicemente con *iustitia Dei* senza dedicarle spazio nel suo commento, Lutero traduce le parole in questione con «la giustizia che vige innanzi a Dio» («die gerechtickeit die fur got giltt»³⁵). Entra dunque nella sua traduzione quel concetto “forense” della giustizia divina che negli stessi anni fu elaborato da Filippo Melantone³⁶ e che sgancia, in linea con la “scoperta” di Lutero, il giudizio soteriologico che Dio pronuncia sopra l'essere umano da una virtù giudiziale a lui inerente in termini aristotelici. Tecnicamente, il genitivo del testo greco viene sciolto mediante l'integrazione di parole che in esso non sono presenti. Dal momento che la semplice riproduzione delle parole greche in tedesco farebbe pensare a una proprietà di Dio (di cui, dal punto di vista di Lutero, non si tratta³⁷), questa scelta sembra, però, ben motivata. Per quanto riguarda poi la citazione di Abac. 2,4, le aveva dedicato molto spazio già Erasmo. Anzitutto, egli osservò che il verbo della citazione, reso con il presente nella Vulgata, appare nel testo greco della lettera paolina, così come nella Settanta, in futuro («vivrà»), il che giustifica la traduzione latina *vivet*³⁸, alla quale si orienta anche Lutero («wirt leben»³⁹). Questa modifica è carica di significato. Secondo la versione della Vulgata, la vita dei giusti è un fenomeno del presente caratterizzato dalla fede («il giusto vive in base alla fede»). Nella traduzione proposta da Erasmo e Lutero, lo stesso versetto diventa (anche) un annuncio di salvezza futura in senso escatologico. Di conseguenza, Lutero recupera nel passo Abac. 2,4, citato da Paolo, un'espressione della giustificazione per fede intesa come evento salvifico centrale.

³³ *Novum Instrumentum* cit., p. [419].

³⁴ Vedi *supra*, n. 32.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ F. MELANTONE, *Loci communes 1521*, in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, vol. 2/1, a cura di H. Engelland, Bertelsmann, Gütersloh 1952, p. 88 (*De iustificatione et fide*) e pp. 112 s. (*De fidei efficacia*).

³⁷ Per quanto riguarda la discussione odierna su questo punto, vedi M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, vol. 1 (“Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament”, VI/1), Neukirchener Verlag-Patmos, Neukirchen-Vluyn-Ostfildern 2014, pp. 119-125.

³⁸ *Novum Instrumentum* cit., epp. paul. p. 2.

³⁹ Vedi *supra*, n. 32.

In sintesi, la traduzione data da Lutero di Rom. 1,16-17 prepara la sua scelta di pronunciare in Rom. 3,28 («riteniamo che l'uomo è giustificato mediante la fede senza le opere della legge») l'esclusività della fede per la giustificazione dinnanzi a Dio con le due formulazioni classiche «senza contributo delle opere della legge» («on zu thun der werck des gesetzs») e «soltanto per fede» («alleyn durch den glauwben»). Se confrontata con il testo greco e con la Vulgata, questa riproduzione tedesca del testo biblico rovescia l'ordine dei due criteri di legge e fede. Inoltre, nel confronto con l'originale le due parti in questione appaiono quasi come pleonastiche, dal momento che né il «contributo» delle opere, né il famoso «soltanto» associato alla fede hanno un appoggio letterale nella versione originale. Per quanto riguarda il «contributo» delle opere, Lutero stesso in seguito avrebbe accorciato la formulazione⁴⁰. Il *sola fide* invece sarebbe diventato una sorta di simbolo teologico della Riforma; alla difesa del «soltanto», Lutero avrebbe dedicato un intero trattato, rilevando la necessità di esprimere adeguatamente in lingua tedesca l'esclusività assegnata dall'apostolo alla fede, quando si tratta della giustificazione dinnanzi a Dio⁴¹. In modo consequenziale, il «soltanto», dovuto a suo dire alle caratteristiche del tedesco, non compare nella revisione della Vulgata pubblicata a Wittenberg nel 1529⁴².

In sintesi, c'è un rapporto intimo tra il metodo esegetico di Lutero e le versioni in lingua tedesca della Bibbia, che in seguito sarebbero state diffuse sotto il suo nome. Possiamo inoltre costatare una certa dipendenza della sua traduzione da convincimenti teologici maturati in precedenza, che erano motivati, però, da un lavoro esegetico sulla Bibbia tutta. Mediante le traduzioni, l'ermeneutica da lui sviluppata su basi umanistiche ha avuto un impatto non trascurabile sulla società e sulla cultura.

3. Influenze dell'esegesi di Lutero

Per quanto riguarda la storia degli effetti delle traduzioni di Lutero, è possibile menzionare in questa sede soltanto qualche esempio legato al passo biblico in questione. Il primo è la Bibbia di Zurigo, uscita in stampa per la prima volta nel 1531⁴³. In essa, nonostante sia frutto di un

⁴⁰ WA. *Deutsche Bibel*, vol. 6 cit., pp. 38 s. Nel 1545 la prima parte recita: «on des Gesetzes werck».

⁴¹ WA, vol. 30, 1909, pp. 627-646 (*Lettera del tradurre*).

⁴² WA. *Deutsche Bibel*, vol. 5, 1914, p. 636.

⁴³ *Die gantze Bibel der vrsprünglichen Ebraischen vnd Griechischen waarheyt nach/auffs aller treüwlichet verteütschet*, Froschauer, Zürich 1531; cfr. H. VOLZ, *Bibelüber-*

lavoro esegetico autonomo svolto alla *Prophezey* di Zurigo, il passo Rom. 1,16 s. compare in una formulazione del tutto identica alla versione di Lutero, con modifiche minime dovute a differenze dialettali e ortografiche⁴⁴. Vale quasi lo stesso per la traduzione di Rom. 3,28, dove la Bibbia di Zurigo del 1531 recepisce anche il «soltanto» («alleyn») di Lutero. In questo versetto, però, si riscontra una differenza che condensa le divergenti sensibilità teologiche di Lutero e di Zwingli. Il primo aveva tradotto letteralmente l'infinitivo greco δικαιούσθαι («essere giustificato», nella Vulgata: *iustificari*) con la formulazione «gerecht-fertiget werde[n]», ponendo in risalto la passività e l'*extra nos* della giustificazione dal punto di vista umano. La Bibbia di Zurigo, invece, traduce con «fromm gemacht»⁴⁵, ovvero «essere reso pio», per accentuare la dimensione effettiva della giustificazione sul vissuto del credente. Senz'altro, tra queste due soluzioni non c'è una contraddizione; ciò non toglie che la differenza sia la spia di focalizzazioni teologiche e pastorali non identiche⁴⁶, rafforzate alla volta mediante il ricorso a una traduzione biblica corrispondente al proprio punto di vista. È vero che la Riforma a Wittenberg come a Zurigo considerava la Scrittura come la sola autorità; nonostante ciò le traduzioni prodotte nelle due città rientrano nella circolarità che contraddistingue inevitabilmente ogni cognizione umana.

Infine, l'influsso del lavoro esegetico di Lutero si è esteso fino al campo dei suoi avversari. Nel 1527, Hieronymus Emser, uno dei polemisti anti-luterani di prima ora, pubblicò una sua traduzione del Nuovo Testamento in tedesco, che, a motivo della sua vicinanza a Lutero, sarebbe stata accusata di plagio⁴⁷. Chi controlla il passo Rom. 1,16 s., trova una formulazione quasi del tutto identica al Nuovo Testamento di Wittenberg. A prescindere da variazioni ortografiche, si rilevano solo due differenze materiali: anzitutto, nel v. 16 Emser non inserisce, dopo

setzungen cit., p. 76*; T. HIMMIGHÖFER, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, von Zabern, Mainz 1995. L'esemplare della Zentralbibliothek Zurigo è accessibile in internet all'indirizzo <https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/5464454> (ultimo accesso: 06/03/2019).

⁴⁴ *Die gantze Bibel* cit., f. 266v.

⁴⁵ Ivi, f. 267v.

⁴⁶ Su Zwingli, vedi W. NEUSER, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, a cura di C. Andresen, vol. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 167-197.

⁴⁷ Vedi S. SONDEREGGER, *Geschichte der deutschsprachigen Bibelübersetzungen in Grundzügen*, in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, a cura di W. Besch et al., 2. ed., De Gruyter, Berlin-New York 2004, vol. IV, pp. 231-235.

«vangelo», le parole «di Cristo», ma si attiene, contro la testimonianza dei manoscritti greci addotta da Erasmo, al dettato della Vulgata. La seconda differenza riguarda la riproduzione di parole inerenti al campo semantico delle virtù. Come aveva già fatto la Bibbia di Mentelin e come avrebbe poi filologicamente motivato Erasmo, anche Emser traduce la *virtus Dei* con «potenza» («krafft»); la *δικαιοσύνη θεοῦ*, ossia *iustitia Dei*, invece, è letteralmente tradotta con «giustizia di Dio» («gerechtigkeyt Gottes»). In tal modo questa giustizia è intesa, contro Lutero, come proprietà di Dio, il che implica una netta presa di distanza da ciò che il riformatore di Wittenberg considerava come il cuore del suo approccio. Nel v. 17, Emser recepisce invece – contro la Vulgata ma con Erasmo e Lutero – il passaggio al futuro nella citazione di Abacuc («vivrà»)⁴⁸. Perfino la formulazione di Rom. 3,28 è assai simile a Lutero ma conserva la successione in cui fede e opere compaiono nel testo greco e nella Vulgata. Inoltre, Emser non recepisce le parole “aggiunte” da Lutero per accentuare l’alternativa che secondo Paolo si pone tra le opere proprie e la fede⁴⁹. In base ai pochi passi analizzati, possiamo circoscrivere la strategia di Emser nel modo seguente: egli si avvale del flusso della lingua sviluppato da Lutero, ma recepisce le innovazioni esegetiche rese evidenti nelle traduzioni wittenberghesi soltanto in quanto risalgano a Erasmo. Per quanto riguarda il tema della giustificazione, Emser prende consapevolmente le distanze dalle scelte dell’équipe attorno a Lutero. In tal modo la dottrina della giustificazione si consolida come uno scoglio teologico in cui le due posizioni concorrenziali si giustificavano in base a traduzioni divergenti dello stesso testo.

Nel 1534 uscì la traduzione della Bibbia intera curata da Johannes Dietenberger, che sarebbe diventata il capostipite della produzione di Bibbie tedesche in ambito cattolico. Nei due passi della Lettera ai Romani che abbiamo analizzato in questa sede, le formulazioni di questa Bibbia sono del tutto identiche a Emser⁵⁰. In sintesi, dunque, l’esegesi di Lutero ha avuto un certo impatto anche sugli ambienti cattolici. Già dalla seconda metà degli anni Venti, però, in ambito cattolico le conseguenze della “scoperta” evocata da Lutero nel 1545 come basilare per la sua teologia sono state attentamente eliminate.

⁴⁸ *Das new testament nach lawt der Christlichen kirchen* [...], s.a., s.l. [1527] (esemplare della Österreichische Nationalbibliothek Wien, 4.A.17, accessibile in su Google Books), f. 104r.

⁴⁹ Ivi, f. 105v.

⁵⁰ *Biblia / beider Allt vnnd Newen Testamenten* [...], a cura di J. Dietenberger, senza indicazione del tipografo, Mainz 1534, f. 518v e 519v (l’esemplare della Bayerische Staatsbibliothek München è accessibile in internet: https://books.google.it/books?id=UUhbcjYXWEMC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false; ultimo accesso: 06/03/2019).

LEGGERE IL NUOVO TESTAMENTO NELL'ITALIA
DEL PRIMO CINQUECENTO:
LE EDIZIONI DI ERASMO E DI ANTONIO BRUCIOLI

LUCIA FELICI*

1. Antonio Brucioli

L'indagine dei cammini percorsi verso la Riforma in Europa non può prescindere dall'analisi delle edizioni bibliche che, in linea con il principio protestante del *Sola Scriptura*, costituirono il punto di riferimento religioso fondamentale per il movimento riformatore italiano. Gli italiani erano adusi sin dal Quattrocento a una grande familiarità con la Scrittura, conosciuta anche in volgare grazie alla fortunatissima edizione del monaco camaldolese Nicolò Malerbi – che, dopo la pubblicazione veneziana del 1471, malgrado le carenze filologiche e stilistiche, conobbe almeno nove ristampe sino alla fine del secolo – e alla cosiddetta *jensoniana*. Una conoscenza che era stata peraltro fortemente caldeggiata dai camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Querini nel loro *Libellus ad Leonem X* (1513), in quanto essenziale nella formazione del cristiano e per il rinnovamento della chiesa: al punto di commissionare una nuova e migliore versione integrale, che non vide però mai la luce¹. Prima che la chiesa romana si orientasse verso la sottrazione del testo sacro nelle lingue vernacole ai laici, definitivamente stabilita con l'Indice clementino del 1596, furono comunque pubblicate le edizioni del Nuovo Testamento di Zaccheria da Firenze e quella integrale

* lucia.felici@unifi.it

¹ Nel XV secolo l'Italia fu seconda (dopo la Germania), nella produzione di Bibbie in volgare: vedi E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Editrice bibliografica, Milano 1992, 2 voll. Sulle due Bibbie summenzionate, vedi ivi, I, pp. 187-196, 211-214, 216-228.

² Giustiniani affidò il compito al savonaroliano Girolamo Benivieni, che per motivi ignoti non realizzò il progetto: vedi E. MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo*, in ID., *Umanisti veneti del primo Cinquecento*, Liguori, Napoli 1992, pp. 177-180; O. ZORZI PUGLIESE, *Girolamo Benivieni: umanista riformatore (dalla corrispondenza inedita)*, "La Bibliofilia" 72 (1970), pp. 276 ss.

di Sante Marmochino, entrambe debitorici di quella del Brucioli³. A orientare gli italiani nella «via dell'Evangelo» furono però due testi: il *Novum Instrumentum* di Erasmo, nelle sue varie edizioni a partire dal 1516, e il *Nuovo Testamento di greco nuovamente tradotto in lingua toscana* di Antonio Brucioli, pubblicato nel 1530 a Venezia e poi inserito nella sua edizione completa della Bibbia che lì vide la luce due anni dopo (ripubblicata sino agli anni Cinquanta). Si trattò, com'è noto, di due opere capitali. Rivoluzionaria la prima per gli esiti e le motivazioni dell'esegesi critica esposti da Erasmo nelle annotazioni e negli scritti acclusi, oltre che per la pubblicazione del testo greco, tanto da essere posta all'origine del radicalismo religioso cinquecentesco⁴. Pietra miliare la seconda nella storia delle traduzioni bibliche, in quanto prima edizione in volgare indipendente dalla Vulgata, fu fondamentale pure per lo sviluppo della Riforma italiana, contando numerose riedizioni munite di dedicatorie dai contenuti erasmiani, fabriani, filoriformati – definiti veri «manifesti evangelici» – e di un apparato iconografico altrettanto eloquente, realizzato da Lorenzo Lotto e da Matteo da Treviso, sul modello di Hans Holbein per la Bibbia di Lutero⁵. Malgrado la diversa ac-

³ Vedi E. BARBIERI, *Le Bibbie* cit., pp. 257 s., 262-266. Sulla storia della censura della Bibbia in Italia, vedi G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997; vedi inoltre A. DEL COL, *Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento religioso italiano*, in: *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi, Panini, Modena 1987, pp. 165-188.

⁴ Il *Novum Instrumentum* conobbe cinque edizioni (1519, 1522, 1527, 1535, edite a Basilea da H. Froben e ora in *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia recognita et annotatione critica instructa notisque illustrata*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1969; vedi inoltre ID., *Opera omnia, emendatiora et auctiora, ad optimas editiones praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorum virorum notis illustrata*, recognovit J. Clericus, Lugduni Bayavorum, P. Vander Aa, 1703-1706 (rist. an. G. Olms, Hildesheim 1961; d'ora in poi, LB) e le edizioni citate nelle note seguenti. Vedi C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Olschki, Firenze 1993; *Basel 1616: Erasmus' Edition of the New Testament*, a cura di M. Wallraff, S. Seidel Menchi, K. Von Greyerz, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

⁵ Sulle edizioni bibliche brucioliane, pubblicate dallo stampatore veneziano Lucantonio Giunta, dai Brucioli e da altri, vedi E. BARBIERI, *Le Bibbie* cit., I, pp. 107-127, 240-250, 262-269, 291-94, 301 s.; S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 9 (1979), pp. 573-601; EAD., *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Bollati-Boringhieri, Milano 1987, *ad ind.* (da cui traggio la definizione di «manifesti evangelici», p. 89); G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo* cit., pp. 29 ss. che per prima ha indicato la presenza di temi fabriani, su cui vedi ora G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 129 ss.; M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001, *ad ind.*

cessibilità, determinata dall'uso del latino e del volgare, entrambe ebbero larghissima circolazione, come attestato dalle fonti, inquisitoriali e non⁶.

L'opera del Brucioli ebbe tuttavia un carattere particolare: fu largamente dipendente da testi di altri autori. Quello di riproporre intarsi, concezioni come pure brani interi di opere non proprie, di adattare con selezioni e commenti, di volgarizzarle o di rielaborarle era un costume consueto del fiorentino, che gli valse il giudizio di «raffazzonatore di idee altrui» e di plagiatore⁷. Tale consuetudine si può tuttavia piuttosto ascrivere alla sua volontà di promuovere la riforma religiosa e di farlo con modalità consone con la fluidità e l'eclettismo dottrinale spesso caratteristici del movimento riformatore italiano, come pure all'intento pragmatico di soddisfare le peculiari esigenze del mercato della penisola, sempre più interessato alle novità d'oltralpe, ma non libero nelle sue scelte spirituali. Comunque sia, nei testi religiosi del Brucioli è stata riconosciuta dagli studiosi la lezione di Erasmo, di Lutero, di Calvino, di Bucer, di Brunfels, di Lefèvre d'Étaples, di Pagnini e del savonarolismo lionese di matrice evangelica, di questi ultimi ora molto sottolineata da Guillaume Alonge, seppur in modo un po' univoco⁸. Questi prestiti e i loro adattamenti formano un intreccio molto stretto, che rendono assai complessa l'analisi dell'opera e del profilo religioso del Brucioli, personaggio emblematico delle molte anime del movimento riformatore

⁶ Vedi, ad esempio, le testimonianze citate da S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia* cit., da O. NICCOLI, "Prophetie di musaicho". *Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1991, pp. 197-227, da S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. 'Il Sommario della Sacra Scrittura'*, Olschki, Firenze 1997, da E. BENINI CLEMENTI, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Olschki, Firenze 2000.

⁷ Sulla revisione di questo stereotipo, definito da G. Spini, vedi N. COLANGELI, *L'anticodemismo di Antonio Brucioli nell'interpretazione del Libro di Iob*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica" I (1998), p. 155.

⁸ G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico, ad ind.* Oltre alla bibliografia citata nelle note precedenti, vedi T. BOZZA, *Calvino in Italia*, in: *Miscellanea in onore di Giorgio Cencetti*, Bottega d'Erasmo, Torino 1973, pp. 409-441; C. DIONISOTTI, *La fortuna di Antonio Brucioli*, in ID., *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980, pp. 193-226; A. LANDI, *A proposito di Antonio Brucioli*, "Archivio storico italiano" 146 (1988), pp. 331-339; A. CARAMAGNO, *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli, dal commento ai Salmi alle 'Pie e cristiane epistole'*, in: *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 53-66. Il primo ad accorgersi della ripresa dei testi buceriani fu comunque Ambrogio CATARINO POLITI, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato 'Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso'*, Nella contrada del Pellegrino, Roma 1544, p. 20v, su cui vedi G. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Caterino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007.

italiano, con le sue aspirazioni al rinnovamento religioso, forti ma fluide nei contenuti dottrinali, con la miscela di istanze rinascimentali, erasmiane, riformate, repubblicane, con le titubanze nell'affrontare frontalmente Roma per vari motivi ideali o pragmatici (irenismo, nicodemismo, opportunismo, convinzione dell'esistenza di spazi di manovra religiosi e politici), in cui si innestarono gli orientamenti dell'evangelismo francese e del savonarolismo evangelico fiorito a Lione. A compiere il quadro la poliedrica personalità del Brucioli: intellettuale membro degli Orti Oricellari ed erudito di ebraico, repubblicano, agente di Massimiliano Sforza, spia al servizio dei francesi e di Cosimo I, autore di opere politiche e religiose, titolare di una stamperia a Venezia, al centro di una rete di relazioni che si estendeva da personalità come Machiavelli, Michelangelo, Aretino, Fregoso, Alamanni, Varchi, a importanti circoli religiosi e politici in Francia, vittima di due processi inquisitoriali conclusi con una condanna per eresia, prima della morte in condizioni di terribile povertà⁹.

Fondamentale fu altresì l'opera di divulgatore biblico del Brucioli, in linea con la sua idea della centralità della sacra Scrittura nella fede cristiana¹⁰. Alla stampa del Nuovo e dell'Antico Testamento del 1530-1532, fecero seguito dal 1531 molte edizioni di argomento biblico: il

⁹ G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico* cit., pp. 129 ss. La sola biografia completa del Brucioli resta quella di G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940, cui si deve anche la *Bibliografia delle opere di Antonio Brucioli*, "La Bibliofilia" 42 (1940), pp. 129-180. Importanti integrazioni biografiche nella *Nota critica*, premessa all'edizione curata da A. Landi, di A. BRUCIOLI, *Dialogi*, The Newberry Library-Sansoni, Napoli-Chicago 1983 (pp. 553-588). Per un sintetico profilo, vedi D. DALMAS, *Antonio Brucioli*, in: *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, Claudiana, Torino 2011, pp. 19-26 (con bibliografia). Sulla sua attività culturale e religiosa vedi anche *Antonio Brucioli: humanisme et évangélisme entre Réforme et Contre-Réforme*, actes du Colloque de Tours, 20-21 mai 2005, sous la dir. d'É. Boillet, Champion, Paris 2008. Per i suoi processi inquisitoriali, vedi A. DEL COL, *Il secondo processo veneziano di Antonio Brucioli*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 146 (1979), pp. 85-100; ID., *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli, 1548-1559*, "Critica storica" 17 (1980), pp. 457-510; E. BARBIERI, *Giovanni Della Casa e il primo processo veneziano contro Antonio Brucioli*, in: *Giovanni Della Casa ecclesiastico e scrittore*, a cura di S. Carrai, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 31-59. Sul movimento di riforma religiosa italiano e francese in generale, vedi L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 147-193, 210-228. Sulle relazioni interne, vedi *La Réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, a cura di Ph. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, École française de Rome, Roma 2007, e *Hétérodoxies croisées. Catholicisme pluriels entre France et Italie, XVI-XVII^e siècles*, a cura di G. Fragnito e A. Tallon, École française de Rome, Roma 2015.

¹⁰ Eloquenti le epistole dedicatorie al card. Ercole Gonzaga: vedi E. BARBIERI, *Le Bibbie* cit., I, p. 111.

commento a singoli libri veterotestamentari, tra cui *I sacri Psalmi di David e il Compendio di tutte l'orazioni de' santi padri, profeti et apostoli, raccolte da sacri libri del Vecchio e Nuovo Testamento*, l'una di matrice buceriana, l'altra traduzione delle *Precationes biblicae* di Otto Brunfels; l'edizione riveduta della Bibbia corredata da una *Somma di tutta la Sacra Scrittura* (1541), «ricchissima di riferimenti alle concezioni teologiche e bibliche protestanti» (che ebbe riedizioni nel 1538, '39, '40, '41, '44, '47, '51); il *Nuovo commento a tutti i sacrosanti libri del Nuovo testamento* (1542-1547); in stretta corrispondenza con queste le *Pie et christiane epistole composte da uno servo di Iddio alla consolatione de fedeli frategli in Christo Iesu et Salvatore nostro* e le *Pie et christiane epistole di Gratieadio da Monte Santo* (1548), una sorta di *summa* del pensiero della Riforma fondata su esempli biblici¹¹. Qui cercherò di analizzare, seppur limitatamente, il rapporto tra le edizioni del Nuovo Testamento di Erasmo e di Brucioli, ricorrendo anche alle *Annotationes* del *Novum Instrumentum* e ai commenti brucioliani del 1542-1547. Questo al fine di rispondere a una questione credo importante nello studio dello sviluppo del movimento riformatore della penisola: che cosa lessero gli italiani? Verso quali idee o riflessioni religiose li orientarono le opere neotestamentarie di Erasmo e del Brucioli?

2. L'edizione del Nuovo Testamento di Brucioli

Occorre dire innanzitutto che è questione controversa la dipendenza dell'edizione brucioliana da quella erasmiana, attraverso la mediazione dell'edizione del famoso ebraista Santi Pagnini, che vide la luce a Lione. Affermata da Giorgio Spini, secondo il quale il Pagnini riprese spesso *verbum ad verbum* l'esegesi erasmiana, è stata molto ridimensionata da Anna Morisi Guerra¹². Secondo Spini Brucioli, dipese a sua volta largamente dal Pagnini, tanto da apparire un traduttore del suo testo. Alonge ha mostrato come da lui e dal circolo evangelico lionese ricevette altresì stimoli fondamentali per la realizzazione del suo progetto biblico, un progetto peraltro in sintonia con quel moto europeo di promozione dei volgarizzamenti biblici animato da Erasmo, Lutero, Tyn-

¹¹ A. CARAMAGNA, *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli* cit.; per la citazione, vedi G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo* cit., p. 36.

¹² A. MORISI GUERRA, *Santi Pagnini traducteur de la Bible*, in: *Théorie et pratique de l'exégèse*, actes du troisième Colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle, a cura di I. Backus, F. Higman, Droz, Genève 1990, pp. 191-198.

dale, l'Olivetano, Lefèvre¹³. Anche Spini rilevava però che Brucioli si mostrò non di rado indipendente dal testo erasmiano, che gli fu modello di riferimento e di cui è ora attestato possedesse l'opera¹⁴. E le differenze, almeno su alcuni punti nodali che ho analizzato, furono molto significative. Chiara fu invece, come ha mostrato Silvana Seidel Menchi, la riproposizione di istanze, posizioni, intarsi erasmiani tratti dalla *Paraclesis* e dalla *Nova Praefatio* (tra l'altro edita in italiano come *Epistola della dottrina evangelica*, 1520) nelle epistole dedicatorie del Nuovo Testamento brucioliano al card. Ercole Gonzaga del 1530 e 1538, e in quella ad Anna d'Este del 1539. In particolare, Brucioli riprese le idee dell'assoluta centralità del Vangelo – a fronte delle fallibili e presuntuose interpretazioni umane – in quanto fondamento della religione cristiana e fonte della fede salvifica in Cristo, dell'universalità della salvezza in virtù dell'immensa misericordia divina e della sua attuazione mediante la coerenza con la *philosophia Christi*. Ma soprattutto in Erasmo Brucioli trovò autorevole legittimazione alla sua decisione di divulgare la Bibbia tra i semplici. L'affermazione del fiorentino che fosse

cosa laudabilissima et santa se anchora esso aratore, governando l'aratro, alcuna cosa nella sua materna lingua cantasse de' salmi; se il tessitore, stando alla tela, con lo Evangelio consolasse la sua fatica; et se il nocchiero intento al timone ne cantasse qualcosa et se la reverenda matrona, a' servizi della casa intenta o alla roccia tirando la chioma, recitasse alcuna cosa dello Evangelio alle piccole nipoti et figliuole,

era una libera citazione dell'auspicio pronunziato da Erasmo nella prefazione del Vangelo di Matteo (1522) – poi ampiamente argomentato nella *Paraclesis* e nella *Nova Praefatio* – che pure le donne e i lavoratori potessero leggere la Bibbia nella lingua materna:

Ego [...] magnificum cum primis ac triumphale duxerim [...] si stivam tenens arator aliquid sua lingua decantet et psalmis mysticis, si textor assidens telae nonnihil ex Evangelio modulans soletur laborem, hinc nauclerus affixus clavo cantillet aliquid, denique ad colum sedenti matronae sodalis, aut cognata recitet aliquid¹⁵.

¹³ G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico* cit., pp. 129 ss. La similitudine delle iniziative di Brucioli e Lefèvre era stata già colta da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo* cit., pp. 63 s.

¹⁴ G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma* cit., pp. 200-240.

¹⁵ *Il Nuovo Testamento di Cristo Gesù Signore et Salvatore nostro, di greco nuovamente tradotto in lingua toscana*, F. Bindoni e M. Pasini, Venezia 1539, f. a6rv, ed ERASMO, *Paraphrases in Novum Testamentum*, H. Froben, Basilea 1524, f. a 6r ed LB VII, f. 3v cit. da S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia* cit., pp. 89 s., 381.

Certo, a rafforzare queste convinzioni del Brucioli furono le opere bibliche di Lefèvre, incentrate su idee analoghe, che Brucioli riprese anche testualmente¹⁶. Tali nozioni furono altresì arricchite dal messaggio protestante in merito alla contrapposizione tra la Legge e il Vangelo, alla fede e alla grazia, alla necessità dello Spirito nell'interpretazione della Scrittura e al suo ruolo positivo nel disciplinamento della società, un'idea, questa, mutuata da Bucer¹⁷.

3. Brucioli ed Erasmo

La riproposizione di Erasmo, largamente effettuata anche nei *Dialoghi* e nei *Dialoghi faceti* brucioliani, non impedì comunque a Brucioli di esprimere un giudizio negativo sull'umanista proprio nei *Dialoghi* per la sua opera di divulgazione dell'epicureismo, unendosi così alle voci critiche del movimento protestante italiano (segnatamente di Celio Secondo Curione e di Ortensio Lando) per la sua ambivalenza¹⁸. Né gli impedì di mostrarsi indipendente nella sua traduzione biblica. Questa autonomia si manifestò nell'accogliere alcune lezioni erasmiane più "neutre" e nel non recepire invece i passaggi più eversivi della tradizione sul piano dottrinale e innovativi su quello morale, attestandosi spesso alla lezione fabrista e protestante e a un rigoroso moralismo di marca molto italiana nelle questioni sociali, prima fra tutte il ruolo femminile: questo anche per quel tentativo di adattamento alla sensibilità degli italiani, in lui frequente, oltre che alla propria. Alcuni esempi sono significativi.

Il primo è rappresentato dai passi relativi al dogma trinitario. Come ha finemente dimostrato Cecilia Asso, Erasmo assunse una posizione

¹⁶ Vedi *supra*, n. 13.

¹⁷ Sulla dipendenza da Bucer, vedi A. CARAMAGNA, *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli* cit. Sul pensiero del Riformatore, vedi J.V. POLLET, *Martin Bucer. Études sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord*, Brill, Leiden 1985, 2 voll.; M. GRESCHAT, *Martin Bucer. A Reformer and His Times*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2004.

¹⁸ C. DIONISOTTI, *Machiavellerie* cit. pp. 222 s. che riferisce un aneddoto narrato nel II dialogo del II libro, in cui Brucioli diceva a Luigi Alamanni della traduzione in corso da parte di Erasmo di un autore greco, il quale «dimostrava che tutto il mondo era a caso e per questo che ogni cosa era mortale»; al che Alamanni giudicava inutile il lavoro e la lettura del testo; cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia* cit., pp. 88 ss. Il II libro dei *Dialogi* fu edito a Venezia da G.A. da Sabbio probabilmente nel 1528. Per la critica di Curione e di Lando, espressa rispettivamente nel *Pasquino in estasi* e nel *Funus*, vedi L. D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003.

rivoluzionaria, dimostrandone l'infondatezza scritturistica con la revisione di passi cruciali: con la traduzione di λόγος come *sermo* dell'inizio del Vangelo di Giovanni («In principio erat sermo»), con cui l'umanista compiva «un'autentica e cosciente operazione di svuotamento di un'espressione carica di significati sacri» e della nozione che veicolava, di Cristo ipostasi eterna consustanziale al Padre; con l'eliminazione del raccordo di quel passo con Gen. 1,1 e con Giov. 25,8, ossia di Cristo come *principium*, su cui si basava la struttura teologica del dogma trinitario; con l'espunzione, nell'edizione del 1519, del *Comma Johanneum* I Giov. 5,7 («Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt»), essenziale per la definizione della concezione della Trinità, in quanto interpolato nel testo greco e poi, dopo la sua reintroduzione per motivi allogenici, con i dubbi su di esso; con le nuove versioni di I Tim. 3,16, di Col. 1,13-20, di Fil. 2,5-7, che cancellavano le informazioni sulla natura divina di Cristo e sui suoi rapporti col Padre, in particolare, sull'incarnazione attraverso la sostituzione di *mysterium* a *sacramentum* relativamente alla manifestazione di Dio in Cristo nella Lettera a Timoteo, sul ritratto del Figlio di Dio e sulla sua divinità negli altri passi paolini¹⁹. In particolare, il passaggio dell'Epistola ai Colossesi veniva così reso:

(13) [...] in regnum filii sibi dilecti [...] (15) qui est imago Dei inco-
spicui, primogenitus universae creaturae (16) quod per illum creata sint
omnia quae in coelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia, sive
throni sive dominationes, sive principatus sive potestates. (17) Omnia
per illum et in illum creata sunt et ipse est ante omnia et omnia per illum
consistunt (18) et ipse est caput corporis Ecclesiae qui est principium
primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primas tenens (19) quo-
niam in illo complacitum est Patri universam plenitudinem inhabitare
(20) et per eum reconciliare cuncta erga se, pacificatis per sanguinem
crucis eius per eundem, sive quae in terra sunt, sive quae in coelis²⁰.

In conclusione, emergeva una figura eterodossa del Messia, con una chiara distinzione tra il *Sermo* e il Verbo/Figlio di Dio: vi era il λόγος coeterno al Padre e artefice della creazione, e sulla terra, il *Sermo* incarnato in Cristo, uomo eletto da Dio a capo della Chiesa terrena, riempito di ogni grazia per la sua suprema dignità fra gli uomini e divulgatore della sua Parola. Il problema trinitario veniva pertanto risolto «con

¹⁹ C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., cap. IV e *ad ind.* (p. 132 per la citazione).

²⁰ *Novum Instrumentum omne, multo quam antehac diligentius ab Erasmo Roterodamo recognitum, emendatum ac translutum [...] una cum Annotationibus recognitis ac magna accessione locupletatis*, H. Froben, Basilea 1519, p. 433, cit. in C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., p. 225.

una sorta di modalismo sul piano trinitario [...] e con una forma di adozionismo sul piano cristologico»²¹. Sono noti gli esiti che questi interventi ebbero per lo sviluppo del pensiero antitrinitario di Serveto, dei Sozzini e in generale degli antitrinitari italiani: significativamente, Giorgio Biandrata nel *De falsa et vera unius Patri, Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo* (Alba Julia, 1568) pose Erasmo all'origine della dottrina del movimento²².

Ebbene, Brucioli non li recepì e tradusse il passo giovanneo con «verbo», seppure minuscolo, non fece propria la nuova resa dei passi paolini e lasciò intatto il *Comma Johanneum* senza accennare, nel commentario, neppure alle perplessità di Erasmo su di esso. Esemplificativo di questo impiego mirato di Erasmo è il commento brucioliano al passo della Lettera a Timoteo relativo all'incarnazione. Il fiorentino accolse la traduzione erasmiana di *mysterium* e non di *sacramentum*, ma non ne trasse le rivoluzionarie conseguenze erasmiane, pur dandone una lettura di tono protestante:

Et senza controversia gran mysterio è questo di pietà, Iddio si è manifestato in carne, è giustificato nello spirito, è veduto dagli angeli, è predicato a le genti, egli creduto nel mondo, è ricevuto nella gloria. Espone hora quale sia quella verità, alla quale si appoggia la chiesa, et quanto certa et di quanta autorità sia. Et certamente è magno quel mysterio della pietà christiana, sommario certo della nostra religione [...]. Iddio si è manifestato in carne, il che è quello che scrisse San Giovanni. Et il verbo si è fatto carne. Appartengono a questo tutte quelle cose che dalle sacre lettere si dicono della divinità di Christo, et incarnatione sua, et della causa et efficacia sua. A questo vestì il figliuolo la nostra carne di peccato, acciocché pel peccato dannassi il peccato et facessi i credenti heredi di eterna vita. Questa è certamente la basa della santa chiesa et questa è la prima et certa verità, che Iddio in Christo manifestò sè agli huomini, cioè per la incarnatione evidentemente aprì a tutto il mondo di quale animo sia verso il genere humano, cioè ottimo et clementissimo et salutifero, per la quale cosa riluce essa propria immagine di Iddio [...]. Seguita dipoi, è giustificato nello spirito, il quale genere di parlare ha dello

²¹ Vedi pp. 91-98 della rist. an. dell'opera, edita a Utrecht, *Bibliotheca Unitariorum*, 1988. Per l'influenza erasmiana sul pensiero antitrinitario, vedi L. SOZZINI, *Opere*, ed. critica a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986; C. GILLY, *Erasmus, la Riforma radicale y los heterodoxos radicales españoles*, in: *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, a cura di T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castello de la Plana 2005, pp. 225-276; P.G. BIETENHOLZ, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2009; C. MANZONI, *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Guida, Napoli 1974.

hebraico perché significa, per lo spirito è dichiarato Iddio et essere quello che ci è dato dal padre, giustizia, santificatione, redentione et salute vera, giustificante tutti quegli, che pel medesimo spirito confidano in esso solo, lasciate tutte le altre medie speranze et elementi visibili et esterni. Et medesimamente questo luogo di Paulo accenna il vero culto di Iddio et la vera giustizia, consistere non nelle cose eterne et carnali, ma in spirito et fede. Adunque in questi due membri, che Iddio è manifestato in carne, che è giustificato in spirito, si contiene tutto il mysterio della christiana pietà²³.

Analoga fu l'operazione compiuta nella traduzione di Col. 1,13-20. La versione brucioliana del testo biblico era un volgarizzamento di quella erasmiana, ma il commento era in linea con la tradizione, sebbene con un accentuato predestinazionismo di stampo riformato:

Il quale è immagine di Dio invisibile, primogenito d'ogni creatura, perché in quello sono state create tutte le cose, le quali ne' cieli et le quali sono in terra, visibili et invisibili, o troni, o dominationi, o principati, o potestà, tutte le cose per esso et in esso sono create, et esso è avanti a tutte le cose et tutte consistono in esso. [...] Et esso è capo del corpo della Chiesa, il quale è principio, primogenito da morti, acciocché esso sia in tutti, tenendo il principato perché in quello compiacque habitare ogni plenitudine et per esso riconciliarsi tutte le cose, in sé pacificando per il sangue della croce sa, pel medesimo, quelle che sono o in terra o ne' cieli. Inserisce qui la descriptione di Christo, la quale insegna Christo veramente et naturalmente essere Iddio et è chiamato immagine del padre, et nella Epistola agli Ebrei, carattere della sustantia del padre, perché se è lecito usare alcuna similitudine, così nasce dal padre, come sole il lume [...] Medesimamente è immagine perché è verbo, perché come le parole appresso di noi sono dimostratrici della mente, così il figliuolo è una effigie del padre, nota della mente del padre. Et perché in terra il figliuolo è fatto carne, espone a noi la volontà del padre, et quello è notabile luogo, per il figliuolo essere create tutte le cose et tutte consistere per quello. Impariamo adunque di qui cosa sia la creatione, perché non sono così create le cose che hora consistino senza lo aiuto di Iddio, ma Iddio governa quelle et agita assiduamente [...] In esso siamo, viviamo et ci muoviamo, quello che durano le cose, quello che noi spiriamo, quello che noi viviamo, quello che noi mangiamo, quello che noi parliamo et che noi facciamo gli altri ufficii naturali sono opere di Iddio.

²³ *Il Nuovo Testamento ... di greco nuovamente tradotto in lingua toscana per Antonio Brucioli*, Venezia 1538, p. 94v (impiego l'ed. conservata nella BNCF, Fondo Guicciardini, 1.5.10, che riproduce fedelmente quella precedente); A. BRUCIOLI, *Nuovo commento ... in tutti i sacrosanti libri del Vecchio et Nuovo Testamento ... Nuovamente tradotti da la Hebraica et Greca verità in lingua toscana*, F. Brucioli, Venezia 1542-1547, 7 voll., VI, p. 206r. Il corsivo è mio.

Aggiungeva poi significativamente in merito alla natura di Cristo:

Et dice il figliuolo generato avanti a ogni creatura, et non testifica creato, acciocché separassi la eternità di quello dalla fattura della creatura [...] [Dio] Volse sottoporre tutte le cose a Christo, acciocché intendessimo quello per tutte le cose essere unito al padre et eguale [...] vero Iddio et conditore di tutte et tutte le cose consistono per quello [...] Appartengono anchora queste cose a confermare la divinità di Christo, perché essere capo della chiesa, essere re e salvatore di tutta la congregatione de' santi per tutto il mondo et nessuna creatura merita il nome di salvatore. Né alcuno puro huomo per tutte le cose si diffonde et conosce i cuori di tutti [...] per questo bisogna che sia onnipotente, consapevole di tutte le cose, eterno et diffundentesi per tutte le cose, acciocché dia salute a tutto il corpo. Per la quale cosa è necessario essere Christo Iddio vero, di una sustantia col padre [...] Questo detto di Paolo [in quello piacque habitare in ogni plenitudine] riguarda al genere humano, al quale è riposta in Christo ogni plenitudine acciocché sapessi da questo doverci domandare tutto quello che conoscessi esserci utile [...] Bisognò che quello incarnasse, acciocché con la mirabile et stupenda congiuntione di Iddio et dell'huomo dichiarassi Iddio nel figliuolo per lo ineffabile sacramento della incarnatione strettissimamente esser reconciliato al genere humano²⁴.

La sostituzione da parte di Erasmo del termine *mysterium* anche in relazione a cinque dei sette sacramenti e la loro valutazione come credenze indifferenti, quando non nocive per la cristianità, aprì, com'è noto, la strada a Lutero per la loro eliminazione. Particolare peso ebbe il cambiamento per due sacramenti fondamentali per la società e per la chiesa, il matrimonio e l'ordine sacro. La traduzione di Erasmo di Ef. 5,32 su cui si fondava il sacramento del matrimonio suonava infatti: «*Mysterium hoc magnum est, verum ego loquor de Christo et de Ecclesia*». Il commento metteva in discussione la fondatezza scritturistica di esso:

Sacramentum hoc: μυστήριον, id est *mysterium*. Id nolui eos nescire qui ex hoc loco faciunt matrimonium unum ex sacramentis, non quod de hoc sit dubitandum, sed quod ex hoc loco non magnopere colligatur. Si quidem particula adversativa 'ego autem' satis indicat hoc magnum *mysterium* ad Christum et Ecclesiam pertinere, non ad maritum et uxorem.

²⁴ A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, pp. 177r-178r; *Il Nuovo Testamento* cit., p. 90v. Il corsivo è mio.

Neque enim in hoc magnum est sacramentum si vir iungatur uxori, quod et apud ethnicos fieri consuevit²⁵.

Pure nel caso dell'ordine sacro Erasmo inferse un forte colpo alla tradizione. L'umanista sostenne sostanzialmente il principio del sacerdozio universale, reputando l'ordine una dottrina non solo indifferente, ma finalizzata a danneggiare la cristianità. Erasmo non attaccò direttamente il sacramento, ma lo erose nel suo nucleo battendo sul tema della moralità del clero. Il commento a Lc. 10,16 («Quis vos audit, me audit; et quis vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me») si trasformò così in un violento atto d'accusa contro la casta sacerdotale e contro chi, sedendo «super cathedram Moysi», dava prova di immoralità e di tirannide imponendo le proprie dottrine con la violenza:

Verum si episcopum doceat ea quae pugnant cum doctrina Christi, num me vis obtemperare? Super cathedram Mosi sedent qui docent ea quae docuit Moses. Audiendos censet illos qui docebant honesta, tametsi male viverent ipsi. Idem etiam nos docemus. Tyrannidem appellavi si quis sua doceta, non quae sunt Christi, et ad haec eos vi cogat, cum persuadere non possit²⁶.

Parimenti, commentando Giov. 23,21-23 («Dixit ergo eis iterum: Pax vobis. Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis, retenta sunt»), pronunciò una vibrante invettiva contro i «novelli farisei», che incitavano alla guerra abusando della loro autorità, data loro da Cristo per sostenere i fedeli nell'attuazione del suo messaggio spirituale ed evangelico, e che contribuivano così allo stato di devastazione della società cristiana coeva:

Imo, quod foedius est, non solum incitant ad haec [belligerari] sacerdotes, verum ipsi belligerant. Qui profitentur evangelium pacis plebem

²⁵ *Novum Instrumentum omne diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum non solum ad Graecam veritatem, verumetiam ad multorum utriusque linguae codicum [...] fidem [...] una cum Annotationibus quae lectorem doceant quid qua ratione mutatum sit*, H. Froben, Basilea 1516, p. 533, cit. da C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit. p. 137, ma vedi anche pp. 136 ss. Per la posizione di Erasmo sul matrimonio, malgrado la posizione ideologica, vedi E.V. TELLE, *Erasme et le septième sacrement. Etude d'évangélisme matrimonial au XVI^e siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Erasme*, Droz, Genève 1954, e in generale, E. RUMMEL, *Erasmus on Women*, University of Toronto Press, Toronto 1996.

²⁶ *LB*, IX, col. 250, cit. da C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., p. 163.

ad bella cohortantur et quorum erat inflammare ad pietatem hi classicum canunt et huc detortis sacris literis pacificum illum ac mansuetissimum Christum belli faciunt auctorem [...] Annotandum et illud quod semel et iterum precatus pacem, deinde insufflato spiritu dixit: «Quorum remisistis peccata etc». Qui ex his posterioribus cristas erigunt et tyrannidem quondam sibi vendicant cur non meminerunt eorum quae mox praecesserunt? Omnia plena dissidiis, litibus, bellis».

Pur largamente condivise nella società del tempo e all'interno della stessa chiesa, le posizioni erasmiane non furono divulgate da Brucioli, il quale non espresse alcuna nota polemica nel suo commento, limitandosi a una spiegazione letterale che solo implicitamente poteva essere letta come critica ai persecutori di quanti predicavano l'evangelo:

Et questo disse non per le persone, ma per il verbo d'Iddio, che annuntiano come se dicesse. Quegli che ricevano nelle case loro il verbo che voi predicate, et voi come ministri di quello, ricevano me et il padre mio, ma se non, non altrimenti sarà loro che se sprezzassino me et il padre mio, dove si vede quanto zeli il Signore per quegli che sinceramente evangelizzano, perché quegli che disprezzano l'evangelio, che annuntiano gli apostoli, non disprezzano verbo di huomini, ma esso verbo del figliuolo di Iddio et del padre suo che è nei cieli».

4. Il matrimonio e la condizione della donna per Erasmo e per Brucioli

La distanza di Brucioli da Erasmo fu ancora più marcata in merito al matrimonio e, in generale, alla condizione della donna. La rivalutazione del vincolo coniugale e della donna, attuata dall'umanista olandese nella sua edizione biblica, ma soprattutto nei suoi scritti attraverso la promozione dell'educazione femminile, la valorizzazione del suo ruolo nella famiglia, vivaio di pietà e cultura, della sua dignità e superiorità spirituale, non fu fatta propria dal fiorentino, che ritenne invece la componente più tradizionale dell'immagine erasmiana della donna, sottomessa, inferiore, ubbidiente al marito. Se già la sua trasposizione del colloquio erasmiano *Uxor ... sive coniugium* nel suo *Dialogo dell'ufficio della moglie* mostrava visibili segni di depotenziamento dell'inno-

²⁷ D. ERASMI ROTERODAMI, *In Novum Testamentum [...] Annotationes item ab ipso recognitae*, H. Froben, Basilea 1522, p. 223, cit. *ivi*, p. 164. Vedi C. AUGUSTIJN, *The Ecclesiology of Erasmus*, in: *Scrinium Erasmianum*, a cura di J. Coppens, Brill, Leiden 1969, 2 voll., II, pp. 135-155.

²⁸ *Il Nuovo Testamento* cit., p. 31 v; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., 160 v.

vativa concezione erasmiana²⁹, fu nel commento ai passi paolini relativi al ruolo femminile che Brucioli rivelò tutto il suo tradizionalismo, divergente anche dalle posizioni protestanti, pure sottese.

Brucioli, pur accogliendo anche in questo caso il termine *mysterium* («Questo è un gran mysterio»)³⁰ con il conseguente rifiuto della dottrina del sacramento matrimoniale, valorizzò molto la sacralità al vincolo coniugale, concepito in similitudine di quello tra Cristo e la chiesa. Ma nel contempo decretò in modo apodittico anche la soggezione della moglie al marito, iscrivendola nel disegno salvifico di Dio:

Mogli siate suggette a proprii mariti come a Signore, perché il marito è capo della moglie, come anchora Christo è capo della Chiesa et esso è salvatore del corpo. Come adunque la Chiesa è suggetta a Christo, così anchora le mogli a' propri mariti in tutte le cose. Seguita hora a trattare dello ufficio delle mogli, perché il matrimonio è il primo ordine et genere di vita donde vengono le altre cose [...]. Et disse mogli siate suggette a' propri mariti, et aggiunse, come a Signore, cioè da animo, in modo che si studino di obedire alla volontà del marito per quanto possono, niente dubitando di sottoporsi al Signore [...]. Avvegna che Iddio istituito non potrà certo la moglie conseguire la salute, se non si rende suggetta al marito: perché non sopporta Iddio che si violi l'ordine che esso istituì nelle cose create da esso. Et questo ordine è che l'huomo sia il capo della donna, come Christo dell'huomo³¹.

La moglie era infatti «portione del marito, presa dal corpo dello huomo in modo che essa sia carne della carne sua»³². Data questa concezione, Brucioli celebrava il valore della verginità come condizione indispensabile prima dell'unione coniugale: pur ammettendo l'assenza di una prescrizione scritturistica in merito, sosteneva la sua necessità sulla base della I Lettera ai Corinzi (VII) con l'argomento che le dichiarazioni di s. Paolo non erano «humane, ma procedute dallo spirito santo»³³. Si spingeva però anche oltre: in pieno disaccordo rispetto a Erasmo e ai Riformatori, arrivava a elogiare il celibato sacerdotale: «Paolo antepone la vergine alla maritata. I coniugati sono molto occupati dalle cose terrene e domestiche. È molto meglio disprezzare queste cose ca-

²⁹ *Dialogi di Antonio Brucioli della morale philosophia*, libro primo, Venezia, B. Zanetti, B iiiir-B vv.; D. ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia* cit., I/3, pp. 301-313; cfr. S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia* cit., pp. 576-578.

³⁰ *Il Nuovo Testamento* cit., p. 88v; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, p. 165r.

³¹ *Il Nuovo Testamento* cit., p. 88v; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, p. 164r. Vedi anche p. 165r.

³² *Ivi*, p. 165r.

³³ *Il Nuovo Testamento* cit., pp. 76r-77r; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, p. 76v.

duci, accostarsi a uno Iddio, piacere a quello solo et dedicare a quello solo tutto il corpo et l'animo». Attenuava poco questa presa di posizione l'invito a seguire il consiglio di Paolo di scegliere celibato o matrimonio secondo le proprie inclinazioni³⁴.

Brucioli rinviò al magistrato civile, in quanto garante dell'ordine della società, la decisione di un eventuale divorzio, allineandosi così al disciplinamento del matrimonio realizzato nei paesi protestanti³⁵. Comunque, egli si pronunciò in linea di principio a sfavore dello scioglimento del vincolo, se non in caso di adulterio o di conflitti religiosi interni alla coppia:

Quello adunque che congiunse Iddio, non lo separi l'huomo. La causa, perché i Pharisei tentassino il Signore sul divortio appare essere stata perché la honesta mente detestava quello come cosa feda et iniqua per natura, et nondimeno la legge lo haveva ammesso [...] et disse per questo [l'uomo] accosterassi alla moglie sua et saranno due in una carne [...] in modo che si stimeranno uno huomo. Quegli adunque che così congiunse Iddio che sieno tenuti come uno huomo, non debbe separare uno huomo [...] et di qui appare che appresso de' pii non ha luogo il divortio quando il marito ama la moglie sua come la carne sua et la moglie osserva il marito come suo capo, ma quando sono impii, et che male convengono, tale cosa si aspetta a vedere dal magistrato, al quale si appartiene curare, che commodamente et tranquillamente si viva [...]. Così danna qui Christo il repudio che si fa per altra causa che per lo adulterio³⁶.

Il problema dei matrimoni misti, tra coniugi di fedi diverse – molto avvertito nel movimento protestante, anche italiano, e a causa dei *captivi* dell'impero ottomano³⁷ – fu risolto da Brucioli secondo l'orientamento paolino di consentire la convivenza in presenza del rispetto reciproco e della concordia, anche in vista dell'evangelizzazione del consorte e

³⁴ Ivi, pp. 76r-80r.

³⁵ D. LOMBARDI, *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, il Mulino, Bologna 2008, cap. II; S. OZMENT, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2009; *Marriage in Europe, 1400-1800*, a cura di S. Seidel Menchi con E. Eisenach, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 2016.

³⁶ *Il Nuovo Testamento* cit., pp. 9v, 77r. A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., IV, p. 58r (Commento a Mt. 19,3-6); vedi anche VI, p. 77r (commento a I Cor. 7.) Il corsivo è mio.

³⁷ C. CRISTELLON, *Mixed Marriage in Early Modern Europe*, in: *Marriage in Europe* cit., pp. 294-317; *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV-XVIII siècle*, a cura di W. Kaiser, École française de Rome, Roma 2008; G. FIUME, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori, Milano 2009.

dei figli, ma di ammettere la separazione in caso di ripudio del marito o della moglie per motivi di fede: «è meglio partirsi dal marito [o dalla moglie] che partirsi da Iddio». Comunque, obiettivo primario restava la conservazione del matrimonio: «per quanto si può custodite la pace et la concordia anchora nello impari connubio, custodiscasi dico, salvo il vincolo della vera religione»³⁸.

Il commento ai passi della Lettera ai Corinzi relativi all'abbigliamento e al ruolo femminile nella comunità religiosa (in particolare, relativi all'obbligo del velo, alla profezia e alla predicazione in chiesa: I Cor. 11,3-10 e 14,34) offrì poi al Brucioli l'occasione di esporre diffusamente la propria visione della donna, incentrata sulla sua completa subordinazione, sulla sua immagine tradizionale, su una nozione molto rigorosa del suo decoro. Erasmo, e ancor più Lutero e Calvino, avevano mostrato alcune aperture rispetto alle prescrizioni paoline, in consonanza col loro tempo, seppure non tali da modificarla in modo sostanziale³⁹. L'umanista olandese aveva assunto al riguardo posizioni pienamente consonanti con la sua concezione religiosa, da un lato fedele al testo biblico, dall'altro mirante a coglierne l'essenziale per salvaguardare l'originario messaggio evangelico e la pace all'interno della società cristiana, al di là delle controversie dottrinali. Nel *Novum instrumentum* consentiva alla predicazione femminile nella comunità ecclesiale, sebbene non in quella dei santi («in congregatio sanctorum», con cui era reso il termine *ἐκκλῆσια*: I Cor. 15,34), limitando così gli spazi di intervento femminile⁴⁰. La traduzione del passo relativo al velo imposto alle donne in chiesa (I Cor. 11,10) «velamen habere» con «ἐξουίαν ἔχειν», «potestatem habere» sulla scia di s. Ambrogio e s. Tommaso, rafforzava l'idea della subordinazione "naturale" della donna⁴¹. Nella *Paraphrasis* dell'Epistola, Erasmo definì con precisione questo concetto, sostenendo che scoprire la testa da parte delle donne era un atto offensivo contro il marito perché, in quanto espressione di libertà, negava il comando maschile laddove l'ordine divino dimostrava la soggezione

³⁸ A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, pp. 77r-78r.

³⁹ Lutero si mostrò possibilista sia in merito alla questione dell'abbigliamento sia all'intervento pubblico delle donne in qualità di predicatrici, profetesse e commentatrici della Scrittura, seppur in casi di emergenza e senza mettere in discussione il quadro patriarcale. Su una linea analoga, ancorché più complessa, fu Calvino, le cui posizioni si irrigidirono però in parallelo al consolidamento della sua chiesa e della disciplina interna: vedi J.L. THOMPSON, *John Calvin and the Daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his predecessors, and his contemporaries*, Droz, Genève 1992; *Luther on Women. A Sourcebook*, a cura di S.C. Karant-Nunn, M.E. Wiesner-Hanks, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

⁴⁰ *LB*, VI, coll. 734.

⁴¹ *Ivi*, coll. 714 s.

della donna e le sue tradizionali virtù di obbedienza, rispetto, pudore, sostegno dell'uomo e il suo ruolo nella prosecuzione della stirpe:

Mulier ut subiecta est viro, ita ad huius gloriam colitur, in quem sit contumeliosa, si palam renudato capite, simul et impeditiam suam testetur, et ceu libera, viri praefecturam abneget [...] Honoratur vir, si uxor pudore, silentio, cultuque verecundo, modestia simul et obedientiam prae se ferat [...] non vir ex muliere prodit, sed contra mulier ex viro. Primum Adam conditus est e limo, mens divino afflatu indita: mox e latere subducta est Eva, ceu viri portio quaedam [...] Hoc igitur iuris cum ipsa naturae primordia dederint viro, debet mulier suam sortem agnoscere, neque obsequio solum, verum etiam cultu, mariti sui dominium testari. Ut autem rasmus vertex libertatem arguit, ita capitis velamen servitutis est insigne⁴².

Tuttavia, modificava già questa posizione tradizionale l'affermazione della sua parità nella comunità religiosa – «Quantum ad religionis consortium attinere, utrique pares sunt»⁴³ – oltre alla possibilità di profetare e di predicare in pubblico tacitamente ammessa. Ma soprattutto tutte le questioni relative all'abbigliamento muliebre erano declassate ad *adiaphora* se lesive dell'unità della chiesa. Erasmo le giudicava infatti meno importanti, non indispensabili alla pietà evangelica in quanto esteriori, suscettibili di cambiamento nello spazio e nel tempo rispetto all'obiettivo primario della conservazione della concordia nella *societas Christiana*: «Minus erat mali futurum, si in hisce rebus utcunque concordaretis: externa sunt ista, nec perinde faciunt ad Evangelicam pietatem»⁴⁴.

Brucioli fu invece molto più intransigente. Egli si concentrò quasi esclusivamente sul problema del decoro, per risolverlo con il ricorso alla nozione di disciplina di matrice buceriana e calviniana. Giudicò attuale l'intervento dell'apostolo per porre fine al «lusso et all'immodestia nell'habito massimamente nelle sacre adunationi» soprattutto delle donne, che si presentavano in chiesa «non altrimenti che si sogliano nel teatro andare» e, prive di vergogna, con le chiome sciolte, con le quali «parevano allettare gli occhi de riguardanti alla libidine et alle cattive cupidità, come se le chiese, o sacre case, fussino luoghi di mercati, et di fiere, o di vagheggiamenti, et cose amorose, et non di oratione et di modestia». Tali comportamenti «si voltavano in ignominia» e di Cristo e dell'uomo, ai quali la donna era soggetta: in particolare, il suo peccato

⁴² Ivi, coll. 895.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, VII, coll. 896.

consisteva nel mostrarsi in pubblico in una forma che doveva «essere nota solo al marito», sollecitando «anchora agli altri a risguardare, come incitamento di libidine» – alla quale esse inclinavano – e ledendo così la rispettabilità e l'autorità del marito, dai quali «detti» doveva essere «retta». Anzi, il decoro pubblico femminile era esplicitamente inserito da Brucioli nella sfera della disciplina e rinviava alla “naturale” posizione subordinata della donna all'interno della società, malgrado la sua importanza nella coppia⁴⁵. Tale questione chiamava in gioco la visione della *societas* cristiana:

Et è la donna gloria dell'huomo quando procede honestamente et degnamente appare nella adunatione, è ornamento del marito suo, perché appare che il marito la tenga sotto la disciplina et che essa ha in reverentia il marito [...] Et è ragionevole che appresso del marito sia la autorità, il quale anchora è primo creato et solamente creato da Iddio et non dalla donna. Adunque per questa iurisdictione, che dettono all'huomo i principi primi della natura, debbe la donna conoscere la sorte sua, non solamente con la obedientia, ma anchora col culto debbe testificare il dominio del suo marito. Et come la rasura della testa arguisce la libertà, così il velo del capo, è segno di servitù⁴⁶.

Che la donna apparisse in pubblico con la testa rasata era d'altra parte ritenuto dal Brucioli indecoroso, anzi «grande abominatione», poiché così facendo assumeva le fattezze di uomo e andava contro il decoro, necessario in «quale cosa si voglia», mentre «il disprezzarlo è grandemente assurdo»⁴⁷.

Anche relativamente all'intervento delle donne attraverso la parola nell'ambito pubblico, Brucioli mantenne una linea molto rigorista. Sottolineò che del tutto è «indecoro spettacolo, vedere una donna nella pubblica adunatione de' santi parlare», ossia usare il «pubblico magisterio» proprio degli uomini, rinviando alla sfera familiare le sue iniziative pedagogiche⁴⁸.

A queste posizioni di Brucioli facevano eco quelle assai simili del famoso letterato modenese Ludovico Castelvetro, a testimonianza della diffusione di atteggiamenti molto moralistici e conservatori circa la

⁴⁵ A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., pp. 87v-88r.

⁴⁶ *Ivi*, p. 87v.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Il Nuovo Testamento* cit., p. 79v; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., pp. 88r.

questione femminile all'interno del movimento riformatore italiano, che rimasero eredità della Controriforma⁴⁹.

5. La coercizione degli eretici

La visione brucioliana della società cristiana si faceva meno rigida in relazione alla coercizione degli eterodossi, sebbene il fiorentino non adottasse la linea libertaria di Erasmo. L'umanista olandese aveva privato la persecuzione religiosa di fondamento biblico con la sostituzione del termine «haereticus» con «factiosus» nel passo, capitale nella prece, di Tito 3,10 («Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita»)⁵⁰. Fu così tranciata di netto la discussione secolare sulla nozione di eretico derivata dal significato etimologico di αἵρεσις («compiere una scelta»), ovvero se fosse da intendersi come il peccatore pervicacemente contrario alla dottrina della chiesa o il sostenitore di posizioni diverse da quelle generalmente accettate. Erasmo ne aveva inoltre ribaltato il significato in funzione anticoercitiva: l'«haereticus» era divenuto colui che provocava dissidi e conflitti all'interno della società cristiana per le proprie ambizioni di potere, non il dissenziente religioso. Eloquenti il commento erasmiano alla nuova traduzione:

Post unam et secundam. Latinius erat «post unam et alteram» et ita legit Hieronymus. Et «admonitionem» melius quam «correptionem», uti indicat idem. Caeterum «haereticum» appellat non qui dissentiat a conclusionibus magistrorum nostrorum, sed faciosum⁵¹.

Si trattò, come nota Asso, di «un'operazione estremamente raffinata», finalizzata a mettere in evidenza, attraverso una semplice nota grammaticale, la contrapposizione netta tra la chiesa evangelica e quella costruita con le architetture dottrinali dei teologi. Affiorava pertanto «quel principio di fondo del pensiero erasmiano secondo il quale tanto più si eliminano le rigidità dottrinali tanto più ci si avvicina alla concordia religiosa»⁵². Erasmo attenuò poi parzialmente dal 1519, a seguito

⁴⁹ L. FELICI, «Col capo velato». Castelvetro, San Paolo e le eretiche modenesi, in: *Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro, letteratura e vita*, a cura di R. Gorris Camos, Schena Editore, Fasano 2012, pp. 93-110.

⁵⁰ C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., pp. 113 ss.; H. GRUNDMANN, Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale, in: *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, il Mulino, Bologna 1977, pp. 29-66.

⁵¹ ERASMO, *Novum Instrumentum*, 1516, [II], p. 131, 583, cit. da C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., p. 115.

⁵² C. ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., pp. 115 s.

degli attacchi ricevuti, il senso polemico della sua traduzione e commento, definendo l'eretico «sectarum autorem», ossia fomentatore di disordini ma anche organizzatore di dissidenti, e mostrando il contrasto tra le indicazioni di s. Ambrogio e la pratica coeva di bruciare gli eretici⁵³. Ma la sua posizione rappresentò una pietra miliare nella lotta per la libertà religiosa.

Brucioli fu più fedele alla tradizione scritturistica, pur con significative aperture contro la repressione per motivi di fede. Conservò il lemma tradizionale e si limitò a consigliare, sulla scia di Paolo, di «abborrire il congresso e i colloqui» con gli eretici impenitenti, reputati pericolosi per la società a causa della loro ostinazione:

Domanderà alcuno: che cosa farò con quello che non obbedisce alla verità, ma seguita di contendere et eccitar fattione? Risponde l'Apostolo: guardati da quello et separati da questo come spacciato. [...] Quello è tale che le tue ammunitioni non hanno luogo apresso di esso: quello è insprito dalle ammunitioni continue et non condotto alla sententia del vero perché il semplice errore si sana et la perversia è insanabile. Et così intende Paulo per lo heretico, l'huomo incorrigibile e per tutti i modi distorto [...] stimerà che quello che corregge erri et per questo si preparerà a combattere, acchecciò vinca anchora il corrigente et congiungalo alle sue parti per la qual cosa è in esso assai pericolo et nessuna speranza⁵⁴.

La sua scelta dovette essere ancora una volta funzionale alla situazione italiana, su cui gravava l'ombra minacciosa di Roma, oltre che rispondente alle sue personali convinzioni. Al movimento riformatore italiano Brucioli indicò una via. Ma in questo come in altri casi gli esponenti di esso, sia maschili sia femminili, ne seguirono un'altra, più audace, spesso aperta da Erasmo. Dall'Italia provennero i maggiori apologeti della tolleranza religiosa del Cinquecento, da Sebastiano Castellione a Celio Secondo Curione, a Giacomo Aconcio, a Mino Celsi. Nella penisola non poche furono le donne che si distinsero per intraprendenza e autonomia di pensiero⁵⁵. Le due versioni del testo biblico, quella brucioliana e quella erasmiana, contribuirono comunque sia alla divulgazione di esso sia alla libera dialettica interna caratteristica della Riforma italiana. Fino al silenzio tombale imposto da Roma.

⁵³ Ivi, pp. 120 s.

⁵⁴ *Il Nuovo Testamento* cit., p. 97v; A. BRUCIOLI, *Nuovo commento* cit., VI, pp. 225r-226v.

⁵⁵ L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento* cit.

«JE VOYS, JE VIENS ÇA ET LÀ TOUT PENSIF»: POESIA ED ERESIA NEL PIEMONTE FRANCESE

ROSANNA GORRIS CAMOS*

A Enea Balmas

1. Piemonte «terra d'eresia»

Terra di rifugiati, «terra d'eresia», il Piemonte aveva visto rafforzarsi notevolmente la rete organizzativa e l'attività propagandistica dei valdesi dopo il Sinodo di Chanforan (1532), autentico tornante della storia della Riforma in Piemonte che sanciva l'avvicinamento alle città svizzere, dalle quali arrivavano idee, uomini e libri. Quindi accanto alla «predication d'aulcuns predicateurs venanz du lieu de Geneve», i riformati piemontesi si forniscono dei libri di Lutero, Melantone, Zwingli, Butzer e altri Riformatori, tradotti e ampiamente diffusi e di una nuova Bibbia francese realizzata da Louis Pierre Robert Olivétan e stampata da Pierre Vingle nel 1535 (Olivétan era passato da Ferrara in quegli anni, forse nel 1538). Forte di una tradizione gallicana, vi era inoltre in Piemonte una capillare propaganda riformata e un'intrinseca resistenza alle ingerenze ecclesiastiche del duca sabaudo. Nel 1535, l'ambasciatore ginevrino annunciava che «l'Evangile [...] se rapand pour toutes les villes»¹ e, a Torino, scriveva Porporato, la «setta luterana pullulava grandemente», come ribadisce inoltre una lettera del papa a proposito della «nephanda heresis lutherana». Tra i responsabili dell'*affaire des placards* (1534) accanto al poeta Clément Marot e a Lyon Ja-

* rosanna.gorris@univz.it

¹ L. FELICI, *Profezie di Riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009, p. 19.

² Olivétan, *Celui qui fit passer la Bible d'hébreu en français*, a cura di D. Barthélemy, Società biblica svizzera, Bienne 1986.

³ Lettera dell'ambasciatore Porral, cit. da G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, Claudiana, Firenze 1914, p. 36.

met vi era «Loys de Medins, natif de Cruale, au conté d'Ast», che fu condannato a morte⁴.

La conoscenza delle eresie d'Oltralpe fu molto precoce nei domini sabaudi per la loro particolare situazione politica e religiosa e, già nel 1521, si promuoveva un processo a Saluzzo contro un frate agostiniano. Il giovane Curione, nel 1523, era già in grado di procurarsi il *De vera et falsa religione* di Zwingli, i *Loci communes* di Melantone, il *De captivitate Babylonica Ecclesiae* e gli scritti sulle indulgenze di Lutero⁵. Nel 1527, con l'inasprimento della politica antiluterana e la nomina di Tommaso Illirico quale inquisitore generale, avvengono i primi arresti di trafficanti di libri clandestini⁶.

Nel 1523, Anémond de Coct, studente a Wittenberg, aveva chiesto una lettera a Lutero per incoraggiare il duca Carlo che sembrava sensibile alle idee riformate. Il Riformatore scriveva «è pervenuta fino a noi la voce [...] che il duca di Savoia è favorevolissimo alla vera religione e pietà». Naturalmente, come sappiamo, «la scintilla che ha già preso a brillare in Vostra Eccellenza» non suscitò alcun fuoco, come auspicato, ma qualche cosa di vero che aveva indotto a sperare esisteva, se non altro nella continua oscillazione del fragile duca Carlo tra tolleranza e repressione a seconda della sua politica ondivaga⁷.

Se infatti, nel 1528, a Chieri frate Battista Pallavicino «predicava la lege lutherana», a Torino due studenti francesi, allievi di Farel a Parigi, Miles Perrot e Jean Canaye, facevano opera di evangelizzazione e, soprattutto il primo, erano molto vicini all'ambiente di corte, come testimoniano le loro lettere a Farel e agli svizzeri che, in qualità di perfetti «agents doubles», informano regolarmente sulla politica sabauda⁸. Per-

⁴ G. JALLA, *op. cit.*, pp. 35-36, e L. ADDANTE, *Giampaolo Alciati della Motta e gli eretici piemontesi nell'Europa del '500*, Nino Aragno editore, Torino 2013, p. 11.

⁵ G. JALLA, *op. cit.*, in part. pp. 14 s.; M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari 1993, p. 29; L. ADDANTE, *op. cit.*, p. 4, e ora L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015, p. 19.

⁶ G. JALLA, *op. cit.*, p. 27.

⁷ Ivi, pp. 14 s.; L. ADDANTE, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁸ L. FELICI, *Profezie di Riforma* cit., p. 24.

⁹ A. PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese, 1548-1588*, Sansoni, Milano 1960, pp. 86-89; L. ADDANTE, *op. cit.*, p. 10, e L. FELICI, *Profezie di Riforma* cit., p. 31. Sul Pallavicini, cfr. A. STARING, *G. Pallavicini, O. Carm. e la eterodossia italiana nel Cinquecento*, "Carmelus" 14 (1967), pp. 142-183, e L. BIASIORI, *op. cit.*, p. 18, che afferma, sulla scia di Vasoli, che Pallavicini avrebbe potuto avere Curione tra i suoi uditori.

¹⁰ Cfr. V. VINAY, *Die Arbeit einiger Französischer Studenten für der Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523-1530)*, actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, les 29 septembre - 1^{er} octobre 1980, a cura di P. Barthel, R.

rot è così vicino al duca di Savoia che lo accompagnerà a Bologna nel 1530 per l'incontro tra Carlo V e il papa¹¹. Dopo aver soggiornato a Torino, Padova e Marostica, il Perrot, amico di Michel de l'Hospital e suo compagno di studi a Padova, tornerà in Francia nel 1533, anno in cui pubblica a Lione, da Gryphe, il suo *Aemilii Perroti Parisiensis Ad Galli formulam, et ei annexam Scaevolae interpretationem glossae*¹², con in tasca un dottorato e molti libri tra i quali i *Discorsi* del Machiavelli (forse l'edizione veneziana del 1532 pubblicata dal Tramezzino) «cot-tés plus diligemment de sa main que son Tite-Live et Cornelius Tacitus», scrive Gohory che li tradurrà ben presto¹³. Il legame con Michel de l'Hospital, che difende con vigore i valdesi nella sua splendida epistola *A François Olivier, chancelier de France* in occasione del processo dei responsabili degli atroci massacri di Mérindol e di Cabrières, rimarrà fortissimo¹⁴. Gli Olivier affideranno a Dolet *via* du Bellay la stampa del poema *Pandora* di Jean Olivier, zio di François.

Scheurer, R. Stauffer, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1983, I, pp. 73-81; G. JALLA, *op. cit.*, p. 29; L. ADDANTE, *op. cit.*, p. 11. Su Miles Perrot, vedi R. GORRIS CAMOS, «*Ilz vont par le monde garniz seulement de plume et d'encre*». Jacques Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel, actes de la Journée «Machiavélisme-antimachiavélisme: figures françaises», Chicago University, 6 juin 2007, a cura di Ph. Desan, «Chicago Notebooks»/«Cahiers Parisiens» 4 (2008), pp. 505-521.

¹¹ Su questo incontro, cfr. N. RUBELLO, *Il re, il papa, la città. Francesco I e Leone X a Bologna nel dicembre del 1515*, tesi di dottorato diretta da G. Ricci, Ferrara 2007.

¹² Cfr. *Aemilii Perroti Parisiensis Ad Galli formulam, et ei annexam Scaevolae interpretationem glossae*, Gryphius, Lyon 1533 (es. alla BnF, F 5422 e 4 LF76 180 (3) e alla Bib. Reale di Bruxelles, Réserve précieuse (III 67.142 -4)). Perrot studiò all'Università di Torino dal gennaio 1529 al gennaio 1530; all'inizio del 1530 accompagna a Bologna il duca Carlo per l'incontro tra Carlo V e il papa. Si reca in seguito a Padova e a Marostica. Ottenne il suo dottorato in Legge, a Padova, il 17 aprile 1532; cfr. *Acta Graduum Academicorum ab anno 1526 ad annum 1537*, a cura di Elda Martellozzo Forin, Antenore, Padova 1970, p. 235. Cfr. inoltre E. PICOT, *Les français italianisants au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1906, I, pp. 326-327. Michel de l'Hospital era stato il suo testimone, cfr. L. PETRIS, *La plume et la tribune. Michel de l'Hospital et ses discours (1559-1562)*, Droz, Genève 2002, p. 5. Per i sodalizi tra gli «anciens padouans», vedi H. BUS-SON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Letouzey et Ané, Paris 1922, pp. 76, 81-83. Perrot tornò in Francia nel 1533, data della pubblicazione del suo trattato di diritto da Gryphe. Per altre informazioni su Perrot e il suo «réseau», cfr. R. GORRIS CAMOS, *Dans le labyrinthe de Jacques Gohory, traducteur de Machiavel*, in: *Géographie et politique au début de l'âge moderne*, a cura di P. Carta, R. Descendre, «Laboratoire italien», n. 8, ENS, Lyon 2008, pp. 195-229.

¹³ Cfr. R. GORRIS CAMOS, *Dans le labyrinthe de Jacques Gohory, traducteur de Machiavel* cit., pp. 195-229.

¹⁴ M. DE L'HOSPITAL, «*Epitre VII. A François Olivier, Chancelier de France*», in: *Poésies complètes*, Hachette, Paris 1857, pp. 108 s. Sui rapporti tra il Cancelliere, Margherita di Francia, duchessa di Savoia, e i valdesi, vedi ora R. GORRIS CAMOS, «*Affectus plena*»: Michel de l'Hospital, «celuy que j'ayme, honore et estime comme mon pere et

Resta che la politica del duca diventa sempre più repressiva, soprattutto in seguito anche a una sorta di «*affaire des placards*» piemontese, quando, in occasione dei funerali del presidente Gioffredo Pasero, vennero distribuiti dei versi contro il Purgatorio¹⁵.

L'arrivo dei francesi (fra il 1536 e il 1538) non fece che favorire la diffusione delle idee riformate. Lo smembramento dello Stato sabaudo, spartito tra francesi, spagnoli e svizzeri, la presenza delle truppe, l'eclissi dell'autorità ducale, il caos economico, politico e sociale in cui precipitò il Piemonte, favorirono, come scrive Lucien Febvre per la Francia, una sorta di «*anarchie religieuse*» come evoca bene un manoscritto conservato alla Biblioteca Reale:

On ne voioit que porteurs et vendeurs de livres de Genève et d'Allemagne, Predicateurs, etc. [...]. Un grand nombre d'étrangers, qui passaient déjà pour habitans, infecterent les autres; l'esprit de dispute devint populaire. Ceux qui devaient réprimer étaient absents ou incapables [...] Les Catholiques croyaient le mal sans remède et n'osaient presque pas s'en plaindre en public¹⁶.

Arrivano infatti al di qua delle Alpi, in un territorio in cui erano già presenti, anche tra la nobiltà piemontese, tensioni eterodosse e profetiche¹⁷, soldati e funzionari riformati, personaggi come il La Noue, Coligny, Wilhelm von Fürstemberg, comandante dei mercenari tedeschi inviati dai principi protestanti, alleati di Francesco I, Gauchier Farel, fratello di Guillaume e molti altri funzionari francesi. Molti dirigenti politici simpatizzavano per le idee riformate e questo fattore implicò un incremento della presenza eterodossa nei territori subalpini ma, parallelamente, con l'istituzione del Parlamento di Torino (1539), un inasprimento della lotta contro le eresie, anche se, come ha ben messo in luce Lucia Felici, «il Parlamento fu fermo nelle proprie prerogative nei confronti degli inquisitori»¹⁸ e fu tenuto «alla scrupolosa osservanza degli

milieur ami», in: *Michel de l'Hospital*, actes du Colloque de Paris-Sorbonne, ottobre 2016, a cura di P. Galand, L. Petris, Droz, Genève (in corso di stampa), e L. PETRIS, *La plume et la tribune. Michel de l'Hospital et ses discours (1559-1562)* cit., *passim*.

¹⁵ L. FELICI, *Profezie di Riforma* cit., p. 24, n. 23, e G. JALLA, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶ Cfr. il Ms. 169 della Biblioteca Reale di Torino, citato da G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 62.

¹⁷ L. FELICI, *Profezie di Riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori* cit.

¹⁸ Ivi, p. 26, e ora EAD., *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)*, in: *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2007, pp. 163-196. Vedi anche L. ROMIER, *Les Vaudois et le Parlement de Turin*, in: "Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome" XXX (1910), pp. 193-207;

usi gallicani»¹⁹. A ciò si aggiunge la buona accoglienza del governo francese e la dimensione popolare di Francesco I in Piemonte anche se, in realtà, con una serie di editti sempre più repressivi il sovrano, «bri-seur de rêves»²⁰, toglierà negli ultimi anni del suo regno ogni speranza di pace e tolleranza. Il «lâchage» di Dolet nel 1546 è paradigmatico: dopo tre *lettres de rémission*²¹, il re non fece nulla per salvare il grande umanista e rimase indifferente alle *Epîtres*, particolarmente toccanti, che dal Piemonte questi gli scrisse e sulle quali torneremo più avanti²².

Da non dimenticare inoltre che, ben prima dell'*affaire des placards* (ottobre 1534), le ambiguità del re erano palesi, come nel caso di Louis de Berquin: dopo averlo protetto nel 1526, nel 1528 il re fece istituire un tribunale speciale per la revisione del processo dell'umanista protetto da Margherita, traduttore di Lutero e dei riformatori, condannato all'esilio nel 1529 e poi al rogo «pour récidive»²³. Alle lettere accorate di Margherita che implora il suo intervento, il re rispose con il silenzio e la nomina, otto mesi dopo, di Pierre Lizet a presidente del Parlamento

ID., *Les institutions françaises en Piémont sous Henri II*, "Revue historique" CVI (1911), pp. 1-26.

¹⁹ L. FELICI, *Tra Stato e Chiesa* cit., p. 167.

²⁰ Cfr. il recente volume *François I^{er} imaginé*, actes du Colloque de Paris organisé par l'association Renaissance-Humanisme-Réforme et par la Société Française d'Etude du Seizième Siècle (Paris, 9-11 avril 2015), a cura di Bruno Petey-Girard, Gilles Polizzi e Trung Trang, «Cahiers d'Humanisme et Renaissance» n. 141, Droz, Genève 2017, e il Catalogo della mostra della BnF, *François I^{er}, pouvoir et image* (24 mars 2015-21 juin 2015), Editions de la BnF, Paris 2015. Vedi, inoltre, per gli atti del re, *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis: Documents from the Parlement of Paris, 1515-1547*, Studies and Texts 196, a cura di J.-K. Farge, Pontifical Studies on Mediaeval Studies, Toronto 2015.

²¹ *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis: Documents from the Parlement of Paris* cit., pp. 684-696. Per la sentenza di morte, cfr. ivi, pp. 1067-1069.

²² Cfr. J. FARGE, *François I^{er}: de la tolérance à la répression*, in: *François I^{er} imaginé* cit., 2017, pp. 289-301. Vedi sempre nello stesso volume il contributo di M. BARRAL-BARON, *François I^{er} et l'humanisme évangélique*, pp. 269-287, che scrive: «Cette image enthousiaste d'un François I^{er} à l'écoute de ses humanistes évangéliques est mise à mal par la réalité des années 1520 qui voient la progression de l'hérésie dans le royaume de France et la répression à son endroit s'intensifier» (p. 276).

²³ J.K. FARGE, *Les procès de Louis Berquin: Épisodes dans la lutte du Parlement de Paris contre l'absolutisme royal*, "Histoire et Archives" 18 (2005), pp. 49-77; *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis* cit., pp. 346-352. J. REID, *King's Sister. Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and Her Evangelical Network*, Brill, Leiden-Boston 2009, p. 22, e M. BARRAL-BARON, *op. cit.*, pp. 279-280. Vedi anche il «Dossier Berquin» online all'indirizzo www.dolet.editionsartulis.fr e, in part., l'articolo di M. CLEMENT, *Les bûchers de l'humanisme*, http://dolet.editionsartulis.fr/buchers_de_humanisme.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

di Parigi, cioè il peggior nemico di Lefèvre, Roussel, Erasmo...²⁴. L'atteggiamento del sovrano si irrigidì ulteriormente per l'*affaire* Cop nel 1533²⁵ e per i due *affaires des placards* (ottobre 1534 e gennaio 1535)²⁶.

La politica repressiva era iniziata tuttavia ben prima dell'*affaire des placards* che portò al rogo nove persone e spinse Marot all'esilio²⁷. Tra il 1534-1535, ci furono 20 esecuzioni e 73 condanne a morte dopo i *placards* dell'ottobre 1534 e del gennaio 1535²⁸. Nell'aprile del 1543 vi fu un altro *affaire des placards*, ma questa volta per invocare vendetta contro coloro che perseguitavano i riformati. Secondo Farge, 600 persone furono processate dal Parlamento di Parigi, 170 invece le condanne a morte²⁹.

La speranza cullata dagli umanisti di avere un re «*au service du Verbe*» (lettera di Capitone a Zwingli, 1° gennaio 1527) si infrange definitivamente. Negli ultimi sette anni i processi si moltiplicano, oltre a Dolet nell'agosto 1546, a Meaux 47 uomini e 17 donne furono arrestati, torturati e poi bruciati³⁰. Restano alcuni «*luthériens*»: la duchesse d'Etampes, Charles d'Orléans, Jean du Bellay, i primi due tra i principali destinatari delle lettere piemontesi di Dolet che restano però senza risposta. «*Le vrai unique monarque*», scrive Erasmo nella sua prefazione a Svetonio, «*est Dieu*»³¹; Marot e Dolet dal loro esilio piemontese non tarderanno a rendersene conto di fronte al muro di silenzio e di montagne che il re, da loro tanto idealizzato, erige tra di loro. Marie

²⁴ Cfr. W. MONTER, *Judging the French Reformation: Heresy Trials by Sixteenth Century Parlements*, Harvard University Press, Cambridge 1999, pp. 58 e 74, e T. LANGE, *The First French Reformation: Church Reform and the Origins of the Old Régime*, Cambridge U.P., New York 2014.

²⁵ Nicolas Cop, rettore dell'Università, ebbe l'ardire di professare pubblicamente dottrine riformate nel corso di un'assemblea universitaria. Il re lo fece arrestare. Cfr. *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis* cit., pp. 399-400.

²⁶ Cfr. F. HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Labor et Fides, Genève 1995, pp. 52-54.

²⁷ Sull'esilio ferrarese di Clément Marot, vedi R. GORRIS CAMOS, «*Un franzeze nominato Clemente*»: Marot à Ferrare, in: *Clément Marot, "Prince des Poètes français", 1496-1996*, actes du Colloque de Cahors, 21-25 mai 1996, a cura di G. Defaux, M. Simonin, Champion, Paris 1997, pp. 339-364.

²⁸ H. DAUSSY, D. BOISSON, *Les protestants dans la France moderne*, Belin, Paris 2006, pp. 61-62.

²⁹ *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis* cit., *passim*.

³⁰ Cfr. W. MONTER, *op. cit.*, pp. 102-112.

³¹ ERASMO, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, M.A. Allen, Collegii Mertonensis Socium, Tom. II, Oxonii in Typographeo Clarendoniano, MCMX, ep. 586, p. 585, l. 231-232. Cfr. anche l'*Epistre au Roy, du temps de son exil à Ferrare*, in: C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes*, a cura di G. Defaux, Bordas, Paris 1993, t. II, pp. 80 s.

Barral-Baron sottolinea nel recente *François I imaginé* il sostanziale «abandon des humanistes chrétiens»³², compresi i suoi poeti *esleus*.

2. Il governatore è come un angelo: Guillaume du Bellay e Giovanni Caracciolo

La presenza di governatori tolleranti, se non inclini alla Riforma in Piemonte, come Guillaume du Bellay³³ (che ottenne il rinvio dell'editto di Fontainebleau fino al 1543; alcuni lo sospettarono di luteranesimo, di sicuro protesse riformati e valdesi, come lo farà più tardi Margherita di Francia)³⁴ e Giovanni Caracciolo, principe di Melfi³⁵, «fautore della Riforma» secondo Jalla³⁶, favorì, grazie alla loro liberalità e alla situazione magmatica, la diffusione delle idee riformate e riuscì a neutralizzare, o meglio a rallentare, l'esecuzione degli editti di Francesco I e poi di Enrico II per sradicare l'eresia. La protezione del Du Bellay frenò notevolmente la politica repressiva del re e impedì anche l'applicazione

³² M. BARRAL-BARON, *François I et l'humanisme évangélique* cit., p. 286.

³³ Su Guillaume du Bellay, vedi L. BOURILLY, *Guillaume du Bellay, seigneur de Languey, 1491-1543*, G. Bellais, Paris 1905; R. COOPER, *Guillaume du Bellay, Rabelais and the University of Turin, 1538-1543*, «Etudes Rabelaisiennes», XVII, Droz, Genève 1983, pp. 126-128, e Id., *Dolet et les Du Bellay*, in: *Etienne Dolet 1509-2009*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012, pp. 41-58. Vedi inoltre il recente lavoro di Édith GARNIER, *Guillaume du Bellay: l'ange gardien de François I^{er}*, Editions du Félin, Paris 2016.

³⁴ Sulla tolleranza della principessa francese per i valdesi, vedi R. GORRIS CAMOS, *Marguerite de France, princesse des frontières. Poésie, éthique et politique à la cour de la duchesse de Savoie*, Droz, Genève (in corso di stampa), e i saggi della stessa studiosa citati nella bibliografia di EAD., *Principessa di potere, principessa di sapere: Margherita di Francia, Duchessa di Savoia, i suoi libri (1523-1574)*, Hapax Editore, Torino 2014.

³⁵ Su Giovanni Caracciolo, in esilio in Francia dal 1530, vedi L. ROMIER, *Les origines politiques des guerres de religion: d'après des documents originaux inédits. Henri II et l'Italie (1547-1555)*, Champion, Paris 1913, pp. 65-66; 170-171, 533-538; la voce di R. SCHEURER nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIX, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1976, *ad vocem*; M. D'AYALA, *Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, duca d'Ascoli*, "Archivio storico italiano per le province della Toscana, dell'Umbria e delle Marche", III serie, XV (1872), pp. 268-279; PIERRE DE BOURDEILLE, SEIGNEUR DE BRANTÔME, *Œuvres complètes*, a cura di L. Lalanne, Renouard, Paris 1864-1896, II, 1856, p. 229, e il sito: <https://condottieridiventura.it/giovanni-caracciolo/> che presenta i principali avvenimenti della sua vita (ultimo accesso: 08/03/2019).

³⁶ G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto* cit., p. 60; G. MOMBELLO, "Il tempo dei Francesi". *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, in: *Storia di Torino*, vol. 3, Einaudi, Torino 1998, pp. 88 s.

dell'editto di Francesco I, che portò alle stragi di Mérindol e Cabrières in Provenza, e che Michel de l'Hospital condannò duramente³⁷.

Du Bellay era, secondo Dandolo, adorato dai piemontesi:

Questo signore non si carica punto di diligentia, di spesa e di amorevolezza – tale che per questo paese è quasi adorato, né parola alcuna se gli sente in bocca per la quale espressamente non si comprenda essere per rimanere e fare questo stato alla maestà cristianissima³⁸.

Dolet, ben informato da Rabelais, Arlier et Bigot e da tutta una rete di amici, scrive nella sua vita di Francesco I: «Car quant au gouvernement politique, le pays de Piedmont ne fut jamais mieulx gouverné, qu'il est sous luy³⁹». L'umanista dimostra, elogiando il governatore, tutto il suo *côté* anti-imperiale scrivendo: «sans lesquelles vertus, qu'il monstre au pays de Piedmont, les Hespaignolz ne se tiendroyent si serrés, qu'ilz font». Nelle numerose dediche al governatore, scritte negli anni 1539-1540 e in un poema latino a lui dedicato⁴⁰, celebra le vittorie francesi in Piemonte. In un altro poema (II, 7)⁴¹ critica i nobili che, al contrario del coltissimo du Bellay, disprezzano le lettere comparando la vita militare alla letteratura. È inoltre paradigmatico il fatto che Helouyin Dullin, uomo dei Du Bellay, riformato e inquisito dopo l'*affaire des placards*, finanzia con 3000 *livres tournois* l'*atelier* di Dolet tra il 1540-1542. Nel 1542, Guillaume portò 50.000 franchi in Piemonte per pagare le truppe contraendo debiti rilevanti con i banchieri lionesi e creando una voragine di debiti per la famiglia⁴².

Incarnazione del «capitaine lettré» (soldato/poeta/storico) per una costellazione di poeti (Macrin, Breton, Dolet, Boyssonné, Morel), il governatore Guillaume du Bellay rappresentò per gli uomini del suo tempo colui che aveva saputo alleare l'azione militare alla cultura e alla

³⁷ L. FELICI, *Tra Stato e Chiesa* cit., p. 188.

³⁸ R. COOPER, *Dolet et les Du Bellay* cit., p. 50.

³⁹ E. DOLET, *Les Gestes de François de Valois*, Dolet, Lyon 1543, pp. 92-93.

⁴⁰ E. DOLET, *Carmina*, a cura di C. Langlois-Pézeret, Droz, Genève 2009, II, 48, pp. 254-257.

⁴¹ Ivi, II, 7, pp. 274-275.

⁴² R. COOPER, *Dolet et les Du Bellay* cit., p. 51. I debiti contratti da Guillaume du Bellay con i banchieri lionesi erano impressionanti. Alla sua morte gli eredi scoprirono, con sgomento, il debito stratosferico contratto dal Governatore con i banchieri Corsino e San Donino a Lione, cfr. R. COOPER, *op. cit.*, p. 41. Nel 1549, il fratello, Jean du Bellay, scrive a Charles de Guise per lamentarsi dei problemi di carattere finanziario causati dai debiti lasciati da Guillaume: «Ma maison que feu mons. De Langey laissa en-debtée de IIIcc mil livres», cfr. L. PETRIS, *Entre poésie et realia: Joachim du Bellay, lecteur de Jean du Bellay*, in: *Seminari di storia della lettura e della ricezione, tra Italia e Francia, nel Cinquecento*, a cura di A. Bettoni, Cleup, Padova 2014, pp. 64-65.

clementia (Vida). Dolet, nella dedica del suo *De officio legati*⁴³, lo evoca come il governatore saggio che, pur assillato dalle responsabilità, continua a coltivare le lettere anche nel fragore della battaglia (gli dedica inoltre le *Formulae latinarum locutionum illustriorum*, 1539, stampato da Crespin, e il trattato *La Maniere de bien traduire d'une langue en l'autre* per confermare il suo interesse alla «questione della lingua»)⁴⁴. Du Bellay possedeva una rete di spie impressionante che gli permetteva, da Torino, di essere informatissimo, talvolta più del re, su ciò che avveniva in Europa e di fornire informazioni preziose, come scrive in una lettera a Margherita di Navarra conservata alla Biblioteca Nazionale di Francia (Ms. fr 5152, ff. 15-16)⁴⁵.

La relativa tolleranza dei governatori francesi, come du Bellay e come Giovanni Caracciolo, favorì l'arrivo di molti *bannis* come Marot e Dolet e come il poligrafo "randagio" e irregolare, Gabriele Simeoni⁴⁶. Quest'ultimo, autore di varie edizioni delle *Figure della Bibbia*⁴⁷, nelle sue *Satire*, pubblicate a Torino dal Cravotto, evoca a più riprese il Principe di Melfi che, come lui, fu vittima della sorte e visse in esilio:

Quel buon Caracciol, ch'io ho detto
Con tutta la fortuna sua nimica*,
Sempre m'ha dato volentier ricetta
(*Della disgratia de gli huomini. Al S. Annibale Caracciolo, Satire*, f. E 4 r°).

A quest'«Huomo di gran giustitia et governo, ma austero et rigoroso», vicino a Margherita di Navarra, vittima dell'ingratitude e di un destino di incertezze, Simeoni rimane sempre fedele e lo evoca nelle

⁴³ *Stephani Doleti Galli Aurelii liber unus. De officio legati, quem vulgò Ambassiatozem vocant. Et item alter. De immunitate Legatorum. Et item alius. De legationibus Joannis Langiachi Episcopi Lemovicensis*, Lugduni, Apud Steph. Doletum, 1541, pp. 10-11.

⁴⁴ *Formulae latinarum locutionum*, 1539, stampato dal Crespin; *Maniere de bien traduire d'une langue en l'autre*, Dolet, Lyon 1540.

⁴⁵ R. COOPER, *Guillaume du Bellay, homme de guerre*, in: *L'Homme de Guerre à la Renaissance*, a cura di G. Pérouse, A. Thierry & A. Tournon, St.-Etienne 1992, pp. 31-49.

⁴⁶ Sul Simeoni, vedi ora *Gabriele Simeoni. Un courtisan entre l'Italie et la France*, actes du Colloque international, Chambéry, les 20-21 octobre 2011, a cura di S. d'Amico, C. Magnien, Droz, Genève 2016, e in part., per il suo rapporto con il Piemonte, il nostro lavoro: «Entro nella biblioteca dei duchi»: *présences de Gabriele Simeoni à la Cour des Savoie, exemplaires et dédicaces*, pp. 385-442.

⁴⁷ Cfr. P. COSENTINO, *Bibbia con figure. Gabriele Simeoni e la tradizione delle sacre scritture illustrate*, in: *Gabriele Simeoni. Un courtisan entre l'Italie et la France* cit., pp. 215-231.

⁴⁸ Sul tema della malinconia in Du Bellay, cfr. L. PETRIS, *Entre poésie et realia: Joachim du Bellay, lecteur de Jean du Bellay* cit., pp. 64-65.

sue *Imprese* con il motto *SOLATUR CONSCIENTI ET FINIS* «à l'entour de son Lyon bleu rampant»,

voulant signifier que combien qu'il fust pauvre et jetté hors de sa maison, il vivoit content et net en sa conscience, sachant d'avoir fait son devoir en tous lieux et que apres sa mort il avoit bonne esperance en la misericorde de Dieu (*Devises*, ff. 17-18).

Questo Principe buon, gia mio Signore,
Esule et di giustitia esempio e scuola,
Con l'innocenza sua ciascun consola
Afflitto per l'altrui non proprio errore (*Sententiose Imprese*, f. 22).

Il Principe di Melfi fu nominato governatore e luogotenente in Piemonte da Francesco I nell'ottobre del 1545 («pour la longue experience qu'il a au faict de la guerre et des armes, accompagnée de grans sens, vertu, vaillance, prudence et bonne conduite qui sont en luy») e confermato luogotenente generale da Enrico II che accolse a Torino nel suo viaggio in Piemonte nel 1548. Caracciolo condusse sempre una politica di tolleranza e di moderazione anche verso i valdesi delle Valli, nonostante l'inasprirsi della lotta contro l'eresia da parte del re francese⁴⁹. Il figlio Antonio fu nominato vescovo di Troyes, ma rinunciò alla sua carica e aderì alla fede riformata⁵⁰. Il Principe fuoriuscito viene ricordato da tutte le fonti contemporanee come un saggio amministratore⁵¹ che fece regnare «prudenza e giustizia». In Piemonte condusse una vita brillante, come testimoniano il ricevimento in onore di Enrico II, nell'agosto 1548, e l'accoglienza riservata ad Anna d'Este, figlia di Renata di Francia, nell'ottobre 1549, all'epoca della sua venuta in Francia per il

⁴⁹ P. MERLIN, "Torino durante l'occupazione francese", in: *Storia di Torino*, vol. 3 cit., pp. 34-35, e G. JALLA, *op. cit.*, pp. 60-65, che evoca la posizione tollerante del Caracciolo che non potrà però far fronte nell'ultimo periodo all'indurimento della politica reale di repressione, *ivi*, p. 65.

⁵⁰ Su di lui vedi J. ROSEROT DE MELIN, *Antonio Caracciolo, évêque de Troyes*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1923, e alla voce di Bernard BARBICHE in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 19, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976, *ad vocem*.

⁵¹ Il Ms JbIII 12 dell'Archivio di Stato di Torino, Corte, Biblioteca Antica, conserva (ff. 308v-311) un prezioso documento, *Les politiques ordonnances qui s'observoient en Piedmont y gouvernant Monsieur le Prince de Melphe et que Monsieur de Brissac, son successeur audict gouvernement, mareschal de France, faisoit observer tout le temps qu'il a esté*, che attesta la sua lungimiranza: «Il semble que les choses concernans le faict de la justice et police ont esté très bien entendues par le prince de Melphe, avec une grande diligence, de sorte qu'il ne s'est point veu ne oy de son temps au Piedmont aucun bruit ne de praguerie ne sedition, mais tout y est allé doucement, vivant le soldat avec le peuple et le peuple avec le soldat au contentement des deux».

suo matrimonio con Francesco di Lorena⁵². Joachim Du Bellay, parente del precedente governatore, esalta la «foy» del Principe di Melfi che aveva fortemente mitigato l'azione repressiva della *Chambre ardente* voluta da Enrico II⁵³:

De ce sage et vertueux prince
Qui sert à ceux de sa province
De miroir de fidélité.
La grandeur de son courage
Se monstra contre l'orage
De la fortune: et sa foy
Où tache ne s'est trouvée
En Piedmont fust éprouvée
Dessus l'un et l'autre Roy⁵⁴.

La presenza di governatori tolleranti come il du Bellay e il Caracciolo contribuì dunque alla diffusione all'interno di Torino di idee riformate, «portate sia da soldati di fede ugonotta, sia da intellettuali vicini alla Riforma, che occupavano uffici nell'amministrazione francese»⁵⁵.

Con René de Montjehan arriva il riformato Ambroise Paré che inventa un nuovo metodo per curare le ferite da arma da fuoco e nei suoi due anni torinesi carpisce ai medici piemontesi rimedi e ricette (per esempio, quella relativa all'«olio dei cagnolini» usato per lenire e cicatrizzare le ferite). Jean de Boyssoné soggiorna al di là e al di qua delle Alpi, attentissimo a celebrare i vari avvenimenti: la morte del figlio di Rabelais, della moglie di Guillaume du Bellay e quella del nostro Clément Marot o a scrivere versi sulla presa di Volpiano⁵⁶. Intorno al saggio e malandato du Bellay, cui Manuzio (Cicerone) e il veronese Ursinus dedicano opere, si forma un dotto cenacolo, «vera e propria corte di intellettuali»⁵⁷, popolato da uomini di cultura come François

⁵² L. ROMIER, *Les origines politiques des guerres de religion* cit., p. 69.

⁵³ L. FELICI, *Profezie di Riforma* cit., p. 48.

⁵⁴ J. DU BELLAY, *Ode au prince de Melphe, Pièces diverses*, XVIII, in: *Œuvres poétiques*, a cura di Henri Chamard, Société des Textes français modernes, Paris 1906-1923, tome V, pp. 348-349.

⁵⁵ P. MERLIN, «Torino durante l'occupazione francese», in: *Storia di Torino*, vol. 3 cit., p. 33.

⁵⁶ Su Jean de Boyssoné cui Dolet dedica il III libro dei suoi poemi latini, vedi F. MUGNIER, *La vie et les poésies de Jean de Boyssoné*, Champion, Paris 1897. Per i suoi rapporti con Marot, vedi M. MAGNIEN, *Marot et l'Humanisme: Jean de Boyssoné et le Maro Gallicus*, in: *La Génération Marot*, a cura di G. Defaux, Champion, Paris 1997, pp. 261-279.

⁵⁷ G. MOMBELLO, «Il tempo dei Francesi» cit., p. 80.

Rabelais, che deve aver messo il suo zampino negli *Ogdoades*⁵⁸ del governatore, che sapeva usare la penna come la spada e in cui troviamo le sue consuete e sterminate liste di parole e che *émaille* il suo *Tiers livre* e *Quart livre* di ricordi e di personaggi torinesi, come il signor di Malicorne (alfiere di una compagnia di quaranta lance concessa da Francesco I al governatore du Bellay), che viene citato nei cap. III e IV del *Quart Livre*⁵⁹, Martin du Bellay dei cui *Mémoires*, cronaca del regno di Francesco I, esistono vari esemplari nelle biblioteche torinesi con preziose rilegature come quella con i gigli di Francia *en semé* appartenente a Margherita di Francia⁶⁰, Blaise de Monluc, Nicolas Durand de Ville-

⁵⁸ G. DU BELLAY, *Epitome de l'antiquité des Gaules et de France, suivi de quelques opuscules du même auteur*, Sertenas, Paris 1556. Alcuni frammenti degli *Ogdoades* di Guillaume du Bellay si trovano ne *Les memoires de mess. Martin Du Bellay seigneur de Langey. Contenant le discours de plusieurs choses aduenues au royaume de France, depuis l'an. 1513. jusques au trespas du roy François premier, auxquels l'auteur a inseré trois liures, & quelques fragmens des Ogdoades de mess. Guillaume Du Bellay seigneur de Langey son frere. Œuvre mis nouvellement en lumiere, & présenté au roy par mess. René du Bellay, cheualier de l'ordre de sa majesté, baron de la Lande, heritier d'iceluy mess. Martin du Bellay*, A Paris, à l'Oliuier de P. l'Huillier, rue S. Jacques, 1569 (es. BNU di Torino, E.NOD I.19 e BRT, T.45.9). Sulle varie edizioni dell'opera, vedi la banca dati DUBI in fase di allestimento sul sito del Gruppo di studio sul Cinquecento francese (www.cinquecentofrancese.it) che recensirà le edizioni di Joachim, Jean, Guillaume e Martin du Bellay conservate nelle biblioteche italiane.

⁵⁹ Cfr. G. MOMBELLO, *Lingua e cultura francese durante l'occupazione*, in: *Storia di Torino*, vol. 3 cit., pp. 81 s.

⁶⁰ La Biblioteca Antica dell'Archivio di Stato di Torino possiede un'edizione di Martin du Bellay, *Les memoires contenant le discours de plusieurs choses aduenues au Royaume de France depuis l'an MDXIII, jusqu'au trepas du roy François I*, Pierre l'Huillier, Paris 1569 (ASTO, BA, C.III.21), con una magnifica rilegatura con fiori di giglio *en semé*. Cfr. F. MALAGUZZI, *Tre secoli di legature dell'Archivio di Stato di Torino*, Edizioni Gallo, Vercelli 2012, p. 17, n. 30, e R. GORRIS CAMOS, «Le Cygne»: *Du Bellay et l'Italie*, atti del Convegno Du Bellay et l'Italie, Verona, 22-23 febbraio 2018 (in preparazione). Il volume è dedicato a René du Bellay, erede dell'autore. La legatura presenta le caratteristiche tipiche delle legature francesi del tempo, il decoro ai piatti *centre et coins* con piastre e il seminato di gigli di Francia fa supporre che appartenesse alla Biblioteca di Margherita di Francia, cfr. R. GORRIS CAMOS, *La Bibliothèque de la duchesse: de la bibliothèque en feu de Renée de France à la bibliothèque éclatée de Marguerite de France, duchesse de Savoie*, in: *Poètes, princes et collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Droz, Genève 2011, pp. 473-525. Anche Montaigne possedeva i *Mémoires* di Martin du Bellay («Des Livres», II, 10) e li aveva pazientemente annotati, come il suo Guicciardini e il suo Commines, ma il volume è per ora perduto. I *Mémoires* sono una fonte importante per gli *Essais*, anche se Montaigne non lesina critiche ai due storici per aver taciuto tutto ciò che era da loro considerato negativo nella vita di Francesco I. Sulla presenza di Ochino e di vari autori eterodossi nella *librairie* di Montaigne, cfr. M. SGATTONI, *Les "libri prohibiti" de Montaigne*, in: *Les Labyrinthes de l'esprit. Collections et bibliothèques à la Renaissance*, a cura di

gagnon, François Errault, Antoine Arlier (compagno di studi di Dolet a Padova e membro del Parlamento di Torino con Langey)⁶¹, Jean Boyssonné (amico fedele di Dolet, nominato al Parlamento di Chambéry «conseiller clerc» e in relazione epistolare con Langey a Torino)⁶², Jean de Morel (precettore del bambino prodigio Gerolamo della Rovere che Francesco I volle a Parigi), il medico Guillaume Bigot (altro amico di Dolet, al quale rivolge due dediche nel 1540 del *De Imitatione cicero-niana adversus Floridum Sabinum* e il Virgilio)⁶³; e naturalmente i nostri due autori, Marot e, braccato come un cervo, il grande umanista e stampatore Etienne Dolet.

Marot tornato in Francia nel 1536 era nuovamente passato in Piemonte e aveva incontrato Alessio Jura (Alexis Jure de Quiers) cui dedicò un poema, *A Alexis Jure de Quiers en Piedmont*⁶⁴, in versi di tre sillabe in cui si diverte a dare dei consigli a un collega, molto meno abile di lui, a cui suggerisce di *raboter* i suoi versi e con la consueta abilità gioca in rima su *quiers/Quiers*:

Ce pendant
Actendant
Que te voye,
Je t'envoye
Jusque en France
Assurance
Que je quiers
Congnoissance
D'ung de Quiers⁶⁵.

Il fatto che il misterioso Alexis Jure de Quiers, indicato da Eugénie Droz quale *passeur* del *Beneficio di Cristo*, tradotto dall'amico di Marot, Claude Le Maistre⁶⁶, fosse chierese non stupisce. Marot stesso insi-

R. Gorris e A. Vanautgaerden, «Travaux d'Humanisme et Renaissance» 551, Droz, Genève 2015, pp. 173-192.

⁶¹ R. COOPER, *Dolet et les Du Bellay* cit., p. 41.

⁶² Nel luglio 1541, il poeta scrive un poema per la morte di Anne de Créqui, sposa del governatore, *Elegie latine de Jean de Boyssonné à Rabelais sur la mort de Madame de Langey*, cfr. R. COOPER, *Rabelais et l'Italie*, Droz, Genève 1991, pp. 177-179, che pubblica l'edizione dell'elegia *Ad Franciscum Rabaloesum*.

⁶³ R. COOPER, *Dolet et les Du Bellay* cit., p. 54.

⁶⁴ Cfr. C. MAROT, *Œuvres complètes*, ed. a cura di F. Rigolot, Garnier Flammarion, Paris 2007, t. I, pp. 415-416, e Id., *Œuvres poétiques complètes* cit., I, p. 333, e pp. 734-735.

⁶⁵ Cfr. C. MAROT, *Œuvres complètes* cit., t. I, p. 416.

⁶⁶ Sulla traduzione del *Beneficio di Cristo*, vedi ora G. BERTHON, *Quelques nouveautés bibliographiques autour d'Étienne Dolet et Jean de Tournes: les "Psaumes" de Marot et*

ste su questa sua origine chierese e, nel Manoscritto di Chantilly, il poema è intitolato: «A ung enfant de Quiers nommé Alexis Jure qui luy escrivoit». Charles Fontaine, altro poeta di Renata, scrive a sua volta un *quatrain*, *A Alexis Jure de Quiers*.

Chieri era infatti una delle città più infette del Piemonte. «In Chieri molto maggiore di Torino, si ritrovano moltissimi che professano la verità di Dio», scrive Girolamo Raffaele Alosiano⁶⁷. A Chieri nasce Matteo Gribaldi Mofa, collega di Antonio di Govea a Mondovì⁶⁸, docente di diritto a Padova e in relazione con ambienti eterodossi svizzeri (è per esempio in contatto epistolare con Pierre Viret) e francesi. A Tolosa aveva incontrato il giovane e già irrequieto Etienne Dolet che lo considerava un «grande amico» e che forse aveva trovato rifugio o aiuto proprio da lui nel suo esilio piemontese su cui ritorneremo tra breve⁶⁹. A Padova ospiterà Basilio Amerbach che diventerà un punto di riferimento prezioso, a Basilea, per i fuorusciti piemontesi e francesi come il Rochefort, eminenza grigia della corte di Margherita di Francia a Torino, e Curione⁷⁰. Chieri, piccola Ginevra, avrà, a metà del secolo, una comunità composta da trecento membri tanto da richiedere nel 1563 la presenza di un pastore⁷¹.

Nel 1543 il Consiglio comunale di Torino, che viene a colmare un vuoto istituzionale nella lotta contro l'eresia, segnala ai governanti francesi la presenza di «molti huomini infetti di setta luterana i quali vituperando i comandamenti della santa madre chiesa, presumono operar cose scandalose in danno della fede cattolica e di sua Maestà» e fa bandire «prete Raffaele», *alias* Raphaël de Bourdeilles (appartenente alla stessa famiglia del Brantôme) che, nel 1549, verrà incarcerato e

le *“Benefice de Jesuschrist” traduit par Claude Le Maistre (1544-1545)*, “Bulletin de la société d’histoire du Protestantisme français” 158/4 (2012), pp. 671-684.

⁶⁷ Cfr. G. JALLA, *op. cit.*, pp. 97-104, e A. PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo* cit., pp. 116-120.

⁶⁸ F. RUFFINI, *Matteo Gribaldi Mofa, Antonio di Govea e lo Studio generale di Mondovì*, “Studi pubblicati dalla R. Università di Torino nel IV Centenario della nascita di Emanuele Filiberto”, 1928, pp. 277-296.

⁶⁹ R.C. CHRISTIE, *Étienne Dolet, The Martyr of the Renaissance, 1508-1546: A Biography*, Macmillan, London 1899, pp. 302-305; 317, 323. Cfr. la lettera indirizzata da Lione a Jean de Boissonné in cui Dolet lo definisce «grande amico»; cfr. inoltre H. BUSSON, *op. cit.*, pp. 84, 106-107, e D. QUAGLIONI, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura in crisi*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 100-101.

⁷⁰ L. ADDANTE, *op. cit.*, pp. 32 s., e la bibliografia, p. 32, n. 13. Per il Rochefort, vedi R. GORRIS CAMOS, *L’insaisissable Protée: Ludovic Demoulins de Rochefort, médecin, poète et bibliophile entre Turin et Bâle*, in: *Pouvoir médical et fait du prince*, actes du Colloque de Tours, CESR, les 17-18 juin 2010, a cura di J. Vons e S. Velut, «Collection Medic@», De Boccard, Paris 2011, pp. 147-209.

⁷¹ L. FELICI, *op. cit.*, p. 30.

bruciato in effigie a Saint-Jean de Maurienne in quanto colpevole di «répandre la doctrine de Calvin»⁷². Il sostituto del governatore, il saggio Du Bellay, Guigue Guiffrey, si limitò però a dare l'ordine di indagare⁷³. I decurioni Giorgio Antiochia e Lorenzo de Capris furono molto più ligi a eseguire gli ordini del re di Francia che inviava lettere, decreti e privilegi per promuovere la lotta contro gli eretici. Furono questi due funzionari a espellere i sospettati di luteranesimo, nel maggio 1543, per cercare di arrestare la diffusione dell'eresia⁷⁴. Gaudenzio Merula che insegnava nelle scuole torinesi di Istituzioni legali e Logica aveva aderito alla Riforma nel 1542, dopo aver ascoltato Ochino; fu minacciato a lungo di espulsione per la sua opera di conversione e per i suoi scritti in cui attaccava aspramente l'immoralità della chiesa⁷⁵ e fu processato nel 1555. La scomparsa del Caracciolo, avvenuta nel 1550, rese più agevole all'inquisitore Giacomelli (in realtà anche lui inquisito) e al Parlamento l'applicazione dei decreti del nuovo re francese.

A Savigliano, dove la predicazione era stata, come abbiamo visto, molto precoce, la situazione era diventata incandescente con la dominazione francese. La formazione di una vera comunità eterodossa fu favorita dalla presenza, tra il 1542 e 1548, di un governatore francese, Paul de la Barthe, seigneur des Thermes che, come la sua giovane sposa Margherita di Saluzzo Cardé, era riformato. Margherita di Saluzzo Cardé aveva fatto del suo feudo, con suo fratello Giacomo, secondo Pascal, «un saldo propugnacolo della fede riformata»⁷⁶. Duramente attaccata a più riprese nelle *Nunziature*, la ritroviamo, senza alcuna sorpresa, or-

⁷² G. JALLA, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁷³ L. FELICI, *art. cit.*, p. 189. Vedi P.G. LONGO, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, in: *Storia di Torino*, vol. 3 cit., pp. 470 s. Una commissione di saggi fu insediata, nel 1543, per indagare sui casi di eresia; nel 1547 furono istituite scuole di Istituzioni legali e di Logica di cui uno degli insegnanti fu l'umanista riformato Gaudenzio Merula convertito da Ochino e che ben presto si rifugerà a Ginevra, cfr. L. ADDANTE, *op. cit.*, pp. 10-11, e P.G. LONGO, *Città e diocesi cit.*, p. 471. La lettera del Consiglio di Torino, del marzo 1543, e la risposta del Guiffrey sono edite in G. JALLA, *Il Parlamento francese di Torino e la Riforma in Piemonte* (con documenti inediti), "Rivista Cristiana" 39 (1912), p. 366.

⁷⁴ P.G. LONGO, *Città e diocesi cit.*, p. 470.

⁷⁵ Ivi, pp. 471-472.

⁷⁶ P. PASCAL, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁷⁷ Cfr. *Nunziature di Savoia*, a cura di Fausto Fonzi, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1960, pp. xxi, 163, 166, 169, 172, 188, 195, 199, 220, 240, 251, 252. Vedi anche A. PASCAL, *L'Ammiraglia di Coligny. Giacomina di Montbel contessa d'Entremont (1541-1599)*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1962, p. 270, e G. JALLA, *op. cit.*, pp. 55, 60, 86, 232, 251, 338, 357, 362 s. Sui suoi genitori, François-Marie de Saluces-Cardé, consigliere di Charles II, e Philiberte-Blanche de Miolans, cfr. T. BRERO, *Les baptêmes princiers. Le cérémonial dans les*

mai vedova, tra le dame della corte francese di Margherita di Francia e nei versi del misterioso Jean Grangier, *alias* il poeta protestante Jacques Grévin, nascosto a Torino come un Sileno⁷⁶.

3. Etienne Dolet e le Second Enfer

Terra di rifugiati, terra di frontiera, il Piemonte vive la sua particolare condizione *entre deux* con molte contraddizioni ed è assai meno monolitico di quanto si sia voluto far pensare per tanto tempo. È una terra che ha svolto continuamente un ruolo di mediazione culturale, come abbiamo cercato di dimostrare nei nostri lavori sulla corte di Margherita di Francia, rifugio «de veri christiani»⁷⁷. Il Piemonte accoglie, prima di Jacques Grévin e di Jacques Peletier du Mans (già in Piemonte con il Brissac) tra il 1543-1544 (l'editto del luglio 1543 è tra i più efferati), due tra i più grandi *banniti di Francia*: Clément Marot e Etienne Dolet. Il primo morirà a Torino nel settembre 1544, il secondo, tornato in Francia con le truppe francesi, sempre nel 1544, morirà bruciato in place Maubert, il 3 agosto 1546, a 37 anni.

Destini paralleli, i loro. Stessa fede in Dio e nei libri, convinti entrambi, come Farel, dell'importanza del libro come strumento di evangelizzazione. «Farel n'a cessé de penser à une imprimerie qui assurerait la diffusion des idées de la Réforme», scrive Reinhard Bodenman⁷⁸. Dolet, con la sua forza debordante, diventa editore e stampatore e dai suoi torchi escono libri, moltissimi libri, se consideriamo i lunghi mesi passati in carcere tra un arresto e l'altro, dei libri che gli costeranno la vita. «La librairie est désormais devenue sa passion», la tipografia diventa per lui, per dirla con Fumaroli, «un lieu d'une ascèse»⁷⁹. Dolet stampa le

cours de Savoie et Bourgogne (XV-XVI siècles), "Cahiers lausannois d'histoire médiévale" 36 (2005), p. 392.

⁷⁶ Cfr. R. GORRIS CAMOS, «Un indéfinissable regret»: Lionello Sozzi et les ailes de l'âme, in: *Giornata di studi in onore di Lionello Sozzi*, Torino, Accademia delle Scienze, 26 settembre, 2015, "Studi Francesi" 178 (2016), pp. 25-55.

⁷⁷ Vedi, per esempio, il nostro «*Pia ricevitrice di ogni cristiano*»: *poésie, exil et religion autour de Marguerite de France, duchesse de Savoie*, in: *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'homme et d'idées au XVI siècle*, actes du Colloque de Tours, CESR, 8-9 novembre 2007, a cura di J. Balsamo, C. Lastraioli, «Le Savoir de Mantice», Champion, Paris 2010, pp. 177-223.

⁷⁸ R. BODENMAN, *Farel et le livre réformé français*, in: *Le livre évangélique en français avant Calvin. Etudes originales, publications d'inédits, catalogues d'éditions anciennes*, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, "Nugae Humanisticae" 4 (hiver 2004), pp. 15-40.

⁷⁹ Sulla passione di Dolet per l'editoria, cfr. F. RODARI, *De l'air volé*, http://dolet.editionsartulis.fr/air_vole.htm (ultimo accesso: 08/03/2019), che scrive a proposito dei *Commentarii*: «En 1538, il achève de mettre au net ses *Commentaires* sur la langue la-

opere complete di Marot (1538, 1542, 1544)⁸², il suo *Enfer*⁸³, e una costellazione di opere sacre e profane, danzando con il fuoco, sempre convinto che il re, che per tre volte ha sfidato il Parlamento per liberarlo con delle «lettres de rémission», non lo abbandonerà. Lo stampatore, appena ottenuto il *privilege royal* per dieci anni per «tous les livres par luy composés et traduits et autres œuvres des auteurs modernes et anti-ques» (una sorta di «blanc seing» a Dolet)⁸⁴, mette in catalogo una costellazione di libri eterodossi, come la *Dominicae precatationis explanatio*, un'esposizione del *Pater noster* accompagnata dalle meditazioni di Savonarola sui *Salmi*⁸⁵, collabora con Gryphe, con i Gabiano (per esempio, per il *Droit des praticiens*, 1538)⁸⁶ e, nei suoi primi anni di attività, con Jean Crespin (1538-1540)⁸⁷.

tine [...]. Cet ouvrage monumental auquel Dolet avait consacré toutes ses années de jeunesse représente une somme qui témoigne d'un magnifique intérêt pour la langue latine et ses usages, et qui se révèle d'un grand prix pour les savants philologues de l'époque. Mais pas seulement: il s'agit aussi, et peut-être avant tout, d'un ouvrage qui permet à l'apprenti imprimeur de découvrir le potentiel de la mise en pages, de profiter des éclaircissements et nuances que peut apporter à la lecture le recours à une typographie efficace. Alinéas, interlignes, marges, choix des polices de caractères, changements de corps pour les titres et rubriques, variété de l'interlettrage ou recours à l'italique sont désormais à ses yeux des éléments de persuasion au même titre que les exclamations, les changements de rythme, les intonations diverses choisies par l'orateur pour convaincre son auditoire. Comme la voix, l'encre a son timbre, ses nuances; comme le tribun, elle peut tonner, gronder et, de même que la péroraison habilement menée, une page sortie des casses de l'imprimeur a le pouvoir d'exhorter ou de convaincre».

⁸² Vedi il *Catalogue des livres d'Etienne Dolet* a cura di William Kemp, Gérard Morisse e Jean-François Vallée, pubblicato nella banca dati Dolet, <http://raphaele-mouren.enssib.fr/cataloguedolet> (ultimo accesso: 08/03/2019), nn. 4, 385, 386, 74, 91, 92 (d'ora in poi citato come *Catalogue* e seguito dal numero dell'*entrée*). Vedi inoltre sui rapporti, talvolta burrascosi, tra Dolet e Marot, nonostante le loro evidenti affinità, G. DEFAUX, *Histoire d'une brouille: Clément Marot, Etienne Dolet et l'épigramme "Contre l'inique"*, "French Forum" 17/3 (1992), pp. 153-167.

⁸³ *L'Enfer de Clement Marot de Cahors en Quercy, Valet de chambre du Roy. Item aucunes Ballades, & Rondeaux appartenants à l'argument. Et en oultre plusieurs aultres compositions dudict Marot, par cy devant non imprimées*, A Lyon, Chez Estienne Dolet, 1542, cfr. la voce del *Catalogue*, n. 75.

⁸⁴ Cfr. M. CLÉMENT, *Les bûchers de l'humanisme* cit.

⁸⁵ Cfr. S. DALL'AGLIO, *Une Dominicae precatationis explanatio datée de 1537: première édition d'Etienne Dolet?*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXV/3 (2003), pp. 631-640.

⁸⁶ Sugli stampatori piemontesi a Lione, cfr. R. GORRIS CAMOS, *Il torchio e la seta: la nébuleuse des imprimeurs et libraires piémontais à Lyon et leur networking franco-italien*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance*, a cura di S. Gambino Longo e S. D'Amico, Droz, Genève 2017, pp. 37-88.

⁸⁷ Cfr. G. MORISSE, *Dolet et son entreprise d'édition*, in: *Etienne Dolet, 1509-2009*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012, p. 13.

Nel 1542, l'anno della sua più intensa attività, «l'imprimeur enthousiaste» pubblica, a tambur battente, testi sacri, testi giuridici e testi scientifici in francese (come le opere di Galeno) spesso dedicati al clan du Bellay⁸⁸. Se si consultano le banche dati online, come quella curata da William Kemp, le bibliografie del Claude Longeon e quella più recente di Gérard Morisse, si contano almeno quarantacinque edizioni uscite in quell'anno con il suo marchio, la Doloire⁸⁹. Dolet, ossessionato dalla pagina perfetta e dalla Musa «Typosine», pubblica numerosi testi biblici che riprendono la traduzione di Olivétan, le *Prieres*, traduzione delle *Precationes Biblicae* d'Otto Brunfels (pubblicate da Pierre de Vingle), il *Sommaire* di Robert Estienne:

Les Livres de Salomon. Les Proverbes. L'Ecclesiaste. Le Cantique des Cantiques. Fidèlement traduits de Latin en Francoys, A Lyon, Chés Estienne Dolet, 1542. Avec privilege du Roy⁹⁰.

Psalmes du royal prophete David. Fidelement traduits de Latin en Francoys. Ausquelz est adjouxt son argument, & sommaire a chascun particulierement, Chés Estienne Dolet a Lyon, 1542. Avec Privilege du Roy⁹¹.

⁸⁸ Nel 1540 Dolet aveva dedicato a Guillaume du Bellay la sua edizione di Terenzio: *Observationes in Terentii comoedias. Nempe Andriam: et item Eunuchum.* Steph. Doletio Gallo Aurelio Autore. Lugduni. Apud eundem Doletum. 1540. Cum privilegio ad Decennium (es. alla BNU di Torino). Nel 1543 pubblica una seconda edizione Dolet, Lyon 1543. Cfr. *Catalogue*, nn. 361, 55, 16, 14, 30, 29, 39, 56. Sulla visione che gli umanisti avevano di Guillaume du Bellay, vedi R. COOPER, *Litterae in tempore belli. Etudes sur les relations littéraires italo-françaises pendant les guerres d'Italie*, T.H.R., Droz, Genève 1997, pp. 42-45. Sui rapporti Dolet-Du Bellay, cfr. R. COOPER, *Dolet et les Du Bellay*, in: *Etienne Dolet, 1509-2009* cit., p. 41 s.

⁸⁹ Cfr. *Catalogue*, n. 100, e G. MORISSE, *Etienne Dolet et la postérité: à la recherche de son œuvre*, "Revue française d'histoire du livre" 130, nouvelle série (2009), pp. 53-96. Sulla sua marca, «la Doloire», «la marque d'imprimeur qu'il s'est choisie tient lieu d'emblème. Une doloire prête à équarrir un tronc hirsute, mal taillé. Tout autour, une devise qui parle de polir et repolir. On saisit aussitôt le sens, on devine l'intention. Le travail consistera à éduquer le naturel qui, à l'état sauvage, s'éparpille en tous sens – et à le dépouiller de ses aspérités. Toute l'entreprise humaniste est résumée là, en ces quelques signes assemblés», cfr. F. RODARI, *De l'air volé*, reperibile online all'indirizzo http://dolet.editionsartulis.fr/air_vole.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

⁹⁰ Dolet riprende la traduzione di Olivetano di tali testi biblici pubblicati a Genève dallo stampatore piemontese Jean Girard, nel 1538, sfoltendo i *marginalia* e aggiungendo una prefazione, cfr. *Catalogue*, n. 47.

⁹¹ Anche in questo caso Dolet riprende la traduzione di Olivetano. Calvino annuncia a Farel questa pubblicazione (*Opera Calvini*, t. XI, col. 357). Cfr. *Catalogue*, n. 48.

Pseaumes. Traduit de Clément Marot et Maurice Scève. Estienne Dolet, 1542⁹².

Nouveau Testament. Traduit par Pierre-Robert Olivetan⁹³.

Les Prières, et oraisons de la Bible, faictes par les saintz peres, & par les hommes, & femmes illustres: tant de l'Ancien, que du nouveaux Testament. Chés Estienne Dolet à Lyon. 1542. Avec privilege du Roy⁹⁴.

Le Sommaire des livres du Vieil, & Nouveau Testament. Les dix parolles, ou Commandements de Dieu. A Lyon, Ches Estienne Dolet. 1542⁹⁵.

Dolet pubblica inoltre, accanto ad autori contemporanei come Heroët (*La parfaicte amye*, n. 68), La Borderie, Rabelais (nn. 78 e 79), opere di carattere religioso come quelle di Brodeau, Van Campen, Erasmo, *La Fontaine de vie*, *le Brief discours*, testi per i quali scrive spesso brillanti prefazioni che non passano inosservate:

J'augmenterai de toutes mes forces les richesses littéraires, et j'ai résolu de m'attacher non seulement les mânes sacrées des anciens en imprimant avec exactitude leurs ouvrages et d'accorder mon travail et mon industrie aux écrits de mes contemporains; mais autant j'accueillerai les ouvrages des auteurs classiques, autant je dédaignerai les livres froids et mal digérés de quelques écrivains qui font la honte de leur siècle. Ainsi donc, je ne donnerai mes soins qu'aux écrits des au-

⁹² Dolet riprende l'edizione di Anversa, pubblicata da Antoine de Gois nel 1541 e aggiunge la traduzione di Scève dei Salmi 26 e 83. Un esemplare di tale edizione è conservato alla BAV ris. spec. VI.26 [mq A1 et 8]. Cfr. *Catalogue*, n. 49.

⁹³ L'edizione, secondo Francis Higman (*A Bibliographical Study of Books in French Censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Droz, Genève 1979, p. 99), è ora perduta: «While well attested in Calvin's correspondence and in Dolet's prefaces, this edition seems to have disappeared entirely after its condemnation in Paris». Calvin scrive nel dicembre 1541 (*Calvini Opera* XI, 357) che Dolet intendeva stampare la versione di Olivetano, cfr. F. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne*, Droz, Genève 1979, p. 99: «in the preface to his hitherto unknown edition of *Les Livres de Salomon* (1542), Dolet refers to his edition of the New Testament as being already finished: "après avoir imprimé le *Nouveau Testament en Francoys*, [...] maintenant je metz aussi en lumiere les livres de Salomon"». Cfr. *Catalogue*, n. 50.

⁹⁴ Dolet segue l'edizione Pierre de Vingle (Lione, 1531) delle *Precationes Biblicae* d'Otto Brunfels (1^a ed. Schott, Strasbourg 1528). Cfr. *Catalogue*, n. 46.

⁹⁵ Dolet utilizza una *plaquette*, pubblicata da Robert Estienne, dallo stesso titolo (Paris, BSHPF, pièce 1). Cfr. J.-F. GILMONT, *Le Sommaire des livres du vieil et nouveau testament de Robert Estienne, ou l'étrange périple d'une confession de foi*, "Revue de l'histoire des religions" 212/2 (1995), pp. 175-218. Cfr. *Catalogue*, n. 45.

teurs savants et dignes de ce nom, soit qu'ils soient morts, soit qu'ils vivent.

Con un catalogo così compromettente, non è difficile capire perché «le jour des Rois» del 1544 fu nuovamente arrestato, dopo una serie di arresti e rilasci che connotano la sua breve esistenza⁹⁶. Lo scrive lui stesso nella prima *Épître* della sua raccolta, *Le Second Enfer*, scritta in Piemonte e ultimo suo testo, versi forti e che tanto devono al Marot ferarese (cfr. l'épître XXXVI, vv. 51-54):

Mais quelques gens ne sont point à leur aise
De ce que vends et imprime sans craincte
Livres plusieurs de l'escripture Sainte.
Voylà le mal, dont si fort ilz se deulent,
Voylà pourquoy ung si grand mal me veulent,
Voylà pourquoy je leur suis odieux,
Voylà pourquoy ont juré leurs grands dieux
Que j'en mourray, si de propos ne change (I, vv. 286-293).

E fa capire come l'accusa delle «deux balles» o «deux fardeaux» di libri clandestini con il suo nome («Et, à l'entour ou bien à chasque coing, / Estoit escript, pour le veoir de plus loing, / DOLET, en lettre asses grosse et lysable», vv. 43-45) sequestrati a Parigi non siano che una scusa per «incastrarlo» e imprigionarlo, «ung tour de pastissier», e neanche tanto ben orchestrato (v. 48, «tour dépourvu de finesse»).

Se Lyon Jamet è l'altro che è in noi di Marot⁹⁷, in una sorta di gioco di specchi, il grande Dolet, editore e grande ammiratore di Marot nonostante le *brouilles* e le *querelles* – topiche tra autori e stampatori⁹⁸ – vede in Marot «un esprit frère»⁹⁹, un uomo con cui condividere la battaglia e che illustra la lingua francese: «*Id facit similitudo morum. Et artium*

⁹⁶ Cfr. la prefazione di C. Longeon all'edizione del *Second Enfer*, Droz, Genève 1978, pp. 13-52.

⁹⁷ Su Lyon Jamet, compagno d'esilio di Marot a Ferrara, cfr. R. GORRIS CAMOS, «*Va lettre, va ... droit à Clément*»: Lyon Jamet, sieur de Chambrun, du Poitou à la ville des Este, un itinéraire religieux et existentiel, in: *Les Grands Jours de Rabelais en Poitou. Etats des lieux (1483-1564) Rabelais et Bouchet*, actes du Colloque de Poitiers réunis par Marie-Luce Demonet, «Etudes Rabelaisiennes» XLIII, Droz, Genève 2006, pp. 145-172.

⁹⁸ Cfr. G. DEFAUX, *Histoire d'une brouille* cit.; G. BERTHON, *Les débuts de Dolet comme libraire (Marot, 1538): histoire d'un fiasco*, in: *Étienne Dolet (1509-2009)*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012, pp. 325-343, e ID., «*Estienne Dolet, amy singulier de Clément Marot*». Dolet éditeur du Valet de Marot contre Sagon (*François Juste, 1537*), «Revue française d'histoire du livre» 132 (2011), pp. 5-20.

⁹⁹ Cfr. C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. xlvi.

earundem societas concordans» (*Carminum Libri Quatuor*, I, 23, p. 30). In un costante rapporto mimetico¹⁰⁰, Dolet non solo pubblica bellissime edizioni di Marot e, simbolicamente, proprio nel 1544, ristampa l'*Enfer* di Clément, già pubblicato nel 1542 per la prima volta in Francia:

1542

L'Enfer de Clement Marot de Cahors en Quercy, Valet de chambre du Roy. Item aulcunes Ballades, & Rondeaux appartenants à l'argument. Et en oultre plusieurs aultres compositions dudict Marot, par cy deuant non imprimées. A Lyon, Chés Estienne Dolet. 1542. Avec privilege pour dix ans¹⁰¹.

1544

L'Enfer de Clement Marot de Cahors en Quercy, Valet de chambre du Roy. Item: Aucunes Ballades, & Rondeaux appartenants à l'argument. Et en oultre plusieurs aultres compositions dudict Marot, par cy devant non imprimees. A Lyon, Chés Estienne Dolet. 1544. Avec privilege du Roy¹⁰²,

ma soprattutto i Salmi tradotti da Marot, di cui erano uscite edizioni parziali a Ginevra, Strasburgo, Anversa (1541), quest'ultima immediatamente ripresa da Dolet in un'edizione di cui rimane un solo esemplare conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana (*Riserva spec. VI 26 mq A1 et 8*):

1542

Pseaumes. Traduit de Clément Marot et Maurice Scève, Estienne Dolet, 1542¹⁰³.

1544

Les Psalmes du royal prophete David, traduitz par Clement Marot. Avec autres petits Ouvrages par luy mesme¹⁰⁴.

¹⁰⁰ R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 2001, e M. ANSPACH, *Œdipe mimétique*, L'Herne, Paris 2010.

¹⁰¹ Dolet riprende l'edizione di J. Steel, pubblicata ad Anversa, ma con molte varianti, avendo probabilmente a sua disposizione un manoscritto dell'*Enfer* di Marot. Non è tuttavia da escludere che Dolet abbia proceduto lui stesso alla revisione in una sorta di emulazione con il poeta. Cfr. C.A. MAYER, *Le texte de Marot*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 15/1 (1953), pp. 85-88, e C. MAROT, *Œuvres poetiques complètes* cit., t. II, p. 788. Cfr. *Catalogue*, n. 75.

¹⁰² Cfr. C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. 2, p. 789. Un esemplare è conservato negli Stati Uniti, Newark (DE) UDL. Cfr. *Catalogue*, n. 93.

¹⁰³ Cfr. *Catalogue*, n. 49.

¹⁰⁴ Cfr. *Catalogue*, n. 51.

Per la prima volta viene pubblicata, in un volume a parte, in edizione autonoma, la traduzione *marotique* dei *Cinquante Psaumes*¹⁰⁵. L'edizione si basa sull'edizione ginevrina del 1543 di un altro esule piemontese, Jean Girard, che ripresenta i testi già pubblicati prima e diciannove nuove traduzioni, più il *Cantique de Siméon*. I testi dei Salmi e il *Sermon du bon Pasteur, et du mauvais* saranno tra le pubblicazioni censurate dalla Facoltà di Teologia¹⁰⁶.

Il fatto di stampare *les Pseaumes* e l'*Enfer* di Marot rappresenta un gesto simbolico da parte di un *atelier* che chiuderà presto. Arrestato il 6 gennaio, evaso in modo rocambolesco, simpaticamente evocato alla Marot nell'epistola piemontese a Francesco I: il carcere non era troppo caldo («Puis aux prisons ne faisoit pas trop chault», v. 148, un verso che Colletet commenta così: «Quand il eût dit qu'il y faisait bien chaud, il n'eût pas mal parlé puisqu'on poursuivait alors bien chaudement ceux qui étaient comme lui soupçonnés de Luthéranisme et des autres opinions nouvelles»)¹⁰⁷, e aveva invitato il *concierge* per bere del moscato (pare fosse un grande intenditore di vini). Dolet, l'8 gennaio, fugge a cavallo verso il Piemonte dove già si trovano Marot e altri amici. Dolet si identifica talmente al «Prince des Poetes», in cui vede un uomo, «amant de vertu», che come lui è vittima di una «Atroce fortuna» («atrox fortuna»), che ha subito «tous les malheurs et tous les outrages» («quae virum tantum indigne omni semper injuria, contumeliaque affecit, et casibus acerbissimis jactavit», *Commentarii, Tomus secundus*, col. 403), tanto che nella fuga dal carcere seguirà il suo esempio. Dolet non solo fa di Clément «le compagnon de sa glorieuse solitude» (C. Longeon), ma segue le sue tracce «d'une ville l'autre», sulla strada dell'esilio, e si rifugia come lui in Piemonte dove scriverà, altra *marque* del suo mimetismo *enfiévré*, *Le Second Enfer* (la data della dedica «à ses meilleurs et principaux amis» è del 1° maggio 1544, con un'evidente allusione al *rondeau parfait*) che raccoglie nove *épîtres* in versi indirizzate al re e ai personaggi a lui più vicini spiritualmente, da Margherita di Navarra alla duchessa d'Etampes, entrambe molto legate agli ambienti evangelici. In tali epistole piemontesi si difende, con vigore, dalle accuse di aver «semé des livres interdits» (I, v. 24), i suoi, naturalmente, ma anche «des livres de Genesve» (I, v. 42), «pleins de sens heretique, / Et reprouvés par edict authentique». Sono versi belli e

¹⁰⁵ G. BERTHON, *Quelques nouveautés bibliographiques autour d'Étienne Dolet et Jean de Tournes: les "Psaumes" de Marot et le "Benefice de Jesuschrist" traduit par Claude Le Maître (1544-1545)* cit., pp. 671-684.

¹⁰⁶ F. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne* cit., pp. 108-110 (n. A2, 8, 9 e 11).

¹⁰⁷ G. COLLETET, *Vie d'Étienne Dolet*, a cura di M. Magnien, Droz, Genève 1992, p. 48.

intensi in cui risuonano gli accenti dell'*Epistre au Roy, du temps de son exil à Ferrare*¹⁰⁸.

Dolet, traduttore dell'*Axiochus*, dialogo apocrifo di Platone «qui est des misères de la vie humaine: et de l'immortalité de l'ame»¹⁰⁹, ha conosciuto come il suo *alter ego*¹¹⁰, la prigionia (*carcer squalidus*) di una esistenza infelice, il desiderio profondo di trovare riposo nella morte (*expetendam esse mortem*), la lucidità, l'*aegestas* che impedisce l'*envol*. Dolet è ossessionato dalla degradazione, ma è convinto che l'impegno, il *labor*, garantisca l'immortalità, *mortem vincere*. «La mort n'y mord».

Dolet, o il suo editore Nicole Paris, stampano nel 1544 la *princeps*:

Le Second Enfer d'Estienne Dolet natif d'Orleans. Qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes, sur la justification de son second emprisonnement. A Lyon, 1544. Avec privilege pour dix ans¹¹¹,

che contiene la traduzione dell'*Axiochus* e dell'*Hipparchus* e che porta come luogo d'edizione «A Lyon», ma in realtà è stampata a Troyes¹¹², e fanno inserire nella seconda emissione la dicitura: Troyes, Nicole Paris¹¹³,

Le Second Enfer d'Estienne Dolet natif d'Orleans. Qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes, sur la justification de son second emprisonnement. A Troyes, Par maistre Nicole Paris. 1544,

¹⁰⁸ Per i riferimenti intertestuali all'*Epistre* ferrarese di Marot, cfr. *infra*, n. 129.

¹⁰⁹ Sarà proprio una frase contenuta in questa traduzione a perderlo e a scatenare la persecuzione. La Facoltà di Teologia, nel novembre 1544, condannò la frase: «la mort ne peult rien sur toy, car tu n'es pas encores prest à deceder: et quand tu seras decédé, elle n'y pourra rien aussi: attendu que tu ne seras plus rien du tout». I teologi rilevarono che: «Ce lieu et passage est mal traduit et est contre l'intention de Plato, auquel n'y a ni en grec ni en latin ces mots *rien du tout*. Mais y a seulement audit Plato en grec σὺ γὰρ οὐκ ἔσει et en latin *tu enim non eris* qui est en françois à dire car tu ne seras plus. En quoy appert qu'il y a grant difference entre ce que dict Plato et ce que dict le traducteur, car la proposition predicte, qui est en ceste traduction françoise, c'est assavoir attendu que tu ne seras plus rien du tout, est *dictum epicuræum, conspirans errori Saduceorum*».

¹¹⁰ Cfr. il poema latino in E. DOLET, *Carmina* (1538), «Travaux d'Humanisme et Renaissance» 455, a cura di C. Langlois-Pézeret, Droz, Genève 2009, pp. 312-313.

¹¹¹ L'edizione è conservata in una collezione privata; cfr. *Catalogue*, n. 441.

¹¹² Per la controversa cronologia delle edizioni vedi A. JAMMES, *A propos de l'édition originale du Second Enfer d'Etienne Dolet*, in: *Theatrum orbis Librorum Liber amicorum presented to Nico Israel on the occasion of His Seventieh Birthday*, a cura di T. Croiset van Uchelen et al., HES Publishers, Utrecht 1989, pp. 224-229.

¹¹³ *Le Second Enfer d'Estienne Dolet natif d'Orleans. Qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes, sur la justification de son second emprisonnement.* A Troyes, Par maistre Nicole Paris. 1544 (ex. BnF, Rés. Ye 1572). Cfr. *Catalogue*, n. 444.

con due emissioni: A, con le traduzioni di Platone, es. BM de Versailles, fonds Goujet in-8° 50 e Bib. Méjanès a Aix-en-Provence, G 2189 (*Catalogue*, n. 443); e B, con una costellazione di poemi *marotiques* tra i quali: *L'Epistre au Dauphin*, il *Devis chrestien sur la passion de nostre Seigneur Jesus Christ*, due *Chants royaux*, es. BnF, Rés. Y. 1572 (*Catalogue*, n. 444).

Dolet stesso scrive nel paratesto di B:

Après l'Enfer de Dolet, tu trouveras une Epistre en rithme françoise faicte et composée par Clement Marot, et par luy envoyée à Monseigneur le Daulphin: qui est d'ung mesme argument: car par icelle, il prie ledict Seigneur, qu'il luy plaise tant faire envers le Roy son pere, [stessa situazione dell'Epitre II, *Au Dauphin* in cui Dolet "fuitif" prega Charles de Valois di intercedere presso il padre, v. 40 sq, cfr. anche il *Dizain*, p. 92]¹¹⁴ que par son moyen ledict Marot retourne en France, avec sa premiere liberté. Item, Plusieurs aultres belles compositions pleines de grand profict, et de singuliere recreation pour l'esprit de l'Homme¹¹⁵.

Una sostituzione dovuta probabilmente a due motivi: il primo di carattere commerciale: Marot si vendeva bene, molto bene; il secondo, di tattica difensiva per arginare gli attacchi della censura alle traduzioni dello pseudo-Platone¹¹⁶. Oppure, come afferma Defaux, «par mimétisme» – «lui et moi c'est tout un» – Dolet stesso decide di inserire questi testi in cui Marot evoca il proprio esilio.

L'edizione Lyon 1544 (*Catalogue*, n. 442) è invece una probabile *contrefaçon* eseguita in modo frettoloso e con molti errori come suggerisce Jammes:

Le Second Enfer d'Estienne Dolet natif d'Orleans. Qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes, sur la justification de son second emprisonnement. A Lyon, 1544¹¹⁷.

¹¹⁴ *Epitre II*, ed. Longeon cit., pp. 89 s.

¹¹⁵ *Avis au Lecteur*, in: ivi, p. 67.

¹¹⁶ Cfr. C. MAROT, *Œuvres poetiques complètes* cit., t. II, p. lii, che parla di «acte commercial», «acte de prudence toute relative devant les foudres qui s'abattaient sur ces textes platoniciens» (cfr. A. JAMMES, *op. cit.*, pp. 228-229). È da invertire quindi l'ipotesi di datazione di Longeon che pensava che l'edizione contenente i poemi di Marot (Longeon, n. 251) fosse stata seguita da quella con i testi pseudoplatonici (Longeon, n. 252); è invece più probabile il contrario, come Longeon stesso ha ora riconosciuto. Cfr. *Catalogue*, n. 444.

¹¹⁷ Secondo JAMMES, *op. cit.*, pp. 224 s., si tratta di una *contrefaçon* e non della *princeps*. Vi sono esemplari di questa edizione a: Chantilly, Musée Condé (XI D 59); Paris, Bibliothèque Mazarine (Rés. 21994); Vienna ÖNB (48.K.30 [2]); Paris, EPHE4 (GP 11389); Rennes, BU (31708); Göttingen NSUB (8 P Gall I, 7225 Rara). Cfr. *Catalogue*, n. 441.

Da un esame recente sembrerebbe tuttavia che tutte le varie emissioni o configurazioni abbiano la stessa composizione tipografica, a parte alcune correzioni eseguite in corso di stampa. Ci sarebbe quindi una sola edizione stampata a Troyes da Nicole Paris e presentata, per motivi commerciali o di strategia difensiva, in diverse configurazioni. È infatti poco credibile che Dolet, rientrato con le truppe e rimasto a Lione per pochi giorni, abbia potuto stampare il suo *Second Enfer*.

La scelta dell'officina Dolet di stampare in questo contesto drammatico i *Salmi* e l'*Enfer* di Maistre Clément assume quindi un valore simbolico importante. È il canto del cigno dell'atelier à la doloire le cui edizioni verranno presto riprese da Jean de Tournes¹¹⁸ che, alla fine del 1544, stampa l'edizione dei Salmi di Dolet: *Cinquante pseumes* (Jean de Tournes, Lyon 1544; un esemplare è conservato alla Biblioteca di Rostock, Universitätsbibliothek, Fm-3444.2), mentre a Ginevra si pensa di ristampare l'*Enfer*, come suppone giustamente J.-F. Gilmont: «Le permis d'imprimer "l'enfert de Clement Marot" accordé le 18 août 1544 à Jean Chautemps permet de penser à l'existence d'une édition genevoise, sans assurance définitive sur sa réalité», che era già stato stampato nel 1543 da Jean Girard (GLN-1389).

Nell'edizione de Tournes alcuni Salmi sono stati tradotti da Claude Le Maistre, amico di Marot e da Alexis Jure de Quiers¹¹⁹ che già abbiamo incontrato e a cui Bonaventure des Périers dedica un *Chant de vendanges à Alexis Jure, de Quiers*:

Tous deux ensemble bons amys
Tous deux du feu Marot ayez,
Tous deux en qui Phebus a mis
Se dons de tous tant estimez.

Le Maistre, oltre ad aver tradotto i Salmi, è il traduttore del *Beneficio di Christo: Du Benefice de Jesus Christ crucifié, envers les Chrestiens* (Jean de Tournes, Lyon 1545). Se l'esemplare di questa traduzione conservato alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco è stato di-

¹¹⁸ Sulla *relève* e sui rapporti tra Dolet e Jean de Tournes, cfr. M. JOURDE, *Etienne Dolet et Jean de Tournes*, in: *Etienne Dolet, 1509-2009 cit.*, pp. 289-307.

¹¹⁹ Su questo personaggio vedi G. MOMBELLO, *Notices sur un correspondant de Clément Marot: Alexis Jure de Quiers*, in: *Literature and the Arts in the Reign of Francis I. Essays presented to C.A. Mayer*, a cura di P.M. Smith, I.D. McFarlane, «French Forum Monographs» 56, French Forum Publisher, Lexington 1985, pp. 131-141; ID., *Sur les traces d'Alexis de Chieri. Le problème des franciscans piémontais au XVI^e siècle*, Slatkine, Genève 1984.

strutto, un altro esemplare è stato ritrovato, assai recentemente, rilegato con i Salmi di Marot del 1544 alla Biblioteca di Rostock¹²⁰.

Non sappiamo chi fu il *passeur* del testo: secondo Eugénie Droz, si tratterebbe sempre del nostro chierese Alexis Jure, di cui si sa poco nonostante le ricerche di Gianni Mombello, il che potrebbe far pensare a uno pseudonimo (*Jure/diritto*); secondo Simonetta Adorni Braccesi, potrebbe trattarsi invece di Francesco Micheli che apparteneva allo stesso *milieu* di Le Maistre¹²¹. Resta il fatto che il nome di Alexis Jure torna a più riprese associato a Marot, a Dolet e al loro *entourage* più vicino. Il fatto che non ci siano tracce lascia pensare, come nel caso di Jean Grangier (IG), *alias* Jacques Grévin, a un possibile pseudonimo.

4. «Vivre je veulx»: d'un Enfer l'autre

Ma torniamo all'*Enfer*.

Questi due *Enfers* si somigliano come due gocce d'acqua, stessa disposizione tipografica, stessi caratteri, come hanno ben messo in luce alcuni studiosi¹²². Alla *Réserve* della Biblioteca Nazionale di Parigi questi «deux petits livrets de 32 ff.» sono rilegati insieme (BnF, Rés. Y. 1571-1572). Longeon va fino a supporre che anche la fuga in Piemonte nell'inverno del 1544 sia stata istigata o imitata da quella di Marot, «ses pas dans ceux de son ami»¹²³, che si trovava allora al seguito delle truppe tra Torino e Carmagnola¹²⁴. In realtà Dolet aveva amici sicuri in Piemonte, come il Moffa che lui stesso evoca in una lettera a Boyssoné (da cui Marot stesso era stato ospitato a Chambéry) e che definisce un «grande amico», incontrato a Toulouse nel corso dei suoi studi di diritto, oppure

¹²⁰ Cfr. G. BERTHON, *Quelques nouveautés* cit., p. 681. Altre edizioni della traduzione del *Beneficio* sono apparse nel 1548 a Parigi da Antoine Jurie (Genève, MHR, H. Pal.1 [548]) e nel 1552: *Du Benefice de Jesus Christ crucifié, envers les chrestiens. Traduit de vulgaire italien, en langage françoys. Plus, une traduction de la huitiesme homelie de saint Jean Chrysostome, De la femme cananée: mise de latin en françoys*, [Jacques I Berjon], [Genève] 1552 (ex. Cambridge St John's, GLN-7040).

¹²¹ S. ADORNI BRACCESI, "Nostre foy": *spiritualismo e paradosso in alcune edizioni di Jean I de Tournes (1544-1546)*, "Actum Luce, Rivista di Studi Lucchesi" XL/1-2, (2011), pp. 379-411 (il volume contiene la miscellanea monografica: *Itinerari del sapere dallo Stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento*, atti del Convegno Internazionale di Studi, Villa Basilica [LU] 24-26 aprile 2009, a cura di Igor Melani).

¹²² C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. liv; A. JAMMES, *A propos de l'édition originale du Second Enfer d'Etienne Dolet* cit., pp. 224-229, e G. BERTHON, *Quelques nouveautés* cit., p. 676.

¹²³ E. DOLET, *Second Enfer* cit., pp. 25-27.

¹²⁴ *Ibid.*

Boyssoné stesso che risiedeva a Chambéry e che li aiutò entrambi facendo entrare Dolet da Gryphe¹²⁵.

Il destino di Dolet, più che «l'imitation d'un destin»¹²⁶, ci sembra un destino parallelo a quello del poeta di Cahors. Il suo *Enfer* è «une captation d'héritage» (e sicuramente riprende il titolo di Marot perché il primo *Enfer* di Dolet non è mai esistito, il primo è quello di Marot), una «relève spirituelle», ma è anche il *récit* di un'esperienza esistenziale fatta di libri e di stampa di libri, una vibrante autodifesa che tralascia gli orpelli dell'Inferno tradizionale, topici del genere, dall'*Eneide* al *Le-maire de Belges* delle *Epîtres de l'amant vert*, a Marot stesso. Quest'ultimo, nella sua satira feroce del carcere di Châtelet e della giustizia, oppone «les tenebreuses chartres» al sole del Quercy¹²⁷. Il suo Inferno è popolato da mostri, da Cerberus a Rhadamantus, il giudice infernale, fino al mostro Procès, l'unico che Dolet riprenderà nel suo secondo *Enfer*.

La grande novità di Marot è quella di piegare questi *topoi* al *récit* autobiografico, l'Inferno è Châtelet e l'inferno quotidiano, il supplizio dei *frères en vérité*. E non a caso nella sua magnifica autodifesa scritta a Ferrara con lo sguardo che va al di là delle montagne, l'*Epistre au Roy, du temps de son exil à Ferrare*¹²⁸, che rappresenta un riferimento intertestuale continuo di Dolet, soprattutto nelle parti in cui la Giustizia corrotta si accanisce contro il Giusto perseguitato¹²⁹, fa allusione al suo magnifico *Enfer* («leur Enfer, que par escript j'ay mis», v. 22). Si tratta di un testo importante che Marot sostiene di aver letto davanti al re, a co-

¹²⁵ Vedi la *Correspondance* di Boyssoné e i numerosi poemi latini che Dolet e Boyssoné si scambiano nei loro *Carmina*, cfr. l'edizione dei *Carmina* (1538), a cura di C. Langlois-Pézeret, *op. cit.*, *passim*.

¹²⁶ F. LESTRINGANT, *D'un Enfer à l'autre: Clément Marot et Etienne Dolet*, in: *Études sur Etienne Dolet, le théâtre du XVI^e siècle, le Forez, le lyonnais et l'histoire du livre*, Droz, Genève 1993, p. 121.

¹²⁷ Sulla tentazione autobiografica di Marot, oltre ai lavori di Defaux, vedi G. BERTHON, *Clément Marot et la tentation biographique*, in: *Cahiers parisiens / Parisian notebooks*, a cura di P. Desan, University of Chicago-Center in Paris, Paris 2008, t. IV, pp. 541-551.

¹²⁸ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, pp. 80 s.

¹²⁹ Dolet imita spesso i versi dell'*Epistre au Roy, du temps de son exil à Ferrare*: Dolet I, vv. 19-20 – Marot VI, vv. 78-79; Dolet I, vv. 217-220 s. – Marot VI, vv. 1-16; Dolet I, vv. 289-290 – Marot VI, vv. 51-54; Dolet I, vv. 342-350 – Marot VI, vv. 39-62; Dolet V, vv. 145-146 – Marot VI, vv. 189-190; Dolet VIII, vv. 23-27 – Marot VI, vv. 80-86. Sulla figura del Giusto perseguitato, cfr. R. BENEDETTINI, «L'innocence est sujette à l'oppression de l'homme». Il tema della salvezza nel David di Louis des Masures, in: *Les Muses sacrées. Poésie et Théâtre de la Réforme entre France e Italie*, a cura di R. Gorris Camos, V. Ferrer, Droz, Genève 2016, pp. 399-419.

lui che nel 1532 – nuovamente braccato – lo salvò dalle grinfie della giustizia e a cui ribadisce la sua fiducia e sottolinea:

Mais je leur suis encore plus odieux,
Dont je l'osay lire devant les yeulx
Tant clairs voyants de ta majesté haulte
Qui a pouvoir de refformer leur faulte (vv. 25-28).

Clément, come ama definirsi nelle sue vibranti auto-difese di cui è piena la sua opera poetica, modelli intertestuali di Dolet, è ancora una volta il personaggio principale di questa catabasi, di questa discesa negli Inferi innescata dall'imprigionamento del 1526 per «avoir mangé le lard» (la stessa accusa fu rivolta a Dolet...), di cui scrive, nell'*incipit* del poema, pubblicato per la prima volta ad Anversa nel 1539 e che Dolet ripubblica nel 1542 e 1544 correggendo le innumerevoli sviste: «non credo ci sia cosa al mondo / che più somigli a un Inferno immondo» (vv. 13-14). Se dubbio ci fosse, basta leggere il titolo di Dolet giustiziato per la sua fede: *L'Enfer de Clément*. Clément che convoca in suo aiuto l'amato Virgilio, Dante¹³⁰, Villon, Lemaire de Belges (che nella sua seconda *Epistola dell'amante verde* aveva descritto la discesa agli Inferi del pappagallo di Luisa di Savoia) e Raoul de Houdenc, per aiutarlo a evocare questo pianeta infernale e corrotto, popolato da inquietanti personaggi, da un Cerbero addomesticato e da agghiaccianti figure di Giudici infernali (i modelli non mancavano certo a Clément, arrestato e torchiato a più riprese...). Trasposizione del canto VI dell'*Eneide* (Marot non dimentica mai di giocare sull'omofonia Maro/Marot e di credersi la reincarnazione del poeta mantovano), l'*Inferno* del poeta di Cahors è un esempio paradigmatico dell'utilizzazione letteraria di vicende personali, della trasposizione di un'esperienza autobiografica e soggettiva, il suo arresto e la sua prigionia, in una dimensione altra, mitologica e universale. Il carcere, luogo di un'esperienza solitaria e penosa, si trasforma così in luogo iperbolico del Male (la sua «maulvaistié des Hommes»), dominato da due presenze lunari e “maledette”: Luna, la donna incostante uscita dalle pagine della *Moria*, il cui tradimento lo ha condotto alla prigionia, e i Serpenti «velenosi, maledetti, ardenti e infuriati». Il soggetto lirico, il personaggio Clément, è, come

¹³⁰ Vedi A. ECKHADT, *L'Enfer e l'Inferno*, “Revue du Seizième siècle” (1926), p. 141. Su Dante in Francia, vedi ora J. BALSAMO, *Aspetti del riferimento a Dante e della citazione dantesca nella letteratura francese: pratica epigrafica e fonte d'invenzione*, in: *Dante oltre i confini. La ricezione dell'opera dantesca nelle letterature altre*, a cura di S. Monti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018, pp. 33-44, che contiene una bibliografia sulla questione.

nell'*Adolescenza*, un essere di carta e di parole, distinto dal poeta che diverte e si diverte creando questo suo *alter ego*, un po' birbante, ma terribilmente serio dietro al sorriso ironico. Clément qui, come in quasi tutte le sue apparizioni, non è solo, ma lo troviamo in continuo dialogo or con l'uno or con l'altro abitante di questo oscuro pianeta sotterraneo. Anche qui Clément si difende dalle accuse con il solito spiccato senso dell'ironia – come può lui essere un “luterano” chiamandosi Clemente, esattamente come il pontefice di Roma? Impossibile! – dialoga con la sua guida, interroga gli abitanti degli Inferi e risponde a sua volta agli interrogatori dei Giudici, da Minos a Rhadamantus (che riappare al v. 124 dell'*épistre* a Francesco I), esseri mostruosi che già evocano il terribile Grippeminaud di Rabelais, esattamente come il cancelliere Griffon e il suo uncino, e il Ramigranobis di La Fontaine. Se l'*Inferno* di Marot riesce a superare la dimensione autobiografica, riesce nello stesso tempo a superare anche quella satirica per diventare tragica allegoria della condizione umana. La dialettica bene-male organizza questa polifonia infernale, dove il dolore presente si confronta inutilmente con la felicità passata e dove Marot dissemina indizi della sua fede evangelica (cfr. l'elogio del Rinascimento che ha permesso di ritrovare la parola, la verità celata). Resta una sola e unica consolazione: la speranza, ma è riservata agli eletti. Marot, l'eletto, «consolato dalla speranza» (l'*Inferno* si chiude così), rivela le sue intenzioni che non sono certo, o non sono solo, quelle di scrivere un poema satirico contro la giustizia, contro la tortura e contro la chiesa. Il suo *Inferno* è un inno alla libertà cristiana ed evangelica, alla fraternità (il canto inizia con la solita invocazione ai fratelli) e alla carità. Un inno alla fede che condivide con la sua protettrice, con Margherita di Navarra, «il giglio franco», «principessa ispirata» dal «cuore eletto che è attratto dal cielo più che un filo d'erba dall'ambra». Il re liberatore che scende negli Inferi per liberare le anime assume infatti tutti i tratti del Cristo Redentore al quale, in virtù del carattere sacro della monarchia francese, veniva assimilato fin dal Medioevo il re di Francia. L'io lirico giunge a sdoppiarsi durante l'interrogatorio del giudice Radamante in due personaggi distinti, Clément e Marot, e si dichiara vittima della terribile Luna, presenza muta, inquietante e ingannatrice, che già si ritrova in Virgilio, e in Villon, di cui Marot pubblica un'edizione nel 1533. Marot, secondo una prassi comune nel Cinquecento, si ritiene il nuovo «Maro Gallico», il nuovo Virgilio, e compara il sole di Cahors al sole di Mantova. Clément sembra vittima di una doppia eclissi, un fenomeno celeste che, come le comete, nel Cinquecento, veniva interpretato come un simbolo di tragedie annunciate.

L' *Inferno* è quindi il risultato di una sorta di eclissi personale – la sua vita di uomo libero, di poeta di successo viene bruscamente interrotta – e collettiva, legata cioè alla tragica prigionia del re a Madrid. Marot, «nuovo Maro» indirizza quindi un messaggio al suo re, lo stesso a cui invia diverse epistole con le più svariate richieste (cfr., per esempio, l' *Epistola al re perché lo liberi dalla prigionia*), una specie di invito alla carità cristiana. Clément spera ancora che Francesco I, che tante speranze aveva dato agli *évangélistes*, incarni presto il ruolo del re liberatore e redentore, diventando – lui, il restauratore del sapere in Francia – il nuovo Apollo, colui che vincerà il serpente, ossia la figura emblematica del Male, del potere sviato dalla giusta via. Un potere negativo incarnato dai terribili giudici, come negativo è l'esercizio della retorica da loro abilmente piegato a fini perversi, come un serpente nascosto tra i fiori:

Car ta prison liberté luy seroit,
Et, comme Christ, les Muses poulseroit
Hors des Enfers, sans t'en laisser une Umbre:
Et ton advis, serois-je point du nombre? (vv. 441-444)

5. «*Laissez moy vivre en seurté et repos*»: un inno alla vita

Nel 1544, Dolet, nel suo *Enfer* che è un bouquet di nove *épistres* e non un poema unico (nella sua edizione dell' *Enfer marotique* del 1542, aggiunge altri poemi e ne fa una raccolta di cui l' *Enfer* è il primo poema; l'edizione è preceduta da una *épître* a Lyon Jamet in cui loda «les descriptions merveilleuses qui y sont»)¹³¹, non crede più che questo sia possibile, ma non rinuncia a invocare la clemenza del re e a difendersi con vigore e intelligenza ribadendo il suo *engagement* intellettuale e morale:

Car chacun sçait la peine que j'ay prinse
De jour et nuict sur la noble entreprinse
De mon estude, et comme je polys
Par les escripts le renom des troys Lys.
Et toutesfoys de toute mon estude
Je n'ay loyer que toute ingratitude (V, vv. 147-152).

¹³¹ Cfr. E. DOLET, *Préfaces françaises*, a cura di C. Longeon, Droz, Genève 1979, pp. 97 s. Nella dedica della sua *Manière de bien traduire* a Du Bellay, governatore del Piemonte dal 1537 al 1543, lo ringrazia esprimendo «salut et reconnoissance de sa liberalité envers lui» (ivi, p. 85).

E il suo desiderio di poter vivere in pace: «Laissez moy vivre en seurté et repos» (V, v. 129) a Lione, «car Lyon est où j'ay le plus d'envie / De resider et consumer ma vie, / [...] Y demeurer bien vivant et sans blasme / Sans faire mal, sans faire cas infame» (VI, vv. 67-68 e vv. 73-74). La sua strategia è quindi non solo quella di difendersi dalle accuse di aver stampato e diffuso libri eretici, ma la promessa di continuare a scrivere per il bene della Francia e della sua lingua: «Qu'en bien versant, en repos puisse vivre / Et mon estude en liberté poursuyvre» (V, vv. 168-169).

«*Vivre je veulx* pour l'honneur de la France, / Que je pretends (si ma mort on n'avance) / Tant celebrer, tant orner par escripts, / Que l'Estrangier n'aura plus à mespris / Le nom François et bien moins nostre langue, / Laquelle on tient pauvre en toute harengue» (I, vv. 301-306), versi in cui echeggiano le *Tusculanes* di Cicerone che, costretto ad allontanarsi dalla politica, passa a un impegno di carattere diverso, «sur un mode spéculatif – ou “contemplatif”, comme on eût dit à la Renaissance –, en décidant d'enrichir la latinité de la culture philosophique qui était jusqu'alors le privilège des Grecs»¹³².

Il suo *Second Enfer* è un «véritable hymne à la vie» di 325 versi, con un carattere di urgente necessità che l'*Enfer* marotique non possiede¹³³. Dolet sa che la sua vita è in pericolo e il verbo «vivere» ritorna in modo ossessivo e «*Vivre je veulx*» è l'appello che ben riassume l'urgenza di un testo «escript en ce monde».

S'ils chantent leur propre *requiem*, ce n'est ni par peur ni par défi, mais parce que, face à la menace de la séparation, ils ont plus qu'aucun autre une conscience aiguë de la richesse que représente le fait d'être vivant sur terre¹³⁴.

Francesco I tace e tacciono tutti i destinatari delle altre *épîtres*, protettori, amici, giudici... anche Margherita di Navarra, indaffarata per ottenere la pace di Crépy. La libertà che questi due spiriti affini chiedono a gran voce va al di là della richiesta di libertà personale, «la liberté du narrateur a partie liée avec le salut de l'humanité»¹³⁵. *En liberté*: Do-

¹³² J.-M. CHATELAIN, *Une parole en état de siège*, articolo online all'indirizzo: http://dolet.editionsartulis.fr/une_parole_en_etat_de_siege.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

¹³³ Vedi su questa urgenza che affiora in ogni *Epistre* dell'*Enfer* di Dolet, il saggio di Florian RODARI all'indirizzo: http://dolet.editionsartulis.fr/air_vole.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ F. LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 127.

let non solo imita il *rondeau parfait* di Marot, ma riprende la data del primo di maggio e il *refrain*, «Dieu soit loué»:

En liberté maintenant me pourmeine:
Mais en prison pourtant je fus cloué:
Voilà, comment Fortune me demaine.
C'est bien, et mal. Dieu soyt de tout loué.

Les Envieux ont dict, que de Noué
N'en sortirois: que la Mort les emmaine.
Maulgré leurs dentz le neud est desnoué:
En liberté maintenant me pourmaine.

Pourtant si j'ay fasché la court Rommaine,
Entre meschants ne fuz oncq'alloué:

Des biens famés j'ay hanté le domaine:
Mais en prison pourtant je fuz cloué.

Car aussi tost, que fus desavoué
De celle là, qui me fut tant humaine,
Bien tost apres à saint Pris fus voué:
Voilà, comment Fortune me demaine.

J'eus à Paris prison fort inhumaine:
À Chartres fus doucement encloué:
Maintenant voys, où mon plaisir me maine.
C'est bien, et mal. Dieu soyt de tout loué.

Au fort, Amys, c'est à vous bien joué,
Quand vostre main [hors du parc] me ramaine. [hor de per]
Escript, et fait d'ung cueur bien enjoué,
Le premier jour de la verte Sepmaine
En liberté¹³⁶.

Nella dedica della sua edizione dell'*Enfer* di Marot del 1542, il grande umanista aveva già scritto una sorta di apologia della libertà «que doibt avoir l'esprit d'un Auteur»:

Tel effort d'esprit doibt estre libre, sans aucun esgard, si gens mal pensants veulent calumnier, ou reprimer ce qui ne leur appartient en rien. Car si ung Auteur a ce tintoin en la teste, que tel, ou tel poinct de son

¹³⁶ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. I, pp. 177-178.

Ouvrage sera interprété ainsi, ou ainsi par les calumniateurs de ce Monde, jamais il ne composera rien qui vaille.

6. «Voyant ces mons de veue si loingtaine»: Clément Marot in Savoia

Ma se Marot è diventato, in Piemonte, la voce delle truppe francesi, in realtà la musa epica è una nuova maschera che l'abilissimo *Maistre Clément* indossa per convincere il re a perdonarlo. Dolet ha invece «le don de se mettre tout le monde à dos», compresi i suoi colleghi lionesi, da Juste a Gryphe, *querelles* che vanno avanti a colpi di edizioni sottratte, di paratesti sibillini, di attacchi (*Contre l'inique*). Resta che, nonostante les *brouilles*, gli insulti, i colpi duri, le incomprensioni «de tous les imprimeurs de Marot, Dolet a été celui qui a joué le plus grand rôle»¹³⁷. È l'unico che ha potuto lavorare fianco a fianco al poeta (è l'unica edizione, quella del 1538, che porta la dicitura «Au logis de Monsieur Dolet» e ripresa nel 1542-1543). Dolet era poeta e, soprattutto, era e resterà «l'ami obstinément fidèle» incontrato nel 1537 al banchetto organizzato da Dolet per la sua liberazione («un banquet célèbre le retour de Dolet à l'air libre, réunissant, à la même table, Rabelais, Marot et Guillaume Budé entre autres»)¹³⁸.

Trompette della vittoria di Ceresole che celebra, scrive da Carignano, con una *Epistre envoyée par Clement Marot à Monsieur d'Anguyen, Lieutenant pour le Roy de là des Montz. La mort n'y mord. 1544*, pubblicata in plaquette (Paris, N. l'Hériteur, 1544)¹³⁹, un poema che pare annunciare una nuova ispirazione, epica: «Arriere ceste li-re...», basta con l'elegia, con la poesia amorosa e bucolica: «Ains sonnera la Trompette bellique»¹⁴⁰, e un Epigramma, *Salutation du camp de Monsieur d'Anguien à Sirisolle*¹⁴¹, in cui esalta il coraggio e la bellezza del giovane Borbone (opponendolo al «vieil Marquis, del Vasto») che vendica l'onore dei francesi: «rompant l'armée et la gloire d'Espagne / En fouldroyant de tes robustes mains / Nombre infiny d'Espagnolz et Germains» (v. 209). Marot chiude il poema con alcuni versi al re in cui

¹³⁷ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. lxvii.

¹³⁸ Cfr. P. TURLAIS, *Etienne Dolet, Le Second Enfer. Autodafé d'un choix*, in: www.dolet.editionsartulis.fr/introduction.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

¹³⁹ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. clxvi.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 707 e 1296.

¹⁴¹ Ivi, p. 338.

gioca, con la consueta abilità, sul nome del vincitore della battaglia quello del re, «boucle bouclée»:

O Roy, aussi ton propre nom il porte
Et par François, François en mainte sorte
Sera vangé.

In realtà, nell'esilio non rinnega affatto la sua Musa pensosa e scrive dei poemi di grande bellezza, come il magnifico sonetto in cui le montagne riflettono l'immagine del suo dolore:

Voyant ces mons de veue si loingtaine,
Je les compare à mon long desplaisir:
Hault est leur chef, et hault est mon desir,
Leur pied est ferme. Et ma foy est certaine (vv. 1-4)¹⁴²,

e un *dizain* a Francesco I (*Dizain au Roy envoyé de Savoie* 1543, *Lorsque la peur aux talons met des esles...*)¹⁴³, in cui esprime tutta la sua paura, l'angoscia della fuga (e molto simile al *dizain* di Dolet al re in cui evoca la sua «extreime angoisse» (v. 10, p. 88)¹⁴⁴, e l'*Epistre A un sien amy* al signore di Bellegarde, in cui scriverà:

On m'ayt tollu tout ce qui se peult prendre?
Ce neantmoins, par mont et par campagne
Le mien esprit me suyt, et m'accompaigne:
Malgré fascheux, j'en jouyz et en use,
Abandonné jamais ne m'a la Muse.
Aulcun n'a sceu avoir puissance là (vv. 76-81)¹⁴⁵.

Marot che non aveva risparmiato, nel 1542, attacchi al domenicano Matthieu Orry, *Contre Mathieu Ory, Inquisiteur de la Foy*, per difendere Dolet¹⁴⁶ che, arrestato e condannato, continuava a pubblicare opere di Marot, Erasmo, Lefèvre d'Étaples, Van Campen, Brunfels, Olivetano... e a danzare col fuoco, scrive, nel suo esilio piemontese, il magnifico *Balladin et dernier œuvre de Maistre Clement Marot*.

¹⁴² Ivi, p. 709.

¹⁴³ Cfr. ivi, p. 379.

¹⁴⁴ E. DOLET, *Le second Enfer* cit., p. 88.

¹⁴⁵ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. 705.

¹⁴⁶ Sull'attribuzione a Marot del poema *Contre Mathieu Ory*, cfr. C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. 710.

Defaux ha ragione quando scrive: «Marot s'est battu jusqu'au bout» (II, p. 1308)¹⁴⁷. *Le Balladin*, scritto nel settembre 1544, poco prima di morire (sarà pubblicato in *plaque* nel 1545, Ars. Rés. 8° BL 10889)¹⁴⁸, è un testo profondamente religioso, una parabola in cui oppone la Belle Christine, la chiesa di Cristo, alla grande Symonne, la chiesa corrotta, la Parola di Dio, semplice ed efficace, al langage *fardé* di Symonne. Si tratta di uno dei testi «plus authentiquement évangéliques» di Marot (III, 1310) in cui echeggia ovunque la Parola divina, «si peu de parler» (Mt. 9,28):

Venez à moy, vous qui estes chargez,
Venez y tous, & jeunes & aagez:
N'allez ailleurs sur paine de la vie.
Venez à moy qui d'aimer vous convie
Et de tous point vous rendray soullaigez (vv. 155-159)¹⁴⁹.

Resveille toy! A sy peu de parler
Je la congneuz, et sy sentois aller
Ors de mon cœur une pesante charge
De griefz tourmentz, dont me trouviez au large
Et au repos de franche liberté,
Ou paravant n'avoye jamais esté (vv. 230-233)¹⁵⁰.

Clément non tornerà più in Francia, morirà a Torino agli inizi di settembre 1544 e sarà sepolto nel Duomo di San Giovanni, dietro a una lapide sulla quale furono *gravés* i versi dell'*Epitaphe sur le tombeau de Marot, faict par Lyon Jamet; insculé en marbre en l'Eglise S. Jean de Turin le 12 septembre* «en une pierre longuette qui est dans la muraille» e pubblicati due anni dopo nei *Cinquante deux pseumes de David*¹⁵¹. Il commosso omaggio poetico di Jamet e di Renata scomparirà poco dopo la morte di Margherita di Francia «martellé, et l'Epitaphe effacée, par l'advis et requeste de l'Archevesque et maistres de l'inquisition avec le

¹⁴⁷ Ivi, p. 1308.

¹⁴⁸ Vedi ora l'edizione di G. BERTHON, *La dernière œuvre de Clément Marot: Le Balladin "restitué à son naturel"*, in: "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXXIII/2 (2011), pp. 333-349.

¹⁴⁹ C. MAROT, *Œuvres poétiques complètes* cit., t. II, p. 720.

¹⁵⁰ Ivi, p. 722.

¹⁵¹ CINQUANTE/DEUX PSEAU- / mes de David, / Traductz en rithme Françoise / selon la verité Hebraïque, par / Clement Marot. / Avec plusieurs autres compositions tant dudict Authour, que d'autres, non ja- / mais encore imprimées / A PARIS, / On les vend à Paris à la rue neufve nostre / Dame, à l'enseigne Saint-Nicolas / 1546 (B.N., Rés. Ye 1513). Cfr. C.A. MAYER, *Bibliographie des œuvres de Clément Marot*, Droz, Genève 1954, n. 149.

consentement de son Altesse, ce que madame la Duchesse avoit longtemps empesché et rompu le coup quand il s'estoit proposé»¹⁵². *Et la lutte continue*.

7. «Vivre je veulx»

Dolet, lontano da tutto e da tutti, all'inferno, sa che deve tornare e scrive, una dopo l'altra, questa costellazione di *Epistres* in versi al re e ai suoi consiglieri, agli amici che gli sono rimasti fedeli, alla duchessa d'Estempes, a Margherita di Navarra in cui nutre molte speranze. Il silenzio è assordante. Nei 364 versi della prima *epistre Au treschrestien et trespuissant Roy François, Estienne Dolet treshumble salut et obéissance due*, l'umanista ripercorre l'*affaire* e invoca nuovamente il perdono del re intessendo il suo testo di *renvois marotiques* ripresi più alle *Epistres* ferraresi che al vero e proprio *Enfer*, anche se evoca il mostro Procès e l'elogio del regno di Francesco I come età dell'oro delle lettere.

«Frère jumeau»¹⁵³ dell'*Enfer* di Marot, questo *Second Enfer*, scritto a tambur battente nell'esilio piemontese, è in effetti non solo intessuto della materia poetica del poeta di Cahors, ma riflette come uno specchio una parabola esistenziale che sembra ripetersi, una «vita parallela» che non resterà confinata a un libro, ma che porterà Dolet a una ben più tragica fine, bruciato con i suoi libri place Maubert¹⁵⁴. «La parole est ici sursaut vital, occasion ultime de se faire entendre»¹⁵⁵.

[...] lad. court a condamné led. Dollet [...] à estre mené et conduit par l'exécuteur de la haute justice en ung tombereau [...] jusques à la place Maubert, où sera dressée et plantée en lieu plus commode et convenable une potence, à l'entour de laquelle sera faict ung grand feu auquel, après avoir esté subzlevé en lad. potence, son corps sera jecté et bruslé avec ses livres, et son corps mué et converty en cendres.

¹⁵² N. AUDEBERT, *Voyage d'Italie*, B.M., Ms. Lansdowne 720, f. 37. Sulla tomba di Marot a Torino, cfr. A. OLIVERO, *Una testimonianza trascurata sulla tomba di Clement Marot a Torino*, "Studi Francesi" XVI (1962), pp. 263-265, e il più recente D. WURSTEN, *New Light on The Location of Clément Marot's Tomb and Epitaph in Turin*, "Studi Francesi" 161 (2010), pp. 293-303.

¹⁵³ F. LESTRINGANT, *D'un Enfer à l'autre: Marot et Etienne Dolet* cit., p. 121.

¹⁵⁴ Cfr. M. CLEMENT, *Les bûchers de l'humanisme*, cfr. http://dolet.editionsartulis.fr/buchers_de_humanisme.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

¹⁵⁵ F. RODARI, *De l'air volé*, cfr. http://dolet.editionsartulis.fr/air_vole.htm (ultimo accesso: 08/03/2019).

La grande novità dei due *Enfer*, del primo e del secondo, è infatti quella di narrare una vita, un'esistenza in un'autobiografia inquieta e tormentata che sappia evocare i tormenti del carcere e le persecuzioni contro i *frères en vérité* e l'irreprensibile desiderio di libertà. L'esilio è una sorta di limbo, di vana attesa, di ciò che non può avvenire, di un perdono «royal» che non arriverà, di false speranze che avranno fine solo con la morte, in esilio, sul rogo, di un Cristo liberatore che ha il volto del re, ma che ormai, tolta la maschera del re *evangelique*, tace. La raccolta del 1544 è un «polylogue amical» che si svuota dell'apparato e della geografia infernale, dei mostri che pur popolavano l'*Enfer marotique*, per concentrarsi sull'identità del poeta, stampatore e umanista che vuole ribadire al re ciò che può ancora dare intellettualmente alla Francia e alla lingua francese. «Vivre je veulx» (v. 301).

Se imita *les epistres* del poeta esiliato a Ferrara, pur senza l'abilità poetica *marotique*, lo fa assumendo lui stesso in un dialogo costante i vari ruoli; «il assure, scrive Longeon, tout à la fois le rôle de l'accusé, ceux du procureur et des juges, exposant les faits, présentant sa défense, rejetant les objections, délibérant et prononçant le verdict»¹⁵⁶. Due inferni paralleli, «jumeaux» (anche dal punto di vista della bibliografia materiale: 64 pagine, 4 quaderni, stesso formato in 8°), nascono da queste due vite parallele, dal continuo ritrovare in Marot l'altro che è in noi da parte di Dolet, un modello paradigmatico che lo ossessiona e in cui ritrova la sua *hantise de savoir* e il suo desiderio innato di libertà, la sua inquietudine, ma che riesce a plasmare a suo uso e consumo. Se è vero tuttavia che Dolet trasforma il *voyage dans l'au-delà* di Clément in un *voyage au-delà des monts*, e non sprofonda nell'inferno popolato di mostri e serpenti, per lui tuttavia quella terra, tanto agognata da Francesco I, diventa un inferno vero, senza i suoi libri, senza il suo *atelier* di stampatore, senza la sua famiglia. Il Piemonte è l'inferno sulla terra.

Se Marot è *enjoué*, Dolet è *grave*. Anche per lui, che forse non possiede più le certezze di Marot, è netta la coscienza di un mondo dominato dalla «maulvaistié de ce monde maudict» in cui solo il *labor*, l'*engagement total*, la *ferveur* danno senso all'esistenza. La vita del *sapiens* è *infelix* perché il suo spirito è volto verso l'avvenire, in uno sforzo sovrumano di creare e alimentare delle speranze costruttive. E se Francesco I non è più per lui il Cristo liberatore, ma è lontano, indifferente, silenzioso, desacralizzato, laicizzato, Dolet come Marot e i loro *frères et sœurs en vérité*, y compris quelli piemontesi, hanno avuto un ruolo fondamentale nella configurazione di nuovi modi di intendere le libertà.

¹⁵⁶ E. DOLET, *Le Second Enfer* cit., pp. 33-34.

Montaigne che aveva una biblioteca piena di libri eretici, *y compris* il catechismo di Ochino¹⁵⁷, scriverà:

À tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette [...]. Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif (*Essais*, III, 11, 960 B).

¹⁵⁷ M. SGATTONI, *Les "libri prohibiti" de Montaigne* cit., pp. 173-192. Sul saggio III, 11, vedi ora R. GORRIS CAMOS, "*J'essaie de soustraire ce coing, à toute tempeste publique*": Montaigne et les guerres de religion, une réflexion éclatée, in: *Montaigne e le guerre di religione*, Scuola Normale di Pisa, Pisa (in corso di stampa).



Fig. 1 – Friedrich Eduard EICHENS, L'età della Riforma, acquaforte (secondo il murale omonimo di Wilhelm von Kaulbach a Berlino), 1867. Dettaglio: Erasmus, Reuchlin, Petrarca e Giovanni Pico della Mirandola (Hamburger Kunsthalle).



Fig. 2 – I «Patroni libertatis» Reuchlin, Hutten e Lutero, xilografia, 1521 (Wikimedia commons).

Pefferkorn. Reuchlin.



Heftu nit garedt widder Gott
 So gheheft du mit solcher spott.
 Ich hab dir geben denen Ion
 Spor zum schaden müßu min han.
 Du denckst also mit fuß vnd hande
 Far sien dieglin in fremde landt.
 Man wirt dich lesen an all ort
 Streut stül vnd mach dich hin vor.
 Vnd hüt dich für des Juden hauf
 Kumptu daren mach dich bald auß.
 Bieß bey im sonder alle luf.
 Auß dir sollt mit keyn seßerg nit sein
 Pefferkorn wont an dem Rhein.
 Du sollst meyster in Spital
 Zu Recht wilt er sein liberal.

Triumpff der christlichkeith



Ja Reuchlin. Set es dir der Bapst vor acht jeren
 geschan so set Martinus Lauffer vnd Reuchlin geren
 Abschreum vircum des nit hüren wünschens noch
 gedencen. wess sie jandunt zu nachtel Christenlech
 glaukens offentlich troffen. Vnd des selbigen all es
 bistu allen ern sunken vnd auffrußer die heilig kir
 chen in ein irung vnd aber glauden zu füren.

Reuchlin noch eins. Versach das digne vnd gelie
 von dir gebest. so sprach ich du werst der Linderkust.
 vnd so du es aber nit thust. so bistu nit Linderkust.
 Aber das mag ich wol glauden. du seist ein volkuser
 des selbigen Linderkust. Sam ich glaudenir wol. das
 in Sodoma vnd Gomorra ein solcher ischtaer sey
 gewesen. als du jandunt bist.

Reuchlin nun war des ist sich zuvermüthen. all das
 vnglück wider vertigert. vnd vflauff. die sich in dem
 funkenstein von Wittenberg. da du von schaffig bist
 geweest. den armen lauten angewest. angestossen.
 kurzlich erlitten haben. das es Gott der allmechtig
 alleyn vom Reuchlin vnterwegen verurteilt hat.

H 9

Fig. 3 – Johann PFEFFERKORN, Ajn mitleydliche claeg,
 xilografia, 1521, fol. H 6b (Bayerische Staatsbibliothek
 München, Res/4 Polem. 2328 P).

Fig. 4 – Johann PFEFFERKORN, Ajn mitleydliche claeg,
 xilografia, 1521, fol. H 2a (Bayerische Staatsbibl.
 München, Res/4 Polem. 2328 P).



Fig. 5 – Triumphus Capnionis, xilografia, 1518 (akg-images).



Fig. 6 – Triumphus veritatis, xilografia, 1524, fol. a 1b (Bayerische Staatsbibl. München, Res/4 P.o.germ. 231,41).

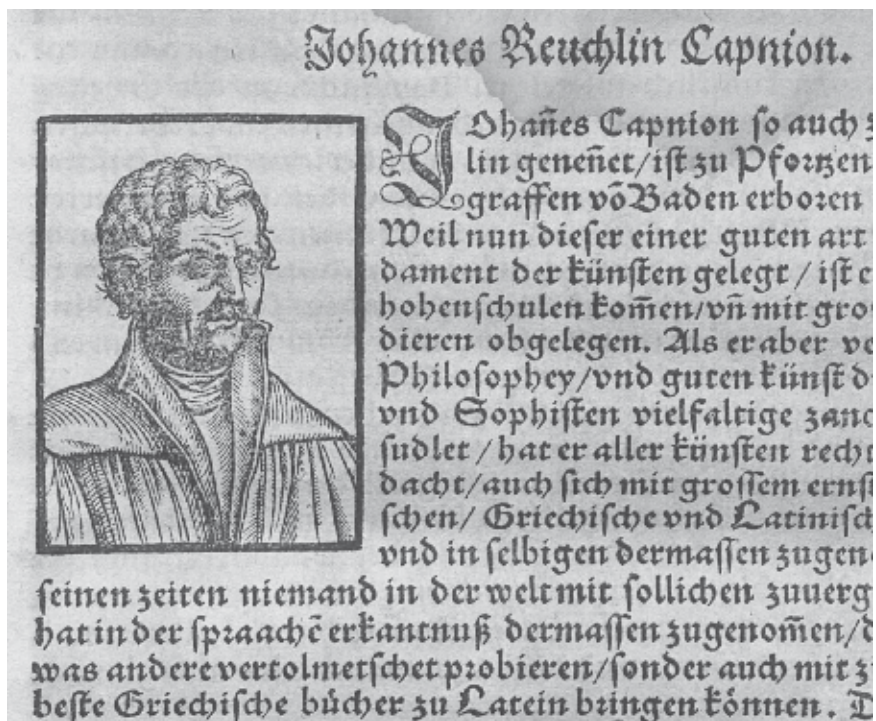


Fig. 7 – Pantaleon, Teutscher Nation Heldenbuch, xilografia, 1570, p. 35 (Bayerische Staatsbibl. München, Res/2 Biogr.c. 66-3).

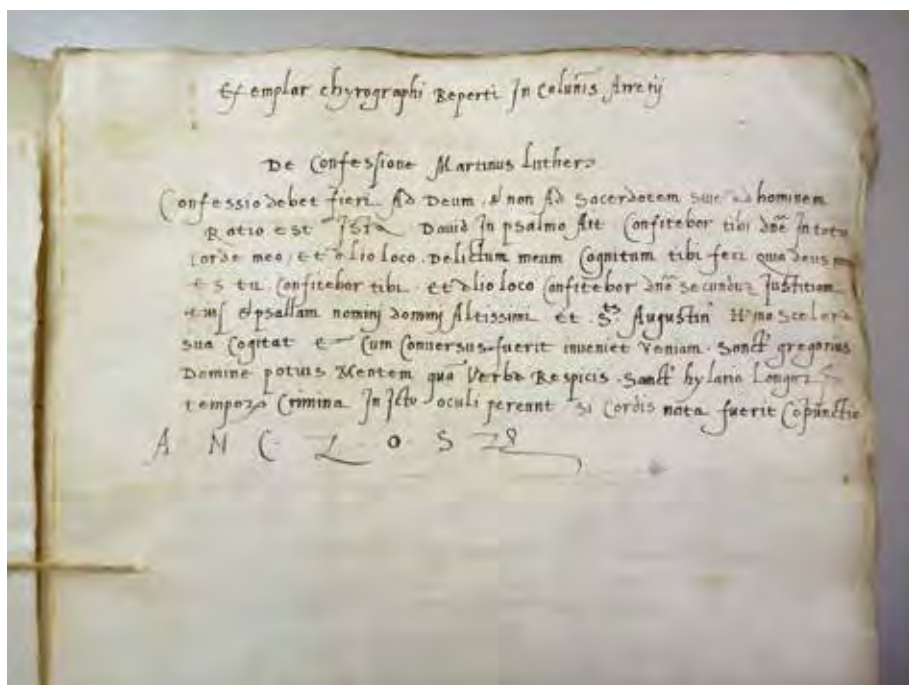


Fig. 8. – Riproduzione del cartello affisso ad Arezzo, ACAF, Cause criminali, 10, 14, cc. nn.



Fig. 9 – Johannes LICHTENBERGER, Pronosticatio, Modena, Domenico Rococchiola (ca 1490-1492), c. e4v, tratta da G. PETRELLA, La Pronosticatio di Johannes Lichtenberger. Un testo profetico nell'Italia del Rinascimento, intr. di O. Niccoli, Forum, Udine 2010, p. 31.

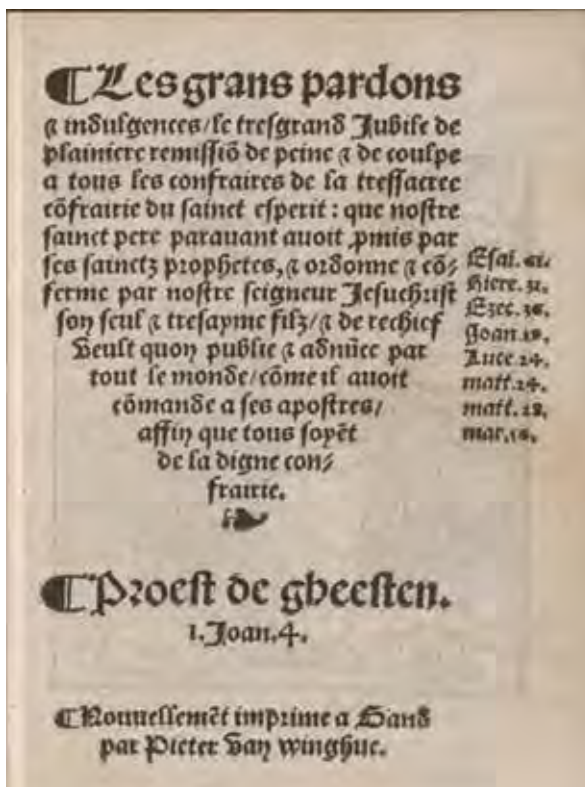


Fig. 10 – Page de titre du traité Les grans pardons, Neuchâtel, Bibliothèque publique universitaire, A. F. C 30. Public Domain Mark.

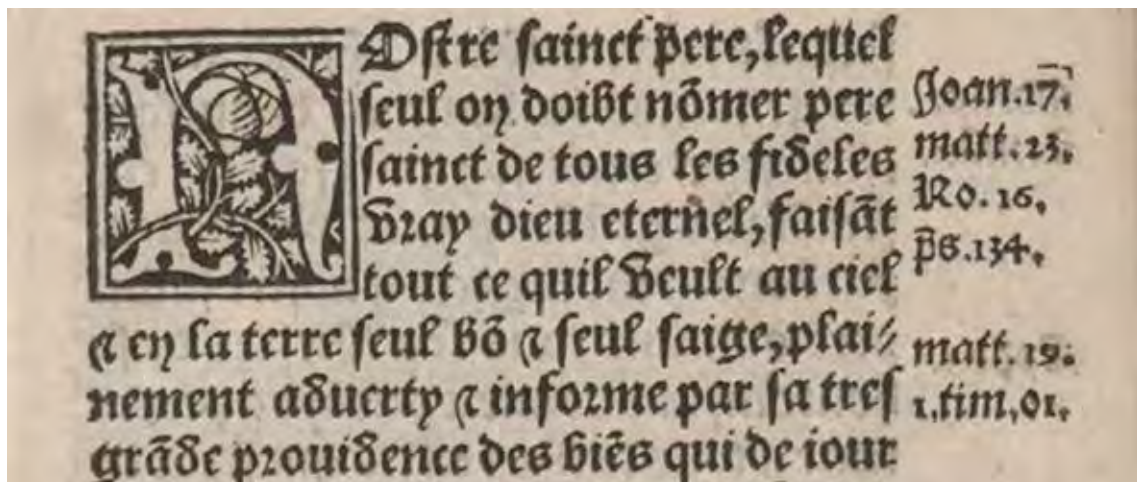


Fig. 11 – Capitale ornée “N” sur la première page des Grans pardons, Neuchâtel, Bibliothèque publique universitaire, A. F. C 30. Public Domain Mark.

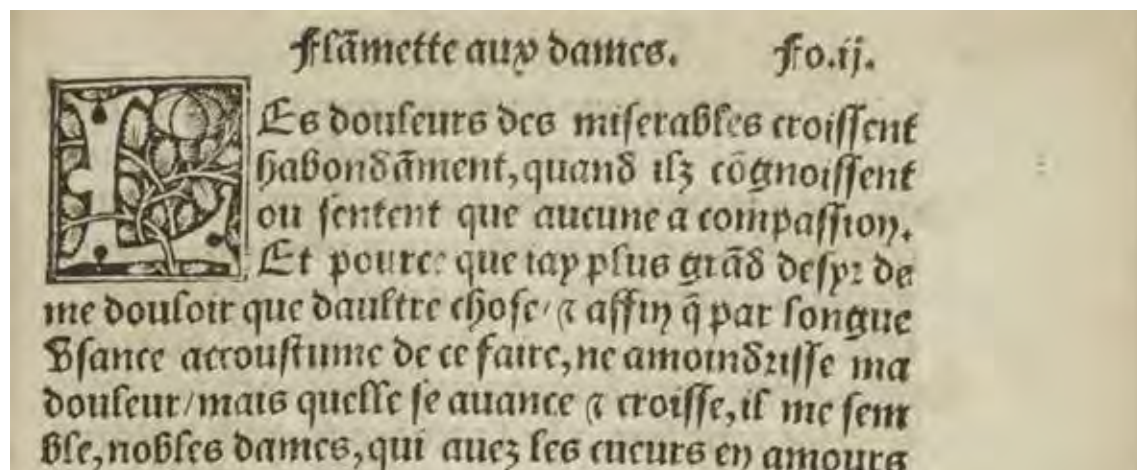


Fig. 12 – Capitale ornée “L” sur la première page de Flammette, Paris, BNF, RES-Y2-2248. Cliché personnel.



Fig. 13 – Vendeur d'indulgences, in Schempart Buech: darin zu finden in was Klaidtung und Manir die Gesellschaften sein ausz gelauffen zu Fassnacht zeiten von 1449 Jar an bis auf 1539 und was sich in einem jeden Jar begeben hatt auch der Meserer und Menschen dann, entre 1581 et 1600, Coll. 170. MS 351, p. 212, Los Angeles, UCLA Library. Public Domain Mark. Dimensions: mm 370 x 230.



Fig. 14 – Image pieuse ornant le verso de la page de titre du Livre et ordonnance de la devote confrairie du Psautier de la glorieuse vierge Marie, Genève, BGE, Bd 990 Rés. Public Domain Mark. Dimensions: mm 165 x 108.



Fig. 15 – Vignette ornant le verso de la page de titre des Grans pardons, Neuchâtel, Bibliothèque publique universitaire, A. F. C 30. Public Domain Mark.

VERSO LA RIFORMA

EVANGELISMI INCROCIATI TRA FRANCIA E ITALIA: RIFORMA DEI VESCOVI E DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE PER SOLA FEDE

GUILLAUME ALONGE*

1. *Storia di un concetto*

Con il termine di «evangelismo» si fa solitamente riferimento a quel movimento di riforma della chiesa sviluppatosi nell'Europa cattolica nei decenni a cavallo tra lo scoppio della Riforma luterana e l'organizzarsi di una risposta controriformista da parte della Chiesa di Roma. Il concetto di evangelismo copre un vasto campo di comportamenti che fu proprio di una parte significativa delle gerarchie cattoliche e di un numero consistente di umanisti dell'epoca, convinti dell'esigenza di attuare una riforma incisiva della vita religiosa: una riforma ancorata al ruolo propulsore dei vescovi nelle loro singole diocesi piuttosto che delegata a un intervento, a lungo e invano atteso, da parte del centro romano. A delinearsi fu dunque una Chiesa dei vescovi molto differente da quella edificata nell'Occidente cristiano fin dall'XI secolo in un'ottica gerarchica e romanocentrica, ma, pur tra molti distinguo, rimasta fedele al magistero petrino e più in generale a un'idea non scismatica della fede cristiana. Il primo a formulare e ad adoperare in maniera sistematica il termine «evangelismo» fu, all'inizio del Novecento, uno storico francese, Pierre Imbart de La Tour, che nel suo imponente lavoro in più tomi sulle origini della Riforma dedicò un intero volume – il terzo – all'evangelismo; merita rilevare che il suo punto di vista è quasi esclusivamente incentrato sul contesto francese. Ma anche questo che potrebbe apparire un limite della sua impostazione ci dice qualcosa di sostanziale sulla genesi dell'evangelismo: fu in effetti nel mondo francese dei primi decenni del Cinquecento che quel movimento di riforma della Chiesa affondò le sue origini e trovò la sua prima attuazione¹. Dal punto di vista storiografico il termine appare nel dibattito italiano, per lo più

* guialonge@gmail.com

¹ P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, voll. I-IV, Hachette, Paris 1905-1935, vol. 3: *L'Évangélisme (1521-1538)*.

su iniziativa di storiche e storici di formazione cattolica, a partire dal secondo dopoguerra, per indicare in maniera abbastanza generica ed eccessivamente dilatata le istanze di rinnovamento interne al mondo cattolico, anche a prescindere dalla crisi luterana². Al di là della sua ricezione nella Penisola, la somiglianza tra i progetti elaborati al di qua e al di là delle Alpi avrebbe potuto spingere – ma così non fu nonostante la precoce intuizione di Lucien Febvre³ – gli studiosi a interrogarsi sull'esistenza di contatti e influenze incrociate tra i due contesti.

Negli ultimi decenni, in linea con la riscoperta del pensiero erasmiano, gli evangelismi francese e italiano, hanno goduto di un discreto successo negli studi⁴. La rivalutazione di esperienze religiose di prelati e teologi come Jacques Lefèvre d'Étaples, Guillaume Briçonnet, Gérard Roussel, Pierre Caroli⁵, o, per la Penisola, Iacopo Sadoletto, Gian Matteo Giberti e Gasparo Contarini, hanno consentito di identificare una corrente moderata in seno al cattolicesimo europeo, aperta al dialogo con il mondo protestante e disposta a una rimessa in discussione profonda dei fondamenti anche teologici della chiesa⁶. Si è trattato in molti casi di

² E.M. JUNG, *On the nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, "Journal of the History of Ideas" XIV (1953), pp. 511-527.

³ L. FEBVRE, *Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet*, in: ID., *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, S.E.V.P.N., Paris 1968, pp. 178-184. Per un'aggiornata riflessione sull'evoluzione storiografica del termine evangelismo, si rimanda a G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. ix-xvi.

⁴ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987; D. CROUZET, *La genèse de la Réforme française, 1520-1562*, Belin, Paris 2008 (ed. or. 1996).

⁵ G. BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Droz, Genève 1976; M. VEISSIÈRE, *Guillaume Briçonnet évêque de Meaux et la réforme de son clergé*, "Revue d'histoire ecclésiastique" LXXXIV (1989), pp. 657-672; ID., *Autour de Guillaume Briçonnet 1470-1534*, Société d'Histoire et d'Archéologie, Provins 1993, pp. 211-221, 265-266; N. LEMAÎTRE, M. VEISSIÈRE, *Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre et les évêques de leur temps*, in: *Marguerite de Navarre 1492-1992*, actes du Colloque international de Pau, a cura di N. Cazauran, J. Dauphiné, Éditions Interuniversitaires, Mont-de-Marsan 1995, pp. 109-134. T. WANEGFFELN, *Ni Rome ni Genève (des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle)*, Champion, Paris 1997; M. CAUSSE, *La "Familière Exposition" de Gérard Roussel et l'aventure "Nicodémite" en Guyenne*, "Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français" (1985), pp. 5-33. R. BODENMANN, *Les perdants. Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*, Brepols, Genève 2016.

⁶ Sul contesto italiano, vedi almeno: A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma: Gian Matteo Giberti, 1495-1543*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011; P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento*, Morcelliana, Brescia 2009; G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini: un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988; E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and*

contributi di taglio biografico, che raramente hanno identificato un'unica parabola di gruppo e un progetto riformatore condiviso. Più di recente, lo storico statunitense Jonathan Reid ha ricostruito in maniera esemplare e dettagliata il funzionamento della rete evangelica costituitasi nel corso degli anni Venti attorno alla sorella del re di Francia Francesco I, Margherita, duchessa di Alençon e in seguito regina di Navarra⁷. Di tale rete Reid ha giustamente sottolineato la compattezza, l'organizzazione e la capacità di influenzare le scelte diplomatiche e religiose del sovrano. Oggi è dunque possibile parlare di un evangelismo fabbrista – così vengono definiti i discepoli di Lefèvre – come di un movimento compatto, con leader spirituali e politici ben definiti e riconoscibili, ramificato in numerose diocesi del regno, capace di resistere alle periodiche persecuzioni orchestrate dalla parte più conservatrice e reazionaria del clero gallicano. In Italia, al contrario, la nozione di evangelismo sembra essersi appannata a partire dagli anni Ottanta del Novecento per ragioni varie e complesse che sarebbe problematico riassumere in queste poche pagine, ma tra le quali merita almeno accennare alle difficoltà incontrate nel processo di emancipazione, in fondo mai veramente compiuto, dalla prima interpretazione formulata da una storiografia confessionale segnata dalle ricerche di Hubert Jedin⁸. Nonostante gli sforzi lodevoli di Paolo Simoncelli volti, in qualche misura, a “laicizzare” il termine rendendolo più coerente e distinguendolo da altre correnti di riforma più conservatrici all'interno dello stesso cattolicesimo romano⁹, e malgrado generosi tentativi da parte di altri studiosi di ripensarne e ridefinirne i contorni, l'evangelismo come concetto storiografico ha conosciuto un declino evidente, fino quasi a una sua scomparsa nei lavori più recenti di sintesi sulla vita religiosa italiana del primo Cinquecento. L'interesse si è spostato piuttosto su una fase successiva – gli anni Quaranta e Cinquanta – per la quale la documentazione disponibile, soprattutto quella di tipo inquisitoriale, è più abbon-

Reform, University of California Press, Berkeley 1993; R.M. DOUGLAS, *Jacopo Sadoleto 1477-1547, Humanist and Reformer*, Harvard University Press, Cambridge 1959.

⁷ J.A. REID, *King's Sister-Queen of Dissent: Marguerite of Navarre and her Evangelical Network*, Brill, Boston 2009.

⁸ Per una riflessione critica sul concetto di evangelismo che poi per diversi decenni è quasi scomparso dal dibattito storiografico, cfr. S. PEYRONEL RAMBALDI, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, “Società e storia” XVIII (1982), pp. 935-967. Per una sintesi complessiva e più aggiornata del dibattito storiografico su questi temi, vedi A. TALLON, *L'Évangélisme italien de la Renaissance à la réforme catholique*, in: *La Renaissance: actes du colloque de 2002*, PUPS, Paris 2003, pp. 125-138, e E. BOILLET, *L'Arétin et la Bible*, Droz, Genève 2007, pp. 57-71.

⁹ P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979.

dante. Le ricerche si sono così concentrate sullo scontro interno alla curia tra due partiti: da un lato gli Spirituali, discepoli del pensatore eterodosso spagnolo trapiantato a Napoli Juan de Valdés, e dall'altro gli Intransigenti, guidati dall'implacabile Gian Pietro Carafa, futuro papa Paolo IV¹⁰. Il periodo precedente, dall'affissione delle 95 tesi al fallimento dei colloqui di Ratisbona nel 1541, non ha goduto di un'attenzione altrettanto sistematica, lasciando in parte ancora inesplorato il tema dell'origine di tale frattura in seno alla curia e il nodo delle matrici della «riforma italiana».

Prima di accennare brevemente al modello francese e poi di formulare una nuova proposta di definizione dell'evangelismo occorre precisare che esso fu un movimento fluido, una configurazione storica in perenne evoluzione e ricomposizione, che non trovò pienamente spazio né all'interno dell'ortodossia romana né tantomeno in seno alle nuove chiese protestanti, ma che fu però capace per diversi anni di catalizzare attorno al proprio progetto forze significative e influenti del riformismo cattolico, tra i chierici come tra i laici. Quei decenni del primo Cinquecento furono un passaggio storico decisivo, un momento in cui tutto era ancora possibile e nulla appariva fissato in maniera definitiva sul piano dottrinale ed ecclesiologico. Si trattò di una fase di rinnovamento e di sperimentazione, durante la quale si elaborarono differenti ambizioni di riforma della chiesa e di controllo, anche politico, delle istituzioni ecclesiastiche centrali così come periferiche. Restituire lo spazio delle alternative allora in campo, ricostruire la dinamica complessa delle speranze di rinnovamento della chiesa suo malgrado o attraverso di essa, identificare i prelati, i teologi, i membri delle corti francesi e italiane che ne furono gli attori principali, tutto ciò costituisce un compito ampio e ambizioso che non può essere condotto se non su scala europea.

¹⁰ Efficaci sintesi di tali studi sono oggi disponibili in italiano e in inglese: M. FIRPO, *La presa di potere dell'Inquisizione romana, 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari 2014; ID., *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016; ID., *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Ashgate, Fernham 2015. In questi ultimi decenni sono stati editi numerosi documenti riguardanti i processi ai principali esponenti del partito degli spirituali: M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica, con la collaborazione di L. Addante, G. Mongini e L. Sinisi, Libreria editrice vaticana, Roma 2011-2015, voll. I-III; *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1555-1567)*, a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2000; M. FIRPO, S. PAGANO, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1510-1558)*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

2. L'evangelismo francese

L'evangelismo nasce in Francia nel corso degli anni Dieci del Cinquecento attorno alla figura carismatica dell'umanista e teologo Jacques Lefèvre d'Étaples, che si circondò di discepoli e seguaci, chierici come laici, fino a costituire un gruppo di lavoro dedito anzitutto allo studio dei testi sacri nelle lingue originarie (il greco e l'ebraico) e alla pubblicazione di opere di pietà, al fine di indirizzare la vita religiosa del clero e dei fedeli del regno. A segnare la nascita vera e propria di un movimento riformatore capace di incidere concretamente sulle pratiche spirituali e pastorali di alcune diocesi furono per un verso l'incontro tra Lefèvre e i fratelli Guillaume e Denis Briçonnet, entrambi vescovi e interessati al rinnovamento religioso, per un altro la comparsa di un gallicanesimo a direzione monarchica che trovò nell'abolizione della Prammatica Sanzione di Bourges e nella stipula del Concordato di Bologna del 1516 tappe decisive della sua affermazione. A partire da quella data, Francesco I poté garantirsi la possibilità di incidere direttamente sulla costituzione del clero del regno, attraverso il controllo delle nomine di vescovi e abati. Nel torno di pochi anni, all'inizio degli anni Venti, queste due sensibilità riformatrici – quella della corte regia e quella maturata nel gruppo di vescovi riuniti attorno a Lefèvre – avrebbero finito per convergere verso una piattaforma d'azione comune. Occorre tuttavia distinguere nella storia dell'evangelismo francese almeno tre fasi distinte.

La prima fase è quella che si potrebbe definire «vescovile», databile all'incirca tra il 1516 e il 1525, nella quale gli sforzi dei fabristi si concentrarono in alcune diocesi, tra le quali Bayeux, dove era vescovo il veronese a servizio del re di Francia Ludovico di Canossa, Saint-Malo, amministrata da Denis Briçonnet, e naturalmente Meaux, dove la presenza dell'energico Guillaume Briçonnet e dei suoi collaboratori, tra i quali lo stesso Lefèvre, trasformò quella realtà locale in un modello per l'intera Chiesa del regno¹¹. Gli strumenti principali del rinnovamento religioso furono una maggior attenzione nella selezione e nell'istruzione del corpo sacerdotale, il restauro dell'autorità vescovile nei confronti dei concorrenti ordini religiosi, il controllo dei pulpiti affidati a predicatori fedeli a una dottrina cristocentrica e saldamente ancorata al principio della giustificazione per sola fede, come propugnato da Lefèvre nei suoi scritti, nonché la stampa e la distribuzione di numerosi opuscoli e volumi destinati al clero come ai laici: si trattava di testi di pietà, incen-

¹¹ J.A. REID, *King's Sister-Queen of Dissent: Marguerite of Navarre and her Evangelical Network* cit., pp. 181-247.

trati per lo più sull'orazione mentale e sull'invito alla semplificazione e alla purificazione di riti tradizionali, oltretutto di versioni latine ma soprattutto francesi delle sacre Scritture. Al cuore del progetto dell'evangelismo si trovò dunque il principio, già condiviso da Martin Lutero, di portare il messaggio salvifico del Vangelo a tutti gli uomini, anche i più semplici, e di facilitare così l'accesso ai misteri della fede, nella convinzione che l'intervento dello Spirito santo avrebbe illuminato le menti e i cuori dei fedeli. Anche sul piano più prettamente teologico non mancavano le assonanze con il padre della Riforma, che peraltro di Lefèvre era stato un precoce ed entusiasta lettore negli anni della sua formazione: molto chiaramente fin dall'inizio degli anni Dieci e poi in maniera più incisiva dopo lo scoppio della Riforma, Lefèvre aveva insistito sulla centralità della giustificazione per sola fede e sull'inutilità delle opere meritorie ai fini della grazia¹². Le opere – si ostinavano a ripetere Lefèvre e i suoi discepoli – non erano altro che il frutto di una fede viva e operosa nella carità, a sua volta dono e beneficio ottenuto grazie al sacrificio di Cristo sulla croce¹³. Nonostante le affinità, presto notate e sfruttate polemicamente dai conservatori della Sorbona, esisteva però un punto di rottura tra luterani e fabristi, che riguardava l'interpretazione della libertà dell'arbitrio umano. Per il teologo piccardo, malgrado lo stato di miseria e di impotenza nel quale il peccato originale aveva gettato l'essere umano, questi conservava una capacità, benché minima, di accettare il dono della grazia, di aprirsi alla salvezza, rifiu-

¹² Nel principale manifesto degli evangelici francesi, le *Epistres & Evangiles pour les Cinquante & deux semaines de l'an*, pubblicato nel 1525 e poi ristampato a Lione da Etienne Dolet nei primi anni Quaranta, la dottrina della giustificazione per sola fede veniva ribadita a più riprese senza ambiguità: «Mes frères ne pensez point que les dons de grace qui sont en vous, vous adviennent par vos merites: mais seulement par la grace largesse et infinie bonté de Jesuchrist le quel tout ainsi comme ung prince après qu'il a surmonté ses ennemis et gagné la bataille il faict de grands dons a ceulx qui lui sont agreables, semblablement nostre seigneur Jesuchrist, après qu'il a eu obtenu la victoire à l'encontre de l'ennemi d'enfer, de la servitude duquel il nous a trestous rachetez par sa fructueuse oblation, mort et passion» (J. LEFÈVRE D'ETAPLES, *Epistres et evangiles pour les cinquantes et deux semaines de l'an*, a cura di G. Bedouelle, F. Giaccone, Brill Leiden, 1976, p. 63). Sulla teologia di Lefèvre, si rimanda a H. HELLER, *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525*, "Studies in the Renaissance" XIX (1972), pp. 42-77; ID., *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" XXXIII (1971), pp. 271-310.

¹³ Lefèvre aveva insistito fin dal 1525 sulla differenza tra fede viva e fede morta, un tema poi ricorrente negli scritti spirituali italiani degli anni successivi: «Et mesmement la foy que nous avons sans charité, ce n'est point foy, car ce n'est que une foy morte, une foy imparfaicte et non pas vive, car la foy vive œuvre par chairité» (J. LEFÈVRE D'ETAPLES, *Epistres et evangiles pour les cinquantes et deux semaines de l'an* cit., p. 113). Proprio tale frase venne censurata dalla Sorbona che la considerò «textui Apostolico contraria» e «haeretica».

tando il male e scegliendo il bene¹⁴. Ne derivava così una visione più ottimista e serena del processo di salvezza, aperto realmente a tutti gli esseri umani, in contrasto con la visione, cupa e angosciante, di una salvezza riservata a pochi eletti. Concetti chiave della propaganda religiosa fabrista furono dunque quelli di una ampia misericordia divina, di infiniti tesori e benefici offerti dal sacrificio di Cristo all'umanità tutta, e di una fede cristocentrica che spazzava definitivamente via ogni altra forma di mediazione tra cielo e terra.

Questa prima fase di espansione del movimento fabrista si concluse attorno al 1525, in coincidenza con la cattura del re a Pavia e il conseguente prevalere a corte, nei mesi di reggenza, del partito conservatore guidato dal cancelliere, molto ascoltato da Luisa di Savoia, Antoine Duprat, che condivise la politica repressiva nei confronti di luterani ed evangelici, senza alcuna distinzione, propugnata da tempo sia dal Parlamento sia dalla Facoltà di Teologia di Parigi. Per alcuni mesi, l'élite del gruppo fabrista dovette lasciare i territori del regno e rifugiarsi a Strasburgo, in modo da evitare arresti e condanne, che a ogni modo non tardarono a colpire altri esponenti della rete evangelica. Con il ritorno del re nel 1526, e grazie alla protezione accordata loro da Margherita di Navarra, anche Lefèvre e i suoi principali collaboratori poterono fare rientro in Francia, e riuscirono a ritagliarsi per qualche anno ancora spazi di manovra a corte e nella società, perseguendo l'intensa attività di stampa e diffusione di pamphlet e scritti di propaganda, oltretutto di predicazione evangelica anche nel cuore della capitale transalpina. Ma lo scontro sempre più duro con i conservatori li costrinse ad adottare una linea più prudente, con il ricorso all'anonimato, e li portò di fatto ad abbandonare l'ambizioso progetto di attuare scopertamente una politica pastorale innovativa nelle diocesi. La partecipazione alla rete evan-

¹⁴ Nelle sue opere, Margherita di Navarra spesso preferisce non esprimersi sul dibattito tra Lutero e Erasmo riguardo al libero o servo arbitrio, come dichiara esplicitamente nel suo *Dialogue en forme de vision nocturne*: «Je vous prie que ces fascheux débatz / D'Arbitre Franc et Liberté laissez / Aux grandz docteurs qui l'ayantz ne l'ont pas; / Tanto ont leurs cueurs d'inventions pressez, / Que Verité n'y poeut trouver sa place, / Tant que seront tous leurs plaidoiez cessez. / Mais quant à vous, quoy qu'on vous die ou face, / Soyez seure qu'en liberté vous estes, / Si vous avez l'amour de dieu et grace, / Laissez voller oyseaux et courir bestes, / Laissez parler ceulx qui se cuydent saiges, / Laissez rompre aux obtenez leurs testes: / Ne meslez point tous leurs propos saulvages / En votre cueur: laissez les tous passer, / Et priez dieu d'adresser leurs courages» (MARGUERITE DE NAVARRE, *Dialogue en forme de vision nocturne*, a cura di P. Jourda, "Revue du Seizième Siècle" XIII [1926], pp. 38-39). Ma quando lo fa, preferisce salvaguardare un livello minimo di autonomia dell'essere umano, incapace di salvarsi da solo, ma libero di scegliere il male: «Si vous avez vouloir de faire bien / c'est le vouloir de dieu, car le seul vostre / est de vouloir mal, quant riens n'y a du sien» (MARGUERITE DE NAVARRE, *Dialogue en forme de vision nocturne* cit., p. 26).

gelica di uomini e donne di alto profilo politico come i fratelli Guillaume e Jean Du Bellay o la stessa Margherita, sorella del sovrano, garantì protezione e influenza a livello europeo ai suoi membri. I Du Bellay infatti ebbero un ruolo significativo nella politica estera della Corona, e poterono contare su una qualificata rete di ambasciatori di provata fede evangelica sparsi in tutto il continente, attraverso i quali tentarono di costruire alleanze antimperiali con principi protestanti, con lo scismatico Enrico VIII e con gli Stati italiani, primo dei quali la Repubblica di Venezia, oltretutto con il Sultano turco¹⁵. Scopertamente fino al 1534, ma nei fatti anche durante la stagione successiva, Francesco I, seppur in maniera scostante, concesse il suo appoggio a quella linea diplomatica e incoraggiò il tentativo perseguito dalla rete evangelica di trovare un accordo teologico con Melantone¹⁶. Tuttavia l'ultimo decennio di regno di Francesco I fu segnato da una repressione crescente da parte delle autorità politiche nei confronti del dissenso religioso, con spazi di manovra sempre più esigui per i fautori di una terza via tra Roma e Wittenberg.

La terza fase, successiva allo scoppio dell'*Affaire des Placards* nel 1534-1535, coincise con il progetto di radicare le istanze del movimento su base locale, nei territori direttamente sottoposti al controllo politico della regina di Navarra, e dunque esenti da ogni ingerenza della Corona. Nei quindici anni successivi, fino alla morte di Margherita nel 1549, nelle diocesi del regno di Navarra, o almeno in alcune di esse, prese corpo il concreto tentativo di impiantare una riforma evangelica, una sorta di compromesso tra le istanze della Riforma tedesca e il mantenimento di una struttura istituzionale di tipo cattolico. Merita tuttavia di essere ricordato che, nonostante il ritiro nelle sue terre, Margherita non perse del tutto la sua capacità di incidere sulla politica religiosa

¹⁵ A tali figure sono dedicati alcuni lavori recenti tra cui E. GARNIER, *Guillaume Du Bellay. L'ange gardien de François I^{er}*, Editions du Félin, Paris 2016; *Le cardinal Jean Du Bellay. Diplomatie et culture dans l'Europe de la Renaissance*, a cura di C. Michon, L. Petris, Presses universitaires François-Rabelais de Tours-Presses universitaires de Rennes, Tours-Rennes 2013. Sulla rete di ambasciatori della rete navarrese in Italia, con particolare attenzione a Venezia, mi permetto di rimandare a G. ALONGE, *Evangelismo ed eterodossia nella diplomazia franco-turca di Francesco I*, "Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée, modernes et contemporaines", 2017/2, i.c.s., e ID., *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento*, Donzelli, Roma 2019.

¹⁶ V.L. BOURRILLY, *François I^{er} et les protestants. Les essais de concorde en 1535*, "Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français" XLIX (1900), pp. 337-365, 477-495; ID., N. WEISS, *Jean Du Bellay, les protestants et la Sorbonne (1529-35)*, "Société de l'Histoire du protestantisme" XL (1903), pp. 227-231; ID., *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, 1491-1543*, Bellais, Paris 1905, pp. 173-202; A. TALLON, *La France et le Concile de Trente, 1518-1563*, École Française de Rome, Roma 1997, pp. 83-92.

della corte e che, ancora negli anni Quaranta, esercitò un'influenza considerevole sul fratello al fine di proteggere eretici di ogni sorta, come non mancò di rilevare con una certa meraviglia l'ambasciatore veneziano Marino Cavalli nell'estate del 1545¹⁷. Certamente indebolito dalla scomparsa della sua guida politica nel 1549, quel modello di rete evangelica avrebbe continuato a esistere ancora nei primi decenni delle guerre di religione attraverso l'attività di vescovi e ambasciatori cresciuti all'ombra di Margherita e di Gérard Roussel, vescovo di Oloron tra i principali discepoli di Lefèvre. Il nucleo principale di quella seconda generazione di prelati evangelici si costituì attorno alla figura del cardinale di Chatillon, Odet de Coligny, fratello dell'ammiraglio Gaspard, poi leader del fronte protestante, accusati un po' frettolosamente dalla curia negli anni Sessanta del Cinquecento, e poi dagli storici nei secoli successivi, di essere *tout court* vescovi ugonotti¹⁸. Lo studio delle loro parabole individuali meriterebbe di essere condotto alla luce di nuova documentazione e inserito in un discorso generazionale più ampio, che consenta di datare finemente la loro evoluzione e la progressiva, ma non sistematica, adesione al protestantesimo quando una soluzione di compromesso non parve più disponibile in un regno lacerato dalla guerra civile oltreché dallo scontro confessionale. A ogni modo la loro formazione spirituale e la loro esperienza religiosa e pastorale affondavano le loro radici e trovavano il loro significato storico più pieno proprio nella storia dell'evangelismo francese.

¹⁷ «Ogni giorno si augumenta in questo regno extremamente la setta lutherana, et fra Bernardino et il Calvino, che sono a Geneva, et altri che sono in Germania, con lettere et altri mezi non cessano di far ogni sforzo di modo che non solo privati si trovano de lutherani, ma le città, et le provincie intiere, come ho veduto io in Can [Caen], che non lassano predicare più ad alcun frate, ma a preti secolari che esponeno l'evangelio [...] all'allemana. In questa Normandia ve ne sono infiniti, dico de terre integre così tutto il paese di Poitiers, et di Angiù, La Rochella, Guascogna et parte di Provenza, et anche di Paris, si come da uno amico mio venuto di Gallitia mi è affirmato, et narra sopra ciò cose grande, et tutti questi *hanno per protettrice la serenissima di Navarra la qual mitiga il sdegno del re Cristianissimo, se pur talhora si risente di questi moti. Il che poteria esser un giorno causa che over sua Maestà o il signor Delphino non troveriano così facili li sui sudditi a pagar taglie, come li trova hora, et bisognaria poi far diete come si fa in Alemagna se volesseno alcuna cosa di extraordinario*» (Venezia, Archivio di stato, *Capi del consiglio dei dieci, Lettere di ambasciatori: busta 10, Francia*, foll. 243-244; in corsivo le parti della lettera prudentemente cifrate da Cavalli).

¹⁸ E. BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri della Chiesa postridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 165-179. A. DEGERT, *Procès de huit évêques français suspects de calvinisme*, "Revue des questions historiques" 76 (1904), pp. 61-108.

3. Mediatori religiosi

Come si accennava, l'evangelismo non fu un movimento esclusivamente francese ma europeo. Gli studiosi hanno dimostrato che il pensiero fabrista ebbe una proiezione all'esterno dei confini del regno di Francia, esercitando una certa influenza su alcune cerchie riformatrici in Inghilterra, in Svizzera e in Germania¹⁹. In tutti questi casi il movimento poté contare su figure di mediazione tra i differenti contesti. Ma fu in Italia che l'evangelismo trovò gli spazi di manovra più significativi nel corso degli anni Trenta, dieci anni dopo la sua comparsa in Francia. Uomini di raccordo furono italiani fuoriusciti per ragioni politiche durante le guerre d'Italia e rifugiatisi alla corte di Francesco I: basti fare i nomi del patrizio genovese Federico Fregoso, abate di Saint-Bénigne a Digione, del veronese Ludovico di Canossa, vescovo di Bayeux, dei modenesi Gregorio Cortese, abate del monastero sull'isola di Lérins, e Iacopo Sadoletto, titolare della diocesi di Carpentras, del benedettino milanese Girolamo Arsago, vescovo di Nizza, o ancora del ligure Giovan Gioachino da Passano, agente diplomatico e finanziario a servizio della Corona, nonché dei letterati fiorentini Antonio Brucioli e Luigi Alamanni²⁰. Per questi uomini e per altri come loro il soggiorno oltralpe nel corso degli anni Venti fu l'occasione di un'evoluzione religiosa maturata a contatto con la cerchia di Margherita e di Lefèvre, che si tramutò presto in una vera e propria svolta esistenziale. Quegli aristocratici della Penisola scoprirono i testi e il pensiero di Martin Lutero e di Filippo Melantone attraverso il filtro dell'evangelismo francese, dal quale trassero spunti di riflessione teologica, modelli di attività pastorale, e, più in generale, l'esempio di un cattolicesimo dei vescovi profondamente rinnovato e diffidente dall'autorità romana. Quel che rende interessante la loro parabola collettiva è che nel corso degli anni Trenta molti di loro fecero ritorno in Italia, nelle proprie diocesi o nelle proprie città, con l'ambizione di replicare, adattandolo alle diverse condizioni sociali e politiche, l'esperimento fabrista. Il fenomeno riguardò in particolare l'Italia centro-settentrionale, dove peraltro esistevano già fermenti riformatori e autonome aspirazioni al rinnovamento della vita re-

¹⁹ J.A. REID, *King's Sister-Queen of Dissent: Marguerite of Navarre and her Evangelical Network* cit., pp. 497-563; E. IVES, *Anne Boleyn and the «entente évangélique»*, in: *François I^{er} et Henri VIII. Deux princes de la Renaissance (1515-1547)*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest, Villeneuve-d'Ascq 1996, pp. 83-102.

²⁰ G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* cit.; ID., *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, "Rivista Storica italiana" CXXXVI (2014), pp. 5-54.

ligiosa. Dall'incontro di tutte queste sensibilità riformatrici sorse quello che viene definito l'evangelismo italiano, destinato a una durata più effimera rispetto a quello francese, e sostanzialmente circoscrivibile alla stagione che separa il sacco di Roma (1527) e il fallimento dei colloqui di religione tra cattolici e protestanti a Ratisbona (1541). Si tratta di frontiere cronologiche mobili: per alcuni esponenti, come Marcantonio Flaminio, l'esperienza dell'evangelismo si esaurì già nel 1538, per altri, come Giovanni Morone, si protrasse fino al 1542. Ma quel che più conta è rilevare l'importanza che l'evangelismo italiano ebbe per poco più di un decennio nel ridisegnare i contorni del cattolicesimo, un cattolicesimo costretto a misurarsi con il dramma dello scisma luterano. Benché in sede storiografica si siano sottolineate spesso le contraddizioni e le fragilità del movimento, gli uomini e le donne che vi presero parte si riconoscevano in una appartenenza comune e condividevano determinate istanze riformatrici, anche se non sistematicamente le medesime strategie operative.

Due aspetti, solitamente trascurati, meritano di venire ricordati: la precocità dell'evangelismo e il suo ancoraggio pastorale. Pratiche ispirate all'evangelismo d'oltralpe non dovettero infatti attendere la nomina al cardinalato del Contarini nel 1535 per fare la loro comparsa nella Penisola, come dimostra il solerte impegno riformatore di uomini come Giberti, coadiuvato dal fabrista Canossa, a Verona, e Fregoso, a Gubbio. Se ne ha peraltro un'evidente attestazione in una lettera dell'ottobre del 1532, ancora sotto il pontificato di Clemente VII dunque, di un agente mantovano a Roma, che riferisce al duca di come alcuni prelati tra cui Fregoso, Arsago, Canossa e Giberti avessero scelto «de ritirarsi alle loro chiese a fare il santo», fingendo di ispirarsi a Gian Pietro Carafa, fondatore dei Teatini, ma in realtà dedicandosi a tutt'altro genere di attività, efficacemente sintetizzata con la formula «raspare e' santi giù dalle mura, gittare le berette a i crucifixi et altre simili cose»²¹. Un evangelismo dunque di vescovi, impegnati nelle loro diocesi fin dall'inizio degli anni Trenta, che scelsero di fare la residenza per poter meglio seguire il rinnovamento del clero e dei fedeli e che impostarono la loro azione in rottura con pratiche tradizionali di devozione. Quello che si delinea è perciò un evangelismo diocesano, che sorge dal basso, prima di imporsi – seppur fugacemente – alla testa della Chiesa con Contarini e le altre nomine cardinalizie del pontificato farnesiano a partire dal 1535-1536. Per lo più vescovi dunque, ma non soltanto. Merita accennare brevemente alla traiettoria religiosa di Antonio Brucioli, che nella

²¹ L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. IV, tomo II, Desclée, Roma 1925, p. 746. Su Arsago, cfr. G. ALONGE, N. BALZAMO, *Savonarole en Picardie. Autour de Girolamo Arsago (1485-1542)*, "Revue d'Histoire de l'Église de France" 103 (2017), pp. 27-43.

Lione degli anni Venti frequentò la cerchia di Margherita e di Lefèvre, si interessò allo studio della Bibbia sotto l'influsso del domenicano savonaroliano ed ebraista di fama europea Sante Pagnini, e si avvicinò ad alcune istanze della Riforma protestante. Una volta fatto ritorno in Italia, prima a Firenze e poi stabilmente a Venezia, il Brucioli mise a frutto quelle letture e quelle influenze, e si dedicò a un intensissimo lavoro di scrittura, di traduzione, di adattamento di libri e opuscoli di carattere religioso. Al Brucioli si deve una traduzione della Bibbia basata sui testi originali ebraici e greci, destinata a un largo successo, soprattutto tra gli eterodossi della Penisola, che egli avrebbe ripubblicato in più volumi per molti anni ancora. Come ho avuto modo di dimostrare in altra sede, il Brucioli non agì come una solitaria scheggia impazzita, ma poté godere del sostegno economico e culturale, oltretutto della protezione politica, della duchessa di Urbino, Eleonora Gonzaga, discepola prediletta di Federico Fregoso. Sul piano della stampa e della diffusione a tutti della Parola di Dio in lingua volgare, Brucioli non fece che riproporre il progetto religioso e il modello di azione propagandistica elaborato dai fabristi nel decennio precedente; così come Canossa e Fregoso avevano riproposto medesime scelte pastorali nel riformare le diocesi, ispirandosi ai modelli transalpini²². Quando si fa lo sforzo di andare a leggere le introduzioni e i numerosi commenti alle Scritture editi dal Brucioli, ci si accorge di quanto impropria e affrettata possa apparire una sua classificazione tra le file dei luterani o dei calvinisti *tout court*, come spesso viene fatto, con la lodevolissima eccezione del suo biografo Giorgio Spini, che già sottolineava l'atipicità del suo profilo spirituale, certo non riducibile a un generico erasmismo²³. E non si può che restare colpiti dalla vicinanza nelle scelte lessicali oltretutto dottrinali del pensiero di Brucioli con quello di Lefèvre e dei principali membri dell'evangelismo francese.

4. Centri di aggregazione, attori e contenuti dell'evangelismo italiano

Dopo aver brevemente sintetizzato la natura dell'evangelismo in Francia e delineato alcune figure di mediazione, occorre tracciare una mappatura dei principali poli dell'evangelismo nell'Italia degli anni Trenta, soffermandosi sulla piattaforma di contenuti teologici e pastora-

²² G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* cit., pp. 129-139, 251-257.

²³ G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940.

li attorno a cui si costituì, trovando una temporanea comunità di intenti tra le sue diverse anime.

La nomina cardinalizia da parte di Paolo III del Contarini nel 1535 e quelle che seguirono negli anni immediatamente successivi – si pensi tra gli altri a Pole, Du Bellay, Sadoletto, Fregoso, Bembo, Morone, Cortese – determinarono un cambio di passo ai vertici della Chiesa romana e consentirono a quel movimento riformatore, fin lì in parte sommerso o rimasto ingabbiato nei confini diocesani, di emergere alla luce del sole, di trovare a Roma interlocutori e sostenitori di peso, e così di rilanciare gli sforzi di rinnovamento. A un centro romano guidato dal Contarini e dal suo gruppo di cardinali, impegnati nella difficile opera di riforma interna delle istituzioni curiali e nello storico tentativo di raggiungere un accordo con i protestanti, continuò a corrispondere un radicamento tutt'altro che superficiale nelle diocesi centro-settentrionali. A parte realtà minori come possono apparire Fano o Gubbio, l'asse principale dell'evangelismo diocesano fu quello tra la Verona gibertina, presto presa a modello dagli altri vescovi riformatori, e la Mantova di Ercole Gonzaga e di Margherita Paleologo. Per iniziativa della duchessa, prima, e dello stesso cardinale Ercole, poi, si delineò nella seconda metà degli anni Trenta il tentativo dei Gonzaga di replicare il modello veronese nei propri territori, con il ricorso a collaboratori e predicatori dell'ex datario – si pensi a Ochino ma anche a Reginaldo Nerli che con le sue omelie aveva spinto i fedeli ad andare in giro «gridando col crucifisso in mano: Christo, Christo per la terra»²⁴ –, ma anche con la stampa di opuscoli e testi pastorali già adoperati con successo a Verona.

A Mantova come altrove il rinnovamento seguì una doppia proiezione. Da un lato, si incentrò sulla conquista delle élite politiche e religiose attraverso la diffusione di ideali e dottrine nella ristretta cerchia della corte: si pensi al ruolo di direzione spirituale che l'Ochino ma prima di lui anche il Fregoso assunsero nei confronti di Margherita Paleologo, per la quale il genovese scrisse il *Trattato della vita christiana*, o alle indicazioni di lettura del Contarini per Ercole²⁵. Come la Paleologo, numerose altre gentildonne vennero instradate negli stessi anni sulla via di una spiritualità cristocentrica fondata sulla giustificazione per sola fede e sull'esaltazione della grazia e della misericordia divina; lo attestano i casi di Vittoria Colonna, Caterina Cibo, Eleonora Gonzaga e

²⁴ E. Gonzaga a G.M. Giberti, Mantova, 13 novembre 1537 (cit. in: M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica cit., vol. 1, p. 37n).

²⁵ G. ALONGE, M. CAMAIONI, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova (1510-66)*, "Rivista Storica italiana" 129 (2017), pp. 369-416.

Caterina Sauli²⁶. Dall'altro, proprio grazie al sostegno delle autorità, trovarono attuazione politiche pastorali ben precise, che miravano ad attirare predicatori evangelici, a diffondere libri di un certo tipo, a riorganizzare l'attività del clero e a riformare i monasteri, specialmente quelli femminili, oltretutto a incentivare una politica della carità in soccorso dei più bisognosi. Che all'enunciazione teorica di determinati principi potesse corrispondere una pratica concreta lo dimostra un episodio riportato dai rettori veneziani di Verona, che nel marzo 1540 riferirono alle autorità della Serenissima di come il vescovo Giberti, con la complicità dei provveditori cittadini, avesse dato principio a «tuore mo li arzenti se attrovano dedicati per voti et altro in le chiese de essa città, per quelli vender et far elemosine a poveri per substantatione loro in questi estremi tempi»²⁷.

Contrariamente a un luogo comune storiografico, tuttavia merita ricordare come quella religiosità incentrata sulla carità non fosse soltanto l'espressione di un cristianesimo etico di matrice erasmiana, ma affondasse le sue radici in un progetto più ampio e ambizioso di ri-orientamento della pietà popolare sulla base della dottrina della giustificazione per sola fede e della svalutazione delle opere meritorie. Di tale azione combinata tra convinzioni teologiche e pratiche devozionali è dimostrazione evidente l'attività omiletica di Ochino, che puntualmente al termine delle proprie prediche sollecitava i fedeli a fondare monti di pietà, monasteri per le convertite, e più in generale si spendeva affinché le proprie parole avessero una ricaduta sociale nella vita quotidiana delle città della Penisola che incontrava nella propria predicazione itinerante, come è stato dimostrato in maniera convincente in recenti contributi²⁸. I cappuccini di cui Ochino fu esponente di spicco avevano peraltro iscritto nelle loro stesse costituzioni il rispetto del potere dei vescovi, in controtendenza con la tradizionale diffidenza tra clero secolare e clero re-

²⁶ G. FRAGNITO, «Per un lungo e dubbioso sentiero»: l'itinerario spirituale di Vittoria Colonna, in: *Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, Viella, Roma 2016, pp. 177-213.

²⁷ Venezia, Archivio di Stato, *Capi del consiglio dei dieci. Lettere di rettori*, b. 193 (Verona, 1532-1547), fol. 82. Nelle sue prediche di quegli anni Ochino ripeteva sovente l'invito a privarsi dei beni superflui, anche di quelli destinati al culto, per assistere i bisognosi (*I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1988-1993, vol. 3, pp. 2141-2144).

²⁸ M. CAMAIONI, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» LXVII (2013), pp. 55-98; Id., *Le opere della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in: *Politiche di misericordia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di P. Delcorno, il Mulino, Bologna 2018. Per una biografia completa dell'Ochino italiano si rimanda a M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.

golare. Alla luce di ciò non stupisce l'intensa collaborazione che si instaurò tra cappuccini e vescovi riformatori, che si servirono di Ochino e dei suoi confratelli per diffondere un messaggio teologico innovativo. Di tale legame privilegiato si trova conferma nella corrispondenza di Francesco Della Torre, segretario personale del Giberti, che, tra le numerose ed entusiaste menzioni del padre cappuccino, riferì nell'autunno 1538 di una sua predica tale da «convertire quasi che io non dissi un'anima dannata», svoltasi nel paesino di Monteforte, sulla via da Verona a Venezia, cui assistettero, oltre al Giberti, anche il Fregoso e il Cortese²⁹. Sul contenuto della predicazione di Ochino in quegli anni si ha testimonianza diretta in alcune trascrizioni tachigrafiche (*reportationes*) relative al periodo 1536-1539 ed edite in due volumetti veneziani del 1541, dalle quali si evince la volontà di ispirarsi alla chiesa primitiva, nella quale centrale era stata la trasmissione della Parola di Dio ai fedeli piuttosto che la sapienza mondana di teologi e filosofi; al cuore delle sue omelie si trova un radicale cristocentrismo, la critica di riti e usanze superstiziose, affondi non sempre “mascherati” agli abusi e ai soprusi del clero³⁰, ma soprattutto l'esaltazione del beneficio offerto all'umanità tutta tramite il sacrificio del figlio di Dio in croce, l'invito a una comunione frequente, e la costante – direi ossessiva – evocazione di una «fede viva» operosa nella carità³¹. Pur senza menzionare in maniera esplicita la formula – a quella data evidentemente già associata alla fede luterana –, Ochino era solito fare riferimento alla dottrina della giustificazione per sola fede, come emerge senza ombra di dubbio nella *Predica Quinta* tenuta a Lucca nel 1538:

Noi senza la grazia di Dio niente possiamo, e le nostre giustizie sono sordidezze, macchie e brutture. E così come l'ombra non può sostenere alcun peso senza il corpo, così noi, né più né meno che siamo ombre, niente possiamo operare senza la divina grazia³².

Poco più avanti il predicatore ricorreva all'esempio di un infermo, vicino alla morte e disperato per le cattive opere compiute in vita, che fu convinto a «disperarsi in tutto e per tutto delli suoi opere, ma non già di Cristo il quale aveva pregato per lui e aveva preso tutti i suoi peccati e nostri sopra delle sue spalle. E così – concludeva Ochino – l'infermo

²⁹ Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4176, fol. 362.

³⁰ *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo* cit., vol. 3, p. 2208.

³¹ Sulle prediche italiane di Ochino, cfr. M. CAMAIONI, “*De Homini carnali fare spirituali*”. Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento, tesi di dottorato, Roma Tre, 2011, pp. 225-232.

³² *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo* cit., vol. 3, p. 2168.

si disperò dell'opere e meriti suoi, e tutta la sua speranza e fiducia la puose in Cristo, e morendo con tal viva fede fu salvo»³³. In linea con la teologia dell'evangelismo³⁴, l'Ochino italiano rimase fedele a una concezione tutta positiva e ottimista della salvezza, una salvezza larga, estesa a tutti i peccatori, anche ai non cristiani³⁵. Allo stesso modo il cappuccino non rinunciava a salvare il libero arbitrio umano, seppur circoscritto alla possibilità di accogliere o respingere il beneficio della grazia³⁶. Alla luce di tali considerazioni non si può dunque che condividere lo sforzo portato avanti recentemente di sganciare il predicatore cappuccino dall'influenza di Juan de Valdés, con il quale certamente si confrontò alla fine degli anni Trenta a Napoli, ma su un livello di parità piuttosto che di sudditanza, come troppo spesso affermato in passato. Ochino partecipò compiutamente allo sforzo di vescovi e cardinali dell'evangelismo, e in alcun modo è possibile ravvisare prima della precipitosa fuga del 1542 sostanziali fratture all'interno di quel mondo³⁷.

³³ Ivi, p. 2172.

³⁴ Ochino conosceva le opere di Lefèvre, come emerge da un suo rimando al dibattito sulle *Trois Madeleines* (cfr. M. CAMAIONI, "De Homini carnali fare spirituali" cit., p. 224).

³⁵ *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo* cit., vol. 3, pp. 2197-2198.

³⁶ «Questo fu quel giorno che Dio verso di noi ha mostrato l'abondante misericordia sua in donarci il maggior bene che ci avessi potuto donare, il proprio e unigenito Figliuolo suo. Questo è quel giorno che a noi ha mostrato la sua infinita liberalità in farci partecipi de tutte le celesti grazie. E poi ultimamente questo è stato il giorno che ci ha aperto il cielo e in man nostra sta di pigliarlo e rapirlo, perché più ama noi che non ci amiamo noi stessi» (ivi, p. 2193). Vedi anche la metafora del figlio riscattato dai turchi cui viene lasciata la libertà di tornare in patria o meno, cioè di approfittare del dono ricevuto o di rifiutarlo (ivi, pp. 2175-2176). Sulla salvezza dei giudei, cfr. ivi, p. 2205.

³⁷ In tal senso occorre ridiscutere drasticamente l'interpretazione ancora dominante secondo cui Ochino fu un esponente del valdesianesimo nella Penisola, e poco più che un propagatore dell'insegnamento di Valdés nella «proiezione all'esterno» del gruppo napoletano. Funzionale a dimostrare la pervasività ovunque in Italia del valdesianesimo, fino a quel punto rimasto circoscritto in ristretti circoli elitari, tale tesi tende a sottostimare le altre frequentazioni di Ochino, le sue letture precedenti, la sua autonomia intellettuale, nonché la sua piena adesione al progetto riformatore di uomini come Fregoso, Giberti o Contarini, che ancora nel 1542 lo volle a predicare a Bologna (M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 171-186; in part. p. 179). Su analoghe posizioni si attesta ancora di recente Miguel Gotor che, pur invitando a prendere le distanze da una «genealogia dell'eresia italiana, di derivazione giudiziario-inquisitoriale-teatina-carafesca», non rinuncia a insistere su una collocazione esclusiva di Ochino in area imperiale e valdesiana. Eppure nei suoi anni italiani Ochino ebbe rapporti intensissimi con prelati quali Contarini, Fregoso e soprattutto Giberti che certo non possono esser fatti rientrare nel partito dell'imperatore; così come la politica di «attendismo» e apertura al mondo protestante fondato sulla valorizzazione della giustificazione per sola fede non fu certo prerogativa esclusiva del mondo

La dottrina della salvezza ottenuta attraverso la giustificazione per sola fede fu al centro della riflessione intellettuale nonché dell'attività omiletica anche dell'agostiniano Girolamo Seripando, che la predicò dinnanzi a cardinali e vescovi a Roma nel 1534 e nella quaresima del 1535³⁸, e poi, a ridosso della sua nomina a generale dell'ordine, nel settembre 1539 a Napoli³⁹ e nel marzo 1540 a Rimini⁴⁰, e che la difese più tardi al Concilio di Trento insieme con il cardinal Bertano⁴¹. Addirittura in pieno svolgimento delle assemblee tridentine, dove si trovava in qualità di cardinal legato nel 1563, il generale degli agostiniani avrebbe – secondo alcune testimonianze processuali – chiamato a sé sul letto di

valdesiano-imperiale, ritrovandosi tale e quale nel mondo dell'evangelismo francese e negli ambienti attorno a Francesco I (M. GOTOR, *Sull'illusione biografica: il caso di Bernardino Ochino come problema storiografico*, "Rivista Storica italiana" CXXXI (2019/I), pp. 5- 49, in part. pp. 13-19, 27, 30-31). Per una persuasiva ed equilibrata lettura dell'Ochi-no italiano, cfr. M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)* cit.

³⁸ Interrogato dagli inquisitori sull'ortodossia del cardinal Gonzaga, Endimio Calandra rispose il 19 aprile 1568: «L'ho ben conosciuto per negligente nelle cose delli predicatori: ma forse anco questo poteva procedere perché in Roma s'erano anco sentiti delli predicatori che predicavano pure alla lutherana, come si predicava anco qui in Mantova, perché allhora le cose non andavano così strette. Et tra l'altre mi ricordo che il cardinal Seripando, mentre era frate di Santo Augustino, predicando in Santo Augustino di Roma in presenza di cardinal predicò la giustificazione per la fede sola: et tutto il mondo vi correva, perché questa dottrina piaceva. [...] Et io ho udito dire queste cose che ho detto di sopra, della giustificazione et delli casi riservati, respective dal Seripando et da fra Bernardino nelle loro prediche, alle quali sono stato presente» (S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 333-334).

³⁹ «Quod dictum est: Deus est, qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate, gratiae iam est, quam fides impetrat, ut possint esse hominis opera bona, quae operatur fides per dilectionem, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Item: Fides etiam non petita conceditur, ut ei petenti alia concedantur: "Quomodo enim invocabunt, in quem non crediderunt?". Item: Ex fide dicit Apostulus iustificari hominem non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cetera, quae proprie nuncupantur opera, in quibus iuste vivitur» (H. JEDIN, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Morcelliana, Brescia 2016, vol. 2, pp. 1044-1045).

⁴⁰ Lo schema delle prediche è riprodotto in appendice in H. JEDIN, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo* cit., vol. 2, pp. 1044-1055.

⁴¹ Sempre il Calandra affermò davanti agli inquisitori che: «Il vescovo di Fano [Bertano] fu uno di quelli che teneva la cosa della giustificazione. [...] Intensi ben anco che quella opinione che teneva il vescovo di Fano, con il quale era cinque altri ancora – et fra gli altri il Seripando – fu reprobata dal concilio» (S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568* cit., p. 308; cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo* cit., vol. 1, pp. 453-455).

morte alcuni prelati per confessare loro di aver «per il tempo passato [...] predicato che le opere nostre meritavano, ma che l'avea detto per rispetto humano et che se ne pentiva et dimandava in colpa»⁴². Quando si prende il tempo di andare a rileggere le sue prediche degli anni Trenta e Quaranta, ci si accorge dell'impressionante comunanza di temi, di scelte lessicali e di posizioni dottrinali con i principali protagonisti e testi dell'evangelismo italiano, ben al di là di quanto lasci intendere l'imponente ma troppo ideologicamente orientata biografia di Hubert Jedin. A Rimini egli insistette sul concetto di una doppia fede, distinguendo una fede morta, quella dei demoni, che non produce opere⁴³, e una fede viva nelle promesse di Cristo, la fede della donna cananea, che si innesta sulla carità e che «sempre est cum bonis operibus connexa»⁴⁴. Seripando peraltro partecipò in prima persona al dibattito scatenatosi tra il 1538 e il 1539 tra alcuni esponenti del mondo riformatore italiano, prendendo le parti del Contarini, fautore di una posizione teologica moderata ed estranea alla dottrina della predestinazione. Non stupisce che proprio tra le sue carte siano stati ritrovati diversi documenti, lettere e opuscoli, prodotti da quel confronto teologico⁴⁵. Così come pienamente coerente con il suo profilo dottrinale risulta l'apprezzamento che egli esprime fin dal dicembre 1542 per le prime Prediche ginevrine dell'Ochino, tutte incentrate sulla questione della giustificazione per sola fede, nelle quali non aveva trovato «cosa alcuna che non sia christianissima», nonostante il cappuccino fosse a quella data considerato un eretico a tutti gli effetti e un pericoloso nemico della Chiesa di Roma⁴⁶. Alla luce di ciò e della fedeltà poi dimostrata, anche in piena età della Controriforma, a determinate opzioni tipiche dell'evangelismo – la giustificazione per sola fede ma anche la residenza dei vescovi – la figura e l'attività del generale agostiniano meriterebbero certamente una rivalu-

⁴² S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568* cit., p. 360.

⁴³ «Sed decipiuntur profecto multi mala securitate, ut Augustinus inquit, salutem suam perdentes, qui putant ad eam obtinendam solam fidem sufficere, bene autem vivere et bonis operibus viam Dei tenere negligunt. Haec est fides mortua, de qua Jacobus: "Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est". Est fides daemonum, de qua Augustinus loquens de vera fide» (ivi, p. 1052).

⁴⁴ Ivi, p. 1054.

⁴⁵ G. ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* cit., pp. 285-296.

⁴⁶ E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, "Bullettino senese di storia patria" XV (1908), pp. 96-98; cit. in M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)* cit.

tazione complessiva che consenta di collocarlo a pieno titolo tra gli attori principali di quel movimento.

Analogo fu l'indirizzo teologico dei benedettini guidati da Gregorio Cortese, amico intimo di Fregoso e Contarini, che aveva avuto precoci contatti, fin dagli anni Venti, con il mondo dell'evangelismo francese: la residenza nel monastero sull'isola di Lérins, i contatti frequenti con l'umanesimo genovese degli anni Dieci, nonché la collaborazione con il monaco riformatore Denis Faucher ravvivarono l'interesse del Cortese per lo studio della Scrittura nelle lingue originali, per i Padri greci della Chiesa e soprattutto per l'opera di san Paolo. Ne scaturì una pietà fortemente cristocentrica, non immune da influenze luterane, come dimostrano i rapporti intessuti nella Lione del 1525 con eterodossi quali il fiammingo Michael Bentin, traduttore dell'opera del riformatore sassone in francese, e la ricerca di punti di contatto teologici con il pensiero dei protestanti. Alla sua scuola si formò un'intera generazione di monaci che sarebbero poi stati protagonisti della vita religiosa italiana dei decenni successivi⁴⁷. Lungi dal rimanere rinchiusi nei loro chiostri per dedicarsi a studi eruditi, nel corso degli anni Trenta i benedettini di Santa Giustina offrirono un contributo concreto ai tentativi di riformare le diocesi di Mantova e Verona, come traspare dalle corrispondenze del cardinal Gonzaga, del Giberti o del Contarini. Significativo in tal senso appare l'episodio – noto e controverso – delle lezioni pubbliche tenute a Padova nel giugno 1537 dal benedettino don Marco da Cremona, che per aver predicato e insegnato la «grandezza della grazia et la infirmità humana» venne accusato di spargere dottrine luterane dal Grechetto⁴⁸. In sua difesa si attivarono, oltre al Contarini e allo stesso Cortese⁴⁹, anche l'ambasciatore del re di Francia a Venezia, Georges de Selve, strettamente legato alla cerchia di Margherita di Navarra e poi ai principali esponenti dell'evangelismo italiano. Merita sottolineare che il Selve nell'indicare ai propri predicatori la corretta dottrina da predicare dai pulpiti della propria diocesi di Lavaur, in una lettera scritta a ridosso degli eventi, fece esplicito riferimento al caso di don Marco. Scrisse infatti il Selve:

⁴⁷ B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, Clarendon Press, Oxford 1985; M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003, voll. 2-3.

⁴⁸ F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, von Huye's Buchhandlung, Braunsberg 1881, p. 270.

⁴⁹ G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, "Benedictina" XXX (1983), pp. 440-441, e E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform* cit., pp. 265-266.

S'il presche le salut par Iesus Christ, et la redemption des pechez, une autre partie du monde crie que c'est un Lutherien, et un semineur de mauvaise doctrine: comme je l'ay veu advenir par delà, et icy mesmes depuis peu de jours, que quelques religieux qui preschoient à Padoue, gents d'excellente doctrine et de vie conforme, pour prescher la grace, ont esté nommez pour lutheriens: là où il se trouve qu'ils ne leurent jamais livres de Luther, ne de nul de ses adherents⁵⁰.

Le sue parole mostrano bene come già a quella data, nella seconda metà degli anni Trenta, in Italia come in Francia la scelta di predicare la salvezza ottenuta dalla grazia divina anziché dalle opere umane poneva gli uomini dell'evangelismo su un terreno scivoloso, e li esponeva al rischio di venire tacciati di luteranesimo. La reazione aggressiva di una parte del clero cattolico, fautore di una lotta senza quartiere all'eresia, rivela da un lato la chiarezza della proposta teologica dell'evangelismo, incentrata sulla giustificazione per sola fede e il ridimensionamento dei meriti umani, e perciò dunque chiaramente riconoscibile e identificabile, dall'altro il livello dello scontro in corso all'interno stesso dell'istituzione ecclesiastica. Se Roma avrebbe aspettato il 1547 per prendere nettamente posizione e troncare per sempre sulla questione della fede e delle opere, nel mondo cattolico il percorso di chiarificazione dottrinale e di costruzione di nuove identità confessionali poteva considerarsi in atto già dieci-quindici anni prima.

Si potrebbero moltiplicare ulteriormente gli esempi di questa predicazione su larga scala della dottrina della giustificazione per sola fede, mai disgiunta dallo sforzo di esplicitare il nesso tra la «viva fede informata di carità» e le opere intese come il frutto necessario di quella fede⁵¹. Formule linguistiche e teologiche analoghe ricorrono nei testi pastorali di Fregoso, come nel suo trattato dedicato alla preghiera, in altre opere di Ochino, nella riflessione dello stesso Contarini, e naturalmente nelle prediche di Tullio Crispoldi, il principale collaboratore del Giberti a Verona⁵², per poi trovare la loro più efficace sintesi nelle pagine del

⁵⁰ *Œuvres de feu révérend père en Dieu George de Selve, évêque de Lavaur, contenant un sermon, quelques exhortations, oraisons, contemplations, lettres, discours, sommaires de l'Escripture Sainte, moyen de faire et entretenir paix et deux remonstrances aux Alemans*, Galliot du Pré, Paris 1559, p. 19v.

⁵¹ *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo* cit., vol. 3, p. 2220.

⁵² «Et se si predicasse che l'opere senza la gratia giustificano, hariano ragione gli avversari», ma «non si predica questo et poi non si dice che lo servir de le costituzioni giustifichi, anzi se dice che senza la gratia ogni cosa è nulla, ma che facendo l'opere giuste, ancorché giustamente non si facciano mancando la gratia, dispongono l'homo a ricever la gratia, quando Dio la darà» (cit. in P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento* cit., p. 198). «Ma perché altri tacitamente non dica tra se stesso: se la charità è dono de Dio, se senza essa niente si fa, chi non l'ha non ha colpa alcuna se

Beneficio di Cristo. Sarà sufficiente insistere sulla condivisione di una stessa proposta spirituale da parte del mondo riformatore italiano a cavallo tra anni Trenta e Quaranta, tra uomini come Contarini, Giberti o Fregoso, membri a pieno titolo dell'evangelismo italiano, e quelli della generazione successiva che aderirono al movimento valdesiano, ma senza mai rompere sul piano della propaganda pubblica con i loro predecessori. Distinzioni dottrinali, sfumature spirituali, e inclinazioni religiose divergenti riguardarono per lo più l'intimo delle coscienze e trovarono piena espressione all'interno di ristretti circoli o di testi manoscritti destinati a una circolazione controllata, senza mai provocare un mutamento sostanziale di strategia a livello di diffusione di massa. Centrali sarebbero rimasti anche per gli spirituali la divulgazione delle verità della fede attraverso la circolazione in volgare dei testi sacri e la predicazione della giustificazione *ex sola fide*.

Mi sia consentito concludere queste pagine con una citazione che meglio di altre sintetizza quanto ho cercato di dimostrare, e che – a due anni dalla scomparsa – vuole anche essere un omaggio postumo all'intelligenza e all'intuito di uno dei migliori tra gli studiosi della vita religiosa italiana, Giovanni Miccoli, che già nel 1974, prendendo spunto dal volume di Adriano Prosperi sul Giberti, ravvisava le contraddizioni di una lettura dell'evangelismo come di un movimento elitario che avrebbe riservato soltanto a una ristretta cerchia la discussione ampia sulle verità della fede⁵³. Miccoli, invece, in contrasto con quanto avrebbe poi continuato ad affermare larga parte della storiografia dei decenni successivi, sottolineava che:

Tullio Crispoldi come Bernardino Ochino, Alberto Lino come quegli altri predicatori veronesi, non evitarono di affermare i principi di fondo delle loro idee teologiche: puntarono ad evitare lo scontro, la negazione esplicita dei punti e delle premesse dottrinali tradizionali che venivano considerati sbagliati o da superare⁵⁴.

pecca et se l'ha sarà salvo senza stare altramente ad udir parlar de lei o d'altra virtù, [...] vi affermo prima che io più oltre proceda, che la charità è forma et vita de tutte le virtù; [...] Dio a tutti nel battesimo la dà, perché altramente la fede non sarebbe fede viva, ma una cosa morta et disutile sì che se un christiano non ha charità non è perché Dio non gl'habbia data, ma perché esso l'ha già gittata per il peccato» (cit. in *ivi*, p. 204).

⁵³ Per un profilo di Giovanni Miccoli si rimanda a A. PROSPERI, *Giovanni Miccoli, un profilo*, "Studi Storici" 58/1 (2017), pp. 11-18.

⁵⁴ G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. 2, Einaudi, Torino 1974, p. 1027.

E sempre Miccoli si spingeva così a definire l'evangelismo «un gruppo [...] costituito da persone e da circoli in stretto contatto reciproco, che si muovevano con metodi, criteri, e valutazioni comuni», e a ribadire che:

Tra gli anni trenta e quaranta c'è una comunanza di discorso, un interscambio di persone, una circolazione di idee che raggiungono una certa unità. [...] C'è una circolazione di predicatori di novità che è possibile anche perché ci sono prelati a Roma e singoli vescovi e prepositi e magistrature cittadine che condividono più o meno intensamente certe esigenze e certe idee, che appoggiano, coprono, proteggono affermazioni arrischiate, e bloccano certi procedimenti o ne aiutano una rapida soluzione⁵⁵.

Il recupero della categoria di evangelismo appare quanto mai utile nel momento in cui si iniziano a ridiscutere paradigmi storiografici consolidati della storiografia degli ultimi decenni. Troppo spesso si è lasciato che la storia religiosa del primo Cinquecento venisse scritta dagli inquisitori prima ancora che dagli storici, accettando come punto di vista privilegiato, se non proprio esclusivo, nel distribuire patenti di ortodossia o di eterodossia le carte processuali raccolte e accuratamente custodite da Carafa e dai suoi uomini. Sulla base di tale approccio si è cercato il dissenso religioso laddove interessava trovarlo agli inquisitori cinquecenteschi per ragioni spesso più politiche che spirituali, e si sono al contrario trascurate altre figure, altri percorsi e altre circolazioni di uomini, libri e idee. Lo dimostrano tra gli altri i casi di Antonio Bruciolli, Federico Fregoso, Luigi Alamanni, Antonio Caracciolo, che nulla ebbero a che spartire né con Carafa né con Valdés, che risultano pressoché assenti dalla carte inquisitoriali (e simmetricamente dagli studi) perché non direttamente riconducibili al partito degli spirituali di Pole e Morone. Per via del loro legame politico con la corte di Francia piuttosto che con quella imperiale, essi non furono considerati una minaccia dal Carafa per le sue ambizioni curiali e rimasero così ai margini dei procedimenti del Sant'Uffizio⁵⁶. Anzi, divenuto poi papa con il nome di Paolo IV, il Carafa seppe all'occasione chiudere più di un occhio su alcuni di loro, quando non contribuì addirittura a insabbiare i processi a carico di uomini dal profilo dottrinale più che incerto quali Antonio Ca-

⁵⁵ Ivi, pp. 1017-1018.

⁵⁶ Considerazioni analoghe riguardo alla parabola di Vittoria Colonna, che certamente non attese il soggiorno a Viterbo e l'influenza, da ridimensionare, dei valdesiani per aderire alla giustificazione per sola fede, sono contenute in G. FRAGNITO, *“Per un lungo e dubbioso sentiero”: l'itinerario spirituale di Vittoria Colonna* cit., pp. 200-206.

racciolo, il vescovo “ugonotto” di Troyes⁵⁷, Camillo Orsini, condottiero un tempo a servizio di Francesco I, a cui il pontefice napoletano affidò la difesa militare di Roma⁵⁸, nonché il cardinale transalpino Jean Du Bellay. Questi, un tempo figura di spicco dell’evangelismo francese, finì i suoi giorni a Roma, dopo aver collaborato attivamente con i progetti politici antimperiali di papa Carafa e aver duramente contrastato i progetti di Pole e Morone, considerati non a torto troppo vicini agli Asburgo⁵⁹. Per cogliere appieno la vitalità e l’eterogeneità della vita religiosa del Cinquecento pare dunque meritevole di ulteriore approfondimento lo studio dei rapporti e degli scambi spirituali tra Italia e Francia oltreché del ruolo assunto da quei vescovi d’oltralpe formati al magistero di Lefèvre d’Étaples, protetti da Margherita di Navarra e poi da Caterina de’ Medici, che contribuirono in maniera originale alla genesi di un cattolicesimo alternativo, o quanto meno concorrente, rispetto a quello poi impostosi con i decreti tridentini e con i papi della Controriforma.

⁵⁷ J. ROSEROT DE MELIN, *Antonio Caracciolo, évêque de Troyes (1515?-1570)*, Letouzay et Ané, Paris 1923; T. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève (des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle)* cit., pp. 235-249.

⁵⁸ G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., pp. 1049-1050; A. TALLON, *Le parti français et la dissidence religieuse en France et en Italie*, in: *La Réforme en France et en Italie*, a cura di Ph. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Ecole française de Rome, Roma 2007, pp. 383-385.

⁵⁹ A. TALLON, *Jean Du Bellay et la réforme de l’Eglise*, in: *Le cardinal Jean Du Bellay. Diplomatie et culture dans l’Europe de la Renaissance* cit., pp. 92-95.

IL PRIMO PROCESSO A DEI “LUTERANI” ITALIANI (FIRENZE, 1524)¹

LUCIO BIASIORI²

1. *Peste del corpo, peste dell'anima*

All'inizio di luglio del 1524 ad Arezzo infuriava la peste. Per placare la collera divina e ottenere quella pace sociale che era considerata la condizione necessaria per il ristabilimento delle condizioni normali, stravolte dall'epidemia, papa Clemente VII aveva pubblicato in città un'indulgenza «ad placandum Deum pro pace obtinenda et peste delenda». A tutti quelli che si fossero confessati e comunicati e avessero digiunato era concessa la remissione dei peccati («confitentibus et ieiunantibus et communicantibus omnium peccatorum remissio concedebatur»). La pubblicazione dell'indulgenza da parte di Clemente VII è stata giudicata «in evidente atteggiamento anti-luterano». Ciò sembra però contrastare non solo con l'andamento generale del suo pontificato, contrassegnato da una sostanziale inattività e da «tragiche esitazioni» nei confronti dei rimedi da prendere contro il diffondersi del luteranesimo³,

¹ Al personale dell'Archivio della curia arcivescovile di Firenze (ACAF) – in particolare a Rossella Tarchi – vanno i miei più vivi ringraziamenti, così come a Claudio Saviotti dell'Archivio di Stato di Arezzo (ASAR). Il progetto ha beneficiato di un finanziamento della Scuola Normale Superiore (Progetto Giovani Ricercatori 2016/2017). Ringrazio Michele Camaioni per i suoi consigli su una versione precedente di questo lavoro, e Daniele Conti per l'aiuto che mi ha dato durante la ricerca.

² lucio.biasiori@sns.it

³ Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze (ACAF), *Cause criminali* 10, 14 (date le frequenti citazioni dal processo, per non appesantire troppo il testo, si è scelto di non indicare ogni volta la carta da cui è tratta la citazione, che del resto può essere facilmente controllata nel testo del processo, pubblicato in calce a questo articolo).

² F. CRISTELLI, *Storia civile e religiosa di Arezzo in età medicea (1500-1737)*, Badiali, Arezzo 1982, p. 96.

³ M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 107. Un punto di vista diverso, favorevole a sottolineare «l'ambizione e l'organicità della sfida teologico-politica di Clemente VII [...] chiamata a “spegnere” la barbara alleanza (tale il papa e la curia la giudicavano) tra Carlo V e l'empia sedizione luterana» con l'aiuto letterario e militare di Machiavelli, è stato recentemente formulato, su basi non ancora definitive, da G. LETTIERI, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in:

ma anche con le motivazioni appena citate, che sembrano alludere a una logica tutta interna e poco preoccupata di quel che succedeva fuori dalla città colpita dalla peste. Mentre le cause di quel provvedimento avevano dunque poco a che fare con i grandi rivolgimenti religiosi allora in corso al di là delle Alpi, gli effetti che esso ebbe diedero invece vita al primo processo in Italia che avesse sullo sfondo la figura di Lutero. «Publicata», infatti, l'indulgenza, durante la notte furono affissi in città dei cartelli inneggianti alla confessione secondo l'opinione eretica di Lutero («*cedulas aliquas continentes aliquid de confessione secundum opinionem hereticam Martini Luter*»). Si trattava di un gesto che, come vedremo, i responsabili materiali dell'atto tenderanno a presentare come estemporaneo, ma che in realtà, contrapponendo affissione ad affissione, non solo rovesciava in modo evidente a tutti l'iniziativa ecclesiastica della pubblicazione dell'indulgenza, ma coglieva il nucleo di maggiore rilievo teologico del pensiero di Lutero.

2. *Luteri aretini*

«Il Signore e maestro nostro Gesù Cristo, dicendo “Fate penitenza”, ha voluto che tutta la vita dei fedeli sia una penitenza»: questa era la prima delle 95 tesi con le quali Lutero aveva dato il via alla Riforma. Già in quella prima tesi erano racchiusi alcuni dei punti più rivoluzionari del suo pensiero: la negazione del valore sacramentale non solo delle indulgenze, ma della stessa confessione, da un lato, e, dall'altro, il sacerdozio universale dei credenti. Se infatti tutta la vita del cristiano è penitenza, allora non ha più senso farne un sacramento particolare, amministrato da qualcuno che si pone al di sopra del gregge dei fedeli.

Al di là di quanto abbiano poi dichiarato di fronte ai giudici, il fatto che gli autori del gesto avessero scelto la confessione come tema della loro provocazione mostrava che sapevano dove andare a colpire, ponendosi in linea di continuità con quanto aveva fatto Lutero. A prima vista, verrebbe da pensare che stessero seguendo Lutero non solo per i contenuti del loro gesto, ma anche per la forma che gli diedero, scegliendo di affidare le loro idee a un foglio da attaccare alla vista di tutti. La somiglianza tra l'affissione da parte di Lutero delle 95 tesi alla porta della cattedrale di Wittenberg il 31 ottobre 1517 – l'evento che diede il

Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo, a cura di R. M. Parrinello, “Humanitas” LXXII (2017), pp. 1034-1089, cit. a p. 1089.

⁴ A. PROSPERI, *Penitenza e Riforma*, in: *Storia d'Europa*, vol. 4: *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di M. Aymard, Einaudi, Torino 1995, pp. 183-257. Le parole di Lutero sono cit. a p. 183.

via alla Riforma – e i fatti di Arezzo è però una somiglianza ingannevole. Chi affisse quei cartelli ad Arezzo e chi si incaricò di giudicarne l'azione verosimilmente non conosceva la scena madre della Riforma che, se mai avvenne, non fu mai ricordata dal suo attore principale e comparve per la prima volta nella testimonianza tarda (1546) e sicuramente non diretta di Filippo Melantone⁵. Questo non toglie certo d'importanza all'episodio studiato in queste pagine. Al contrario, ci permette di osservare la tradizione dell'affissione delle 95 tesi da un punto di vista cronologicamente precedente la sua "invenzione" e quindi rivelatore dei motivi che vi stavano alla base.

3. *Protesta politica?*

Oltre che un valore religioso, quel gesto poteva nascondere anche una qualche forma di protesta politica. Non bisogna dimenticare che l'indulgenza era stata emanata da Clemente VII, un papa che fino al novembre dell'anno precedente – quando era ancora il cardinale Giulio de' Medici – era stato l'arbitro della vita politica di Firenze e quindi di Arezzo stessa. Come è noto, nel 1502 Arezzo si era rivolta contro Firenze, che era riuscita a domare la ribellione con relativa facilità. Come aveva diagnosticato Machiavelli nelle sue riflessioni stese per l'occasione, i fiorentini non avevano però seguito l'esempio degli antichi romani, per i quali «i popoli ribellati si debbano o beneficiare o spegnere». I fiorentini non avevano né dato ascolto alle istanze degli aretini – dato che «non si chiama beneficio, ogni dì fargli venire a Firenze, avere tolto loro gli onori, vendere loro le possessioni, sparlare pubblicamente, avere tenuti loro i soldati in casa» – né avevano spenta una volta per tutte la loro ribellione, perché «non si chiama assicurarsene lasciare le mura in piedi, lasciarvene abitare e' cinque sestieri di loro, non dare loro compagnia di abitatori che li tenghino sotto»⁶. Questo atteggiamento ambiguo aveva fatto sì che il fuoco covasse sotto la cenere e, nonostante l'entrata trionfale di Leone X ad Arezzo nel 1515 sembrasse aver stemperato ogni tensione, alla prima occasione gli aretini avevano preso la palla al balzo per ribellarsi nuovamente contro Firenze. Nel 1529 approfittarono della nuova cacciata dei Medici da Firenze e dell'instaurazione della repubblica per rendersi di nuovo indipendenti con l'appoggio di Carlo V. Una volta restaurati i Medici a Firenze e fatta la

⁵ E. ISERLOH, *Lutero tra Riforma cattolica e riforma protestante*, Queriniana, Brescia 1970 (ma la tesi venne presentata per la prima volta nel 1961).

⁶ N. MACHIAVELLI, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in: *Opere*, I, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 1997, pp. 24-25.

pace con papa Clemente VII a Bologna nel 1530, l'imperatore deluse le speranze degli aretini – che nel frattempo avevano cominciato anche a battere moneta propria – intimando che «la città ritornassi sotto il governo et reggimento di Clemente pontefice, o vero della illustrissima casa de' Medici».

Il gesto di attaccare dei cartelli inneggianti a Lutero in risposta alla proclamazione dell'indulgenza da parte di Clemente VII poteva dunque essere una reazione di polemica non solo religiosa, ma anche politica, rivolta non tanto contro il pontefice, quanto contro l'esponente della casata che controllava Arezzo. Del resto, nell'Arezzo medicea, quello della provocazione notturna sarebbe stato anche per i secoli a venire il canale prediletto per sfogare il malcontento politico-religioso, come quando nel febbraio 1605 qualcuno impiccò in effigie il granduca Ferdinando I in polemica contro il suo fiscalismo, o qualcun altro attaccò delle immagini in cui il vescovo Giuseppe Ottavio Attavanti era mostrato distribuire vino e, con in mano una mannaia, «pestare polpette sopra un banco di macello», insulto che – si disse – pochi giorni dopo causò la morte da «ipocondriaco» dell'addolorato vescovo⁷.

4. «Una baiaccia»

In ogni caso, che avesse motivazioni religiose o politiche⁸, si trattava di una provocazione intollerabile, che richiedeva l'intervento del tribunale vescovile di Firenze. Il 29 luglio 1524 l'esecutore materiale, Donato di Angelo Sandri (o Santi)⁹, comparve di fronte al vicario arcivescovile e ai suoi aiutanti. Davanti ai giudici Donato si presentò come un buon cattolico. «In testimonium sue bone fidei», allegava il fatto che, secondo le disposizioni del vicario del vescovo di Arezzo (che allora era l'assente Ottaviano Sforza), si era presentato spontaneamente per evitare la scomunica. A suo favore testimoniarono anche il camaldolese Galeotto Altoviti e il benedettino don Mauro del monastero di S. Flora e Lucilla di Arezzo, dove Donato era entrato come novizio. Se il primo

⁷ Cit. in F. CRISTELLI, *op. cit.*, p. 10.

⁸ Gli episodi sono ricordati in ivi p. 11 e p. 128, n. 18

⁹ P. SIMONCELLI, *Lutero fra "Repubblica" e "Principato": ideologia politica e riforma*, atti del Simposio su Lutero e la Riforma, Vicenza, 26-27 novembre 1983, Accademia Olimpica, Vicenza 1985, pp. 63-73.

¹⁰ L'incertezza sul nome di uno dei due imputati dipende dal fatto che il notaio arcivescovile lo presenta come «Donatus Angeli Sanctis», mentre il benedettino don Mauro, che testimonia in suo favore, lo chiama «Donato di Agnolo di Sandro da Cacciano», località a pochi chilometri da Arezzo, oggi nel Comune di Pergine Valdarno.

aveva dichiarato che Donato si era comunicato recentemente nelle sue mani, don Mauro testimoniò della «buona vita» di quel «buon giovane et di buona conscientia», ma allo stesso tempo documentò una sua certa crisi religiosa, che lo aveva spinto a lasciare la congregazione cassinese nel settembre dell'anno prima. Non sappiamo più di questo, ma il testimone si diceva sicuro che Donato – che, per inciso, portava il nome del santo patrono della città e quindi aveva presumibilmente ricevuto un'educazione religiosa ortodossa – aveva errato «più per semplicità che per malitia».

Appena Donato si presentò al cospetto dei giudici, gli fu mostrata una copia del cartello. Riconosceva quello che c'era scritto? – gli chiesero (vedi Fig. 8).

Donato lo riconobbe e cominciò a raccontare perché l'aveva affisso. La domenica precedente, verso sera, si stava recando «ex sua devotione» nella Chiesa della Madonna delle Lacrime. Il miracolo per cui la Chiesa della Santissima Annunziata veniva chiamata con quel nome era avvenuto qualche decennio prima, nel 1490, e quindi doveva essere ancora fresco nella sua memoria¹¹. Non sapremo mai se la devozione con la quale Donato era andato in chiesa fosse genuina o fosse un espediente per convincere i giudici della sincerità del suo attaccamento alla religione. Fatto sta che, uscendo di casa, aveva incontrato il suo vicino, il notaio Antonio del Giallo: «Dove vai tu?», gli aveva chiesto quest'ultimo, e Donato aveva risposto di voler «andare alla madonna, cui ipse respondit: “Aspecta, io voglio venire anchora io”». Così entrambi si erano incamminati e lungo la strada avevano cominciato a parlare di religione. Aveva attaccato discorso Donato:

«Noi habbiamo da ringraziare Iddio, noi habbiamo havuta una bella gratia dal nostro pontefice di questa absolutione di colpa et di pena, ché non si spende danari. Noi dobbiamo trovare uno confessore ammodo <am>modo». Et tunc ipse ser Antonius respondit sibi: «Io vi posso mostrare che noi dobbiamo confessare a Dio et non a' sacerdoti o huomini», et allegò il psalmo di Davit *Confitebor tibi in toto corde meo*, et subito dictus ser Antonius soggiunse: «Vogliamo noi fare una baiaccia?», et ipse inquisitus simul dixit: «Faccianla». Tunc ipse ser Antonius dixit: «Io caverò certe conclusioni e tu le copiarai e appiccharale», cui ipse, non considerans ulterius quod hoc importaret, respondit: «Io lo farò».

¹¹ Sulla Vergine delle lacrime, cfr. R. PACCIANI, *La costruzione della Chiesa della SS. Annunziata in Arezzo 1490-1590*, in: *La Chiesa della SS. Annunziata di Arezzo nel 500° della sua costruzione*, atti del Convegno, Arezzo – Casa del Petrarca, 14 settembre 1990, Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze, Arezzo 1993, pp. 79-117.

Si misero d'accordo di ritrovarsi per il giorno dopo, ma Donato esitava e infatti non si fece trovare all'appuntamento, adducendo il motivo di aver «avuto faccenda». Antonio se n'era avuto a male, ma aveva proposto di vedersi per il giorno successivo. Di fronte al nuovo rifiuto di Donato – che doveva far la guardia alla porta di San Clemente per impedire l'entrata di appestati in città – la questione sembrava essersi risolta in un nulla di fatto, finché la sera del martedì Antonio, trovandosi proprio a porta San Clemente «ad sgabellandum certam farinam», vide Donato e lo trovò stranamente remissivo:

«A Dio, Donato, che fai?», cui ipse respondit: «Ciò che voi volete», et tunc ser Antonius appropinquavit se dicto Donato et habens quandam parvam papiriam cedula in manibus dixit: «Sta' a udire».

Donato, che doveva in teoria essere il custode di Arezzo contro la concreta minaccia della peste, si apprestava a diventare il vettore di quella che, seppur più impalpabile, i giudici di fede consideravano un'infezione altrettanto pericolosa: la «peste luterana»¹².

Antonio gli aveva letto il testo della cedola e, fattosi prestare dai guardiani della porta «calamario, penna et folio», gliene dettò il contenuto, con la promessa di copiarne un'altra alla sera e attaccarla «al canto delle baccherie et una al canto della pieve». Donato aveva acconsentito, ma aveva proposto di affiggerne una anche al canto de' Bacci.

Non era un posto come tanti. In casa dei Bacci, dove la madre serviva come domestica, aveva abitato pochi anni prima un ragazzo, di cui si diceva che «la prima volta che uscì di Arezzo fu che fuggì per aver fatto un sonetto contra le indulgenze»¹³. Quel ragazzo avrebbe poi cancellato quasi ogni rapporto con la città natale, che rimase però impressa nel nome con cui egli fu ricordato dai contemporanei e dai posteri, quello di Pietro Aretino. I biografi dell'Aretino – che, per inciso, conosceva bene il figlio di Antonio, il miniatore Jacopo del Giallo, che chiamava «dolce fratello» e di cui lodava l'opera «tutta disegno e tutta rilievo [...] dolce, sfumata come fusse ad olio»¹⁴ – tendono a liquidare la notizia della sua fuga da Arezzo per un sonetto contro le indulgenze come un'invenzione dei suoi detrattori, volta a mostrare come la sua maldicenza fosse stata coltivata fin dai più teneri anni¹⁵. Certo è che il

¹² Sulla simbologia dell'eresia come contagio, cfr. S. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1994.

¹³ G. MUZIO, *Lettere cattoliche*, Valvassori, Venezia 1571, p. 232.

¹⁴ P. ARETINO, *Lettere sull'arte*, a cura di E. Camisasca, Edizioni del Milione, Milano 1957, I, p. 45 (lettera del 23 maggio 1537).

¹⁵ Cfr. P. LARIVAILLE, *Pietro Aretino*, Bulzoni, Roma 1997, pp. 22-25.

canto de' Bacci era un luogo che rivestiva un particolare significato per la vita pubblica della città, visto che sarebbe rimasto per secoli uno dei luoghi di ritrovo favoriti del patriziato aretino¹⁶.

Donato dimostrava dunque una buona sensibilità nei confronti dell'effetto che il suo gesto avrebbe dovuto avere. Tuttavia i rapporti di forza tra i due erano ormai ben delineati e il più esperto Antonio – che era nato nel 1484, dal momento che l'elenco delle «bocche» del 1548 lo dice di anni 62, e da un quinquennio era iscritto all'arte dei notai della sua città¹⁷ – non glielo permise, forse anche per timore che la «baiaccia» sfuggisse di mano e fosse scoperta prima ancora di essere messa in atto.

La notte passò senza che Donato trovasse il coraggio di compiere quel gesto. Al mattino, quando Antonio scoprì che il complice non aveva eseguito il compito, lo aggredì: «Tu non hai fatto nulla, quella cosa tornerà in parole». Donato, esasperato per l'insistenza di Antonio, aveva finalmente ceduto e la sera del mercoledì aveva affisso un cartello alla colonna delle Beccherie presso la Chiesa della Madonna del Monte (probabilmente nel luogo dove, secondo Vasari, Spinello Aretino aveva dipinto una sua Madonna)¹⁸, ma ebbe paura di affiggere l'altro perché sul posto c'erano delle persone. Il mattino successivo Antonio si assicurò che Donato avesse ancora con sé la carta che non aveva affisso e, quando Donato gli rispose «“Io l'ho”, ser Antonius dixit: “Dammela”, et ipse respondit: “No, io la voglio straciare”, et ipse dixit: “Stracciala”». Così, con un cartello appeso e un altro stracciato, questo *affaire des placards* aretino sembrava concluso.

5. La materia del contendere: la confessione a Dio

Dopo aver chiarito il contesto, vale la pena di concentrarsi sul testo: che cosa c'era scritto su quel cartello? A questa domanda, Antonio del Giallo rispose che conteneva parecchie annotazioni, che dicevano come la confessione dovesse essere fatta a Dio e non al sacerdote («permultas annotationes, quod confessio debebat fieri Deo et non sacerdoti»). Eccone il testo:

Confessio debet fieri ad Deum et non ad sacerdotem sive ad hominem. Ratio est ista. David in psalmo ait: «Confitebor tibi Domine in toto

¹⁶ Il poeta satirico Giovan Santi Saccenti due secoli dopo lo nomina ancora come un posto dove si «corbellava»: *Raccolta delle rime piacevoli di Giovan Santi Saccenti da Cerreto*, Roveredo, 1761, p. 110.

¹⁷ Cfr. rispettivamente ASAR, *Imposizioni diverse*, 8, c. 70r e ASAR, *Arte dei giudici e dei notai*, *Matricole e sottoscrizioni*, f. 40 v.

¹⁸ G. VASARI, *Le vite*, II/1, a cura di P. Barocchi, Sansoni, Firenze 1966, p. 283.

corde meo», et alio loco: «Delictum meum cognitum tibi feci, quia Deus meus es tu, confitebor tibi», et alio loco: «Confitebor Domino secundum iustitiam eius et psallam nomini Domini altissimi»; et Sanctus Augustinus: «Homo scelera sua cogitat et cum conversus fuerit inveniet veniam»; Sanctus Gregorius: «Domine, potius mentem quam verba respicis»; Sanctus Hylario: «Longorum temporum crimina in ictu oculi pereunt, si cordis nata fuerit compunctio».

Su come fosse stato assemblato questo testo e quali ne fossero le fonti, si tornerà in seguito. Per il momento andrà notato che il cartello comincia enunciando una proposizione generale – che ci si deve confessare a Dio e non agli uomini – e poi ne offre la spiegazione («ratio est ista»), inanellando una serie di autorità tratte dalla Scrittura e dalle opere dei Padri della chiesa. Era un modo di argomentare congeniale a un membro del ceto notarile, all'interno del quale le idee della Riforma avevano attecchito perché erano in grado di offrire una norma di condotta basata sull'autorità di un testo, quello delle sacre Scritture. Come è stato detto bene, i notai eterodossi hanno la «tendenza a risolvere in base al tenore letterale della Bibbia le questioni controverse di coscienza e di pietà», fenomeno che «si riscontra ovviamente in tutto il movimento riformatore italiano, ma acquista nei notai una particolare durezza», dato che «notai e cancellieri si riferiscono alla Bibbia come a una fonte di diritto, citano il versetto come si cita un testo legale e sfidano implicitamente gli avversari a produrre un'autorità equivalente»¹⁹. Insomma si trattava di qualcosa di più di uno scherzo, come lo volle presentare Antonio, che dichiarò di aver scritto quelle parole «ad effectum faciendi, ut vulgo dicitur, “una baia”, et non quia ita crederet».

6. I giudici

Finora abbiamo parlato più degli imputati che dei giudici. A occuparsi del caso erano il vicario arcivescovile Giovanni de Statis, l'agostiniano Jacopo da Montefalco, il domenicano Cosimo Tornabuoni e il suo confratello Zaccaria di Lunigiana.

Si tratta di personaggi noti agli studiosi di storia religiosa primo cinquecentesca. Il romano De Statis, «uomo intero e intendente», come lo definì Benedetto Varchi (*Storia fiorentina*, XII, 28) che gli indirizzò anche un sonetto, era il vicario dell'arcivescovo Ridolfi, commissario apostolico di Clemente VII per la restituzione dei beni ecclesiastici

¹⁹ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, cap. 14, *Notai e cancellieri*, cit. pp. 335-336.

venduti a privati durante la repubblica²⁰. Fu poi auditore delle cause civili del duca Alessandro, incarico durante il quale il Bronzino dipinse per lui «un quadretto di nostra donna, che fu opera lodatissima»²¹.

Jacopo da Montefalco aveva insegnato fisica e metafisica a Pisa e nel 1517 aveva partecipato al sinodo di Firenze su incarico del vescovo di Firenze, il già citato Giulio de' Medici, futuro Clemente VII²². Non sappiamo che posizione avesse il Montefalco su uno dei temi per i quali era stato convocato il sinodo, cioè quello di ottenere una condanna postuma di Savonarola. Il fatto che vi avesse partecipato per conto di Giulio de' Medici ci fa pensare che egli fosse sulle posizioni di papa Leone X – egli stesso cugino del vescovo di Firenze – che mirava a ottenere una condanna formale di Savonarola²³. Al contrario del Montefalco, gli ultimi due giudici del caso aretino, Cosimo Tornabuoni e Zaccaria di Lunigiana erano invece «piagnoni», cioè ardenti seguaci della memoria di Savonarola²⁴.

La loro presenza tra i giudici di fede è un segnale di quel nesso complicato che unì il movimento savonaroliano alla diffusione delle prime notizie della Riforma a Firenze. Già nel 1520 un ammiratore di Savonarola come Bartolomeo Cerretani nella *Storia in forma di dialogo della mutatione di Firenze* aveva messo in bocca a uno dei due piagnoni interlocutori dell'opera una lode di Lutero quale «venerando religioso [...] gli scritti del quale sendo comparsi in Italia e maximamente a Roma fanno argomento che costui debba essere per costumi doctrina e religione prestantissimo»²⁵. Lutero stesso aveva alimentato questa continuità ristampando nel 1523 il commento di Savonarola al salmo *Miserere*.

A conferma di una situazione religiosamente fluida, l'anno successivo due importanti esponenti del savonarolismo si trovavano dall'altra parte della barricata e possiamo immaginare che, a processo, fra Zaccaria – autore di una *quaestio* in cui difendeva Savonarola dall'accusa di eresia per aver voluto solo riformare e non rifondare la chiesa – si con-

²⁰ R. NERLI, *Commentari de' fatti civili occorsi dentro la città di Firenze dall'anno MCCXV al MDXXXVII*, Mertz, Augusta 1728, p. 248.

²¹ VASARI, *op. cit.*, VI, p. 232.

²² L.G. CERACCHINI, *Fasti teologali ovvero notizie istoriche del collegio de' teologi della sacra Università fiorentina*, Moücke, Firenze 1738, p. 208.

²³ S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.

²⁴ C. VASOLI, *La difesa di Savonarola di fra Zaccaria di Lunigiana*, in: *Id.*, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1996, pp. 43-100.

²⁵ P. SIMONCELLI, *Preludi e primi echi di Lutero a Firenze*, "Storia e Politica" XXII (1983), pp. 674-744.

vincesse ancora di più della giustezza del suo punto di vista. Tale convinzione lo dovette poi accompagnare anche in seguito, nonostante i tempi si facessero sempre meno adatti alle distinzioni teologiche e bastasse poco per essere etichettati di “luteranesimo” ed essere così posti tra i nemici dell’ortodossia. Gli ideali savonaroliani di Zaccaria da Lunigiana lo portarono infatti a essere uno degli animatori della resistenza antimedicea durante l’ultima repubblica fiorentina del 1527-1530, dopo la cui caduta si era rifugiato a Venezia, dove la sua predicazione in volgare – specialmente quella su san Paolo alla Chiesa della Trinità nell’agosto del 1532 – gli aveva attirato sospetti di luteranesimo²⁶. Al nunzio papale a Venezia, Girolamo Aleandro, era «pocco piaciuta, perciòché la dottrina sacra non è subietto da mettere in mani dil vulgo et di persone idiote, massime sappiando che la heresia lutherana è pullulata et cresciuta in Alemagna solo per questa via». Aleandro però metteva subito in luce come Zaccaria facesse «buon offitio circa le cose della fede», difendendo «l’ordine ecclesiastico» e attaccando le «opinioni luterane» in un commento volgare alle Lettere paoline che non ci è pervenuto²⁷. Insomma, specie se vediamo come si sviluppò la sua parabola biografica e religiosa, non facciamo fatica a immaginarcelo in un certo imbarazzo nel suo ruolo di giudice di fede nel caso dei due aretini: da un lato, forte del suo savonarolismo, che lo portava a diffidare da ogni tentazione che intendesse seguire Lutero nella sua rottura dell’unità della chiesa cattolica; dall’altro, tormentato spettatore della crescente spinta dei laici a voler discutere delle cose della religione ed esser protagonisti in prima persona della critica alle istituzioni ecclesiastiche.

I giudici erano insomma tutti chierici ben abituati ad analizzare testi, anche per le professioni che svolgevano al di fuori dell’aula del tribunale vescovile. Non stupisce perciò che abbiano fatto analizzare il cartello ad Antonio riga per riga (al momento della lettura del libro da parte dell’imputato era presente anche il teologo domenicano Giovanni Maria Tolosani, futuro polemista anti-luterano e avversario di Copernico²⁸). Antonio riconobbe il testo, eccetto che per due dettagli: il passo del salmo *Confitebor Domino secundum iustitiam eius* e quella strana sigla ANZOSZ con cui si chiudeva.

²⁶ Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 155-160.

²⁷ Cit. in M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997, p. 334.

²⁸ Su Tolosani e il suo *De purissima veritate sacrae Scripturae*, cfr. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo, riforma e controriforma. Studi e testi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002, cap. 3, *Giovanmaria dei Tolosani O. P.: 1530-1546. Umanesimo, Riforma e teologia controversista*, pp. 331-462.

A quel punto il vicario fece condurre Donato, il quale confessò che quelle parole non gli erano state dettate da Antonio, ma le aveva trascritte lui la sera, «copiando et transcribendo cedula sibi dictatam a dicto ser Antonio». Se ne era ricordato per caso («sorte») e disse di averle lette «in Psalmis mortuorum» (Sal. 7,18). Siccome facevano al caso suo, le aveva aggiunte di sua volontà, sconsideratamente e non per persuasione o sotto dettatura di Antonio. Era uscita dalla testa di Donato anche quella bizzarra combinazione di lettere, «que nihil significant, sed ea posuit, ut vulgo dicitur, “per dare da pensare alle brigate”»²⁹.

E in effetti «le brigate» ebbero di che pensare e per tutta Arezzo si diceva pubblicamente («publice») che erano stati affissi dei cartelli dal sapore eretico («heresim sapientes»), nonostante Antonio del Giallo si affrettasse a dire che le voci sentite da lui riferivano solo «de confessione et non audivit de heresi». Era stato allora che Donato, avendo sentito «murmurari» che si trattava di eresia, si era recato da Antonio con la convinzione di aver compiuto un gesto fatale per la loro reputazione: «Noi siamo rovinati», ma il notaio lo tranquillizzò: «Non dubitare, noi lo abbiamo fatto per baia», facendo valere una sua maggiore conoscenza del diritto e delle presunte circostanze attenuanti per casi del genere.

7. «Uno libro che dicie che noi ci abbiamo a confessare Dio solo»

Anche il resto della confessione confermò le parole di Donato, salvo un particolare: Antonio non aveva agito in maniera del tutto spontanea ed estemporanea, ma ispirato da «uno libro che dicie che noi ci abbiamo a confessare a Dio solo».

I membri del tribunale vescovile saranno stati preparati a trovare Antonio in possesso di qualche libro di Lutero, visto che tra 1523 e 1525 si accendevano i primi roghi di libri luterani a Venezia, Milano, Lucca, Roma, Napoli, Siena e anche a Firenze³⁰. Invece non fu così: il libro – o meglio i libri, perché erano due rilegati assieme – da cui il notaio aveva tratto le parole del cartello erano il *Fiore novello molto de-*

²⁹ Tra le sigle in uso come strumenti comunicativi nella Riforma la più celebre è *Verbum Dei Manet in Aeterno*, su cui cfr. I. LUDOLPHY, *VDMIAE. Ein „Reim“ der Reformationszeit*, “Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung” XXXIII (1982), pp. 279-282.

³⁰ C. DE FREDE, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in: *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di L. De Rosa, II, Esi, Napoli 1970, pp. 317-328.

voto, un compendio di storia sacra che attingeva al patrimonio dei vangeli apocrifi, e *I viaggi di sir John Mandeville*, anch'esso un centone tardo medievale di testi geografici ed enciclopedici.

Si trattava di due libri che, qualche anno dopo, avrebbero messo in moto la mente di un altro eterodosso processato dall'Inquisizione, il mugnaio friulano Domenico Scandella, detto Menocchio. Il primo – l'unico che il mugnaio aveva acquistato – gli aveva fatto pensare «che tanti homeni sono nati al mondo, et niuno è nato di donna vergene»³¹, l'altro gli aveva dato il senso del carattere limitato del cattolicesimo, solo una tra le tante religioni osservate dai vari popoli del mondo visitati da Mandeville nel suo viaggio fittizio³². Come per Menocchio, fu il secondo libro che ebbe effetti più profondi sulla mente di Antonio del Giallo. Quando i giudici gli chiesero di trovare il passo preciso da cui aveva tratto la sua idea eretica della necessità di confessarsi solo a Dio, Antonio cominciò a trascriverlo, partendo dal titolo: *De l'usanza di questo paese et di diverse maniere di Christiani et di loro riti et costumi et chome fanno la sua confessione*:

Fra questi Saracini da ognuna parte demorano di molti Cristiani di molte maniere et di molte nome tutti baptezati, et hanno diverse lingue et diversi costumi, ma tutti credono in Dio padre et fiolo et spirito sancto, et tuttavia manchono in alcuno articolo della fede. Alcune se chiamano Iacobiti, perché sancto Iacobo li convertì et sancto Giovanne Baptista li baptezzò. Questi dicono che solamente a Dio si de' confessar li peccati, non a l'omo, perché inverso di cholui si dee chiamare in colpa, che s'offende. Et dichono che Dio né li propheti ordinarono mai che l'homo si confessassi da altri che da Dio, sì chome disse Moises in la Bibbia; et che per questo disse David nel psalterio: *Confitebor tibi Domine in toto corde meo*. Et altrove: *delictum meum cognitum tibi feci*, et dice *quia deus meus es tu confitebor tibi*, però ch'egli sanno tucta la Bibbia et il psalterio. Ma egli non allegono l'auctorità in latino, anzi in loro linguaggio assai convenevolmente, sì ch'egli dichono che Davit propheta et gli altri si concordano con li nostri doctori et con alcune delle loro opinione, et maxime con Sancto Augustino unde dice: *homo scelera sua cogitat et cum conversus fuerit inveniet veniam*; con Sancto Gregorio: *Domine, potius mentem quam verba respicis*; et con Sancto Ilario: *longorum temporum in ictu oculi pereunt, si cordis nata fuerit compunctio*. Et però dichono che solo a Dio si debbe confessare li suoi peccati.

³¹ C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1976, p. 43.

³² Cfr. *ivi*, p. 50, con riferimento al passo sulla confessione citato subito dopo.

I giudici compresero immediatamente che il testo del cartello era stato preso quasi interamente da Mandeville, compreso quel nesso strettissimo tra le credenze religiose del singolo e la Scrittura («Dio né li propheti ordinarono mai che l'homo si confessassi da altri che da Dio»), che probabilmente aveva reso naturale l'attribuzione a Lutero di un testo in realtà composto oltre un secolo e mezzo prima (tanto più che Mandeville dichiarava che i cristiani giacobiti, proprio come i luterani del tempo, «sanno tucta la Bibbia et il psalterio» e «non allegono l'auctorità in latino, anzi in loro linguaggio»). Dopo aver trascritto quelle parole e averle dettate a Donato, Antonio aveva aggiunto la scritta «illa verba de confessione Martinus Luther», perché aveva sentito dire che sosteneva quell'opinione («quia audivit dici illum talem opinionem tenere»).

La lettura del libro di Mandeville ebbe dunque un ruolo centrale, pressoché esclusivo, nell'elaborazione del cartello. Come Domenico Scandella, anche Antonio del Giallo avrebbe potuto dire: «quello che ho ditto l'ho ditto per quel libro del Mandavilla che ho letto»³³. In particolare, sembra che nei due abbia agito un meccanismo molto simile: «Aver leto quel libro del Mandavila, de tante sorte de generazione et de diverse lege, [...] me aveva tuto travaliato»³⁴. Qualcosa di simile capitò ad Antonio del Giallo. Almeno per il tempo di ideare e comporre il cartello, egli relativizzò la fede in cui era nato e accarezzò l'idea di una religione diversa, fatta di un contatto diretto tra l'essere umano e la divinità, senza mediazioni istituzionali.

Concentrandosi solo sul testo scritto, si rischia però di perdere di vista la complessità del sistema comunicativo che permise al messaggio di Lutero di avere successo. L'invenzione della stampa a caratteri mobili ebbe certamente un ruolo fondamentale, che venne tuttavia affiancato da altri canali di comunicazione. L'esempio aretino, per quanto apparentemente semplice, mostra in realtà un aspetto decisivo della diffusione del messaggio religioso nel Cinquecento: la sua multimedialità. Antonio del Giallo aveva sentito parlare della protesta di Lutero. Vi aveva collegato la lettura di un libro «quem habebat et habuit per multos annos in domo» e che apparentemente toccava altri argomenti. Aveva poi trasfuso questo miscuglio di oralità e stampa su un cartello manoscritto, con la collaborazione di un'altra persona che, per quanto si sforzasse di apparire uno sprovveduto, si dimostrava consapevole delle

³³ Ivi, p. 49.

³⁴ Cit. in ivi, p. 50. Ginzburg suppone che ci sia un legame tra la pagina di Mandeville e le opinioni di Menocchio sulla confessione («il suo rifiuto del valore sacramentale della confessione avrà trovato conferma, o forse stimolo, nella descrizione fatta da Mandeville della dottrina dei "Jacobini"»).

possibilità offerte dal luogo prescelto e dall'uso di espedienti comunicativi non immediati come le sigle. Il loro gesto aveva infine alimentato nuovamente delle voci che si erano diffuse per la città, portando alla comparizione volontaria di Donato di fronte alle autorità e all'inizio delle indagini.

8. Prove tecniche di Inquisizione

Gli eventi del 1524 non incisero troppo nel reintegro del notaio Del Giallo nel tessuto sociale e religioso di Arezzo, città che da quel momento in poi appare quasi completamente estranea a ogni infiltrazione di idee eterodosse, se si fa eccezione per un prete di Rigutino, un certo Antonio detto il Tognaccino, che nel 1526, incurante della scomunica contro di lui, «cum pluribus et pluribus personis in contemptum cristiane religionis [...] illorum animarum infestando conversatus est» (ma che sembra più che altro un caso di indisciplina ecclesiastica) e per il rogo di libri eretici innalzato il 22 febbraio 1576 sul sagrato del Duomo, per «extirpare ogni mal seme seminato dalli heretici che hanno amorbato la Italia»²⁵. Antonio, infatti, nel 1535 diventava rettore della Fraternita dei laici, tuttora la più prestigiosa istituzione assistenziale aretina²⁶, e quando, il 29 dicembre 1562 veniva a morte, era tumultato nella Chiesa di S. Domenico²⁷.

Per Donato non ci fu bisogno di reintegro: se lo portò via tre anni dopo un'altra epidemia di peste, scoppiata nel 1527 al passaggio per Arezzo dei lanzichenecchi, diretti a Roma per metterla a sacco²⁸.

Il gesto ideato dall'uno e compiuto dall'altro non passò però inosservato. Ce lo dice un dettaglio. Quando Antonio venne interrogato se fosse stato al corrente dell'indulgenza promulgata da Clemente VII per cui a chi si confessava, digiunava e si comunicava venivano rimessi i peccati, il notaio vescovile interruppe la trascrizione e sopra le ultime parole della domanda aggiunse una precisazione: «certo modo». Non era più il momento di dubitare: l'indulgenza concedeva la remissione dei peccati «con certezza», non era qualcosa cui credere perché si era sempre fatto così. Del resto la durezza stessa del processo – si smise di

²⁵ Cfr. rispettivamente *Visite Pastorali dal 1521 al 1571*, a cura di S. Pieri, C. Volpi, Servizio Editoriale Fiesolano, Fiesole 2008 (segnalato da Luca Berti, che ringrazio), e F. CRISTELLI, *op. cit.*, p. 101.

²⁶ Archivio della Fraternita dei laici di Arezzo, *Libri dei morti* 891, c. 98r.

²⁷ Ivi, 892, c. 191r.

²⁸ Se è lui quel Donato di Angelo da Cacciano ricordato in Archivio della Fraternita dei laici di Arezzo, *Libri dei morti*, 890, c. 138v.

torturare Antonio del Giallo dopo mezz'ora, ma solo perché, in quanto «herniosus», era in «vite periculo» – mostra che c'era la volontà di andare fino in fondo a scoprire connivenze e complicità.

Ciò complica quanto sapevamo finora sugli inizi dell'attività di repressione delle idee luterane in Italia, che solitamente si fa risalire alla restaurazione dell'Inquisizione romana nel 1542. Evidentemente, rimedi contro la *lutherana pestis* vennero cercati con una precocità ben maggiore di quanto si pensasse finora, ricorrendo alla soluzione medievale dei tribunali vescovili, o, come nel 1531 per il caso del partigiano anti-mediceo e corrispondente di Lutero Girolamo Buonagrazia, alla magistratura statale degli Otto di guardia. Come dimostrò ormai quasi un secolo e mezzo fa Luigi Passerini in un articolo che queste pagine prendono a modello fin dal titolo³⁹, nonostante Buonagrazia fosse stato giudicato solo nel 1531, l'inizio della sua parabola religiosa e politica datava agli stessi mesi del caso aretino che abbiamo analizzato. Durante quella stessa epidemia di peste che aveva spinto Clemente VII a promulgare l'indulgenza ad Arezzo, Buonagrazia partecipava a una riunione del Collegio medico fiorentino per trovare il modo di evitare il diffondersi del contagio. Il suo parere venne stampato col titolo di *Opera nuova della provvisione et cura del morbo*. Dopo venticinque pagine di *consilia* in latino per i colleghi medici, le restanti dieci erano dedicate, in linea con la circolazione delle idee luterane in Italia, «a quelli che delle lettere non hanno cognitione»⁴⁰. Mentre scriveva il parere sulla peste, Buonagrazia andava convincendosi che i cattivi ecclesiastici erano degli Anticristi («probavi in anno 1523 vel circa Ecclesie prelatos malos esse Antichristos»)⁴¹ e quattro anni dopo passava dalle parole ai fatti, dando alle sue opinioni eterodosse un carattere consapevolmente militante. Mentre Roma veniva saccheggiata dai lanzichenecchi e papa Clemente VII era rinchiuso in Castel S. Angelo, Buonagrazia intraprendeva un carteggio proprio con Lutero. Non ne conosciamo il contenuto, ma possiamo star certi che tali lettere alimentarono la sua opposizione «contra statum illum qui tunc vigeat», dove «statum» va inteso come “stato di cose” in cui religione e politica, con un Medici sul trono di Pietro, erano la stessa cosa. Nel 1527 il medico cominciò dunque a dispensare i suoi consigli non più solo contro la peste, ma «contra illum statum et Pontificem», e questi consigli erano prima di proibire «armata

³⁹ L. PASSERINI, *Il primo processo per la Riforma luterana in Firenze*, “Archivio storico italiano” IV (1879), pp. 337-345.

⁴⁰ A. JACOBSON SCHUTTE, voce «Buonagrazia, Girolamo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma 1972.

⁴¹ Le citazioni sono tratte dalla sentenza ai suoi danni pubblicata da L. PASSERINI, *op. cit.*

manu» ai concittadini che erano fuori Firenze di rientrare in città e poi di ridurre Palazzo Medici «in potestatem populi florentini». A processo, Buonagrazia fece ammenda delle sue posizioni sia religiose sia politiche e se la cavò con duemila ducati di multa e con l'esilio a vita a Pisa.

Incrociando il caso qui studiato con quello di Buonagrazia – le cui implicazioni politiche spiegano l'intervento diretto degli Otto di guardia – si vede come a Firenze tribunali sia ecclesiastici sia civili si ponessero il problema di giudicare episodi di devianza religiosa ben prima che si avviassero le indagini coordinate dalla Congregazione del Sant'Uffizio. Si tratta di una conclusione che al momento è difficilmente generalizzabile a livello italiano, vista la persistente difficoltà di accedere ai documenti conservati negli archivi diocesani⁴², ma di cui si intravedono le potenzialità per scrivere una storia diversa della primissima diffusione delle idee della Riforma. Se tra qualche anno (speriamo meno di quelli che separano il 1879 dal 2019) questo non sarà più il primo processo a dei "luterani" italiani, vorrà dire che si saranno conosciuti meglio gli anni ancora oscuri tra la primissima diffusione italiana delle idee di Lutero e la *Licet ab initio*, con cui Paolo III nel 1542 centralizzava la repressione del dissenso religioso nelle mani del Sant'Uffizio.

⁴² Per restare al caso qui considerato, al momento l'Archivio diocesano di Arezzo non risulta accessibile al pubblico.

APPENDICE

EDIZIONE DEL PROCESSO AI DANNI DI DONATO DI ANGELO SANDRI E DI ANTONIO DEL GIALLO (ACAF, CAUSE CRIMINALI, 10, 14)⁴³

(c. 1r)

Heresis de Aretio

Die XXIX Julii 1524 in archiepiscopali palatio Florentiae

Donatus Angeli Sanctis de Aretio constitutus coram Reverendo domino Iohanne de Statis vicario archiepiscopalis ecclesie Florentine, vicario in archiepiscopali palatio Florentino, assistantibus Magistro Jacobo de Montefalco ordinis sancti Augustini et fratre Zaccharia de Luni-giana lectore conventus Sancti Marci de Florentia et fratre Cosmo de Tornabuonis fratre eiusdem conventus, Sacre Pagine professoribus etiam testibus adiuvantibus vocatus et super infrascriptis interrogatus, medio iuramento respondit ut infra, videlicet:

Interrogatus si ipse de praesente mense in principio mensis, cum in civitate Aretii fuisset publicata illa indulgentia, quam sanctissimus dominus noster Papa nuper Christi fidelibus concesserat, in locis publicis affixit cedulas aliquas continentes aliquid de confessione secundum opinionem hereticam Martini Luter, respondit quod sic, apud quoddam tabernaculum vulgariter nuncupatum 'la madonna del monte dalle baccherie' unam cedulam; inde alibi licet volebat aliam affigere in angulo plebis versus canalem et non affixit, quia ibi plures invenit.

Ostensa sibi copia quadam cedula incipiente: De confessione Martinus Luther: *Confessio debet fieri ad deum*, et finiente: *si cordis nata fuerit compunctio*.

Exemplar chyrographi reperti in columnis Arretij⁴⁴

Confessio debet fieri ad Deum et non ad sacerdotem sive ad hominem. Ratio est ista. David in psalmo ait: "Confitebor tibi Domine in to-

⁴³ Le parti aggiunte in un secondo momento dal notaio vengono indicate fra asterischi, mentre quelle cancellate tra parentesi quadre. Si è leggermente modificato la punteggiatura per rendere la lettura più scorrevole, mentre per la trascrizione si è scelto un criterio largamente conservativo.

⁴⁴ Inserito in un foglio sciolto.

to corde meo”, et alio loco: “Delictum meum cognitum tibi feci, quia Deus meus es tu, confitebor tibi”, et alio loco: “Confitebor Domino secundum iustitiam eius et psallam nomini Domini altissimi”; et Sanctus Augustinus: “Homo scelera sua cogitat et cum conversus fuerit inveniet veniam”; Sanctus Gregorius: “Domine, potius mentem quam verba respicis”; Sanctus Hylario (*sic*): “Longorum temporum crimina in ictu oculi pereunt, si cordis nata fuerit compunctio”.

Interrogatus si illam affixerit, et predicta visa et lecta, respondit quod illammet non affinxit, sed aliam eadem verba ad unguem continentem.

(c. 1v)

Interrogatus ad quid et quomodo ea affixerit, respondit quod prima die dominica presentis mensis, cum fuisset facta publicatio indulgentie predictae in predicta civitate Arretii, de sero ipse inquisitus accedebat ad locum nuncupatum ‘la vergine Maria delle lacrime’ ex sua devotione, et cum exisset domum quidam ser Antonius Mariocti del Giallo notarius eius vicinus vidit eum et dixit sibi: “Dove vai tu?”, et ipse respondit: “Io voglio andare alla madonna”, cui ipse respondit: “Aspecta, io voglio venire anchora io”, et sic simul ambo iter arripuerunt versus locum Virginis Marie predictum. Et inter eundo ipse inquisitus cepit dicere dicto ser Antonio: “Noi habbiamo da ringraziare Iddio, noi habbiamo havuta una bella gratia dal nostro pontefice di questa absolutione di colpa et di pena, ché non si spende danari. Noi dobbiamo trovare uno confessore ammodo <am>modo”. Et tunc ipse ser Antonius respondit sibi: “Io vi posso mostrare che noi dobbiamo confessare a Dio e non a’ sacerdoti o huomini”, et allegò il psalmo di Davit *Confitebor tibi in toto corde meo*, et subito dicto ser Antonio soggiunse: “Vogliamo noi fare una baiaccia?”, et ipse inquisitus simul dixit: “Faccianla”. Tunc ipse ser Antonius dixit: “Io caverò certe conclusioni e tu le copiarai e appicchiarale”, cui ipse, non considerans (c. 2r) ulterius quod hoc importaret, respondit: “Io lo farò”. Et convenerunt die sequente esse simul.

Et cum sequente die ipse inquisitus fuisset occupatus, non potuerunt esse simul nisi in sero. In quo sero ipse inquisitus, existens super hostio domus sue, fuit vocatus a dicto ser Antonio, qui vicinus est, et ipse accessit ad eum intrans hostium habitationis dicti ser Antonii, cui ipse ser Antonius dixit: “Tu non ti se’ lasciato ritrovare”, et ipse respondit: “Io non ho potuto, ché io ho avuto faccenda”, et ser Antonius sibi dixit: “Lasciati ritrovare domani”, et ipse inquisitus dixit: “Domani mi toccherà la guardia per mio fratello, io non posso” et dixit sibi: “O Dio, io me ne voglio andare a letto”, et sic discessit ab eo et intravit domum suam. Et deinde altera die sequente, quae fuit martis, ipse inquisitus accessit ad portam Sancti Clementis ad faciendam custodiam pro fratre suo ratione

pestis et ipse ser Antonius circa horam vesperorum venit ad portam predictam ad sgabellandum certam farinam et vidit ipsum inquisitum in antiporta et dixit: “A Dio, Donato, che fai?”, cui ipse respondit: “Ciò che voi volete”, et tunc ser Antonius appropinquavit se dicto Donato et habens quandam parvam papiriam cedulam in manibus dixit: “Sta’ a udire” et omnia in dicta cedula descripta legit sibi, et deinde recepit in comodum a portinariis unum calamarium et reversus est in antiportam (c. 2v) ad dictum inquisitum cum calamario, penna et folio, et dixit: “Scrivi”, et ipse ser Antonius legit seriatim cedulam illam et Donatus ipse scripsit unam ex dictis cedulis et ea copiata dixit sibi: “Stasera copieramo un’altra et appiccheramo una al canto delle baccherie et una al canto della pieve, et ipse Donatus dixit: “E’ ne starebbe bene una in sul canto de’ Bacci”, cui ipse ser Antonius dixit: “E’ bastono queste”, et sic ipse ser Antonius discessit et sero adveniente ipse Donatus, domum reversus, duas copias fecit dictae cedule, quae continebant verba omnia in copia sibi ostensa per nos et expressa, et eo sero, quia hora tarda erat, noluit domum exire et eas non affinxit. Die vero sequenti circa horam prandii ipse ser Antonius inveniens dictum Donatum dixit sibi: “Tu non hai fatto nulla, quella cosa tornerà in parole” et ipse respondit sibi: “Iersera era troppo tardi, io non l’ho potuto fare”, et ser Antonius sibi dixit: “Fallo stasera”, et ipse respondit: “Farollo”. Et sero sequenti, videlicet mercurii, de sero ipse affixit illam solum columnae cuidam baccherie iuxta locum Domine del Monte et aliam non affixit, quia ibi aderant multi. Et predictam dixit se fecisse suasus ut supra, et, ut vulgo dicitur, “per baja”, subdens quod altera die, cum audisset murmurari de huiusmodi affixa cedula et dici quod casus erat (c. 3 r) sapiens heresim, accessit ad ipsum ser Antonium et dixit sibi: “Che habbiamo noi fatto? Noi siamo rovinati et si dicie che questo è caso hereticho”, et ser Antonius respondit: “Non dubitare, noi lo habbiamo fatto per baia”, et dixit sibi qualiter unam tantum affixerat, et cum ser Antonius quereret quid de alia fecisset et ipse dixisset: “Io l’ho”, ser Antonius dixit: “Dammella”, et ipse respondit: “No, io la voglio straciare”, et ipse dixit: “Stracciala”.

Interrogatus si ipse confessus fuerit sacerdoti deinde vel Deo solo, respondit quod confessus est cuidam fratri ordinis Sancti Francisci confessori monasterii Sancti Marci de Arretio.

Interrogatus quomodo credat confessionem debere fieri, respondit quod credat confessionem debere fieri sacerdoti iuxta mandata S. Ecclesie Romane et quod de huiusmodi affixione confessus est sacerdoti et habuit penitentiam et adimplevit et eucarestiam cepit.

Allegans in testimonium sue bone fidei quod, cum ex parte domini vicarii episcopi Arretini desuper edictum emanasset, ipse se notificavit

et presentavit se personaliter coram eo ad evitandam excommunicatio-
nis penam et fuit ab eo detentus in tantum quod modo est hic Florentie
captivus et offert se paratum parere mandatis Sancte Matris Ecclesiae.

Et [quibus peractis ipse Donatus] ad docendum⁴⁵ de sua bona vita et
quod fuit et est catholicus produxit duas fides monachorum videlicet:
“Io don Mauro etc. Fassi fede per me don Galeotto etc.”

Fassi fede per me don Galiotto de Antonio Altoviti monacho de
Camaldoli commorante al presente in Santa Maria in grado chome Do-
nato di Agnolo da Cacciano a dì 18 di dicto si comunicò in detta chie-
sa per le mie mani ovvero per le promesse indulgentie.

Io don Mauro, monacho della congregatione cassinese habitante nel
monasterio di S. Flora et Lucilla de Aretio, facio fede a V. Signoria
come Donato di Agnolo di Sandro da Cacciano più mesi sono ha hauto
già desiderio di essere religioso e, se havesse anchor perseverato in sin
a questo settembre, senza dubio alchuno lo haremmo vestito, sicché per
quanto posso comprehendere mentre che è conversato qua da noi, è
buono giovane e di buona conscientia et molto mi maraveglia che sia
incorso in simil difecto et existimo che più per simplicità che per mali-
tia habbi errato sicché lo ricomando a Vostra Signoria.

D. Mauro⁴⁶

(c. 3v)

Dicta die et loco

Ser Antonius Mariocti del Giallo notarius et civis Arretinus constitu-
tus coram eodem domino vicario assistentibus sacre pagine prefatis,
professus medio eius iuramento super infrascriptis interrogatus respon-
dit ut infra, videlicet:

Interrogatus si scit quod in civitate Arretii in principio mensis pre-
sentis fuerat ex parte sanctissimi domini nostri Papae publicata quedam
indulgentia ad placandum Deum pro pace obtinenda et peste delenda,
per quam confitentibus et ieiunantibus et communicantibus omnium
peccatorum remissio *certo modo* concedebatur, respondit quod sic.
Interrogatus si per se vel alium affixit cedulas aliquas per civitatem Ar-
retii, per quas dicebatur secundum Martinum Luter confessionem debe-
re fieri soli Deo et non sacerdoti, respondit quod sic, ad effectum fa-
ciendi, ut vulgo dicitur, “una baia”, et non quia ita crederet.

⁴⁵ materno sermone *in margine*.

⁴⁶ Entrambe le fedi sono inserite in foglietti separati dal resto dell’incartamento.

Interrogatus quid continebant cedule, respondit quod continebant permultas annotationes, quod confessio debebat fieri Deo et non sacerdoti. Ostensa sibi copia predicta et ea per eum lecta et visa, dixit quod cedule, quas affigi fecit, eadem verba continebant exceptis verbis *Confitebor Domino secundum iustitiam eius*, et non apposuit litteras illas existentes in fine, que sunt A.N.C.Z.O.S.; et quod res habuit se hoc modo, quod quodam sero, cum ipse et quidam Donatus eius vicinus irent (c. 4r) ad visitandum simul locum Annuntiate delle Lacrime et simul haberent sermones de indulgentia concessa a Sanctissimo Domino nostro, ipse, ut vulgo dicitur, “per baia” dixit: “Io ho uno libro che dicie che noi ci abbiamo a confessare a Dio solo. Io voglio che ne facciamo una baia. Io caverò dal libro certe parole et tu le copierai et et appiccherale”, et sic simul remanserunt. Et altera die, quia fuit impeditus ipse Donatus, non exequuti fuerunt id, sed inde ad duos dies, ut vult recordari, ipse ex dicto libro, quem habebat, extraxit certa verba et posuit in quadam cedula, et superius posuit illa verba de confessione Martinus (*sic*) Luther, quia audivit dici illum talem opinionem tenere. Et accessit ad portam Sancti Clementis et portavit cedulam secum et procuravit habere calamarium, folium et pennam, et legit dicto Donato dicta verba verba (*sic*), et ipse copiavit et deinde dixit sibi: “Appichala dove ti pare”, et sic ipse noctu affixit unam, ut dici audivit.

Interrogatus qui liber sit ille unde extraxerit talia verba, respondit quod ex quodam libro, quem habebat et habuit per multos annos in domo continentem in principio a navitate Domini usque ad mortem, cum quodam alio opuscolo de quodam viaticho mundi, ubi in certo loco dicit quod sunt certi populi qui confitentur Deo tantum, et allegat illa verba.

(c. 4v)

Interrogatus si ipse est praticus et introductus in sacra Scriptura, respondit quod non.

Interrogatus quis suaserat eum vel curaverit quod talia verba affigi fecerat, respondit quod nullus, sed ipse solus ex temeritate sua et “per baia” id fecit.

Interrogatus si sollicitavit pluries dictum Donatum ut affigeret dictas cedulas, respondit quod esse posset sed non recordatur.

Interrogatus si audivit per civitatem Arretii dici publice deinde quod fuerant affixe certe cedule heresim sapientes et de confessione loquentes, respondit quod audivit dici fuisse affixas certas cedulas de confessione et non audivit de heresi.

Interrogatus si solitus est confiteri et quomodo, respondit quod solitus est confiteri quolibet anno proprio sacerdoti et summere eucaristiam iuxta mandata Sancte Matris Ecclesie et ita de bene fieri credit.

Interrogatus quare ergo eo tempore affigi fecerat cedulas illas, respondit quod illud inconsiderate fecit non cogitans scandalum sequuturum, solum ad effectum faciendi, ut vulgo dicitur, “una chiachera”, misericordiam implorans.

[Quibus peractis idem Donatus fuit proinde ductus coram dicto ser Antonio et asseveravit in confessis per eum ut supra.]

(c. 5r)

Die XXX iunii 1524 in archiepiscopali palatio Florentiae

Fuit de mandato eiusdem Reverendissimi Domini Vicarii presentatus dicto ser Antonio quidam liber, ex quo ipse ser Antonius ipso viso recognovit illum fuisse et esse suum, et ex eo verba, que in cedula affixa continebantur, extrassisse.

Quapropter idem dominus Vicarius sibi calamarium, pennam et folium et librum ipsum dari iussit, et fecit et sibi mandavit ut manu propria ex eo transferendo eadem verba in dicta cedula contenta modo iterum describat.

Ex debito intervallo temporis interveniente idem D. Vicarius eundem ser Antonium ad se iuxta torturam in eodem archiepiscopali palatio duci iussit et fecit. Et presentibus ibidem et assistentibus venerabilibus Iacopo de Montefalcho ordinis Sancti Augustini et fratre Zaccharia de Lunigiana lectore in conventum Sancti Marci de Florentia et fratre Ioanne Maria de Colle professore dicti conventus Sancti Marci sacre pagine professoribus ad infrascripta et habitis et vocatis testibus idem D. Vicarius mandavit dicto ser Antonio ut sibi cedulam, quam sibi ut de novo ex libro predicto extraheret precepit, extractam exhiberet. Qui dictus ser Antonius respondit se adhuc non potuisse invenire locum unde ex dicto libro extraxit, et coram dicto Vicario et prefatis sacre pagine professoribus ac multis aliis ibidem presentibus librum revolvendo tandem invenit locum unde cedulam, quam affigi fecit, dixit se extrassisse.

(c. 5v)

Liber enim ipse erat ligatus in assibus in quarto folio regali et impressus, non manu scriptus, cohopertus corio nigro, et duo erant in eo volumina simul ligata et ambo materno sermone composita. Quorum primum titulatum (*sic*) erat hoc modo, videlicet *Questo libro è chiamato Fiore novello molto devoto da lezere con certe predicatione tutto el Testamento Vechio comenzando dalla creatione del mondo in fine a la natività de Christo*; secundum vero volumen titulatum erat hoc modo: *Tractato delle più meravigliose chose et più notabile che se trovano in le parte del mondo reducte et recollecte sotto brevità nel presente compendio dal strenuissimo cavaliere spron d'oro Iohanne de Mandavilla anglico, nato nella città di Sancto Albano, il quale secondo Dio presentialemente ha visitato quasi tutte le parti habitabili del mondo.*

In quo quidem libro et secundo volumine in quaterno signato 'f' et in folio 3 dicti quaterni erat quoddam capitulum cui talis erat titulus, videlicet: *De l'usanza di questo paese et di diverse maniere di Christiani et di loro riti et costumi et chome fanno la sua confessione et delle auctoritate, le quali loro allegano per le loro opinioni*; et huiusmodi capitulum incipit: "Egli hanno una usanza che quando una città e uno castello hanno d'intorno l'assedio et non possono mandare di fora (c. 6r) li messaggi, egli ligano le lettere al collo a certi colombi talmente amaestrati li quali portano et riportano li loro messaggi, perché questi colombi sono nutriti che vanno da uno locho all'altro, li quali lochi se usano continuamente. Et sappiate che fra questi Saracini da ognuna parte demorano di molti Cristiani di molte maniere et di molte nome tutti baptezati, et hanno diverse lingue et diversi costumi, ma tutti credono in Dio padre et fiolo et spirito sancto, et tuttavia manchono in alcuno articolo della fede. Alcune se chiamano Iacobiti, perché sancto Iacobo li convertì et sancto Giovanne Baptista li baptezzò. Questi dicono che solamente a Dio si de' confessar li pecchati, non a l'omo, perché inverso di cholui si dee chiamare in colpa, che s'offende. Et dichono che Dio né li propheti ordinarono mai che l'homo si confessassi da altri che da Dio, sì chome disse Moises in la Bibbia; et che per questo disse David nel psalterio: *Confitebor tibi Domine in toto corde meo*; et altrove: *delictum meum cognitum tibi feci*, et dice *quia deus meus es tu confitebor tibi*, però ch'egli sanno tucta la Bibbia et il psalterio. Ma egli non allegono l'auctorità in latino, anzi in loro linguaggio assai convenevolmente, sì ch'egli dichono che Davit propheta et gli altri si concordano con li nostri doctores et con alcune delle loro opinione, et maxime con Sancto Augustino unde dice: *Homo scelera sua cogitat et cum conversus fuerit inveniet veniam*; (c. 6v) con Sancto Gregorio: *Domine, potius mentem quam verba respicis*; et con Sancto Ilario: *longorum temporum in ictu oculi pereunt, si cordis nata fuerit compunctio*. Et però dichono che solo a Dio si debbe confessare li suoi pecchati".

Et idem ser Antonius dixit se verba, que dictavit dicto Donato et in sua cedula scripsit, ex dicto libro et loco super adnotato extraxisse.

Quibus peractis quia in cedula, quae fuit inventa in columnis baccherie civitatis Arretii, ultra predicta erant huiusmodi verba, videlicet: *Et alio loco: Confitebor Domine secundum iustitiam eius et psallam nomini Domini altissimi*, idem D. Vicarius interrogavit eum unde talia verba sumpserit. Qui ser Antonius respondit quod talia verba non dictavit dicto Donato nec in cedula, quam ipsemet ser Antonius scripserat, talia verba posuit, et nescit quomodo talia verba addita fuerint.

Quapropter idem D. Vicarius eundem Donatum illuc duci fecit, et eum interrogavit si omnia verba, que ipse scripsit in cedula, quam ipse

affixit Arretii, fuerunt sibi dictata a dicto ser Antonio, et si ser Antonius in sua cedula illa omnia descripserat vel non. Respondit quod illa verba, videlicet: (c. 7r) *Et alio loco: Confitebor Domine secundum iustitiam eius et psallam nomini Domini altissimi*, non fuerunt sibi dictata a dicto ser Antonio neque ipse ser Antonius in sua cedula illa descripserat, sed quod ipsemet Donatus in sero copiando et transcribendo cedulam sibi dictatam a dicto ser Antonio sorte recordatus fuit de talibus verbis, que in Psalmis mortuorum dixit se legisse, videns iudicio suo ea ad rem facere, inconsiderate ex se ipse addidit et non ad suasi^onem vel dictationem ser Antonii vel alterius. Et insuper addidit litteras illas positas in fine, que nihil significant, sed ea posuit, ut vulgo dicitur, “per dare da pensare alle brigate”.

Quibus auditis idem D. Vicarius eundem Donatum in carceribus tradi iussit et fecit; et ulterius dictum ser Antonium interrogavit si aliquis ad faciendum predicta eum hortatus vel suasus fuerat, et si aliquos ad predicta habuerat conscios vel socios ultra dictum Donatum. Respondit quod non, sed quod ipse et iste suprascriptus Donatus temerarie et ex levitate ac inconsiderate, ut bene in sua confessione confessus est, talia perpetrati sunt, ut vulgo dicitur, “per fare una chiacchiera et una baia”.

Ex quo idem D. Vicarius ipsum ser Antonium ad torturam ligari iussit et fecit.

Qui ser Antonius allegavit et dixit se fuisse herniosum et esse, ut vulgo dicitur, “se esser crepato”.

Et tandem de mandato dicti domini Vicarii speculatum et ita enim compertum est. (c. 7v) Et nihilominus idem D. Vicarius eum a terra elevari iussit et fecit, et eum in tortura elevatum cum compedibus ferreis teneri fecit spatio circiter dimidio hore eumque in tortura multotiens de compluribus consciis seu sociis et hortatoribus interrogavit, qui alta voce clamans semper perstitit in dictis per eum ut supra, se solum cum dicto Donato modo alias per eum confesso accusans. Ex quo D. Vicarius de consilio dictorum venerabilium relligiosorum, attento quod persistebat in sua confessione et quod tali premissio morbo laborabat, ita quod sine vite periculo torqueri non poterat quodque veritas facti sibi satis eruta videbatur, ipsum Ser Antonium a tortura predicta deponi et solvi iussit et fecit, sibique mandavit ut super facti veritate secum cogitet, eo quia hoc sero eum de novo examinare intendit cum verbis efficacioribus et comminatoriis tenens et eum dicentem se puram dixisse veritatem in carceribus reduci et recondi iussit et fecit. Acta fuerunt premissa in archiepiscopali palatio ut supra presentibus dictis venerabilibus relligiosis et aliis multis.

«AD NOI NON SATISFA LA LITTERA».
RIFORME, ESCATOLOGIA E RIFORMA TRA I FRATI
MINORI: DAI ROMITI A BERNARDINO OCHINO

MICHELE CAMAIONI*

1. Ochino come potenziale Lutero italiano?

Nell'iconografia negativa di Lutero, prodotta a scopo propagandistico dai polemisti cattolici del Cinquecento, occupa un posto particolare la silografia del «monaco incapuzato di bianco che [h]a il diavolo su le spalle», contenuta in diverse edizioni a stampa della celebre *Pronosticatio* di Johannes Lichtenberger. Composto intorno al 1488, questo duttile trattatello astrologico-profetico conobbe com'è noto una pluriforme fortuna tra la fine del Quattrocento e il principio del Cinquecento, nel corso delle guerre d'Italia, quando venne sottoposto a numerosi adattamenti, interpretazioni e riproposizioni in chiave tanto filo-asburgica, quanto filo-francese. Ad Aby Warburg e agli altri studiosi che hanno descritto le dinamiche della ricezione e frequente attualizzazione della *Pronosticatio* nei diversi ambiti geopolitici e culturali del cristianesimo europeo, prima e dopo Lutero, non poteva sfuggire il particolare rilievo di questa immagine, che fa da corredo al passo della profezia in cui si annuncia la prossima venuta di un monaco o profeta il quale, come si legge in una delle quindici edizioni in volgare italiano, «istituirà un nuovo ordine religioso» e «darà molti segni e miracoli, nondimeno, secondo la salutare dottrina di Cristo, non lo si deve affatto seguire». Non solo in Germania, ma anche in un contesto sociale particolarmente sensibile al fascino del profetismo gioachimitico e millenarista com'era quello italiano, queste parole furono presto associate alla figura di Martin Lutero e alla comparsa della Riforma, un fenomeno della cui gravità si prese piena

* michele.camaioni@gmail.com

¹ Cfr. A. WARBURG, *Divinazione antica-pagana nei testi e nelle immagini dell'età di Lutero*, in: ID., *Opere*, II: *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2008, pp. 83-207.

coscienza nella Penisola soltanto in seguito a eventi traumatici come il sacco di Roma, perpetrato nel 1527 dai lanzii luterani.

Si tratta di sviluppi ben noti alla storiografia, qui rievocati in quanto proprio all'immagine inquietante del monaco eresiarca col diavolo in spalla riprodotta nella *Pronosticatio* sembra richiamarsi un curioso aneddoto contenuto in una delle prime cronache cappuccine, che può aiutare a introdurre il discorso complesso del rapporto tra francescanesimo e Riforma, nella sua duplice e discussa accezione di Riforma italiana e/o Riforma in Italia. L'episodio ha per protagonista la figura del francescano eretico per eccellenza nel Cinquecento, il popolare predicatore Bernardino Ochino da Siena, la cui apostasia dalla fede cattolica nel 1542 costituì uno degli episodi più significativi della storia religiosa italiana del periodo pre-tridentino². Un passo della *Historia Capuccina* di Mattia Bellintani da Salò, composta a mezzo secolo di distanza dalla fuga di Ochino, ci mostra infatti come nella memoria collettiva dei cappuccini il profilo del predicatore apostata avesse finito per confondersi con quello dell'eresiarca per antonomasia, con quel monaco incappucciato col diavolo in spalla che, in ambito cattolico, era stato presto identificato col «mostro di Sassonia», Martin Lutero: «Hor dunque – scrisse il cronista riferendosi alla predicazione svolta da Ochino, nel 1542, nella Verona di Gian Matteo Giberti – rieleto il maligno in Generale, volse il suo pensiero, come è degli heretici costume, a volersi fare dei discepoli assai. Il che lasciato il visitar la Religione [...], egli con lettioni et predicationi tutto si diede a seminare la sua falsa dottrina. Di che un

² Cfr. G. PETRELLA, *La Pronosticatio di Johannes Lichtenberger. Un testo profetico nell'Italia del Rinascimento*, introduzione di O. Niccoli, Forum, Udine 2010, dove si contiene l'edizione anastatica dell'esemplare intitolato *Pronosticatione in vulgare*, pubblicato a Milano il 18 luglio 1500 presso Giovanni Antonio di Farre.

³ Per la ricostruzione della biografia ochiniana sono riferimenti ormai classici gli studi di K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Schwetschke, Braunschweig 1892; R.H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze 1940; B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia*, Ricciardi, Napoli 1935; ID., *Studi cinquecenteschi*, vol. I: *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Palmaverde, Bologna 1962; vol. II: *Aspetti della vita politica religiosa e letteraria del Cinquecento*, Tamari, Bologna 1963, cui si aggiunga ora, per il periodo italiano e i primi anni dell'esilio, M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.

⁴ Sulle prime raffigurazioni e interpretazioni italiane della figura di Lutero, vedi, per un primo orientamento, O. NICCOLI, *Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in: *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 3-25.

gentil'huomo in Verona n'hebbe tal segno che videgli mentre egli predicava un diavolo sopra una spalla».

Va precisato che la fantasiosa narrativa dei primi storiografi cappuccini non era soltanto il prodotto di un'ingenua cultura eresiologicala, ma costituiva in realtà il risultato di un'amplificazione, manipolazione e rilettura, attraverso un filtro apologetico, di una serie di ricordi, racconti e concreti frammenti di memoria raccolti dalla viva voce di frati, prelati e altri testimoni vissuti ai tempi di Ochino e della prima generazione cappuccina. Riguardo al citato episodio veronese, ad esempio, sappiamo che già all'indomani della sua fuga circolarono voci circa il progetto, coltivato da Ochino durante gli ultimi mesi trascorsi in Italia, di dar vita, come si legge nel sunto di una lettera fatta pervenire da un delatore a Gian Pietro Carafa, a «una unione di cappuccini predicatori giovani da esser mandati uno o ver dui per città a exclamare contra la orthodoxa fede e santa ecclesia catholica in favor de heretici»⁵. Venuta meno questa possibilità a causa della convocazione a Roma e della conseguente fuga a Ginevra del senese, allora generale dell'Ordine, secondo la medesima testimonianza, diversi di quei «cappuccini heretici appostati» erano «fuggiti in Alemagna», da dove avrebbero «scritto in Venetia molte lettere alli amici et complici loro [...] per far che la Signoria di Venetia rebellasse alla Santità del summo pontefice et a suo exemplo tutta Italia si levasse contra la santa ecclesia»⁷.

Non mancano inoltre, nelle fonti di questo periodo, attestazioni del precoce affacciarsi nell'universo mentale degli italiani dell'immagine di Ochino come potenziale Lutero italiano, vale a dire come personalità in grado, per carisma, legami politici e seguito popolare, di dar vita a un movimento di riforma che contemplasse anche, ove necessario, l'aperta contestazione del primato pontificio e dunque la ribellione alla chiesa di Roma. «Non piaccia a Dio che costui apostatasse fra noi che faria più

⁵ MATHIAS A SALÒ, *Historia Capucina. Pars altera*, edita a p. Melchior a Poblatura, Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cap., Romae 1950, p. 51. Vedi anche PAULUS A FOLIGNO, *Origo et progressus Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, edidit p. Melchior a Poblatura, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., Romae 1955, pp. 267-268: «Mentre [Ochino] predicava in Verona e spargeva l'heresia, fulli da un pio gentiluomo visto il demonio sopra le spalle. Argomento che doverebbe essere alle menti bramose della verità, ma sedotte dalli predicatori heretici, che la dottrina contraria a quella della Chiesa Cattolica Romana è dettata dal diavolo assistente di tali suoi ministri».

⁶ NAPOLI, ARCHIVIO DI STATO, Carte Farnesiane, b. 1848, fasc. 1, s.c. Cit. B. NICOLINI, *Il frate osservante Bonaventura de Centi e il nunzio Fabio Mignanelli. Episodio di vita religiosa veneziana*, in: ID., *Aspetti cit.*, pp. 59-83; A. VANNI, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici regolari teatini*, Viella, Roma 2010, pp. 154-155.

⁷ *Ibid.*

danno lui che Lutero», scriveva ad esempio Galeazzo Florimonte al Giberti poche settimane dopo la fuga del cappuccino, quando ancora si sperava di far desistere Ochino dal suo proposito⁸. Un sentimento condiviso dal nunzio a Venezia Fabio Mignanelli, che in un dispaccio dello stesso periodo confessò di non volere «fra Bernardino in Italia in modo alcuno, né credo che in altro modo possi nuocere, salvo che o in Italia o in un concilio»⁹. Ancora anni e anni dopo, nel corso del processo a Isabella della Frattina, durante un'arringa difensiva pronunciata di fronte all'Inquisizione veneziana un avvocato tornava a esplicitare il nesso ideale tra Lutero e Ochino, che evidentemente doveva essersi fissato nell'immaginario collettivo degli italiani al punto da poter essere richiamato come riferimento culturale comune nel corso di un procedimento giudiziario¹⁰.

Non si può qui indugiare oltre sul tema della raffigurazione di Ochino come Lutero italiano, che pure richiederebbe ulteriore sviluppo e riflessione¹¹. Merita invece tornare al discorso riguardante la dimensione collettiva che assunse, anche all'interno dell'ordine cappuccino, la penetrazione di idee eterodosse riconducibili in qualche misura al pensiero riformato.

⁸ Cit. in P. NEGRI, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia*, 2: *Bernardino Ochino*, "Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino" XLVII (1911-1912), pp. 57-81, qui p. 77.

⁹ Cit. in E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, "Bullettino senese di storia patria" XV (1908), pp. 23-98; P. TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti nella fuga di Bernardino Ochino*, "Civiltà Cattolica" LXIV (1913), pp. 320-329, qui p. 321.

¹⁰ Merita riportare il passo per esteso: «Ma senza dubbio questa peste et questo morbo d'heresia nasce et deriva principalmente da coloro che trattano le cose sacre et interpretano la Scrittura. [...] Et, ne l'età precedente, Hyeronimo et Giovanni Huus, boemi, furon monaci; et in questo secolo Martin Lutero, quel gran mostro che ha tante anime divorate, era frate di sant'Agostino, et Bernardino Occhino, predicatore eloquentissimo, era frate di san Francesco, cappuccino. A questi, signori illustrissimi, è da poner mente, da questi ci sopresta il pericolo, da questi è da temere, non da donnicciole, né da persone che non predicano, che non trattano le cose sacre, che non interpretano la Scrittura». Arringa di Cornelio Frangipane (Venezia, 1570), cit. in F. AMBROSINI, *Una gentildonna davanti al Sant'Uffizio. Il processo per eresia a Isabella della Frattina 1568-1570*, Droz, Genève 2014, p. 369.

¹¹ Su questo punto mi permetto di rimandare a M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., cap. IV; ID., *An Italian Luther and his Books. Two "masked" editions of Ochino's sermons and an unknown censored copy of his Italian Prediche (1541)*, i.c.s. in: *Luther in Italy. Reform and reaction in the Italian book world*, a cura di F. Bruni, M. Palumbo, S. Parkin, Brill, Leiden 2018.

2. La “nidiata” dei cappuccini

Testimonianze come quelle appena richiamate permettono infatti di ricostruire per i cappuccini un quadro sotto diversi aspetti assimilabile a quello, più noto agli studiosi, riguardante Giovanni Buzio, Bartolomeo Fonzio, Girolamo Galateo e la «maledetta nidiata» dei francescani conventuali dell'area veneta e toscana, aspramente denunciati dal Carafa nel noto memoriale inviato a Clemente VII nel 1532¹². Meno considerato è stato invece il fatto che dietro Ochino, nella seconda metà degli anni Trenta, si fosse costituito un movimento cappuccino connotato in senso ereticale; movimento minoritario, certamente, ma non così ristretto e ininfluenza come i primi storiografi dell'ordine diedero a intendere, se le fonti pur alquanto lacunose permettono di documentare come, nel 1542, circa la metà dei vicari provinciali, oltre ad alcuni dei più popolari predicatori cappuccini, si unirono a Ochino nell'apostasia¹³. Diversi frati lo seguirono infatti a Ginevra, altri si diressero a Zurigo dove raccontarono con ammirazione a Bullinger di aver letto in Italia alcuni suoi testi¹⁴. Altri finirono nei Grigioni, da dove vennero espulsi intorno al 1544 per aver sostenuto dottrine anabattistiche e anti-trinitarie durante una pubblica disputa¹⁵. Altri ancora restarono in Italia. Grazie alla prote-

¹² Cfr. I.P. CARAFA, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII [4. octobris 1532.]*, in: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum. Nova collectio*, a cura di Societas Goerresiana, vol. XII, Herder, Friburgi Brisgoviae 1930, p. 67; G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1948, pp. 149-151; S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, pp. 58-62; J. BARDINI, «Quella maledetta nidiata». *Frati Minori Conventuali perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento*, “Il Santo” XLVII (2007), pp. 451-480.

¹³ Cfr. M. CAMAIONI, *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in: *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di L. Felici, Claudiana, Torino 2016, pp. 73-94.

¹⁴ Così riferì Girolamo da Molietta all'Antistes di Zurigo in un incontro del settembre 1542, cui Bullinger fece riferimento in una lettera a Joachim Vadian del dicembre seguente. Cfr. *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 58 voll., 59 to. («Corpus Reformationis», XXIX-LXXXVII), Schwetschke, Brunsvigae 1863-1900, vol. XI, n. 441, col. 479; *Vadianische Briefsammlung*, vol. VI (1541-1551), a cura di E. Arbenz, H. Wartmann, Fehr'sche Buchhandlung, St. Gallen 1908, vol. VI, n. 1271, pp. 181-186; sunt in *Heinrich Bullinger Briefwechsel*, a cura di Zwingliverein Zürich, unter Mitwirkung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte, Theologischer Verlag, Zürich 1974-, vol. XII, n. 1705. Cfr. M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 473-474.

¹⁵ Fu il caso dei misteriosi Francesco Calabrese e Girolamo da Milano, forse da identificarsi con il Francesco di Calabria stretto collaboratore di Ochino nello Stato di Milano e con il Girolamo da Dipignano poi condannato per eresia dall'Inquisizione romana nel

zione di Ascanio Colonna, alcuni di loro si diedero a una predicazione anti-farnesiana in Abruzzo, mentre altri preferirono non gettare la maschera dell'abito per nascondersi nelle regioni più remote del Regno di Napoli, come quel gruppo di cappuccini della Serra Capriola i quali, dopo anni di nicodemitico isolamento, incorsero nei sospetti del vescovo locale in quanto avevano rimosso dai propri monasteri ogni immagine di santi e madonne¹⁶.

Non si potrà qui ripercorrere nel dettaglio queste vicende, che del resto rappresentano soltanto l'epilogo della nostra storia: epilogo naturalmente per chi vuole interrogarsi sul piano storiografico sulla vita religiosa italiana prima di Lutero, ma anche epilogo in una prospettiva più propriamente storica, perché le esperienze ereticali di questi cappuccini seguaci di Ochino, o comunque sensibili alle idee della Riforma, non diedero effettivamente luogo a una tradizione dissidente capace di durare nel tempo. La stretta repressiva impressa dal Sant'Uffizio nella seconda metà del Cinquecento e l'operazione di severo disciplinamento interno imposta ai cappuccini da un cardinale protettore assai zelante quale il sommo inquisitore Giulio Antonio Santoro avrebbero infatti reciso, in maniera brutale ma efficace, ogni residuo legame tra i frati, la memoria ochiniana e le idee della Riforma. Nel Seicento, le sopravvivenze eterodosse all'interno della congregazione avrebbero così riguardato prevalentemente i fenomeni di radicale misticismo, connesse non più alle resistenze filo-protestanti in Italia, bensì al diffondersi di un fenomeno differente, quello del quietismo¹⁷.

Tuttavia, come la vicenda di Ochino e dei suoi seguaci suggerisce, c'era stato un momento durante il quale proprio dalla frequentazione dei testi di quella tradizione antica dello spiritualismo francescano radicale, i più inquieti tra i frati minori avevano potuto trarre insegnamenti compatibili con alcuni aspetti del pensiero luterano e riformato. Scopo

1552-1553, sulle cui vicende vedi L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, p. 105, n. 316; ID., voce «Renato, Francesco», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXVI, 2016; M. CAMAIONI, *L'eredità* cit., pp. 85-86.

¹⁶ Cfr. F. GUI, *Il papato e i Colonna al tempo di Filippo II*, in: *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, a cura di B. Anatra, F. Manconi, AM&D, Cagliari 1999, pp. 485-557; ID., *La Riforma nei circoli aristocratici italiani*, in: *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia. 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2002, pp. 69-124; P. SCARAMELLA, *Le lettere della congregazione del Sant'Uffizio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, Ed. Univ. di Trieste-Ist. It. Stud. Fil., Trieste-Napoli 2002, p. liii; M. CAMAIONI, *L'eredità* cit., pp. 82, 90; ID., *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 497-498.

¹⁷ Cfr. M. CAMAIONI, *Le vicende editoriali del Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni tra censure preventive e tardivi interventi della Congregazione dell'Indice*, "Schifanoia" XLII-XLIII (2013), pp. 143-156.

della seconda parte del presente intervento è quella di fornire alcuni elementi di analisi utili a sostenere la tesi che lo spiritualismo francescano costituì una di quelle componenti originarie della cultura religiosa italiana che, non troppo diversamente da quella benedettina più indagata dalla storiografia, si rivelò in una certa misura compatibile con le dottrine della Riforma, prestandosi a una risignificazione in chiave filo-protestante a opera di una minoranza di soggetti spinti da particolare fervore spirituale – e non di rado anche da motivazioni politiche – a riattivare e adattare ai nuovi tempi alcuni temi mistico-spirituali e profetico-escatologici presenti in quella tradizione.

3. Lo spiritualismo francescano al tempo della Riforma

Per diversi di questi frati, fu in particolare la lettura degli scritti di Angelo Clareno, Iacopone da Todi e soprattutto Ubertino da Casale, effettuata quando di Lutero in Italia ancora non si aveva notizia, a rivelarsi di fatto propedeutica alla successiva assimilazione di alcuni capisaldi dottrinali della Riforma. Dalla critica alla chiesa carnale in nome di una concezione tutta spirituale dell'esperienza cristiana, al riconoscimento della «nichilidade» dell'essere umano dinanzi a Dio, che richiamava l'antropologia negativa di matrice paolino-agostiniana caratteristica della teologia protestante, fino all'esaltazione estatica della passione di Cristo che apriva all'idea della giustificazione per sola fede e della predestinazione, nei testi della tradizione spirituale francescana i primi cappuccini potevano rinvenire una serie di concetti, immagini e dottrine di cui il nuovo fervore spirituale del Cinquecento stimolava una rilettura attualizzante, che in diversi casi finse da stimolo a un pericoloso avvicinamento alle idee della Riforma.

Tracce di questa non dichiarata operazione di riappropriazione selettiva di espressioni, dottrine e talora interi brani contenuti nei manoscritti della tradizione francescana spirituale emergono con una certa frequenza nelle pagine dei libretti di pietà e dei trattatelli mistici dati alle stampe dai primi cappuccini, su tutti i *Dialogi sette* di Ochino, l'anonimo *Dialogo del maestro et discepolo* forse attribuibile anch'esso al senese e soprattutto l'eterodosso *Dialogo de la unione dell'anima con Dio* di Bartolomeo da Città di Castello, ripetutamente censurato, di cui uno dei frati più vicini a Ochino, Girolamo da Molfetta, promosse la pubblicazione a Milano, Venezia e Napoli negli anni della prima redazione

del *Beneficio di Cristo*, tra la fine del 1539 e i primi mesi del 1540¹⁸. Diversi anni fa, ad esempio, Rita Belladonna dimostrò su basi filologiche il legame intertestuale esistente tra uno dei *Dialogi sette* di Ochino, il *Dialogo del ladrone in croce*, e il quarto libro dell'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale, uno dei testi simbolo del pensiero dissidente e del gioachimismo francescano medievali. In particolare nell'*Arbor vitae* Ochino rinvenne, parafrasandoli poi nel proprio dialogo, una serie di passaggi significativi in materia di giustificazione per sola fede, beneficio della passione di Cristo e predestinazione¹⁹. Nel dare alle stampe il suo *Dialogo del ladrone*, egli dovette addirittura mitigare le limpide espressioni predestinazionistiche dell'*Arbor vitae*, operando un filtraggio del testo che appare in linea con la prudente, seppur non reticente, predicazione di «Christo mascherato in gergo» svolta dal senese nei suoi anni italiani.

Nel descrivere questo peculiare fenomeno di riattivazione del potenziale eterodosso ed eversivo della tradizione spirituale francescana, che caratterizzò in particolare l'ordine cappuccino e differenziò il percorso di conversione ereticale di Ochino e dei suoi confratelli da quello dei conventuali della «maledetta nidiata» – anche per ragioni geopolitiche influenzato in maniera più diretta dalla Riforma svizzero-tedesca – occorre tuttavia evitare valutazioni affrettate. Da questo punto di vista, appare ancora valida l'avvertenza formulata in un penetrante e sotto molti aspetti insuperato contributo dedicato alle origini dei cappuccini da Giovanni Miccoli, il quale notò come

se non si esce dalle forche caudine del processo inquisitoriale, dell'alternativa secca eresia-ortodossia, poco [...] si riesce a capire di questo mondo fatto di slanci mistici e di intensa religiosità, che cercava nella vita interiore una risposta alla crisi della cristianità, alle difficoltà di incidere positivamente sulle condizioni generali, al degrado di una pastorale e di un modello di vita cristiana sempre più incentrata sull'esteriorità di pratiche devozionali vissute nella prospettiva di accumulare meriti e garanzie per la propria salvezza²⁰.

¹⁸ Cfr. M. CAMAIONI, *Liberio spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell'Amore evangelico*, "Archivio italiano per la storia della pietà" XXV (2012), pp. 303-372.

¹⁹ Cfr. R. BELLADONNA, *Bernardino Ochino's Fourth Dialogue (Dialogo del ladrone in croce) and Ubertino da Casale's Arbor vitae: Adaptation and Ambiguity*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 47 (1985), pp. 125-145.

²⁰ G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei Cappuccini*, in: *Ludovico da Fossombrone e l'Ordine dei Cappuccini*, a cura di V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1994, pp. 9-48, qui p. 20.

Miccoli riprendeva in fondo una delle ultime intuizioni di Delio Cantimori, che già nei primi anni Sessanta aveva invitato gli studiosi a porsi il problema storiografico «di ciò che effettivamente era stata la vita religiosa italiana nei primi decenni del Cinquecento al di fuori della prospettiva successivamente creata dalle tradizionali contrapposizioni confessionali»²¹. In tal senso, nel valutare la vicenda di Ochino e dei suoi confratelli occorrerebbe prendere in considerazione almeno altri due aspetti che influenzarono il primo sviluppo dell'ordine e concorsero a differenziare gli esiti storici e istituzionali della riforma cappuccina rispetto all'esperienza, destinata al contrario alla perpetua dissidenza, degli Spirituali e dei Fraticelli tardomedievali. Il primo aspetto, che ci limiteremo ad accennare, rimanda alla scelta di Ochino e dei predicatori che intorno al 1535 presero il controllo dell'Ordine, di operare una sincretica fusione di due modelli e ideologie, quello eremitico-contemplativo, proprio del francescanesimo spirituale, e quello apostolico, suggerito dalla più ortodossa e strutturata tradizione dell'Osservanza, in cui diversi dei primi cappuccini, Ochino compreso, avevano lungamente militato²². Accanto all'orazione mentale, la predicazione evangelica e penitenziale divenne così elemento distintivo della *forma vitae* cappuccina. Questo modello di «vita mixta», come venne definito nelle prime costituzioni dell'ordine (1536), permise ai cappuccini di imporsi nell'Italia pre-tridentina come forza riformatrice al servizio di quei vescovi e prelati i quali, sull'esempio veronese del Giberti, sperimentavano soluzioni pastorali che tentavano di armonizzare e integrare il sistema della carità, delle opere e delle disciplinate «pratiche del vivere cristiano», con il sistema della fede, dunque con l'aspetto della rigenerazione interiore, innescata dall'adesione alla dottrina liberatoria della giustificazione *ex sola fide*²³.

Il secondo aspetto meritevole di rapida disamina riguarda invece il rapporto di continuità che, come già segnalato da Ottavia Niccoli, sembra potersi rilevare tra l'affermazione dell'Ordine e l'esaurirsi, o comunque il declino, negli anni seguenti al sacco di Roma, del fenomeno

²¹ G. MICCOLI, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Einaudi, Torino 1970, p. 303. Vedi anche D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960, riedite in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992.

²² Sul punto, vedi più nel dettaglio M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 42-56, 223-236.

²³ Cfr. A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969; P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Morcelliana, Brescia 2009.

della predicazione profetica e apocalittico-penitenziale dei romiti²⁴. Sappiamo che ai loro esordi, i cappuccini vennero spesso confusi con i romiti. Non solo. Diversi elementi concorrono a suggerire che proprio l'istituzionalizzazione del movimento cappuccino costituì, accanto alla stabilizzazione del quadro politico italiano sotto l'egida asburgica in seguito al 1530, uno dei fattori determinanti per la neutralizzazione della componente profetico-escatologica di quella predicazione irregolare che tanto aveva preoccupato i padri del Concilio Lateranense V e, parallelamente, per il disciplinamento dell'anarchica e "terroristica" pastorale della paura dei romiti, attraverso l'assorbimento di diversi di essi nello stesso ordine cappuccino. Per diversi anni ancora, tuttavia, la compresenza negli scenari urbani di occasionali romiti e predicatori non autorizzati accanto a oratori sacri appartenenti al clero regolare rappresentò la normalità, in un contesto di instabile articolazione degli spazi dell'oralità, reso ancor più complesso dal diffondersi delle idee della Riforma, che tendevano ad attecchire con facilità proprio all'interno di congregazioni come quelle degli agostiniani e dei cappuccini, impegnate in uno sforzo di rinnovamento della vita religiosa fondato proprio sulla proposta di un nuovo modo di predicare e trasmettere al popolo il messaggio evangelico²⁵.

4. Una corrente di dissenso interna al mondo religioso italiano

Si ritiene che l'analisi della deriva eterodossa, della fascinazione per una concezione antagonista di riforma della chiesa e della società cristiana subita da una parte dei primi cappuccini, debba essere anch'essa condotta adottando la prospettiva ampia e contestuale indicata dall'ultimo Cantimori. In tal modo, diventa possibile ad esempio evidenziare come la proposta cristiana promossa dal pulpito da Ochino e dai suoi compagni, per quanto influenzata dalle idee del primo Lutero, quello dei commenti a Paolo e della *Libertà del cristiano*, risentisse in realtà anche di istanze e suggestioni provenienti da una corrente di dissenso interna al mondo religioso italiano e, in particolare, da due componenti indipendenti, ma intimamente connesse di essa: quella del radicalismo spirituale francescano e quella dello spiritualismo valdesiano, accomunate dall'idea della centralità dell'illuminazione interiore nella vita cristiana. Non la Bibbia, ma lo Spirito (Ochino nei suoi scritti si appella

²⁴ Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 151-152. Di «componente terroristica» della predicazione dei romiti ha scritto G. MICCOLI, *Problemi* cit., p. 22.

²⁵ Cfr. M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 86-88.

continuamente al «testimonio dello spirito») era per i primi cappuccini, come per Juan de Valdés, il criterio ermeneutico fondamentale: *solus Spiritus*, si potrebbe sintetizzare, piuttosto che *sola Scriptura*. Si tratta evidentemente di una semplificazione, che può tuttavia aiutare a scorgere quella sottile ma distinguibile vena originaria che rendeva lo spiritualismo francescano del primo Cinquecento sotto diversi aspetti compatibile con il pensiero protestante, e tuttavia in fondo irriducibile – come del resto il valdesianesimo – a una completa assimilazione alla peraltro ancora costituenda ortodossia teologica delle nascenti chiese svizzere e tedesca.

Se soprattutto a quest'ultima guardavano i francescani conventuali come il Fonzio, che con le sue traduzioni in volgare dei primi scritti del riformatore sassone, per dirla con Silvana Seidel Menchi, «insegnò a Lutero a parlare italiano»²⁶, l'evoluzione in senso eterodosso di parte della compagine cappuccina affonda invece le proprie radici nella tradizione dell'integralismo pauperistico e della dissidenza spirituale del francescanesimo radicale. Anche dopo la definitiva condanna del movimento degli Spirituali da parte della chiesa nel 1317 e poi ancora nel 1467, quest'ultima si era dimostrata particolarmente resistente non solo nell'Italia appenninica, dove non a caso intorno al 1525 prese le mosse la riforma dei *frati minori della vita heremitica*, poi detti cappuccini, ma anche nella Penisola iberica, dove contribuì alla maturazione dell'alumbradismo, a sua volta destinato a influenzare il pensiero di Juan de Valdés. Comune allo spiritualismo mistico dei primi cappuccini e all'elitario insegnamento del maestro spagnolo erano in primo luogo, lo si è accennato, la concezione illuminativa e soggettivistica della vita cristiana, fondata sull'idea del primato dell'«esperientia» sulla «scienza», dunque dell'ispirazione interiore e di una teologia pratica rispetto al sapere libresco e alla teologia speculativa. Essi condividevano inoltre l'insistenza sulla dicotomica esistenza di una invisibile chiesa spirituale di eletti accanto alla chiesa istituzionale, mondana e carnale, così come un cristocentrismo esasperato, che non sfociava tuttavia in un'idea meramente ascetica e in fondo utilitaristica dell'imitazione di Cristo, ma vedeva l'operato dell'essere umano come espressione del sentimento di incontenibile gratitudine per il dono ricevuto da un Dio infinitamente misericordioso, che era giunto ad accettare di morire sulla croce per redimere l'umanità peccatrice. Bernardino Ochino parlava, a questo pro-

²⁶ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, "Rinascimento" XVII (1977), pp. 31-108, qui pp. 78-80.

posito, di «fede viva» e di carità per «redundantia» o «superabundantia d'amore»²⁷.

Simili presupposti, come si può intuire, potevano predisporre alla ricezione del discorso luterano sulla giustificazione per sola fede, poi condensato dai valdesiani e *Spirituali* italiani nella fortunata formula del «beneficio di Cristo». Come ha messo in luce Massimo Firpo, Ochino rimase fedele fino ai suoi ultimi giorni a questa concezione radicalmente antidogmatica e spirituale dell'esperienza cristiana, condivisa con Juan de Valdés²⁸. Tuttavia, a partire dai primi momenti successivi alla fuga, il predicatore manifestò e rivendicò quasi con esaltazione un mutamento di prospettiva decisivo, sul piano ecclesiologico, rispetto agli anni del nicodemismo e della predicazione mascherata. Facendo propria l'apocalittica visione della storia del mondo che innervava il pensiero luterano e che sin dagli anni Venti aveva costituito una componente essenziale del processo di costruzione di una autocoscienza identitaria avviato dai leader della Riforma, dalla fine del 1542 Ochino iniziò infatti, com'è noto, a denunciare apertamente la chiesa di Roma come sede dell'Anticristo. L'ex cappuccino si proponeva così di contribuire alla battaglia finale per l'affermazione di Cristo sulla terra attraverso una intensa azione di *adversarial propaganda*, vale a dire la pubblicazione di un ingente numero di libelli, scritti polemici e sermoni a stampa indirizzati a rafforzare i circoli eterodossi italiani nella fede evangelica, a influenzare l'ormai prossimo dibattito conciliare e a propiziare la creazione di un clima favorevole a un supporto anche politico della Riforma da parte di quelle città, come Perugia, Siena, Venezia e Lucca, in cui sembrava allora possibile operare una saldatura tra le velleità insurrezionali del movimento riformatore e le istanze antifarnesiane di parte dell'oligarchia locale²⁹.

Anche in questo caso, non si trattò tuttavia di una conversione repentina, provocata unicamente dalla lettura degli scritti di propaganda provenienti d'Oltralpe. Semmai il senso di apocalittica urgenza trasmesso dai testi più aggressivi di Lutero e dei riformatori agì in Ochino

²⁷ Cfr. M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit.; ID., *Le opere della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in: *Politiche di misericordia. Fare il bene tra medioevo e prima età moderna*, a cura di P. Delcorno, il Mulino, Bologna 2018, pp. 275-309.

²⁸ Cfr. M. FIRPO, «*Boni christiani merito vocantur haeretici*». Bernardino Ochino e la tolleranza (2001), in: ID., «*Disputar di cose pertinente alla fede*». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Unicopli, Milano 2003, pp. 247-320.

²⁹ Il riferimento è all'ormai classico studio di R. SCRIBNER, *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Unicopli, Milano 2008 (ed. or. Oxford 1994). Su questa fase poco studiata dell'esilio ochiniano, vedi M. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., cap. IV.

come una sorta di reagente, di stimolo persuasivo e capace di innescare la riattivazione del potenziale antagonista latente nel discorso profetico e nell'immaginario escatologico dei cosiddetti Spirituali e Fraticelli, di cui i primi cappuccini si sentivano eredi. Tra Due e Trecento, dinanzi alla persecuzione patita da parte di pontefici particolarmente intolleranti, i francescani spirituali erano stati infatti tra i primi a proporre l'identificazione con l'Anticristo del papa di Roma, anzi meglio di alcune specifiche figure ritenute indegne del ruolo di rappresentante di Dio in terra. Ad esempio, nel quinto libro dell'*Arbor vitae*, non a caso censurato da coloro i quali – come Bonaventura da Bagnoregio e poi Bernardino da Siena – tentarono con successo di depotenziare la carica eversiva degli scritti degli Spirituali, Ubertino da Casale aveva attribuito a Bonifacio VIII e alla sua corte il marchio dell'Anticristo. Il malvagio Bonifacio e il suo ipocrita successore Benedetto erano, secondo Ubertino, l'incarnazione di due delle bestie descritte nell'Apocalisse, e costituivano insieme il cosiddetto "Anticristo mistico", entità di origine diabolica che avrebbe iniziato la persecuzione dei veri seguaci del Vangelo, preparando il terreno alla comparsa sulla terra dell'Anticristo dichiarato. Ciò, secondo la visione escatologica dei francescani che risentiva fortemente del pensiero di Gioacchino da Fiore, sarebbe avvenuto nel corso della cosiddetta sesta epoca o sesto stato della chiesa, durante il quale Cristo e Francesco d'Assisi sarebbero tornati sulla terra in forma spirituale, al fine di sostenere i veri frati minori nella battaglia finale insieme all'atteso angelo del settimo sigillo, una figura di grande carisma che un altro francescano, Pietro di Giovanni Olivi, aveva indicato nella «persona di un grande predicatore»³⁰.

5. Una cultura profetica

Tra i primi cappuccini era ben vivo il culto per le profezie degli Spirituali: la riforma cappuccina veniva vista come la definitiva e più perfetta tra le sette riforme dell'ordine dei frati minori; i cappuccini erano i *virī spirituales* che avrebbero fronteggiato un Anticristo ormai operante nella storia. Il punto, come sempre, stava nell'assegnare un nome e un volto al nemico ultimo. Singolare, forse non casuale, che proprio ad Ancona, nella città dove nel 1274 la protesta degli Spirituali era iniziata, avvenne forse nel 1541 una delle prime rivelazioni in tal senso da

³⁰ GIOACCHINO DA FIORE, *Commento all'Apocalisse*, IV parte, cit. in P. OLIVI, *Commento all'Apocalisse*, X parte (trad. it., p. 135). Cfr. M. RIZZI, *L'Anticristo. L'inizio della fine del mondo*, il Mulino, Bologna 2015, p. 129.

parte di Ochino. Come raccontò Pietro Manelfi agli inquisitori cui si consegnò nel 1551, in quella occasione il predicatore, affiancato da Girolamo da Molfetta e – verrebbe da aggiungere, riprendendo l'immagine rievocata in apertura – forse di un diavolo che gli bisbigliava nell'orecchio, avrebbe infatti provato a convincerlo

ch'el Papa era l'Antichristo, et che tutte le cerimonie et altre cose della Corte Romana erano diaboliche confermando questi suoi detti con alchune autorità della scrittura, et mi diede alchuni libri Lutherani, cioè Martino Lutero sopra la pistola di *Paolo ad Galatas*, le *Annotationi del Melantone sopra s. Matheo*, et un altro libro di Martino intitolato *De Papatu invento Sathanae*³¹.

Più probabile, in realtà, che invece del *De Papatu*, pubblicato solo in seguito, si trattasse di un altro scritto luterano di contenuto affine, come la *Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo* o l'*Appello alla cattività babilonese della Chiesa*. In ogni caso, la testimonianza del Manelfi mostra come su un robusto tronco francescano dalle profonde radici fosse ormai innestata la lezione del Lutero antagonista e degli scritti più apertamente antiromani³². Come sottolineato da Antonio Rotondò, in questi testi riemerse, per imporsi poi con forza nella pubblicistica anticattolica di antico regime, l'idea già adombrata da John Wyclif e da Jan Hus che l'Anticristo non fosse un papa indegno piuttosto che un altro, come aveva affermato tra gli altri Ubertino da Casale, bensì un'entità collettiva, coincidente con la stessa successione dei pontefici, dunque con la chiesa di Roma che doveva perciò considerarsi istituzione di diritto umano, non divino. Nell'operare questa mediazione decisiva, Lutero aveva impiegato gli scritti su cui già gli Spirituali avevano costruito la loro complessa visione escatologica, vale a dire l'*Apocalisse* di Giovanni e l'ottavo capitolo del libro del profeta Daniele. Soprattutto, però, il Riformatore sassone si era lasciato guidare dalle parole del secondo capitolo della Seconda Lettera ai Tessalonicesi, dove ricorre il noto passo che annuncia la venuta del «figlio della perdizione», colui che siederà «nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio». I tempi pro-

³¹ Come notato da R.H. BAINTON, *Bernardino Ochino* cit., p. 48, quest'ultimo testo fu pubblicato solo dopo la fuga dall'Italia di Ochino. Cfr. *I Costituti di don Pietro Manelfi*, a cura di C. Ginzburg, Sansoni-Newberry, Firenze-Chicago 1970, pp. 31-32.

³² Come tutte le fonti inquisitoriali, anche la testimonianza del Manelfi va naturalmente maneggiata con cura. Un indizio a favore della sua sostanziale plausibilità può essere individuato nel fatto che uno dei primissimi scritti pubblicati da Ochino dopo la fuga, l'*Imagine di Antechristo*, trattasse dei medesimi temi oggetto della rivelazione che, secondo Manelfi, il predicatore gli aveva fatto nel 1541, poco più di un anno prima della sua apostasia.

fetizzati da Paolo nei quali «sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta», erano secondo Lutero ormai maturi. Di questo versetto paolino in cui il soffio di Cristo, dunque in qualche misura la parola ispirata dei veri predicatori evangelici, veniva dipinto come invincibile arma spirituale che avrebbe annientato il «figlio della perdizione», Bernardino Ochino avrebbe fatto l'emblema della sua dissidenza spirituale³³. Una dissidenza concepita prima di Lutero, nel segno di Lutero certamente maturata, conclusasi infine oltre Lutero, nell'ambigua zona grigia contrassegnata dal radicalismo scettico e da quella spirituale "dotta ignoranza" di iacoponica memoria, cui il vecchio cappuccino sarebbe tornato ad appellarsi nei *Dialogi XXX* del 1563, alla vigilia dell'espulsione da Zurigo e della conclusione della sua raminga esistenza di fraticello fuori tempo massimo.

³³ Lo si ritrova infatti citato sul frontespizio di uno dei volumi di *Sermones* pubblicati a Ginevra nel 1543, nel testo dell'*Imagine di Antechristo* (1542) e dell'*Epistola alla Balìa di Siena* (1543), nella silografia che compare in apertura all'edizione inglese della *Tragoedie* (Londra, 1549) e ancora sul frontespizio di un tardo esemplare della stessa *Imagine* (1550), oltre che nella pseudo-ochiniana *Lettera a Paolo III* di cui tra 1546 e 1549 circolarono due differenti versioni, riconducibili agli ambienti anti-farnesiani e filo-imperiali di Firenze e Mantova-Milano. Cfr. M. CAMAIONI, *Ochino gegen Carafa. Una sconosciuta edizione tedesca del cartello di sfida «al cardinale di Chieti»* (1543), pp. 133-153, qui pp. 145-146, n. 53.

TRA CONFRATERNITE, COMUNITÀ RELIGIOSE
E PERCORSI DI ISTITUZIONALIZZAZIONE.
MODALITÀ E STRATEGIE DI RIFORMA
E PROSELITISMO IN BATTISTA DA CREMA

ANDREA VANNI*

Il frate domenicano Battista Carioni da Crema, maestro di perfezione, guida spirituale, autore di trattati e opere devozionali che promuovevano un vero e proprio rinnovamento ecclesiastico, è un personaggio chiave della storia religiosa del Cinquecento, in particolare per il suo ruolo di ispiratore delle prime comunità di barnabiti e angeliche. Vissuto negli anni a cavallo tra il XV e il XVI secolo, egli era capace di infiammare e dividere gli animi: alla devozione e all'attaccamento dei discepoli più fedeli, che gli manifestavano un'obbedienza totale e assoluta, si opponevano infatti il sospetto e l'avversione dei detrattori, che ne temevano gli esiti della sua dottrina e il pericolo che questa potesse essere divulgata da sconsiderati e incauti adepti.

E in effetti, fu proprio grazie agli adepti se il pensiero di Battista riuscì a superare le maglie della censura inquisitoriale. I suoi insegnamenti sopravvissero alle condanne del Sant'Ufficio e dell'Indice in virtù dell'operato di predicatori e direttori di coscienze, come per esempio Serafino da Fermo, che nelle sue opere ne sintetizzò la dottrina¹, e di alcuni esponenti degli istituti religiosi nati nel primo Cinquecento, che ne assimilarono magistero e spiritualità ascetica, come i chierici di San Paolo e i teatini. In particolare, la dottrina di Battista si riverbera tuttora sull'identità di questi ultimi: un lungo percorso la cui genesi è rintrac-

* andreamanni@hotmail.it

¹ SERAFINO DA FERMO, *Opere del R.P.D. Serafino da Fermo, canonico regolare, et predicatore rarissimo. Nelle quali gliene sono state aggiunte alcune, che nelle altre impressioni non erano*, In Venetia, al segno della Speranza, 1548. Sul canonico regolare lateranense, oltre alla voce di R. MANSELLI, «Aceti de' Porti, Serafino», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, vol. I, 1960, pp. 138-139, vedi G. FEYLES, *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense (1496-1540)*, Società Editrice Internazionale, Torino 1942, e il più recente profilo di M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011-2015, vol. 1, pp. 871-872.

ciabile nella vicinanza al frate di Gaetano Thiene – che nel 1524 insieme con Gian Pietro Carafa istituì la prima congregazione di chierici regolari² – e la cui sistematizzazione è riconducibile agli anni a cavallo tra XVI e XVII secolo.

La questione del rapporto tra Battista e i teatini risulta peraltro ancora aperta. Innanzitutto perché, nonostante negli atti del processo di beatificazione di Gaetano Thiene si faccia esplicito riferimento al suo vincolo di obbedienza al domenicano, la storiografia apologetica ha sempre affrontato l'argomento con una accorta reticenza, evitando di mettere in luce il legame che esisteva tra i due religiosi³. In secondo luogo, la questione teatina consente di investigare le differenti strategie che il frate utilizzò per diffondere la sua dottrina e, al contempo, evidenziare le differenze con l'esperienza dei barnabiti delle origini. Il presente contributo si concentrerà proprio sull'influenza del frate sui chierici regolari e sulle sue strategie di proselitismo, le quali saranno analizzate a partire da un breve accenno alla sua biografia e al suo pensiero.

1. Cenni biografici

Della vita di Battista Carioni conosciamo ben poco⁴. Nato intorno al 1460 nella città di Crema, da pochi anni assoggettata al dominio della

² Sulle origini teatine si rimanda a P. PASCHINI, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Lateranum, Roma 1926; F. ANDREU, *I teatini dal 1524 al 1974. Sintesi storica*, "Regnum Dei" XXX (1974), pp. 8-54; A. VANNI, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Viella, Roma 2010.

³ La questione è sostanzialmente evitata dalla storiografia teatina. Dopo la riabilitazione del domenicano, avvenuta nel 1900, se ne occupò, per le motivazioni che abbiamo già analizzato, il barnabita O. PREMOLI, *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, "Rivista di scienze storiche" VII (1910), pp. 33-66. In seguito approfondirono la natura del rapporto tra i due religiosi P. PASCHINI, *San Gaetano Thiene* cit., pp. 18-25, e, in chiave squisitamente apologetica, P. CHIMINELLI, *San Gaetano Thiene. Cuore della riforma cattolica*, Società Anonima Tipografica fra Cattolici Vicentini, Vicenza 1948, pp. 304-309.

⁴ Non esiste una biografia completa di Battista da Crema. Per approfondimenti sul suo profilo, il suo pensiero e le sue opere, si rimanda a O. PREMOLI, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Desclée & C., Roma 1910; ID., *L'Apologia di fra Battista da Crema*, Tipografia domenicana, Firenze 1918; I. COLOSIO, *Jean-Baptiste Carioni*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, a cura di M. Viller, 17 voll., Beauchesne, Paris 1937-1995, vol. II, pp. 153-156; L. BOGLIOLO, *La dottrina di fra Battista da Crema nella luce di san Giovanni della Croce*, "Vita cristiana" XXI (1949), pp. 40-51; ID., *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952; R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e do-*

Repubblica di Venezia sulla Terraferma, egli apparteneva a una famiglia di mercanti, molto probabilmente agiata. Entrò in giovane età, o almeno così sembra, a far parte dei domenicani, discepolo, come forse anche Girolamo Savonarola (le fonti in proposito non sono abbastanza precise), di padre Sebastiano Maggi, uno degli artefici della riforma dell'osservanza che nella congregazione lombarda aveva trovato un importante luogo di promozione e divulgazione⁵. Questa ricalcava un territorio assai vasto, avendo accolto al suo interno molti conventi riformati del Veneto, della Toscana e dell'Emilia, tra cui l'importante *studium* di Bologna. Ancora sul finire del XV secolo – quando Battista entrò a farne parte – la congregazione lombarda non rientrava nella giurisdizione delle province, essendo di fatto controllata, oltre che dai suoi membri interni, dal solo maestro generale. Da una tale situazione, insieme con il timore di un frazionamento dell'ordine, paventato per lo più negli ambienti conventuali, derivavano anche confusione e difficoltà di governo. Inoltre, più la congregazione si espandeva geograficamente, più nei singoli conventi si viveva in una sorta di regime autocefalo, come dimostra la situazione verificatasi dopo il 1493 in quello di San Marco a Firenze, dove si realizzò l'esperienza di Savonarola. Anche se differenti nel merito e negli obiettivi, le biografie dei due discepoli di Sebastiano Maggi appaiono quindi emblematiche del momento di profonda ridefinizione istituzionale dell'ordine dei frati predicatori.

Battista ebbe modo di fare carriera: vestì l'abito nel 1493 e ottenne subito i primi incarichi di responsabilità, superiore dei conventi di Mi-

cumenti, "Archivio Italiano per la Storia della pietà" IV (1965), pp. 491-496; S. PEZZELLA, voce «Carioni, Battista (Battista da Crema)», in: *Dizionario Biografico degli Italiani* cit., vol. XX, 1977, pp. 115-118; M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, vol. II: *Il Cinquecento e il Seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1978, pp. 61-68; M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Olschki, Firenze 1992, pp. 48-56; E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 201-283; M. REGAZZONI, *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma*, in: *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Città Nuova, Roma 2002, pp. 275-281; P.F. GRENDLER, *Man is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation*, in: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in honor of Charles Trinkaus*, a cura di J.W. O'Malley, Th.M. Izbicki, G. Christianson, Brill, Leiden-New York-Cologne 2006, pp. 227-249.

⁵ Sulla riforma dell'osservanza domenicana, cfr. i recenti M. GIANNINI, *I domenicani*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 103-126, e G. ZARRI, *Dallo scisma all'apogeo della Chiesa. I domenicani tra i secoli XV e XVII*, in: *L'ordine dei predicatori. I domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa, M. Rainini, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 30-57.

⁶ Sulle affinità e differenze tra i due domenicani, vedi G.M. CAGNI, *Battista Carioni da Crema e Girolamo Savonarola: due arbusti dallo stesso ceppo*, "Savonarola. Quaderni del quinto centenario" VIII (1998), pp. 42-62.

lano e di Modigliana. Dal 1519 alloggiò nella Chiesa domenicana di Santa Corona a Vicenza, dove conobbe Gaetano Thiene, che divenne il suo più devoto discepolo. Dopo un breve soggiorno veneziano, difficile da documentare ma ipotizzabile tra il 1523 e il 1527, egli visse tra Milano e Guastalla dove morì, in casa della duchessa Ludovica Torelli, nella notte tra l'1 e il 2 gennaio 1534. Di Battista si sono conservate quattro opere principali, la *Via de Aperta verità*, pubblicata tra il 1523 e il 1525, seguita nel 1531 (ma scritti precedentemente) dallo *Specchio interiore* e dalla *Philosofia divina*. Dopo la sua morte, nel 1540, uscì la *Opera utilissima de la cognitione et vittoria di se stesso*. Nonostante le molte opposizioni alla sua dottrina e le richieste di chiarimenti e di indagini, queste opere furono condannate in via definitiva solamente nella quinta decade del Cinquecento, incluse nell'Indice veneziano del 1552, in quello emanato durante il pontificato di Paolo IV Carafa nel 1559 e infine in quello tridentino del 1563. In quest'ultimo caso, l'intercessione della Torelli consentì di apporre la clausola del *donec emendentur*. Le opere non furono tuttavia rettificare.

2. La condanna

La condanna di Battista fu abrogata soltanto nel XIX secolo, in prima istanza con la riabilitazione da parte di Pio IX, che nel 1849 da Gaeta pronunciò a suo favore la dichiarazione della virtù in grado eroico, poi con il depennamento delle sue opere dall'*Indice dei libri proibiti* pubblicato nel 1900 su istanza di Leone XIII⁷. Oltre al mutato contesto culturale, un ruolo di rilievo nella cancellazione degli addebiti del domenicano ebbe la causa di canonizzazione di uno dei suoi più ferventi seguaci, Antonio Maria Zaccaria⁸. Il processo, che si svolse solamente nel 1806, a causa delle continue obiezioni legate alla vicinanza di Zaccaria a Battista, era destinato a concludersi il 3 gennaio 1890 con il conferimento del titolo di beato da parte di Leone XIII il quale, qualche anno

⁷ Un'analisi delle opere di Battista da Crema è in G. CARAVALLE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003, pp. 109-111.

⁸ Sulla condanna delle opere di Battista da Crema si rimanda a S. PAGANO, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 223-310.

⁹ Cfr. S. PEZZELLA, *Carioni Battista (Battista da Crema)* cit., p. 118.

¹⁰ Sulla figura di Zaccaria e sul suo ruolo nella fondazione dei chierici di San Paolo, vedi E. BONORA, *Antonio Maria Zaccaria e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti nella Milano degli anni trenta: le comunità paoline e la città*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 149-170.

più tardi, il 21 maggio 1897, avrebbe elevato il prete di Cremona alla gloria degli altari¹¹: un'attesa lunghissima, soprattutto se paragonata alla rapidità delle canonizzazioni dei fondatori, o cofondatori, delle altre congregazioni di chierici regolari nate nella prima metà del Cinquecento, come sant'Ignazio, san Gaetano e san Girolamo Miani. Un'attesa che ha portato il curatore della voce di Gaetano Thiene per l'*Enciclopedia dei Santi*, il barnabita Sergio Pagano, a sottolineare non senza una dissimulata vena polemica che è «degno di nota il fatto che malgrado la vicinanza del Thiene alle dottrine spirituali (condannate) di Battista da Crema, non sembra siano state sollevate obiezioni in merito ai processi, al contrario di quanto avvenne in altri casi»¹².

Fu per questi motivi che la storiografia cattolica iniziò a interessarsi al profilo biografico del Carioni solamente a partire dai primi anni del XX secolo, con l'obiettivo di ridimensionare e contestualizzare le accuse di eresia lanciate dai paladini della riforma ecclesiastica del primo Cinquecento, tra i quali spiccavano Paolo Giustiniani e Gian Pietro Carafa, e dai membri dei dicasteri preposti al controllo dell'ortodossia. Se ne occuparono tra il 1910 e il 1940 i barnabiti, come Orazio Premoli e Giuseppe Boffito, e i domenicani, come Innocenzio Colosio e Antonio Cambié, vale a dire i rappresentanti di quegli ordini religiosi che per motivazioni differenti erano stati maggiormente coinvolti nell'esperienza del frate. Se Battista aveva avuto un ruolo centrale nella nascita e nell'organizzazione delle prime comunità barnabite, attraverso l'esaltazione della sua piena ortodossia e di quella delle sue opere, l'obiettivo di Premoli e Boffito era quello di fugare le oscure ombre che a lungo avevano accompagnato le origini del loro ordine¹³. Per i domenicani Colosio e Cambié la questione era differente: in seguito alla definitiva riabilitazione di Leone XIII, non era più necessario marginalizzare dalla storia dei frati predicatori la parabola religiosa di un personaggio di non facile collocazione, per la vita sregolata, per i contenuti della sua dottrina, per le posizioni assunte nei suoi confronti dalle istituzioni e per le condanne del pensiero e delle opere¹⁴. Anche un altro studioso cattolico, il salesiano Luigi Bogliolo, negli anni Cinquanta del

¹¹ Cfr. S. PAGANO, *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Antonio Maria Zaccaria (1802-1897). Appunti per una ricerca*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 7-148.

¹² S. PAGANO *San Gaetano Thiene*, in: *Il grande libro dei santi*, a cura di E. Guerriero, D. Tuniz, 3 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. 2, pp. 743-746, qui p. 745.

¹³ O. PREMOLI, *Fra Battista da Crema* cit.; O. PREMOLI, *L'Apologia* cit.; G. BOFFITO, *Biblioteca barnabite*, voll. 4, Olschki, Firenze 1933-1937.

¹⁴ I. COLOSIO, *Battista da Crema autore di «Detti Memorabili»*, "Vita cristiana" IX (1937), pp. 171-199; A. CAMBIÉ, *Fra Battista da Crema*, "Memorie domenicane" LVII (1940), pp. 112-114.

Novecento provò a dimostrare la piena ortodossia del frate attraverso l'analisi della vita e della dottrina. L'obiettivo era quello di contestualizzare le accuse di pelagianesimo o semipelagianesimo, che gli furono più volte ascritte dagli inquisitori, all'interno del complesso dibattito sollevato da Lutero sulla posizione di primo piano della grazia nel raggiungimento della salvezza. Secondo Bogliolo, Battista si sarebbe opposto attraverso il richiamo al ruolo della volontà individuale nel cammino di perfezione¹⁵.

Un passo in avanti, per certi aspetti definitivo, per comprendere il magistero di Battista e la sua collocazione nella crisi religiosa del Cinquecento si deve ai più recenti contributi di Massimo Firpo ed Elena Bonora, che hanno approfondito i retaggi della sua influenza sulle attività dei chierici di san Paolo delle origini; hanno messo in relazione il suo interesse verso la ricerca della perfezione e la conseguente impeccabilità dei perfetti con la tradizione e le eredità del movimento del Libero Spirito e del begardismo; hanno analizzato le caratteristiche del suo irriducibile ascetismo e della sua anomia dottrinale, sottolineando al contempo la tendenza a divulgare il suo pensiero all'interno di circoli chiusi, dove il suo lascito era destinato a sopravvivergli, come testimonia il caso di Paola Antonia Negri, la quale dopo il 1534 prese le redini delle compagnie di barnabiti e angeliche governandole attraverso i suoi insegnamenti¹⁶.

3. Il pensiero del frate domenicano

Ma quali erano le caratteristiche del pensiero del frate domenicano? Battista aveva una buona formazione teologica, che si evince dalle sue opere ed è testimoniata dalla profonda conoscenza delle Scritture, della patristica e della letteratura spirituale: i suoi principali riferimenti erano l'apostolo Paolo, Giovanni Cassiano e Domenico Cavalca. Nelle sue opere si trovano citazioni di Agostino, Tommaso d'Aquino, nei confronti dei quali egli non lesinava critiche e puntualizzazioni, ma anche rimandi a Eckhart, Tauler, Suso e all'*Imitatio Christi*. La sua dottrina è caratterizzata da un rigoroso e moralizzante cristocentrismo fondato su un linguaggio apodittico, che doveva orientare i seguaci al raggiungimento della perfezione, per mezzo di una severa ascesi. Egli intendeva

¹⁵ L. BOGLIOLO, *Battista da Crema. Nuovi studi* cit., *passim*.

¹⁶ M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo* cit., pp. 48-56; E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit.; M. FIRPO, *Paola Antonia Negri. Da «divina madre maestra» a «spirito dia-bolico»*, in: ID., *«Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Unicopli, Milano 2003, pp. 67-120.

infatti proporre una riforma di tipo volontaristico¹⁷, significata da un lungo e impervio percorso attraverso il quale, costantemente chiamati a umiliare il proprio egoismo e la propria superbia, i discepoli potevano ambire al raggiungimento di uno stato di totale impeccabilità. Una continua sfida alle tentazioni e una costante battaglia nei confronti dei propri vizi e della propria vanagloria trasformavano gradualmente gli «incipienti», i «proficienti» e «i perfetti» in «perfettissimi», ovvero in direttori di coscienze o maestri di perfezione, il cui *status* era equiparabile a quello di angeli terrestri¹⁸. Un cammino che doveva svolgersi al di fuori del controllo delle istituzioni ecclesiastiche, secondo Battista inadeguate a mediare il rapporto tra i fedeli e il sacro, e capaci solamente di proporre una ritualità esteriore e formale. Veniva in questo modo superato il tradizionale ruolo della chiesa nella dispensazione del sacro: scriveva Battista che quella da lui proposta era una «coniunzione con Dio assai più forte», dalla quale conseguiva il raggiungimento di una «purezza simillima a quella de li beati», dove

per esser l'homo cusi purificato in questo mondo che è quasi simile a li beati, per tanto fa et dice cose come santo et beato. Et non per questo debbe da li altri esser vituperato, ma honorato anchora se da altri non è così ben inteso¹⁹.

Nel suo procedere gradualistico dalla tiepidità al fervore spirituale egli si avvaleva di strumenti differenti. Infatti, se in un primo momento attribuiva un ruolo di primo piano alla volontà individuale, che considerava l'arma con cui il devoto doveva sconfiggere le proprie inclinazioni al peccato, il congiungimento dell'anima con Dio avveniva attraverso il totale abbandono di sé, reso possibile dalla purificazione dell'intenzione, mediante la quale ognuno poteva avere un giudizio ultimo e inappellabile sul proprio comportamento²⁰, come si avvide perfettamente Carafa quando gli scrisse un'intensa lettera, nel 1531, per invitarlo a rientrare in convento e sconsigliarlo dal continuare a fare proseliti²¹. Un per-

¹⁷ M. REGAZZONI, *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme* cit., pp. 274-276.

¹⁸ Su questi aspetti, vedi A. VANNI, «Contra la leze». *Alcune riflessioni sull'Epistola familiare di Battista da Crema*, in: ID., *Testimonianze e linguaggi di storia religiosa del primo Cinquecento*, Aracne, Roma 2016, pp. 58 e ss.

¹⁹ BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia 1532, p. 156v.

²⁰ BATTISTA DA CREMA, *Specchio interiore opera divina per la cui lettione ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfetione*, Dal Calvo, in Milano 1540, p. 66v.

²¹ Carafa, avendo ben compreso l'anomia dottrinale del frate, provava in tutti i modi a sollecitarne la condanna. Nella lettera che gli scrisse nel 1531 lo accusa di relegare all'intenzione personale il criterio valutativo dei comportamenti e delle azioni

corso complesso, quello proposto da Battista, che, in virtù delle contaminazioni presenti nelle sue opere, che risentono delle influenze culturali di quegli anni, e in particolare del misticismo della *devotio moderna*, del paolinismo e della mistica renana fiamminga, del movimento del Libero Spirito, del begardismo, dell'anti-intellettualismo proposto dai seguaci di Erasmo, della *prisca theologia* di Pico della Mirandola e del neoplatonismo unitivo di Marsilio Ficino, è stato inquadrato per le sue istanze di tipo pelagiano, o semipelagiano, esoterico, spiritualistico e anomico²².

All'interno di questo schema, Battista, come detto, si concentrava per lo più sulla sacralità della vita del cristiano, marginalizzando le pratiche rituali e insieme con esse la modalità con cui le istituzioni ecclesiastiche regolavano il loro rapporto con i fedeli. Daniela Solfaroli Camillocci ha sottolineato che la trasformazione interiore proposta dal frate doveva essere preparata da una vera e propria «humiltà de core», che rendeva efficace ogni atto caritativo²³. Querciolo Mazzonis ha rintracciato gli elementi di questo discorso all'interno dei suoi scritti: in primo luogo, a proposito dei sacramenti, che «non fanno consimile effetto in tutti li christiani», poiché la loro efficacia dipende dalla disposizione interiore di chi li riceve²⁴. Ma lo stesso ragionamento era valido anche

dell'essere umano, rendendo inutile la presenza dei giudici terreni e, di conseguenza, delle gerarchie ecclesiastiche. Oltre a scrivergli che era «un fraticino non sol disutile ma prevaricatore et fugitivo», gli ingiungeva di «far penitentia del vostro peccato» in modo da «risanar le piaghe ch'havete fatte et satisfar a la chiesa la quale havete scandalizzata», e soprattutto, gli condannava la pertinacia nel sostenere che «seben si vedesser le male opere non si deve giudicar» se non «de l'intentione», P. PASCHINI, *San Gaetano Thiene* cit., pp. 163-164. Come ha messo in evidenza Elena Bonora, Battista da Crema era ben consapevole «di negare qualsiasi criterio oggettivo per riconoscere il peccato». Infatti, se il giudizio avveniva «sulla base della semplice azione», di conseguenza «non era più possibile distinguere il bene dal male perché era l'intenzione» a «qualificare i comportamenti umani». In questo modo si cancellava «l'unico elemento in grado di giustificare l'esistenza di un giudice terreno, consegnando l'agire a una sostanziale anomia», E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., p. 134.

²² M. PETROCCHI, *Pelagianesimo di Battista da Crema*, «Rivista della storia della Chiesa in Italia» VIII (1954), pp. 418 ss.; M. REGAZZONI, *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme* cit., p. 276, n. 93; S. PEZZELLA, *Carioni Battista* cit., p. 118; E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., in part. pp. 103-137; M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo* cit., pp. 22 e ss.; G. CARVALE, *L'orazione proibita* cit., p. 45.

²³ D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002, p. 220. La citazione è tratta da BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità* cit., p. 162v.

²⁴ Querciolo MAZZONIS ha analizzato l'approccio di Battista da Crema a sacralità e riti in un interessante intervento dal titolo *Battista da Crema's Spirituality: Self and Power in the Long Sixteenth Century*, discusso il 26 marzo 2015 alla Humboldt Universität di Berlino in occasione dell'Annual Meeting della Renaissance Society of America

per le «opere di exterior misericordia», come «servire a infermi, governare hospitali» che erano «operationi grosse et ignobili», in quanto l'atto caritativo doveva avvenire attraverso l'annullamento di sé, l'annichilimento e l'abbandono della propria vanagloria: secondo Battista, solo quando «la superbia sia estirpata» poteva essere possibile «a un nobile mettersi alla cura di un hospitale per amor di Dio»²⁵.

Questo ragionamento riguardava anche il valore sacramentale dell'ordinazione sacerdotale. In una lettera pubblicata nel 1523, nel dissuadere Gaetano Thiene a entrare in religione, egli asseriva infatti che «chi volesse dire che non si podesse venire a perfettione in stato secular, seria assai bene de havergi compassione»²⁶. A dimostrazione che il suo pensiero rimase inalterato nel corso del tempo, lo stesso invito lo avrebbe rivolto, in un altro contesto, anche alla duchessa di Guastalla Ludovica Torelli. La perfezione era una trasformazione che non poteva essere raggiunta attraverso la semplice obbedienza alle regole religiose. Piuttosto, all'interno della sua dottrina, ogni attività dei discepoli era pienamente subordinata all'obbedienza nei confronti dei maestri spirituali, che erano tali non per il loro ruolo istituzionale, poiché «non hanno studiato su libri quello che debiano dire, ma hanno studiato avanti el crucifixo», e al loro arbitrio²⁷. Coerente con se stesso e con la propria dottrina, nella *Vittoria di se stesso* Battista afferma che nel cammino di perfezione bisognava sottomettersi a «qualche persona, sia o frate, o prete, o monacho, o heremita, o seculare, o homo, o donna, la quale habbia timore de Dio et habbia lume de discretione»²⁸. Secondo Battista, infatti, non si doveva obbedienza ai superiori o alle gerarchie ma al solo maestro spirituale, quel direttore di coscienza attento «de non dire et dare tutte le cose spirituali et sante ad ogni persona, perché non omnes capiunt»²⁹. Un'obbedienza che faceva da sfondo a un atteggiamento eso-

(RSA). Dello stesso MAZZONIS vedi anche *Reforming Christianity in early sixteenth-century Italy: The Barnabites, the Somaschan, the Ursulines, and the hospitals for the Incurables*, "Archivium Hibernicum" LXXI (2018), pp. 244-272. La citazione è tratta da BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità* cit., p. 43r.

²⁵ BATTISTA DA CREMA, *Opera vtilissima de la cognitione et vittoria de si stesso*, Gotardo da Ponte, Milano 1531, cc. CLIXv e CLv. Cfr. anche E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., p. 172.

²⁶ BATTISTA DA CREMA, *Via di aperta verità* cit., p. 133v.

²⁷ È questo un passaggio tratto dai *Capitoli del governo della compagnia segreta dell'Ospedale della misericordia di Vicenza*, dove si riunivano i confratelli della compagnia vicentina di San Clemente e Girolamo, pubblicati da L. GIACOMUZZI, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza 1982, p. 259. Su questo argomento vedi le considerazioni di D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della carità* cit., p. 224.

²⁸ BATTISTA DA CREMA, *Vittoria di se stesso* cit., c. CXIIv.

²⁹ ID., *Via de aperta verità* cit., pp. 67v-68r.

terico, che permise al suo pensiero di affermarsi al riparo delle critiche dei suoi detrattori, soprattutto all'interno di situazioni protette, come potevano essere le confraternite di carità con la loro garanzia di anonimato, la setta dei primi barnabiti o, nel lungo periodo, l'ordine dei chierici regolari teatini.

4. *Il proselitismo di Gaetano Thiene*

Battista aveva quindi bisogno di persone fidate, con «lume de discrezione», mediante le quali divulgare la sua dottrina. Differenti furono le modalità di proselitismo. Possiamo dividerle in due periodi. Il primo va dal 1518 al 1524, il secondo dal 1527 al 1534. Nel primo periodo il principale divulgatore fu Gaetano Thiene. Molte tracce sono rimaste in proposito e, tra queste, oltre alla corrispondenza del prete vicentino³⁰, una *Epistola* che gli scrisse il domenicano intorno agli anni Venti del Cinquecento, contenuta nella raccolta della *Via de aperta verità*³¹, e un'importante affermazione dei barnabiti in proposito. Nel 1552, spediti a Roma su richiesta degli inquisitori i testi e le carte di Battista in loro possesso, non avendo trovato l'originale della *Via de aperta verità*, essi ne giustificarono l'assenza dichiarando che il libro «fu fatto stampare dal Caietano innanzi che esso padre venisse in casa di madonna», vale a dire la loro protettrice Ludovica Torelli³². In sostanza, per i barnabiti, le esperienze vissute dal frate prima di entrare nelle grazie della duchessa non erano di loro pertinenza, ma riguardavano piuttosto Gaetano Thiene, cui fino al 1523 Battista poteva «dir quello non dirà a tutti»³³. L'affermazione dei barnabiti del 1552 appare cruciale: nel ricordare agli inquisitori che solamente dopo la pubblicazione della *Via de aperta verità* Battista si era trasferito in casa della Torelli, essi implicitamente facevano una distinzione tra le differenti modalità di divulgazione del suo messaggio. E non è un caso che negli anni in cui si accompagnava

³⁰ Vedi, per esempio, *Le lettere di san Gaetano Thiene*, a cura di F. Andreu, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1956, pp. 30 e 34.

³¹ Una trascrizione della *Epistola del reverendo padre frate Baptista da Crema del ordine de predicatori al reverendo monsignor Gaetano*, contenuta in BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità* cit., pp. 129v-172v, è in A. VANNI, «*Contra la leze*» cit., pp. 72-145.

³² O. PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Desclée & Co., Roma 1913, p. 511.

³³ BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità* cit., p. 170r. Il contenuto dell'*Epistola* dimostra che il prete vicentino era in quel periodo il discepolo privilegiato di Battista. Questi rispondeva infatti in maniera puntuale ad alcune importanti questioni che Gaetano, attento a ricercarne il parere, aveva sollevato nella speranza di ottenere dei chiarimenti dottrinali.

con Gaetano Thiene, il domenicano non aveva ancora interrotto i rapporti con l'ordine di cui faceva parte e, soprattutto, non aveva abbandonato il convento, come accadde quando si legò ai primi chierici di San Paolo, vivendo tra Milano e Guastalla, a giudizio dei suoi detrattori – tra i quali Carafa – come un apostata o un frate girovago³⁴.

Tra il 1518 e il 1523, il suo proselitismo era quindi dominato da una discreta prudenza. Ancora negli anni a cavallo tra la seconda e la terza decade del Cinquecento, infatti, Gaetano si era assunto il compito di divulgare il pensiero del maestro all'interno delle confraternite di carità della Repubblica di Venezia, e di riformarle all'uopo. Lo schema che ricorre è il medesimo. Mentre Battista dimorava nel convento vicentino di Santa Corona, al discepolo spettava il compito di relazionarsi con i sodali delle compagnie di Vicenza, di Verona, di Padova e di Venezia³⁵. Forse, lo stesso Gaetano doveva anche occuparsi di esportare la dottrina a Roma, all'interno dell'oratorio del Divino Amore di cui faceva parte³⁶. La segretezza e il relativo anonimato garantito dagli statuti delle confraternite di chierici e laici gli consentivano un'azione protetta, al riparo del controllo delle istituzioni ecclesiastiche.

³⁴ Nella lettera con cui comunicava a Gaetano la morte del suo antico maestro di perfezione, Carafa, non senza polemiche, sottolineava che il 2 gennaio 1534 Battista era morto «extra gremium religionis» a Guastalla (PASCHINI, *San Gaetano Thiene* cit., p. 194). Quella nei confronti degli apostati e dei preti e frati itineranti era per Carafa una vera e propria ossessione, come si evince in primo luogo dalle bozze che scrisse per normare la vita in comune dei teatini: «Nullus presbyter, vel clericus solus extra domus procedit», F. ANDREU, *La regola dei chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti, "Regnum Dei" II* (1946), p. 52. Allo stesso modo, le proposte di riforma che indirizzò a Clemente VII nel *Memoriale* del 1532 e a Paolo III nel *Consilium de emendanda ecclesia* del 1536 contengono molti atti di accusa nei confronti di apostati, apostrofati come «maledetti», e girovaghi. Cfr. J.P. CARAFA, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII*, in: *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, 13 voll., edidit Societas Goerresiana, Herder, Friburgi Brisgoviae 1901-2001, vol. XII, pp. 67-77. *Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia*, in: *Concilium Tridentinum* cit., vol. XII, pp. 131-145. Sugli spostamenti tra Milano e Guastalla di Battista e dei chierici di San Paolo, vedi E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 121-139.

³⁵ Sugli istituti di carità della repubblica di Venezia, vedi D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della carità* cit., pp. 213-249; A. CISTELLINI, *Figure della Riforma pretridentina: Stefana Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabriani, Francesco Santabona*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 291-295; P. PASCHINI, *La beneficenza in Italia e le «Compagnie del Divino Amore» nei primi decenni del Cinquecento*, FIUC, Roma 1925; G. MANTESE, *Una pagina di vita religiosa nel Cinquecento vicentino, "Regnum Dei" III* (1947), pp. 13-38; A. NORDIO, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana del '500*, «Studi Veneziani» XXXII (1996), pp. 165-184.

³⁶ Si evince da una lettera di Gaetano Thiene a Laura Mignani. Cfr. *Le lettere di san Gaetano Thiene* cit., p. 34.

Anche se il proselitismo di Gaetano Thiene dovette rivelarsi particolarmente efficace, il contenuto della dottrina del frate rendeva la sua accoglienza piuttosto difficoltosa. Messi in pratica, gli insegnamenti dovevano essere infatti di una durezza disarmante, come si accorsero i confratelli della compagnia vicentina di San Clemente e Girolamo i quali, nel 1519, quando Gaetano fu inviato da Battista a Verona a riformare per suo conto la confraternita del Santissimo corpo di Cristo, si trovarono a dover obbedire direttamente al maestro di perfezione³⁷. In questa occasione – narrano le cronache – il domenicano indisse un capitolo generale dove «cavar fuori li tepidi che non voleano crescer nel santo amor di Dio e nel santo odio di se stessi». Su venti confratelli ne furono rimossi più della metà e «la compagnia restò poca e tutta paurosa», a causa dello scontro tra Battista, che intendeva imporre la sua linea, e i sodali che, minacciati di essere allontanati dal gruppo, non si aspettavano tanto rigore e tanta durezza³⁸. Un sostanziale fallimento che dimostra come «la via stretta» che egli predicava non poteva che portare i fedeli più dubbiosi alla fuga, e quelli più solerti a «precipiti e rovine», così come Carafa nella lettera del 1531 gli avrebbe rimproverato³⁹.

Il caso di Vicenza non doveva rimanere isolato e i dubbi dovevano attanagliare anche altri seguaci. Forse, fu in occasioni come questa che Battista iniziò a rendersi conto che, nonostante la garanzia dell'anonimato, l'infiltrazione all'interno delle confraternite non poteva essere il mezzo di proselitismo più efficace. Molte erano le resistenze dei membri di questi gruppi, che il più delle volte si trovavano coinvolti nella vita delle associazioni per motivazioni non tanto di carattere spirituale quanto piuttosto di tipo economico o sociale, come dimostra il caso veneziano⁴⁰. Qui Gaetano Thiene, che era stato il «principal auctor» e fondatore dell'ospedale degli Incurabili, si era occupato per conto del maestro di divulgare il suo pensiero all'interno di un gruppo di «zentilhomini» e «donne da conto» che collaboravano nell'opera assistenziale⁴¹. Quello che sembrava un successo, anche perché grazie all'operato del prete vicentino in meno di tre anni l'ospedale veneziano raggiunse il numero di malati del San Giacomo di Roma, doveva esserlo solo in ap-

³⁷ F. ANDREU, *Nuovi documenti per la vita di san Gaetano*, "Regnum Dei" II (1946), p. 67.

³⁸ Biblioteca Nazionale di Napoli, fondo San Martino, ms. 626, c. IIr.

³⁹ P. PASCHINI, *San Gaetano Thiene* cit., p. 164.

⁴⁰ Cfr. B. PULLAN, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State*, Blackwell, Oxford 1971, in part. pp. 258-259, e B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia, 1500-1620*, 2 voll., Il Veltro, Roma 1982, pp. 251 e ss.

⁴¹ A. NORDIO, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, "Regnum Dei" L (1994), pp. 11-39.

parenza⁴². A scontentare discepolo e maestro era infatti lo spirito con cui i confratelli si dedicavano ai malati. In una lettera a Paolo Giustiniani lo stesso Gaetano, riprendendo il pensiero di Battista, arrivava infatti a scrivere che in molti «se affaticano in Cristo per opere esteriori», ma Cristo «non faria conto de tutte le opere esteriori né quatrini se non sono confettate con le salze de questo sangue sparso con tanto foco d'amore». A interessarlo non erano i risultati dell'opera di carità bensì, come si è visto, l'intenzione con cui quest'opera veniva realizzata. Il suo cruccio corrispondeva a quello di Battista: «Certo non li è chi cerche Cristo crucifisso!», esclamava, aggiungendo che a Venezia «non ho trovato, forse per i miei peccati, uno nobile che disprezzi l'onore per amor di Cristo. Uno, uno! Ohimé! Cristo aspetta: niun se move»⁴³.

5. Paolo Giustiniani

Insoddisfatto dai risultati raggiunti nelle confraternite, Battista pensò di coinvolgere personaggi influenti nel suo ideale di riforma. Il tentativo di cooptazione di Paolo Giustiniani – patrizio veneziano, monaco camaldolese, strenuo sostenitore della riorganizzazione degli istituti religiosi, autore di testi e trattati sull'importanza della vita contemplativa e, insieme con Vincenzo Querini, del *Libellus ad Leonem X*, attraverso il quale intendeva proporre una riforma in senso istituzionale degli ordini religiosi e per traslato dell'intero edificio ecclesiastico – significava uscire allo scoperto e abbandonare la prudenza che aveva fino a quel momento guidato le sue attività di apostolato⁴⁴.

Gaetano contattò Giustiniani con questo spirito. I due si conoscevano da tempo, per lo meno dai primi anni Dieci del Cinquecento, quando frequentavano entrambi l'Università di Padova⁴⁵. La vicinanza di Giu-

⁴² La notizia è in *I diarii di Marino Sanuto*, a cura di R. Furin, F. Stefani, N. Barozzi, G. Berchet, 58 voll., Visentini, Venezia 1879-1903, vol. XXXVI, col. 103.

⁴³ La lettera di Gaetano Thiene a Paolo Giustiniani è in *Le lettere di san Gaetano* cit., pp. 52-57.

⁴⁴ Su Paolo Giustiniani, vedi la voce di S. TABACCHI, «Giustiniani Paolo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani* cit., vol. LVII, 2001, pp. 281-286, oltre a J. LECLERQ, *Un umanita eremita. Il beato Paolo Giustiniani (1476-1528)*, Sacro Eremo Tuscolano, Frascati 1975. Sul celebre *Libellus* si rimanda a S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V. Il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in: *Venezia e i concili*, a cura di A. Niero, Quaderni del Laurentianum, Venezia 1962, pp. 67-93, e a S. BOWD, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

⁴⁵ *Le lettere di san Gaetano* cit., p. 55.

stiniani alle gerarchie equivaleva a coinvolgere le istituzioni nel progetto di riforma del maestro. La situazione era particolarmente delicata, anche perché Gaetano, sempre su suggerimento di Battista, intendeva convincere il camaldolese a riprendere in mano un antico progetto, vale a dire la volgarizzazione delle *Collationes* di Giovanni Cassiano, elogiato come «un prato de ogni virtù reale et una zappa et coltello da tagliar, anzi strappar, la radice de' vizii»⁴⁶. Era, questo, un tentativo destinato a un clamoroso insuccesso. In quel periodo, non solo Giustiniani non stava più lavorando, se mai lo aveva fatto, alla traduzione delle *Collationes*, bensì stava approntando un trattato contro i suoi errori, il *De sex contra Ioannem Cassianum quaestionibus, vel de sex eius principalibus erroribus*⁴⁷.

La controffensiva di Giustiniani su Gaetano fu quindi imponente. In primo luogo, egli rifiutò gli «errori» della dottrina «apocrifà» di Battista, che considerava sfuggente e discutibile. In secondo luogo, alimentando il nascente scetticismo del suo interlocutore nei confronti del pensiero del maestro di perfezione, motivato dalla insoddisfazione per i risultati ottenuti, riuscì anche a indirizzarlo ad abbracciare la vita consacrata. Gaetano fu infatti esortato ad allontanarsi dalle «turbe», da «ogni humano consorzio», dalle «città», da «casa» e da «parenti», per mettere «in opera quello che lungamente havete versato nell'animo». Doveva in sostanza «fuggire il mondo e amare la solitudine della vita eremitica», l'unica soluzione «necessaria, se volemo purgar molte et varie macule che peccando havemo contratte»⁴⁸. Un discorso particolarmente esplicito, che intendeva richiamare il vicentino a una nuova «conversione al Signore», che doveva sembrare più una punizione, significata com'era da «voto di religione, ritiro in solitudine e, nella solitudine, separazione e distanza di celle»⁴⁹.

Ma se Gaetano riuscì a evitare la clausura, le sollecitazioni di Giustiniani lo portarono comunque sotto l'influenza di Carafa, che in quel periodo si apprestava a istituire la congregazione dei chierici regolari, dimostrando di voler procedere a una riforma simile a quella dello stesso camaldolese: mentre il patrizio veneziano si dedicava al riordinamento della vita dei religiosi, disciplinandola e regolamentandola,

⁴⁶ Ivi, p. 56.

⁴⁷ E. MASSA, *I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani custoditi nell'eremo di Frascati*, Descrizione analitica e indici, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1967, pp. 289-290.

⁴⁸ Il testo della lettera è in A. FIORI, *Vita del beato Paolo Giustiniani*, in Roma, per Antonio de' Rossi, 1729, pp. 418-419.

⁴⁹ R. DE MAULDE LA CLAVIÈRE, *San Gaetano Thiene e la Riforma cattolica*, Desclée & Co., Roma 1911, p. 175.

l'aristocratico napoletano intendeva fare lo stesso con quella dei preti, irreggimentandone le attività, insistendo sulla sacralità dell'ordinazione sacerdotale e separandoli dal laicato. Era, questo, il compito precipuo dei teatini delle origini. Deputati al controllo dei meccanismi di selezione del clero, tuttavia, essi si trasformarono in breve nella *longa manus* con cui Carafa poté portare le sue idee politiche all'interno delle istituzioni⁵⁰.

Per gli errori di valutazione e l'intervento di Giustiniani, a partire da questo momento la dottrina di Battista finì sotto accusa. Al di fuori della segretezza delle confraternite e delle associazioni assistenziali, il suo tentativo di riforma entrò infatti in crisi. In questa nuova atmosfera, anche i suoi uomini più fidati dovettero aprire gli occhi sulle conseguenze di una dottrina che le istituzioni giudicavano per la sua pericolosità e la sua anomia. Oltre a quello di Gaetano Thiene, emblematico è l'episodio che riguarda Girolamo La Lama, membro di una confraternita di carità a Padova, che aveva aderito al pensiero di Battista tra il 1518 e il 1523⁵¹. Anch'egli, probabilmente in un momento di difficoltà legato alla reale applicabilità della dottrina del frate, forse in accordo con lo stesso Gaetano di cui era confessore, scriveva in cerca di conforto a Giustiniani, che in quegli anni doveva rappresentare agli occhi di molti la solidità e la concretezza dell'istituzione ecclesiastica. Il problema era il medesimo che attanagliava e avrebbe attanagliato la coscienza dei seguaci più «tiepidi» di Battista da Crema, come era successo ai membri della confraternita vicentina, vale a dire il «dubbio» di percorrere il giusto cammino verso «ogni perfectione». Del resto, la purificazione dell'intenzione portava con sé un rischio di questo tipo: scriveva infatti La Lama a Giustiniani di essere «dubioso» e «sempre combattuto forte dal spirito de la superbia et vanagloria» e per questo di trovarsi «in tanta confusione». Forse, traspare dalle sue parole, l'unica soluzione cui egli voleva o poteva giungere era l'approdo sicuro della vita consacrata, proprio quella che Battista respingeva recisamente: «Vedendo enim tanta miseria et confusione, spesse volte son stato temptato di venir in qualche religione»⁵².

⁵⁰ Su questi aspetti si rimanda a A. VANNI, «*Fare diligente inquisitione*» cit., *passim*.

⁵¹ A. VANNI, *Gaetano Thiene* cit., pp. 67-68.

⁵² A. FIORI, *op. cit.*, p. 412.

6. *Ascetismo mortificatorio*

Esaurita la collaborazione con Gaetano Thiene, oramai chierico regolare teatino, le strategie divulgative di Battista cambiarono in maniera sostanziale. Nel 1527, dopo alcuni anni in cui aveva vissuto a Venezia⁵³, egli si trasferì a Milano, dove fu confessore nella Chiesa domenicana di Santa Maria delle Rose⁵⁴. In questo nuovo contesto conobbe il nucleo dei primi chierici di San Paolo e la duchessa Ludovica Torelli, che dal 1529 lo ospitò nella sua abitazione, grazie a una dispensa papale e al consenso dei superiori. Negli anni successivi il frate si rese promotore di un nuovo trasferimento dei discepoli a Milano, dove diede vita a una vera e propria comunità religiosa dedita a intense pratiche devozionali. Per le strade della città, con abiti dimessi e stracciati, i seguaci di Battista potevano dare libero sfoggio all'intenso ascetismo predicato dal maestro, che si realizzava per mezzo di sfide alle tentazioni, pratiche mortificatorie incongrue, eseguite spesso in pubblico e senza pudore⁵⁵. La differenza con l'esperienza veneziana è evidente. In questo caso egli non delegò ai suoi fedelissimi né il proselitismo, né tanto meno l'organizzazione della comunità, ma li realizzò in prima persona: alla riservatezza delle confraternite andava sostituendosi la dimensione della setta, e con essa si faceva necessaria una rete di protezioni importanti, come dimostra il ruolo della Torelli, il cui sostegno politico e finanziario rese anche possibile, tra mille difficoltà, la fondazione ufficiale dell'ordine, avvenuta nel 1533, quando Battista era ancora in vita⁵⁶.

Come è stato messo in evidenza, l'apostolato del frate domenicano si fece quindi esplicito, occupando tra l'altro un importante ruolo all'interno del fermento spirituale della Milano sconvolta dalle guerre d'Italia. In questo nuovo contesto, la collocazione sociale e le esperienze di Ludovica Torelli, Antonio Maria Zaccaria, Bartolomeo Ferrari, Giacomo Antonio Morigia e Paola Antonia Negri acquisirono un nuovo

⁵³ O. PREMOLI, *San Gaetano Thiene* cit., p. 34. P. PASCHINI, *La beneficenza* cit., p. 70.

⁵⁴ S. PEZZELLA, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁵ E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 201-243. La cronachistica riporta che i chierici di San Paolo, «non curandosi di quanto poteva dir il falso mondo, fecero per la città [di Milano] molte pubbliche manifestazioni di grande umiltà e di dispregio di sé stesse, di modo che facevano maraviglia a chiunque le vedeva», M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo* cit., p. 18.

⁵⁶ «Un equilibrio [...] effimero, quello nato dalla trasformazione della setta dei seguaci di Battista da Crema in istituzione ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa, messo in pericolo sul fronte interno dalla natura dei poteri dai quali le due comunità traevano coesione e, verso l'esterno, dalla scrupolosa adesione alle dottrine spirituali di un frate morto in sospetto d'apostasia», E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., p. 10, e, per la fondazione dei barnabiti, *passim*.

spessore e caratteri più decisi all'interno del mosaico religioso-culturale lombardo del primo Cinquecento⁵⁷. Inoltre, a differenza di quanto era accaduto a Venezia, la costante presenza sul campo di Battista, che viveva con i suoi adepti arrivando, come narrano le cronache, a trasformare il palazzo della Torelli in un vero e proprio «chiostro di monastero»⁵⁸, doveva condurre a reazioni istituzionali importanti, anche perché la «continua battaglia» contro le tentazioni e il peccato, cui si dedicava la sua cerchia di eletti, attirava ora più che mai l'attenzione dei tribunali della fede e dei sostenitori della lotta contro le eresie⁵⁹. Lo stesso Carafa, che già da tempo conosceva la sua dottrina, ora la condannava in maniera esplicita, servendosi dei mezzi che aveva a disposizione nei primi anni Trenta del Cinquecento⁶⁰.

Già nel 1530 venne orchestrato un primo tentativo per ricondurre Battista tra i domenicani «ad regularis observantiae habitationem et obedientiam», poiché viveva «extra domos dicti ordinis»⁶¹. Una nuova protesta si concluse nel 1532 con il ritorno della conventicola a Guastalla e l'anno successivo, quando nacque ufficialmente la prima comunità paolina, con una nuova ingiunzione a Battista a rientrare in convento, abilmente impugnata dalla Torelli. Nuove critiche erano in procinto di divampare, ma nella notte tra il 1° e il 2 gennaio del 1534 Battista da Crema morì, confortato dalla nobildonna e circondato da pettegolezzi, critiche e richiami inascoltati, che provenivano in particolare dai vertici dell'ordine di cui faceva parte. La sua rigorosa etica penitenziale era tuttavia destinata a sopravvivergli. Sotto la guida spirituale della «divina madre» Paola Antonia Negri, che governò dopo la sua morte le comunità di barnabiti e angeliche, i chierici di San Paolo continuarono infatti a orientarsi verso la costante ricerca della tentazione che il frate aveva predicato e che la donna continuava a promuovere per consentire agli adepti di essere «così liberi» da essere «superiori a ogni precetto, a escommunicatione, a ogni legge et statuti, servando però la legge senza legge»⁶². In questo senso, riprendendo gli insegnamenti di Battista, la Negri reiterava l'imposizione di obblighi disciplinari, come l'utilizzo

⁵⁷ Ivi, p. 622.

⁵⁸ S. PEZZELLA, *Carioni Battista* cit., p. 116.

⁵⁹ BATTISTA DA CREMA, *Vittoria di se stesso* cit., p. CLIIv.

⁶⁰ Sulle iniziative contro Battista da Crema, che negli anni Trenta del Cinquecento Carafa organizzò anche con il coinvolgimento dell'inquisitore domenicano Bartolomeo Spina, vedi A. VANNI, *Gaetano Thiene* cit., pp. 100-103.

⁶¹ Già il 20 agosto 1532, il vicario domenicano della provincia di Lombardia fu esortato con un breve a richiamare Battista «ad regularis observantiae habitationem et obedientiam», poiché viveva «extra domos dicti ordinis», E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 138-139.

⁶² BATTISTA DA CREMA, *Specchio interiore* cit., p. 77r.

indiscriminato di mezzi di coercizione e correzione, vessazioni e umiliazioni per permettere ai discepoli di «morire perfettamente a se stessi»⁶³.

Se all'interno dell'esperienza dei chierici di San Paolo delle origini la dottrina di Battista era costantemente al centro dell'interesse delle istituzioni ecclesiastiche, non ultimo a causa della gestione scandalosa della Negri, questo non accadeva nel contesto più protetto della realtà teatina.

7. *Influenze sull'Ordine teatino*

Facilitata dall'impenetrabilità delle case di San Nicola di Tolentino di Venezia prima, e di San Paolo di Napoli poi, la diffusione del pensiero del domenicano ebbe qui un carattere sfumato, reso possibile proprio dalla posizione appartata dell'antico rapporto tra Gaetano Thiene e il maestro⁶⁴. In seno alla comunità teatina il pensiero di Battista germogliò nella seconda metà del secolo. Dopo che la morte di Paolo IV, avvenuta nel 1559, lasciò i confratelli senza protezione e sostegno politico, e con una difficoltosa eredità da gestire, attraverso un'abile propaganda interna, i teatini di seconda generazione trovarono proprio nell'eredità spirituale di Battista da Crema e di Gaetano Thiene un efficace approdo per mettere in discussione il proprio passato, che andava sempre più identificandosi con la subordinazione alle controverse politiche repressive carafiane. I promotori di questo nuovo orientamento, che provenivano dalla casa napoletana di San Paolo, trasformarono la dottrina del frate di Crema nel modello spirituale della compagnia⁶⁵. In questo modo essa poté sopravvivere alle censure religiose del Cinquecento, custodita all'interno di un ordine che la storiografia ha considerato uno dei principali pilastri della lunga stagione post-tridentina, in particolare per l'apostolato tra i fedeli e l'assistenza ai bisognosi⁶⁶.

Due sono i principali motivi alla base di questa situazione. *In primis*, il fraintendimento tra Carafa e lo stesso Gaetano sulle modalità con cui

⁶³ E. BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 201-283.

⁶⁴ Sul trasferimento dei teatini a Napoli, cfr. A. VANNI, *Gaetano Thiene* cit., pp. 108-124.

⁶⁵ Su questi aspetti, vedi A. VANNI, *Die 'Zweite' Gründung des Theatinerordens*, "Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken" XCIII (2013), pp. 226-250.

⁶⁶ Cfr., su questo, E. BELLIGNI, *La storiografia teatina*, in: «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età posttridentina*, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005, pp. 141-168.

la compagnia dei teatini dovesse essere governata. Fino a quando non scelse di lasciare l'ordine, nel 1536, per fare ritorno nel secolo, accettando la porpora cardinalizia e dedicandosi alla sua creatura più importante, il Sant'Ufficio dell'Inquisizione, Carafa governò la compagnia a suo modo, senza ingerenze e intromissioni. Sotto di lui i teatini furono severamente disciplinati e gli spazi per le opinioni personali con cui interpretare le norme ecclesiastiche, cui Gaetano Thiene era stato instradato da Battista da Crema, irrimediabilmente preclusi. L'arbitrio del maestro di perfezione domenicano, che irrogava ordini e correzioni *ad personam* con l'unico scopo di colpire nel vivo lo spirito di superbia dei suoi discepoli, aveva lasciato il passo a una severità codificata, dove ogni chierico della congregazione era tenuto a osservare le norme stabilite dal fondatore, vale a dire obbedire ai sacri canoni e all'insegnamento dei Padri della chiesa⁶⁷.

Per il suo carattere e la sua personalità, Carafa tendeva in secondo luogo a considerare la compagnia di chierici come un suo strumento d'azione personale, grazie al quale imporre alla chiesa i suoi ideali di riforma e, soprattutto, realizzare la propria carriera personale, creando diffidenze e perplessità nei confratelli meno allineati. L'insofferenza di Gaetano nei suoi confronti dovette quindi aumentare dopo il trasferimento dei teatini a Venezia, successivo al sacco di Roma del 1527. Nella Repubblica, i chierici iniziarono infatti a occuparsi di cause di fede e Gaetano fu indirizzato verso in un ruolo di segreteria inquisitoriale a tutto detrimento dell'originario incarico, vale a dire la riforma dei meccanismi di controllo e selezione del clero. Sempre di riforma si trattava, ma la precoce vocazione repressiva doveva trasformare i preti di Carafa in un malleabile esercito per il recupero della cristianità all'ortodossia della fede e al rigore morale⁶⁸.

Sempre a Venezia, Carafa ottenne l'incarico di intervenire e correggere gli istituti di carità, tra i quali proprio quelli dove Gaetano aveva provato a divulgare la dottrina di Battista. Il provvedimento, orientato a far tornare sotto il controllo istituzionale ospedali e confraternite, fu trasformato dal vescovo napoletano in un pretesto per ricordare ai teatini gli errori del domenicano. Lo stesso avvenne nel 1534, con la morte di

⁶⁷ Non sappiamo come Gaetano accolse le costituzioni delineate dal confratello ma, quel che è certo è che egli passò, nel giro di breve tempo, dall'apprezzamento del «prato pien de ogni virtù» di Giovanni Cassiano, come scrisse nella lettera a Giustiniani del 1° gennaio 1523 di cui abbiamo già detto, al rispetto e all'obbedienza alla regola *Ad clericos* di Agostino di Ippona, uno degli autori preferito dai detrattori di Cassiano. Sulle prime regole dei teatini vedi F. ANDREU, *La regola dei chierici regolari* cit., pp. 38-53.

⁶⁸ A. AUBERT, *Paolo IV*, in: *Enciclopedia dei papi*, 3 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. III, p. 130.

Battista, quando Gaetano, che già si trovava nella casa di Napoli, si vide recapitare una lettera attraverso la quale Carafa denunciava i cenacoli e i sodalizi che il vicentino aveva provato a riformare per conto dell'antico maestro prima del 1524⁸⁹. Tanta acrimonia svela non soltanto la condanna che Carafa aveva decretato nei confronti del domenicano, ma anche il suo timore che il suo magistero potesse ancora albergare nell'animo del confratello e dei preti a lui più prossimi. Non si sbagliava. Già a Venezia, Gaetano Thiene e Giovanni Marinoni, entrambi con un trascorso nelle confraternite di carità dell'area veneziana, insieme con Bonifacio Colli, fedelissimo del vicentino, avevano iniziato a opporsi in maniera velata al monopolio di Carafa nella gestione dell'ordine. Una frattura che era destinata a esplodere a Napoli, negli anni Quaranta del Cinquecento quando, al riparo dalle pressioni e intimidazioni, Gaetano e Marinoni riuscirono a recuperare gli insegnamenti del maestro di perfezione. Questo avvenne sia attraverso i comportamenti fondati su astinenze, privazioni, umiliazioni personali, mortificazioni, sottomissione, sia, soprattutto, attraverso l'insegnamento ai novizi, del quale si occupò proprio Giovanni Marinoni.

Il discorso sul reclutamento appare fondamentale, anche perché l'esperienza di Marinoni dimostra che per i teatini battistiani il voto dell'obbedienza, che insieme con quello di castità e povertà era il cardine della professione, non era dovuto al preposito o al generale dell'ordine, neanche se questi fosse stato il papa in persona (celebre fu il suo rifiuto del vescovado di Napoli cui Paolo IV voleva consacrarlo), bensì al maestro di noviziato che andava a incarnare, sostanzialmente, il ruolo del maestro di perfezione, così come lo aveva evocato Battista nei suoi testi. La dottrina del domenicano poteva quindi sopravvivere, al riparo di un ordine religioso della chiesa di Roma, nella forma di una genealogia che avrebbe congiunto lungo le generazioni i maestri di noviziato e le loro reclute, suggellata da vincoli di obbedienza personale e non istituzionale.

All'interno dei teatini, una linea rossa lega quindi Battista da Crema e Gaetano Thiene a Giovanni Marinoni, Andrea Avellino, Paolo Burali, Giovanni Battista Castaldo e Lorenzo Scupoli, vale a dire agli animatori della seconda fondazione teatina, coloro i quali nel corso della seconda

⁸⁹ Nella lettera in latino del 18 gennaio 1534, dopo l'incipit con cui comunicava a Gaetano che Battista da Crema «extra gremium religionis [...] mortuus est», Carafa gli segnalava che i «vicentini nostri non desunt, praeter paucos, quos moestos esse audio», i «patavini nostri silent» e Bartolomeo Stella, che insieme con il vicentino aveva condiviso molte comuni esperienze prima della fondazione teatina, «non lucet», avendo legato la sua parabola alla *Ecclesia viterbiensis* di Reginald Pole. Cfr. P. PASCHINI, *San Gaetano Thiene* cit., pp. 187-194.

metà del Cinquecento e nel primo Seicento si contrapposero ai fedelissimi di Gian Pietro Carafa, dediti a una religiosità più tradizionale e codificata. Negli anni a cavallo tra Cinquecento e Seicento, fu una *Lettera* preparatoria al processo di beatificazione di Gaetano Thiene scritta da Andrea Avellino a selezionare senza mezzi termini i confratelli che avevano caratterizzato la storia dell'ordine⁷⁰. Oltre a Gaetano, nell'esaltare la spiritualità ascetica e volontaristica dell'ordine la *Lettera* faceva riferimento a Giovanni Marinoni, che fu suo maestro di noviziato, e a tutti i padri i cui profili erano incentrati sulla sfida alle tentazioni e sul percorso di perfezione di Battista da Crema. Le idee di Avellino furono in breve tempo accolte ed elaborate anche dagli altri padri della casa napoletana, in particolare da coloro che lavoravano alla ricostruzione storiografica delle origini della compagnia, come Giovanni Battista Castaldo.

La collaborazione istituzionale alle dipendenze di Carlo Borromeo e l'allineamento ai dettami del Concilio di Trento permisero infine ai teatini di San Paolo di rivendicare le proprie radici spirituali e a imporle a tutti i confratelli⁷¹. Durante il processo di beatificazione di Gaetano Thiene, conclusosi nel 1629, essi riuscirono in primo luogo ad attribuire a Battista da Crema – il cui pensiero era ancora censurato e le sue opere all'indice – il titolo di venerabile (se non di beato, con tutte le implicazioni del caso)⁷² e a documentare l'entusiastica adesione alla sua dottrina da parte del prete vicentino, considerato oramai come il più importante fondatore teatino⁷³. Legittimato Battista da Crema, i chierici regolari posero le basi per la definitiva affermazione della sua eredità spirituale.

⁷⁰ A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti teatini*, 2 voll., Stamperia della S.c. di propaganda fide, Roma 1780, vol. I, pp. 73-85.

⁷¹ Su questi aspetti, vedi A. VANNI, *The Order of the Theatines between Carafa's Inquisition and Borromeo's Diocesan Reform*, in: *Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, a cura di W. François, V. Soen, 3 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018, vol. II, pp. 173-190.

⁷² Alla domanda sulla presenza di Gaetano nella compagnia vicentina di San Girolamo, il domenicano Camillo da Colorno affermò testualmente che «il beato Gaetano sudetto con il buon consiglio del beato frate Battista da Crema del nostro ordine di San Domenico fu divotissimo di detta compagnia», *Processus Vicentinus beati Gaetani Thienaei*, in: Archivio Generale Teatino di Roma, ms. 158, c. 32r. Sull'importanza per Battista del raggiungimento al di fuori di un riconoscimento istituzionale di una «puritate similima a quella de li beati» vedi *infra*, n. 19.

⁷³ G.B. CASTALDO, *Vita del beato Gaetano Tiene fondatore della religione de chierici regolari*, Giuliano Cassiani, Modena 1612, è la prima biografia che esalta il ruolo di Gaetano nella fondazione dell'ordine e che fa confluire la storia teatina all'interno del disegno divino di salvezza, grazie al continuo rimando ad accenti ascetici e mistici di chiara derivazione battistiana. Cfr., su questo, A. VANNI, «*Fare diligente inquisitione*» cit., pp. 81-104.

Nel 1657, il preposito generale Francesco Carafa, ironia della sorte lontano parente di Gian Pietro, commissionò la pubblicazione «completa e autentica» del *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli, che dai testi di Battista, e in particolare dalla *Opera utilissima de la cognitione et vittoria di se stesso*, nel tardo Cinquecento aveva attinto i riferimenti dottrinali e i contenuti più importanti. Emendati i passaggi più discutibili e controversi, il libro che si ispirava direttamente al magistero e alla dottrina di Battista da Crema divenne quindi il manifesto della spiritualità e dell'identità teatina²⁴.

²⁴ B. MAS, *La spiritualità teatina*, "Regnum Dei" VII (1951), pp. 3-18 e 181-204.

LUTERO, SAVONAROLA E I SAVONAROLIANI: STORIA E INTERPRETAZIONE DI UNA POLEMICA CINQUECENTESCA

STEFANO DALL'AGLIO^{*}

1. Savonarola precursore di Lutero?

«Questo è Martin Lutero!». Così, secondo una nota narrazione cinquecentesca, avrebbe tuonato all'indirizzo di fra Girolamo Savonarola Paolo IV Carafa, uno dei più intransigenti cacciatori di eretici che la storia italiana ricordi¹. Questo violento sfogo, purtroppo non confermato da nessuna altra fonte, è altamente rivelatore della torsione interpretativa alla quale la figura del predicatore domenicano era stata sottoposta nell'Italia della Controriforma. Il contesto, come è noto, è quello dell'esame degli scritti del frate ferrarese, eseguito a Roma dalla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1558. Nelle rabbiose parole di papa Carafa, quel parallelo non andava disgiunto da un'esplicita indicazione operativa rivolta agli inquisitori in procinto di passare al setaccio le opere del predicatore: «Questa sua dottrina è pestifera [...], questa dottrina bisogna proibire». Che cosa ci dice quella violenta invettiva del modo in cui rapporto tra il frate domenicano e il monaco agostiniano si era andato definendo nel corso del secolo? In altre parole, in che misura quell'equazione tra Savonarola e Lutero può essere considerata rivelatrice di una cultura diffusa – almeno in certi ambienti cattolici italiani post-riformati – e non un'estemporanea e strumentale *boutade* poi svanita nel nulla senza lasciare traccia? E, se nasceva da un convincimento largamente condiviso, fino a che punto quell'accostamento era stato le-

^{*} stefano.dallaglio@unive.it

¹ La citazione è tratta dalla *Narratione et discorso circa la gran persecuttione fatta contra il Reverendo Padre Fra Hieronimo Savonarola et di tutte le opere sue*, in: Biblioteca Statale di Lucca (d'ora in poi, BSL), ms 1951, cc. 63r-82r (c. 65v). Lo stesso testo si ritrova in V. ERCOLANI, *Lettera ai frati di S. Marco di Firenze, dove si racconta l'esamina fatta sopra la dottrina di Girolamo Savonarola ed altre cose accadute a ciò*, in: B. AQUARONE, *Vita di Fra Jeronimo Savonarola*, Tipografie Astuti e Gazzotti, Alessandria 1857-1858, II, pp. xxii-li (p. xxv).

gittimato da un consenso verso Lutero realmente espresso dai savonaroliani?

Per cercare di dare una risposta a queste domande sarà necessario fare un passo indietro, perché il parallelo tra Savonarola e Lutero parte proprio dall'iniziativa del monaco tedesco, ed è difficile credere che senza la sua iniziativa la storia di quella discutibile equazione sarebbe stata la stessa. L'ingombrante figura di fra Girolamo, annoverato da Lutero tra i «santi di Cristo» uccisi dall'Anticristo romano, fece la sua comparsa addirittura nel 1520, tra le infuocate righe dell'*Assertio* scritta in risposta alla bolla *Exsurge Domine*. Era solo l'abbozzo di una lettura che si sarebbe tradotta ben presto in un'analisi più organica. Nel 1522 dovette per molti essere una sorpresa la comparsa tra le pagine del *Betbüchlein* luterano dell'ultima orazione pronunciata da Savonarola². Una precisa scelta editoriale che aveva il sapore di un omaggio e di un attestato di stima, come il tempo si sarebbe incaricato di confermare soltanto pochi mesi dopo. Nella *Meditatio pia et erudita* stampata a Wittenberg nel 1523, infatti, il Riformatore tedesco non soltanto pubblicò i due commenti savonaroliani ai Salmi XXX e L (*Miserere* e *In te Domine speravi*, Salmi XXXI e LI secondo la numerazione ebraica), ma esprime una visione compiuta di quello che i due scritti e il loro autore rappresentavano ai suoi occhi. Nella prefazione redatta da Lutero per presentare le due opere, emerge con chiarezza la figura di un uomo integerrimo, un *sanctus vir*, colpevole unicamente di avere auspicato la riforma della chiesa romana e per questo messo a morte.

Sono righe che mirano chiaramente a fare del frate di Ferrara – a soltanto venticinque anni dal rogo – un altro tassello di un mosaico funzionale a denunciare le nefandezze della chiesa romana e stabilire una continuità tra le diverse richieste di riforma rimaste inascoltate. Nella seconda parte della sua *praefatio*, però, Lutero si spingeva oltre, andando a individuare nelle due opere savonaroliane il germe della giustificazione *ex sola fide* da lui successivamente sviluppata: «hoc observabis in istis lucubrationibus quam nulla sit gloria operum in conspectu Dei et quam necessaria sola et solida fides misericordiae Dei sine omnibus operibus [...]»³. Pur rimproverando a Savonarola un eccessivo attaccamento alla teologia di scuola domenicana, il Riformatore tedesco non esitava a individuare nelle sue parole una chiara teorizzazione dell'ina-

² Cfr. S. CAVALLOTTO, *Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII). Evoluzione di un'immagine*, in: *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 353-460 (pp. 361-363).

³ Cfr. *ivi*, p. 364.

⁴ M. LUTHER, *Werke*, 58 voll., Hermann Böhlau, Weimar 1883-1948, XII, 1891, p. 248.

nità delle opere, eleggendolo senza mezzi termini ad esempio da imitare. Sarà utile precisare che Lutero non dice mai apertamente che Savonarola fu un precursore suo o della Riforma, ma la linea di continuità comportamentale e dottrinale da lui tracciata era troppo netta per non aprire la strada a paralleli dove è possibile intravedere forzature o esagerazioni, ma non un sostanziale fraintendimento.

Da quel momento in poi, non senza eccezioni, polemiche e distinguo, nel mondo protestante Savonarola fu per tutti o quasi il precursore di Lutero. Nessuno si meravigliò quando, nel 1868, l'italiano comparve a Worms ai piedi del tedesco – mano destra alzata e mano sinistra sul cuore – in compagnia di Hus, Wycliffe e Valdo. L'ideatore di quel celebre monumento –, che aveva inteso rappresentare Lutero insieme ai suoi eroi e ai suoi compagni di lotta (sono parole sue), non aveva fatto altro che tradurre in immagini un'associazione di idee e di nomi che, ancora prima della comparsa degli scritti di Andreas Gottlob Rudelbach (1835), Fr. Karl Meier (1836) e Nikolaus Lenau (1837), apparteneva a un patrimonio culturale largamente condiviso. La storia della fortuna dell'immagine di Savonarola nel mondo riformato nell'età moderna e contemporanea non può essere certamente riassunta in poche righe, ma non si può prescindere da una prospettiva di lungo periodo per comprendere quanto profondo fosse stato il segno lasciato dalle parole di Lutero su Savonarola.

Naturalmente, il fatto che il Riformatore di Wittenberg abbia rivolto il proprio sguardo ai commenti al *Miserere* e *In te Domine speravi* non può non sollevare un interrogativo: quanto era casuale la scelta di due opere scritte da un uomo prigioniero, disperato e fiaccato dalla tortura, elette a manifesto di un pensiero nel quale le opere umane sono svuotate di qualsiasi valore e ogni speranza è riposta nella misericordia divina? Com'è noto, infatti, fu un Savonarola a un passo dalla morte, sfinito e psicologicamente stremato, quello che redasse i due commenti. Possiamo stupirci che in quei due testi, persa ogni speranza terrena, il frate affidasse se stesso a Dio e gridasse al mondo che gli uomini «non ex meritis eorum, non ex operibus eorum salvati sunt»? O ancora che, riconosciuti i propri peccati, si rivolgesse al Signore con tono implorante:

⁵ Cfr. S. CAVALLOTTO, *Savonarola* cit., pp. 366-369.

⁶ Cfr. L. SEBREGONDI, *L'iconografia di Girolamo Savonarola*, 2 voll., SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002, p. 185.

⁷ Cfr. F. SPADINI, Introduzione, in: N. LENAU, *Savonarola*, a cura di F. Spadini, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. xlv-lxx.

⁸ G. SAVONAROLA, *Meditatione sul salmo Miserere*, in: ID., *Operette spirituali*, 2 voll., a cura di M. Ferrara, Belardetti, Roma 1976, II, pp. 195-234 (p. 200).

«Quibus meritis liberabor? Non meis, Domine, sed in iustitia tua libera me. In iustitia tua, dico, non mea»⁹?

I commenti ai Salmi non sono gli unici testi di fra Girolamo in cui la volontà umana viene ridimensionata in favore di quella divina, e in cui il peso della misericordia di Dio sembra sovrastare quello dei meriti umani, almeno agli effetti della salvezza¹⁰. Sono gli unici, tuttavia, in cui il senso di impotenza dell'uomo costituisce la chiave interpretativa dell'intera opera, quelli in cui lo svilimento del ruolo salvifico delle opere e il rassegnato appello alla misericordia divina forniscono la cifra teologica alla radice dello scritto. In altre parole, non si tratta di poche righe estrapolate all'interno di riflessioni più ampie ma del tema centrale, che pervade la quasi totalità delle pagine. Bene ha fatto chi, come Luigi Lazzerini, ha sottolineato gli aspetti di continuità tra la costruzione teologica delle due meditazioni e quelle delle opere precedenti¹¹, ma, senza addentrarmi nell'aspetto meramente teologico, resto dell'idea che un solco profondo separi il Savonarola disperato, rassegnato e pessimista del maggio 1498, da quello spavaldo, sicuro di sé e fondamentalmente ottimista (almeno dall'autunno 1494 in poi) che lo aveva preceduto. È innegabile che la riflessione sul rapporto tra salvezza, giustizia e misericordia fosse già affiorata nelle pagine savonaroliane, ma ritengo che sia impossibile comprendere i commenti ai Salmi XXX e L senza ricondurli alla mano di un uomo in catene che, perduto per sempre lo scettro del comando, sapeva di trovarsi a un passo dal patibolo.

Possiamo legittimamente ipotizzare che la scelta di Lutero vada ricondotta a una consonanza di vedute, motivata dalla consapevolezza che quei due scritti di Savonarola, più di ogni altro, contenevano echi dottrinali in linea con la sua stessa speculazione teologica. Tuttavia, è importante tenere presente che difficilmente il monaco agostiniano poteva avere una conoscenza completa della sterminata produzione letteraria del domenicano, e senza dubbio i due commenti ai Salmi erano, più di ogni altro, i testi di fra Girolamo in cui un lettore tedesco del primo Cinquecento poteva imbattersi. Sarà utile ricordare che, quando l'edizione luterana vide la luce, soltanto la meditazione sul *Miserere* era già stata messa in stampa ad Augusta (1499 e 1501), Magdeburgo

⁹ G. SAVONAROLA, *Meditatione sul salmo* In te Domine speravi, in: ID., *Operette spirituali* cit., II, p. 241. Vale la pena di sottolineare che nell'occasione Savonarola citava San Paolo: «ex operibus legis non iustificabitur omnis caro» (Rom. 3,20 e Gal. 2,16).

¹⁰ Molti passaggi sono in P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979, pp. 14-17.

¹¹ Cfr. L. LAZZERINI, *Teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013. Penso soprattutto al capitolo *Rituale e interiorità* (pp. 29-75).

(1500 ca), Reutlingen (1500 ca) e Norimberga (1500)¹². Sono tempi non sospetti, quando ad attrarre lo stampatore e il lettore d'oltralpe non potevano certamente essere gli echi dottrinali con una Riforma ancora di là da venire.

Ribaltando dunque la prospettiva, va messo in chiaro che non fu Lutero a far nascere l'interesse dei tedeschi per i due commenti savonaroliani a *Miserere* e *In te Domine speravi*, ma, al contrario, è legittimo ipotizzare che l'attenzione di Lutero fu la logica conseguenza del successo arriso ai quei due scritti nei territori imperiali. È difficile dire quanto Lutero fosse consapevole del fatto che i due testi offrirono uno specchio deformante del complesso e non sempre lineare pensiero del frate di Ferrara, ma non si può non tenere presente che quella prospettiva falsata non dovette presentarsi soltanto al Riformatore di Wittenberg, peraltro più accorto e preparato di molti altri. Qualunque siano le ragioni di un successo editoriale travolgente e ancora oggi difficile da comprendere (soltanto nel suo primo secolo di vita l'opera conobbe circa ottanta edizioni)¹³, va tenuto presente che in molti casi quella del Savonarola contrito che si mette nelle mani del Signore fu l'unica faccia di un frate dai mille volti che i lettori europei ebbero l'occasione di conoscere.

Molte di quelle edizioni apparvero dopo il 1517, ed è inevitabile che parole scritte in tempi non sospetti vennero, con il senno di poi, caricate di nuovi significati. Paolo Simoncelli si è a suo tempo incaricato di spiegare come la lettura di certi passaggi savonaroliani potesse portare a esiti profondamente diversi se fatta con gli occhi e con il "codice interpretativo" del lettore degli anni Venti-Quaranta del Cinquecento invece che della fine del secolo precedente¹⁴. Allo stesso tempo, però, il fatto che la scura censoria non si sia (quasi) mai abbattuta sui due commenti ai Salmi XXX e L¹⁵ ci dice che non tutti, anche leggendoli ex

¹² Cfr. G. SAVONAROLA, *Operette spirituali* cit., II, pp. 361-364.

¹³ Cfr. *ivi*, II, pp. 361-368.

¹⁴ P. SIMONCELLI, *Evangelismo* cit., p. 14.

¹⁵ Le due meditazioni non furono mai condannate come opere a se stanti, ma finirono all'Indice in quanto inserite all'interno dei *Sacrarum literarum... libri III* di Paolo Cortesi (solo il *Miserere*) e della *Dominicae precatationis explanatio*, che conteneva scritti molto più sbilanciati in senso eterodosso: cfr. G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" XXXV (1999), pp. 501-529 (pp. 501-502). Per la seconda delle due opere mi permetto di rinviare a S. DALL'AGLIO, *Savonarola nelle edizioni di Sébastien Gryphe: il caso della Dominicae precatationis explanatio*, in: *Quid Novi? Sébastien Gryphe à l'occasion du 450^e anniversaire de sa mort*, a cura di R. Mouren, Presses de l'enssib, Villeurbanne 2008, pp. 357-371. Inoltre le due meditazioni non furono tra gli scritti proibiti al termine dell'esame del 1558; cfr. G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola* cit., e U. ROZZO, *Savonarola*

post, vi vedevano in controluce i germi della giustificazione *ex sola fide*.

Ricapitoliamo. Tra 1520 e 1523 Lutero si occupò di Savonarola in ben tre delle sue opere, mettendo in stampa due scritti del frate, senza lesinare le parole di ammirazione e stabilendo un'evidente analogia tra le idee del domenicano e la sua stessa dottrina. Altri episodi, come il racconto di un bacio appassionato dato da Lutero al ritratto di Savonarola donatogli nel 1521 sulla strada per Worms, si perdono nelle nebbie in cui la realtà storica si fonde con la leggenda, ma danno la cifra di come l'idea della profonda ammirazione del tedesco verso l'italiano avesse messo radici nella Germania di metà Cinquecento. E inoltre è difficile credere che l'*endorsement* del più importante rappresentante della Riforma protestante potesse restare senza conseguenze. E infatti, tra i riformati, l'idea di un Savonarola loro precursore non tardò ad affermarsi, ingigantendosi col passare del tempo, via via che la figura del frate diventava preda di letture meno attente e più ideologicamente spregiudicate. Dalle pagine della maggior parte degli autori, infatti, non trapela tanto una reale conoscenza delle opere del predicatore domenicano quanto l'ansia di arruolare un nome di spicco sotto le insegne riformate. Chi meglio di un severo critico della corruzione papale che lo stesso pontefice aveva poi voluto morto? Alla sobria e misurata, per quanto netta, presa posizione di Lutero fece dunque seguito una serie di contributi sempre meno originali e sempre più teologicamente sbilanciati verso l'eterodossia. Nell'arco di pochi anni, fra Girolamo fu menzionato da Urbanus Rhegius, Veit Dietrich, Johann Spangenberg, Nicola Mameranus, Bartolomeo Amantius e Girolamo Halverius¹⁶. Autori di tutta Europa come Mattia Flacio Illirico, John Bale, Tommaso Erasto e Jean Crespin ripresero quelle letture (forzature dottrinali comprese), che fecero il giro del mondo protestante e si tradussero in una convinzione quasi universalmente condivisa¹⁷. Le poche voci fuori dal coro che provarono a correggere il tiro furono troppo flebili, troppo isolate e troppo tardive per riuscire a invertire la rotta. La sovrapposizione storico-ideologica tra l'agostiniano e il domenicano poté dirsi completa quan-

nell'Indice dei libri proibiti, in: *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, a cura di G. Fragnito, M. Miegge, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 239-268.

¹⁶ Cfr. S. CAVALLOTTO, *Savonarola* cit., pp. 372-389.

¹⁷ Sulla ricezione della figura di Savonarola nell'Europa protestante, vedi *ibid.* Per il caso francese, vedi S. DALL'AGLIO, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Nino Aragno, Torino 2006, pp. 253-293, 347-364.

do, nel 1596, il medico magiaro Jean Jessensky (Jessenius) definì Savonarola l'«Italiae Lutherus»¹⁸.

2. I piagnoni affascinati da Lutero?

Ma torniamo a rivolgere lo sguardo all'Italia. Se oltralpe era possibile appiccicare a Savonarola l'etichetta di "Lutero d'Italia", fino a che punto è ipotizzabile che nella nostra Penisola si guardasse a Lutero come al "Savonarola di Germania"? Quali furono al di qua delle Alpi le conseguenze dell'appropriazione di fra Girolamo da parte del monaco di Wittenberg e della sua azione riformatrice? E, più in generale, in che modo l'avvento della Riforma condizionò la percezione e la circolazione dell'eredità del frate domenicano agli occhi di seguaci e detrattori italiani?

È opinione diffusa che inizialmente i piagnoni abbiano guardato con interesse a Lutero, e che ampie frange del movimento savonaroliano siano state attratte dal suo attacco contro la corruzione romana e dalla sua volontà di rinnovare la chiesa, vedendo in essi l'ideale continuazione dell'ampio processo di riforma avviato anni prima dal loro indimenticato maestro. Qualunque ne fosse inizialmente la reale consapevolezza, pochi apparivano veramente interessati all'impianto dottrinale luterano e alla sua eventuale consonanza con le idee del domenicano: il legame empatico che li univa al monaco di una regione lontana correva sul filo dell'attacco antipapale, della critica contro i prelati, del rifiuto della scomunica e della proposta di una chiesa più vicina al modello evangelico. Secondo questa fortunata tradizione storiografica, le cose sarebbero cambiate solo in un secondo tempo, quando i savonaroliani presero coscienza non tanto della distanza dottrinale tra Savonarola e Lutero, quanto della ferma opposizione delle autorità ecclesiastiche romane contro quest'ultimo e del conseguente pericolo che qualsiasi accostamento rappresentava per la memoria del frate. Ma siamo ormai alla cosiddetta seconda generazione di piagnoni, quelli che non avevano vissuto in prima persona l'esperienza savonaroliana, che non avevano mai conosciuto il frate, e che intervennero personalmente nella *querelle* soltanto dopo il fatidico tornante del 1542, quando ogni speranza di compromesso confessionale era definitivamente tramontata.

¹⁸ S. CAVALLOTTO, *Savonarola* cit., p. 395. Sull'immagine di Savonarola come "Lutero d'Italia" e il dibattito a essa collegato, vedi ora A. PROSPERI, *Il Lutero Italiano*, in: *L'Inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, a cura di A. Del Col, A. Jacobson Schutte, Viella, Roma 2017, pp. 75-90.

A quanto mi risulta, l'unica, pluricitata, testimonianza a sostegno della tesi delle iniziali simpatie luterane dei piagnoni è rappresentata dal *Dialogo della mutazione di Firenze* di Bartolomeo Cerretani, databile al 1521¹⁹. Qui, due personaggi immaginari ma di provata fede savonaroliana sono in cammino per la Germania «tirati dalla fama d'un venerando religioso il quale chiamano fra Martino Luter», del quale ammirano la dottrina e la tensione verso un modello ecclesiologico ispirato alla chiesa primitiva²⁰. Uditte le ragioni del loro viaggio, il nunzio papale in Francia, Giovanni Rucellai, che li incontra nei pressi di Modena, non esita a stabilire un'immediata equazione tra la loro recente fascinazione per il monaco agostiniano e la loro precedente devozione savonaroliana: «Adunque siete voi ancora nella medesima suprestitione come già eri di fra Girolamo da Ferrara?»²¹. Più avanti, il diplomatico ribadisce il concetto rivolgendosi a un altro interlocutore: «costoro sentivano di quella fratescha suprestitiosa, andando cercando di questo frate Martino et ora parlando della rennovatione della Chiesa»²². L'immediato parallelo che si innesca nella mente dello scettico Rucellai si fonda su una similitudine che ai suoi occhi appare evidente: non soltanto l'attrazione dei due dialoganti verso il monaco tedesco si alimenta della loro indimenticata fede piagnona, ma la "superstiziosa" speranza di rinnovamento che li ha fatti incamminare per la Germania è addirittura la stessa che in passato li aveva indotti a essere ammalati dal frate italiano.

Certamente non è sbagliato individuare in queste righe la possibile spia di un sentire comune e di una speranza condivisa, come ha fatto, da Delio Cantimori in poi, una folta schiera di studiosi²³, ma basta questo per attribuire simpatie luterane ai savonaroliani della prima metà del secolo, presi nel loro insieme? Non va dimenticato che quest'unica testimonianza si trova in un'opera di fantasia, e se la figura di Giovanni Rucellai affonda le sue radici in un personaggio realmente esistito, i

¹⁹ Per la datazione al 1521 (e non al 1520, come creduto in precedenza), cfr. R. MORDENTI, Introduzione, in: B. CERRETANI, *Dialogo della mutazione di Firenze*, a cura di R. Mordenti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, pp. xlviii-lui. Ho consultato anche il manoscritto originale dell'opera in Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi, BNCF), ms II. I. 106.

²⁰ B. CERRETANI, *Dialogo* cit., pp. 4-5.

²¹ Ivi, p. 5.

²² Ivi, p. 23. Vedi anche p. 18.

²³ Volendo limitare i riferimenti bibliografici ai testi più significativi, mi limito a citare D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 34-35; A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1972, p. 33; S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979, pp. 42-43; P. SIMONCELLI, *Evangelismo* cit., pp. 3-5; P. SIMONCELLI, *Preludi e primi echi di Lutero a Firenze*, "Storia e politica" XXII (1983), pp. 674-744 (pp. 699-702).

due piagnoni che corrono da Lutero sono immaginari. È più che lecito vedere un fondo di verità nella finzione dialogica pensata da Cerretani, ma al tempo stesso è legittimo chiedersi dove vada situato lo spartiacque che divide realtà e finzione.

3. Savonaroliani antiluterani

Appare chiaro che ulteriori testimonianze si rendono necessarie a sostegno della tesi delle simpatie luterane dei primi piagnoni. E allora perché non chiedere direttamente a loro, i savonaroliani, e ascoltare la loro voce per meglio comprendere che cosa pensassero di Lutero e delle sue idee? Già Lorenzo Polizzotto e Massimo Firpo si sono incaricati di far notare come molti savonaroliani si schierarono contro il monaco agostiniano sin dal primissimo momento²⁴. A ben vedere, Ambrogio Catarino Politi era ancora fresco di conversione savonaroliana quando nel 1520 pubblicò il suo durissimo attacco «contro l'empio e pestifero dogma di Martin Lutero», definendolo tra le altre cose uomo diabolico, eretico, mendace e pestifero²⁵. La breve lettera prefatoria antiluterana che compariva nella prima pagina di quel volume era firmata da Girolamo Benivieni, piagnone di lungo corso e già amico fidato e apologeta di Savonarola²⁶. Soltanto tre anni dopo, un altro savonaroliano, Iacopo Guicciardini, rivolse uno sguardo allarmato a quella che definiva la «peste luterana»²⁷, mentre nel 1524 l'inossidabile piagnone Giovanfrancesco Pico firmò, destinatario Clemente VII, un dialogo in cui Lutero era apostrofato come il peggior eresiarca della storia²⁸. L'elenco continua con il frate savonaroliano Vincenzo Mainardi, che esortò lo stesso

²⁴ Cfr. L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 164-166; M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Giulio Einaudi, Torino 1997, p. 343. Vedi anche G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, L.S. Olschki, Firenze 2007, p. 267.

²⁵ L'opera è l'*Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata* (1520). Su di essa si rinvia a G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia* cit., pp. 24-31. Sulla precedente conversione savonaroliana di Politi: pp. 6-23.

²⁶ La lettera è *Hieronymus Benivenius Antonio Negusantio fanensi V. iuris consulto S.*, in: A. CATARINO POLITI, *Apologia pro veritate* cit., c. 1r.

²⁷ Lettera di Iacopo Guicciardini a Niccolò Guicciardini, 10 giugno 1523, in: Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi, ASF), Carte Stroziane I, 137, c. 46r-v. Cfr. C. GUASTI, *Le carte Stroziane del R. Archivio di Stato in Firenze*, Inventario serie prima, I, Tipografia Galileiana, Firenze 1884, pp. 583-584.

²⁸ Cfr. L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation* cit., p. 166.

papa a intervenire severamente contro i protestanti²⁹, e ancora con il combattivo piagnone fra Benedetto da Foiano, che nel 1529 si scagliò ferocemente contro Antonio Brucioli e la sua eresia luterana, offrendosi poi, prima di morire in carcere, di confutare le dottrine dei protestanti³⁰. A questi nomi va aggiunto quello del fedele tachigrafo piagnone Lorenzo Violi, “raccoltitore” di moltissime prediche del frate di San Marco e in seguito autore di un monumentale scritto in sua difesa, che nel 1530 affrontò il nodo delle «insolentie luterane» in una lettera allo stesso pontefice mediceo, esortandolo a riformare la chiesa per disinnescare quella che definiva la «voglia bestiale luteriana»³¹. Per finire, sappiamo che il noto savonaroliano Zaccaria di Lunigiana, già autore di una importante *Apologia* in difesa di fra Girolamo, pur suscitando qualche malumore per l’uso del volgare, si distinse a Venezia per la sua predicazione antiprotestante: «quando vien a proposito impugna le opinioni luterane»³². E va aggiunto che già nel 1524 fra Zaccaria fu uno dei giudici in quello che è il primo processo conosciuto in Italia per un caso di luteranesimo, al quale prese parte, nello stesso ruolo, anche l’altro piagnone Cosimo Tornabuoni³³.

Altamente significativo, poi, mi sembra un contributo finora passato inosservato, quello redatto già nel 1520-1521 dal battagliero frate domenicano Benedetto Luschino³⁴. Il valore della sua testimonianza nasce non soltanto dal fatto che Luschino aveva vissuto a stretto contatto con Savonarola, si trovava all’epoca a San Marco ed era molto ben inserito nel movimento savonaroliano, ma anche dalla data precoce alla quale risale, quando il nome di Martin Lutero era ancora quasi sconosciuto in

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. C. VASOLI, voce «(Tiezzi) da Foiano, Benedetto», in: *Dizionario Biografico degli Italiani* (d’ora in poi, DBI), Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1960-, vol. VIII, 1966, pp. 430-431.

³¹ Lettera di Lorenzo Violi a Iacopo Salviati, Firenze, 6 ottobre 1530, in: ASF, Carte Stroziane I, 137, c. 166r. Cfr. P. SIMONCELLI, *Preludi e primi echi* cit., p. 735.

³² *Nunziature di Venezia*, I, a cura di F. Gaeta, Istituto Storico per l’Età Moderna e Contemporanea, Roma 1958, pp. 178-179. Sulle motivazioni dell’impegno antiluterano di fra Zaccaria, vedi le diverse interpretazioni in O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 158-159, e in C. VASOLI, *La difesa del Savonarola di fra Zaccaria di Lunigiana*, in: ID., *Civitas Mundi. Studi sulla cultura cinquecentesca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 43-100 (pp. 53-54).

³³ Cfr. L. BIASIOLI, *Before the Inquisitor. A Thousand Ways of Being Lutheran*, in: *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, I, a cura di A. Melloni, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 509-526 (p. 514).

³⁴ Per la datazione del libro III dei *Vulnera diligentis*, mi permetto di rinviare a S. DALL’AGLIO, Introduzione, in: B. LUSCHINO, *Vulnera diligentis*, a cura di S. Dall’Aglia, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002, p. lvii.

gran parte della Penisola³⁵. Anche lo scritto di Luschino è redatto in forma dialogica, ma chi conosce quell'opera sa bene che uno dei personaggi è un chiaro alter-ego dello scrittore e le parole uscite dalla sua bocca esprimono il punto di vista di fra Benedetto. A sgombrare il campo da ogni possibile sospetto di fascinazione di Luschino verso Lutero, diciamo subito che il primo definisce il secondo un «magno here-siarcha» che ha fatto nascere «molte diaboliche heresie»³⁶. Un giudizio netto, che allontana ogni possibile equivoco e che venne espresso in tempi non sospetti, forse a ridosso dell'arrivo in Toscana della notizia della bolla *Exsurge Domine*. Luschino però va oltre, stabilendo un rapporto tra Savonarola e Riforma luterana molto diverso da quello individuato da Cerretani: il fermento religioso innescato dal monaco sassone sarebbe un male necessario previsto dallo stesso predicatore domenicano e scaturito dal più generale processo di rinnovamento da lui avviato: «Io credo certo che in questa renovatione di Chiesa nascerà molte heresie nella nostra Europa, perché così ha predicto il nostro propheta Hieronymo»³⁷.

Siamo lontani anni luce dall'idea che si era fatta Lorenzo Violi, per il quale la Riforma era stata resa possibile non dall'avvio di un processo di un rinnovamento della chiesa sul modello savonaroliano, ma dalla sua mancanza. In quest'ottica, Violi vedeva una profonda *renovatio* dei costumi dei prelati come il modo migliore per disinnescare le rivendicazioni di Lutero e spuntare le sue armi dialettiche contro la corruzione romana («rubare le mosse», «far quello che tanto di là gridano»)³⁸. Una lettura convergente, almeno in parte, con quella che emerge dalle righe di Cerretani: entrambi riconoscono che l'aspirazione a una chiesa meno corrotta era condivisa da savonaroliani e luterani, e che la riforma degli uni avrebbe potuto tentare gli altri. Ma se il racconto di Cerretani lascia intendere che alcuni savonaroliani, orfani di fra Girolamo, avrebbero potuto cercare al di là delle Alpi quello che in Italia sembrava ormai ir-realizzabile, Violi capovolge la prospettiva: i «nuovi eretici» assetati di riforme della chiesa (ed evidentemente non troppo interessati alle questioni più prettamente teologiche e dottrinali) avrebbero potuto saziare la loro sete, e dunque rientrare nei ranghi dell'ortodossia cattolica, se il

³⁵ Sulla vita di Luschino, cfr. *ivi*, pp. xxxv-liv. Sulla prima penetrazione delle idee luterane a Firenze, cfr. P. SIMONCELLI, *Preludi e primi echi* cit., e *Id.*, *Lutero fra 'Repubblica' e 'Principato': ideologia politica e riforma*, atti del Simposio su Lutero e la Riforma, Accademia Olimpica, Vicenza 1985, pp. 63-73.

³⁶ B. LUSCHINO, *Vulnera diligentis* cit., p. 257.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ ASF, Carte Stroziane I, 137, c. 166r.

pontefice avesse promosso una *renovatio* informata ai principi della dottrina savonaroliana.

Ma torniamo a Luschino. Con una lungimiranza che potremmo definire essa stessa profetica, a pochi anni dal sacco di Roma, fra Benedetto arriva ad attribuire ai luterani un futuro ruolo punitivo di ispirazione divina: saranno loro a infliggere il meritato castigo non solo a Firenze e all'Italia (colpevoli di avere messo a morte Savonarola e i suoi compagni) ma anche e soprattutto all'odiata Roma:

li aquilonarii habbino ad essere ministri di Dio in vendicare la somma iniustitia che Firenze, Roma et la Italia ha perpetrato ne' veri servi di Christo et propheti del Signore. Et [...] quando gl'infedeli verranno in Italia in punitione et destructione della magna meretrice babillonica romana, [...] Roma haverà l'ultima et la maxima bastonata³⁹.

Una lettura che doveva rimanere immutata a più di venticinque anni di distanza, quando in margine a un'altra sua opera, Luschino poteva identificare con i protestanti il flagello dei cavalli neri preannunciato tempo prima da Savonarola: «pare che ad litteram significhi le heresie luteriane nate dopo la morte del propheta»⁴⁰.

Sono righe che forse tradiscono una benevolenza appena percettibile, all'insegna di un comune sentimento antiromano, per coloro che, sia pure inconsapevolmente, si sarebbero incaricati di punire i carnefici di un Savonarola ritenuto vero profeta e martire, ma in esse non c'è spazio per la palpabile ammirazione che invece trasudava dal testo di Cerretani. Se i dialoganti immaginati da quest'ultimo andavano in pellegrinaggio da Lutero, considerandolo «venerando» e «per costumi, dottrina e religione prestantissimo»⁴¹, Luschino non esita a definire l'agostiniano «magno heresiarcha» e creatore di diaboliche eresie, mentre i luterani strumento della punizione divina sono inequivocabilmente infedeli. La Riforma appena avviata in territorio tedesco non è la nobile continuazione della *renovatio* savonaroliana, bensì una sua inevitabile distorsione, un prevedibile effetto collaterale, ma comunque un «falso et perverso dogma opposito [...] alla fede et doctrina di Christo»⁴². Ed è bene ricordare che, ancora diversi anni dopo, Luschino non mancherà di dare

³⁹ B. LUSCHINO, *Vulnera diligentis* cit., pp. 257-258.

⁴⁰ Postilla autografa di Luschino in: B. LUSCHINO, *Nova Hierusalem*, libro II, in: BSL, ms 2458, c. 39r.

⁴¹ B. CERRETANI, *Dialogo* cit., pp. 4-5.

⁴² B. LUSCHINO, *Vulnera diligentis* cit., p. 257.

sfogo alla sua soddisfazione per la condanna di Lutero al Concilio di Trento, spiegando che lui e fra Girolamo non hanno niente in comune⁴³.

E sia chiaro che la benevolenza verso i luterani fustigatori in pura funzione antiromana non può essere considerata di per sé una spia né di filosavonarolismo né di filoluteranesimo: uno dei dialoganti di *Del Savonarola* di Luigi Guicciardini, ad esempio, riserva parole di fuoco sia a Savonarola sia a Lutero, ma questo non gli impedisce di minacciare di diventare luterano, in tono volutamente provocatorio, per portare scompiglio all'Italia, al papa e all'imperatore⁴⁴. Si tratta di un atteggiamento analogo a quello, non meno diffuso, di coloro che invocavano l'arrivo del "Turco" come flagello contro la corruzione romana, rivelatore di un forte rancore antipapale ma non certo di una reale convergenza politica o tantomeno confessionale con ottomani o islamici. Perfino il fratello di Luigi Guicciardini, Francesco, che certamente luterano non era, era talmente disgustato dai vizi dei prelati da arrivare a vagheggiare il ricorso a Lutero «per vedere ridurre questa caterva di scelerati a' termini debiti»⁴⁵. Si tratta di un sentimento diffuso nella Firenze degli anni Venti: il nome di Lutero è evocato provocatoriamente come bastone punitivo per un clero corrotto, ma questo risentimento è in genere privo di consapevolezza dottrinale e non prefigura nemmeno lontanamente un abbandono del cattolicesimo romano. E il fatto che la conversazione immaginata da Cerretani si svolga proprio a casa di Francesco Guicciardini, qualunque ne fossero le ragioni, ci induce a ricondurre una volta di più il brano della *Dialogo della mutatione di Firenze* a quel clima culturale in cui attesa, indignazione e speranze dei fiorentini orfani di Savonarola si fondevano con le prime notizie provenienti dalla Germania.

Che cosa rimane dunque dei presunti piagnoni inizialmente attratti da Lutero? Nessuno dei pochissimi nomi generalmente chiamati in causa sembra corroborare una tesi che presenta più di una smagliatura. Per alcuni, come il medico Girolamo Buonagrazia, ci sarebbe da domandarsi se furono realmente luterani e savonaroliani. Se è vero che la severa

⁴³ «Lassiamo indrieto il Lutero, il quale è suto dannato giustamente dal Concilio di Trento, et non usciamo di frate Hieronymo Savonarola, non simile a Lutero», B. LUSCHINO, *Risposta contro al mendace libello di Ambrosio Catherino sanese de' Puliti pertinente alla doctrina et prophetie del reverendo padre frate Hieronymo Savonarola*, in: S. DALL'AGLIO, *Catarino contro Savonarola: reazioni e polemiche*, "Archivio Storico Italiano" CLXIV (2006), pp. 55-128 (p. 92). Lo scritto di Luschino venne redatto tra la pubblicazione del *Discorso* (agosto 1548) e il settembre 1549.

⁴⁴ L. GUICCIARDINI, *Del Savonarola ovvero il dialogo tra Francesco Zati e Pieradovardo Giachinotti il giorno dopo la battaglia di Gavinana*, a cura di B. Simonetta, L.S. Olschki, Firenze 1959, pp. 103-104. Per le critiche a Lutero e Savonarola, cfr. *ivi*, p. 156.

⁴⁵ F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1994, p. 65 (n. 28).

critica (di natura prettamente politica) di Buonagrazia contro Savonarola⁴⁶ non può servire a provare il suo antisavonarolismo in quanto la sua credibilità è irrimediabilmente minata dal contesto processuale in cui venne avanzata, è anche vero che dopo la sua firma in calce alla petizione del 1497 (apposta da molti che già nel 1498 abbandonarono il fronte fratesco) non esiste alcuna testimonianza delle sue simpatie savonaroliane⁴⁷. Quanto al suo presunto luteranesimo, il suo «sarei ito a trovare Martino Luthero»⁴⁸ ricorda da vicino il provocatorio «arei amato Martino Luther» di Francesco Guicciardini⁴⁹ o l'analogo «mi scoprirrei luterano»⁵⁰ di suo fratello Luigi, mentre è probabile che la sua condanna per eresia fosse in realtà una copertura volta a celare ragioni politiche legate al suo aspro dissenso antimedicéo⁵¹.

Antonio Brucioli apprezzò certamente alcuni aspetti del messaggio del frate domenicano, ma non ebbe mai nulla in comune con il movimento savonaroliano, e anzi i frati di San Marco, gelosi custodi dell'ortodossia piagnona, lo fecero allontanare da Firenze⁵². E ad ogni modo non sarebbe sufficiente un singolo caso isolato per trarre delle conclusioni generali: ad esempio, il fatto che un cane sciolto come Francesco Pucci nel secondo Cinquecento fosse eterodosso e savonaroliano non può certo bastare a smentire l'incontrovertibile dato storico che vuole i piagnoni italiani di quel periodo nel loro complesso fedelmente schierati a difesa dell'ortodossia romana⁵³.

A ben vedere, passando a setaccio le parole e le azioni dei piagnoni nei primi anni di penetrazione delle dottrine protestanti in Italia, non si riesce a trovare una sola testimonianza veramente convincente di approvazione per l'operato di Lutero. Al contrario, ci si imbatte in un netto rifiuto che colpisce per compattezza e omogeneità in anni in cui la

⁴⁶ «[...] duritiem cervicum civium qui crediderunt fratri Ieronimo [...]», Processo di Girolamo Buonagrazia in: L. PASSERINI, *Il primo processo per la Riforma luterana in Firenze*, "Archivio Storico Italiano" IV/3 (1879), pp. 337-345 (p. 341).

⁴⁷ Per due opposte interpretazioni della dichiarazione antisavonaroliana da lui rilasciata nel corso del processo del 1531, cfr. P. SIMONCELLI, *Evangelismo* cit., pp. 386-387, e L. BIASIORI, *Before the Inquisitor* cit., pp. 515-516.

⁴⁸ Processo di Girolamo Buonagrazia cit., p. 341.

⁴⁹ F. GUICCIARDINI, *Ricordi* cit., p. 65.

⁵⁰ L. GUICCIARDINI, *Del Savonarola* cit., p. 104.

⁵¹ Per Anne JACOBSON SCHUTTE, Buonagrazia non fu realmente né luterano né savonaroliano: cfr. voce «Buonagrazia, Girolamo», in: DBI, vol. XV, 1972, pp. 104-105.

⁵² Cfr. G. SPINI, *Antonio Brucioli. Tra Rinascimento e Riforma*, La Nuova Italia, Firenze 1940, pp. 59-66.

⁵³ Su Pucci, cfr. G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, il Mulino, Bologna 2011. Più in generale, sulla «impossibilità di definire nessi univoci tra savonarolismo ed eresia», vedi M. FIRPO, *Gli affreschi* cit., pp. 340-343.

situazione era ancora fluida e i confini confessionali ancora sfumati. Alla luce di quanto sappiamo, è difficile dare torto al piagnone-inquisitore Paolino Bernardini, la cui battaglia antiereticale fu ispirata proprio dal rigorismo savonaroliano, quando afferma che «nessun devoto di questa dottrina [savonaroliana] ha ricevuto occasione da quella di eresia alcuna, ma più presto per quella ha scoperto gli heretici»⁵⁴. Viene da dire che, in un'epoca in cui le idee riformate suscitavano consensi più o meno in tutta la penisola⁵⁵, i seguaci di Savonarola furono più decisamente antiluterani della media degli italiani. Alla luce di tale considerazione, nella ferrea posizione antiprotestante dei piagnoni della seconda generazione si potrebbe individuare un segno di continuità (fatta salva l'ovvia differenza del contesto storico generale) piuttosto che un'inversione di tendenza.

4. Il parallelo Savonarola-Lutero

Non sarà qui necessario ricordare il modo in cui il dibattito si sviluppò nella seconda metà del secolo. Il parallelo tra Savonarola e Lutero – che nell'Europa protestante produsse l'effetto di alimentare una diffusa ammirazione verso il frate antiromano – in Italia venne brandito come arma per demolire le istanze piagnone ancora percepite come pericolose. Da un certo momento in poi, l'accostamento tra il monaco sassone e il predicatore ferrarese divenne il filo conduttore della controversia su fra Girolamo negli anni della Controriforma. Dal celebre *Discorso contra Savonarola* del vescovo domenicano Ambrogio Catarino Politi (1548)⁵⁶ alla sopracitata invettiva di Paolo IV, il modo più efficace per colpire il domenicano (e con esso i suoi sostenitori ancora in vita)

⁵⁴ P. BERNARDINI, *Defensione sopra la dottrina et opere del Reverendo Padre fra Hieronimo Savonarola da Ferrara*, in: I. TAURISANO O.P., *Fra Girolamo Savonarola (Da Alessandro VI a Paolo IV)*, "La Bibliofilia" LV (1953), pp. 14-53 (p. 48). Su Paolino Bernardini, cfr. G. TOGNETTI, voce « Bernardini, Paolino », in: DBI, vol. IX, 1967, pp. 192-195. Pochi anni dopo, Tommaso Neri avrebbe osservato: «tutti i seguaci suoi hanno in abominazione tutte l'heresie, et singularmente gli errori dei luterani» (T. NERI, *Apoloogia in difesa della dottrina del R.P.F. Girolamo Savonarola*, Giunti, Firenze 1564, p. 205).

⁵⁵ Per una visione di sintesi di un fenomeno molto ampio e complesso, si rinvia a S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, e M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁵⁶ A. CATARINO POLITI, *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, Giolito, Venezia 1548. Sul vescovo domenicano, si rinvia a G. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia* cit. Sulla sua polemica contro fra Girolamo, cfr. S. DALL'AGLIO, *Catarino contro Savonarola* cit.

divenne l'accostamento col nemico pubblico numero uno dell'ortodossia romana.

Si tratta di un'equazione che il Catarino rese celebre ma certo non inventò di sana pianta: Girolamo e Martin erano affiancati, pur senza un esplicito paragone, già nelle pagine del *Flagellum pseudoprophetarum* del frate servita Cosimo Favilla, scritto nel 1524-1525, nel quale dava forma a due delle sette teste di un'idra che minacciava la chiesa e andava annientata⁵⁷. A distanza di pochi anni, un più chiaro parallelo tra Savonarola e Lutero affiorò nella bolla con la quale, con un provvedimento palesemente antisavonaroliano, nel 1530 Clemente VII abolì la Congregazione Tosco-Romana all'interno dell'ordine domenicano. E c'è da chiedersi se il pontefice avesse tratto lo spunto proprio dal *Flagellum*, che a lui era dedicato. Sovrapponendo con disinvoltura il piano disciplinare e quello dottrinale, il papa Medici stabiliva un'analogia tra fra Girolamo, che a Firenze aveva seminato scandali e disprezzato la sede apostolica, e le «empie e nefandissime» eresie propagate dal monaco tedesco in Germania e in altre parti del mondo, aggiungendo poi che forse l'audacia e l'impudenza di alcuni frati della Congregazione Tosco-Romana erano state ispirate da quelle dei luterani⁵⁸.

E poi, soltanto tre anni prima che il *Discorso* finisse sotto i torchi, il presunto mandante politico di quell'operazione editoriale, il duca Cosimo I de' Medici, aveva già individuato un nesso tra Savonarola, Lutero e i protestanti tedeschi⁵⁹. E tre anni ancora prima, il duca stesso aveva potuto leggere in una lettera a lui indirizzata dal cardinale Roberto Pucci che «queste heresie che vanno atorno [...] si conformano in qualche parte con quelle già udì predicare a fra Girolamo»⁶⁰. Calcolo politico a parte, dunque, come quello che certamente nel 1545 indusse il duca Cosimo a trasformare il discutibile nesso tra frati di San Marco e luterani

⁵⁷ C. FAVILLA, *Flagellum pseudoprophetarum*, in: Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 3636 (cc. 44r-62v per Savonarola, cc. 92r-100r per Lutero). Cfr. S. DALL'AGLIO, *Il Flagellum pseudoprophetarum di Cosimo Favilla: nota su un'opera antisavonaroliana del primo Cinquecento*, "Memorie Domenicane" XXIX n.s. (1998), pp. 441-451.

⁵⁸ Bolla di Clemente VII del 27 ottobre 1530, in: Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, ms San Marco 925, c. 108r. Cfr. L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation* cit., p. 401.

⁵⁹ Minuta di lettera di Cosimo I ad Alessandro del Caccia, 14 ottobre 1545, in: ASF, Mediceo del Principato 6, c. 282v. Cfr. A. GHERARDI, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Sansoni, Firenze 1887, p. 344. Sulla presunta committenza del *Discorso* da parte di Cosimo, vedi M. FIRPO, P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" XVII (1982), pp. 200-252 (p. 212), e G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia* cit., pp. 268-270.

⁶⁰ Lettera di Roberto Pucci a Cosimo I, Roma, 19 agosto 1542, in: ASF, Mediceo del Principato 3717. Le carte non sono numerate ma le lettere sono in ordine cronologico.

in una minaccia all'ordine costituito da sbandierare al cospetto di papa Farnese, a Firenze la vera o presunta analogia tra i due religiosi ribelli non era passata inosservata. E anche chi era consapevole della distanza, non solo dottrinale, che separava il domenicano e l'agostiniano poteva legittimamente temere che le irriverenti parole antipapali del frate di Ferrara potessero «dar ansa a' lutherani»⁶¹, preoccupato per gli equivoci che i moniti contro la corruzione ecclesiastica avrebbero potuto generare nel contesto di un'Europa lacerata dalle divisioni confessionali.

Fatto sta che da un certo momento in poi il parallelo Savonarola-Lutero, qualunque ne fossero motivazioni e credibilità, fu l'asse portante sul quale i nemici del predicatore domenicano impernarono le loro offensive. I savonaroliani, costretti sulla difensiva, furono inevitabilmente obbligati a incentrare le loro repliche sul rifiuto di ogni possibile similitudine tra i due e a ridimensionare tutti quegli aspetti del messaggio del frate (come l'ispirazione profetica) che stridevano con i dettami della chiesa controriformistica. I nuovi piagnoni tardo-cinquecenteschi non si stancarono di ripetere che accostare i due riformatori era come «accozzar'insieme il Levante e'l Ponente, e'l cielo et l'inferno», perché il primo era distante dal secondo «come dalla terra'l cielo» (sono parole del domenicano Tommaso Neri)⁶². E, come è noto, molti dei savonaroliani di questo periodo – da Ignazio Manardi a Pierfrancesco da Gagliano, da Matteo Lachi a Paolino Bernardini – furono in prima fila nella battaglia contro l'eresia protestante, smentendo con i fatti, e non solo a parole, la discutibile teoria che savonarolismo facesse rima con luteranesimo⁶³. E non furono solo i singoli savonaroliani a mobilitarsi contro i protestanti, se è vero che nel 1552 i piagnoni fiorentini fecero fronte comune per sbarrare la strada al noto predicatore eterodosso Andrea Ghetti da Volterra, per il quale era già pronto il pulpito di Santa Reparata⁶⁴.

A questo punto, la riconsiderazione dell'atteggiamento dei primi savonaroliani ci pone davanti a un bivio tra due strade interpretative. La prima ci porterebbe ad antidatare un processo che finora era stato fatto risalire alla seconda metà del secolo, nell'ipotesi che i savonaroliani

⁶¹ Lettera del benedettino Teofilo della Rocca Imperiale al gesuita Giacomo Laínez, 19 novembre 1557, in: M. SCADUTO, *Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, "Archivum Historicum Societatis Iesu" XXIV (1955), pp. 3-32 (p. 7).

⁶² T. NERI, *Apologia* cit., pp. 159 e 152.

⁶³ Non esistono studi generali sul nesso tra savonarolismo e impegno antieretico. Per un caso specifico si rinvia a M. CAVARZERE, *Il savonarolismo di un prelado tridentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia*, in: *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 133-143.

⁶⁴ Cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi* cit., p. 374.

degli anni Venti avessero già colto le deleterie implicazioni di un eventuale accostamento tra il riformatore di Ferrara e quello di Wittenberg. Non dimentichiamo che quando apparvero le 95 tesi (ottobre 1517) i piagnoni erano appena usciti da un sinodo (le cui delibere furono approvate nel marzo 1517) in cui l'attacco contro fra Girolamo era stato imperniato sul parallelo tra il frate defunto e due "nuovi eretici" dell'epoca: Bernardino e Teodoro⁶⁵. Se i savonaroliani avevano ricavato una lezione da quell'esperienza, era quella di evitare che l'eredità del loro maestro scomparso venisse sporcata dalla vicinanza con i nuovi nemici della cristianità. E allora, se è vero che la miglior difesa è l'attacco, perché non giocare d'anticipo, prendendo le distanze da Lutero prima ancora che qualcuno iniziasse a fare inquietanti paragoni tra lui e un altro religioso che prima di lui aveva attaccato il papa ed era stato scomunicato?

E poi, come detto, l'accostamento tra i due "pseudoprofeti" Savonarola e Lutero aveva fatto la sua comparsa già alla metà degli anni Venti nel *Flagellum pseudoprophetarum*. L'opera – redatta, a quanto si sa, in una sola copia – rimase sconosciuta negli ambienti savonaroliani, ma Favilla viveva a pochi metri da San Marco, e non si può escludere che l'idea di una analogia tra i due religiosi ribelli stesse iniziando a circolare e fosse giunta all'orecchio di qualche seguace del frate domenicano.

La seconda possibile interpretazione, che mi sembra preferibile, ci indurrebbe invece a ritenere che i primi piagnoni si schierarono contro Lutero non per calcolo, ma perché sinceramente critici della sua impostazione teologica. Ma questo, ben diversamente dalla prima ipotesi, sarebbe la dimostrazione della genuinità del loro antiluteranesimo: se nel tardo Cinquecento attaccare i "nuovi eretici" e marcare la loro distanza dal frate di San Marco era un'irrinunciabile strategia difensiva, dettata dall'esigenza di assolvere il domenicano da pericolose accuse che gli erano state rivolte, negli anni Venti chi si scagliava contro il Riformatore di Wittenberg non aveva secondi fini. Se gli ultimi savonaroliani lo fecero per necessità, i primi si mossero per scelta. In nessuno degli scritti dei primi piagnoni, infatti, compaiono precisazioni sulle differenze tra il ferrarese e il sassone: ben lontani dall'immaginare l'accusa che un giorno sarebbe piovuta sul capo del loro maestro, essi mossero critiche ai riformatori tedeschi soltanto perché sinceramente allarmati dalle insidie nascoste nelle nuove dottrine. In altre parole, se i savonaroliani della seconda generazione attaccarono Lutero perché lo

⁶⁵ Cfr. S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006, pp. 94-96.

ritenevano un pericolo per Savonarola, quelli della prima lo fecero semplicemente perché lo consideravano una minaccia per la cristianità.

Qualunque ne fossero le ragioni, possiamo dire che l'intero secolo trascorse all'insegna di una sostanziale intransigenza dei piagnoni verso le nuove dottrine, con una progressiva adesione alle istanze delle istituzioni che si fecero carico della battaglia per la difesa dell'ortodossia. La curiosa sovrapposizione tra la causa di fra Girolamo e quella della chiesa romana tridentina fece sì che negli anni Cinquanta Paolino Bernardini aprisse la sua *Defensione* di Savonarola spiegando che si accingeva a difendere la memoria del confratello «per l'onore della santa Chiesa e del santissimo Ufficio della Inquisizione»⁶⁶. Nell'ambito di questo processo, i savonaroliani finirono per rimodellare anche il progetto di riforma del frate scomparso per renderlo maggiormente compatibile con i dettami controriformistici ed evitare qualsiasi possibile equivoco con chi, ormai anche in Italia, associava l'aspirazione a una chiesa meno corrotta con il rifiuto dell'autorità pontificia e di tutto l'impianto istituzionale cattolico.

L'appiattimento dell'ideologia savonaroliana su quella controriformistica si completò quando, al volgere del Cinquecento, l'ultimo piagnone del secolo condusse quel percorso a un esito paradossale anche se non del tutto imprevedibile. Spinto da una profonda devozione verso Savonarola, ma anche dall'esigenza di compiacere un pontefice dal quale sperava di ottenere la canonizzazione del frate ferrarese, l'irriducibile domenicano Serafino Razzi scrisse una *Difensione della santità di Savonarola* nella quale cercava di persuadere il lettore che la *renovatio Ecclesiae* annunciata dal suo confratello defunto si stava finalmente compiendo con l'affermazione della Controriforma. Scomparsi, a suo dire, simonia e concubinaggio, risolti i problemi legati alla residenza dei vescovi e alla moltiplicazione dei benefici ecclesiastici, accresciuta la devozione e la pratica sacramentale dei fedeli, creati nuovi ordini religiosi e convocati sinodo e Concilio di Trento, fra Serafino poteva trionfalmente annunciare che «Quanto alla rinnovazione della Chiesa e riforma del clero di Roma e dell'altre città, niuno che habbia letto le storie di que' tempi negherà, come io avviso, che anch'ella non sia fatta»⁶⁷.

Il cerchio era chiuso, a dispetto di una forzatura con la quale si privilegiava la forma sulla sostanza e si ignorava completamente l'aspetto repressivo della prassi controriformistica (di cui lo stesso Savonarola,

⁶⁶ P. BERNARDINI, *Defensione* cit., p. 47. Cfr. M. FIRPO, P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali* cit., p. 217.

⁶⁷ S. RAZZI, *Difensione della dottrina, delle profezie e della santità del padre fra Girolamo Savonarola*, in: BNCF, ms Palat. 906, cc. 47r-49v. La frase citata si trova a c. 47r.

messo sotto esame dall'Inquisizione e finito nell'Indice, aveva fatto le spese). A sentire Razzi, i vicari di Cristo, da Giulio II a Pio V, si erano fatti improvvisamente promotori di una riforma che in realtà la loro chiesa aveva sempre avversato: «non havete voi a Roma una gran paura di questa renovatione della Chiesa?», aveva chiesto provocatoriamente l'irriverente dialogante piagnone immaginato da Cerretani⁸⁸. Quella stessa riforma savonaroliana che le autorità ecclesiastiche avevano combattuto con immutata tenacia per cento anni, fino al punto di equiparare *renovatio Ecclesiae* ed eresia⁸⁹, veniva ora ricondotta da fra Serafino nell'alveo di un disciplinamento ecclesiastico e sociale che ben poco aveva in comune con la profonda *renovatio in capite et membris* pensata da fra Girolamo. Ma ci voleva ben altro per riuscire a mettere d'accordo i decreti del Concilio di Trento con il sogno visionario dell'avvento di una chiesa ispirata al modello evangelico, preceduto da terribili tribolazioni e flagelli divini, vagheggiato da un sedicente profeta, insubordinato verso il papa, scomunicato, e arso sul rogo come eretico e scismatico.

5. Conclusioni

Assodato che il ciclone luterano aveva definitivamente fatto cambiare pelle all'immagine di fra Girolamo, alla luce di quanto detto ritengo di poter affermare che il parallelo Savonarola-Lutero usato per attaccare il frate fosse nato non dalle presunte simpatie protestanti dei primi savonaroliani, come affermato in passato, ma piuttosto dalle simpatie savonaroliane dei primi protestanti. Non era guardando in casa loro che i

⁸⁸ B. CERRETANI, *Dialogo* cit., p. 18.

⁸⁹ Vedi quanto scritto dal vicario dell'arcivescovo di Firenze nella sentenza di condanna di un religioso che, sulla scia di fra Girolamo, annunciava il rinnovamento della chiesa: «Renovatorum dogma de hac futura Ecclesiae renovatione hereticum reputantes et contra romane Ecclesie privilegia, omnes talis dogmatis assertores [...] hereticos iudicamus et eos asperrimis hereticorum penis subiectos esse declaramus», in *Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa angelico*, in: A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, "Critica Storica" XII (1975), pp. 71-101 (p. 98). A dimostrazione delle preoccupazioni delle autorità ecclesiastiche nei confronti della *renovatio Ecclesiae*, con riferimento a Savonarola vale la pena di ricordare che erano finiti all'Indice sia la *Predica della rinovazione della Chiesa* del domenicano, sia l'*Oracolo della renovatione della Chiesa* di Luca Bettini, incentrato sul messaggio savonaroliano: cfr. *Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558*, a cura di J.M. De Bujanda (*Index des livres interdits* II), Éditions de l'Université de Sherbrooke-Librairie Droz, Genève 1986, p. 97. Sull'attacco alla *renovatio Ecclesiae* di ispirazione savonaroliana nella Firenze del primo Cinquecento, vedi S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il sinodo* cit.

polemisti anti piagnoni italiani avevano preso coscienza del nesso che metteva in relazione i due indocili riformatori, ma piuttosto tendendo l'orecchio a echi che giungevano da oltre le Alpi. Limitatamente al caso di Catarino, Giorgio Caravale ha ragionevolmente ipotizzato che il polemista senese avesse tratto lo spunto per l'accostamento tra Savonarola e Lutero dalla lettura di un libello pubblicato a Lione⁷⁰. Il duca Cosimo I de' Medici, nella sua offensiva contro i frati di San Marco, fece notare che la loro colpa era quella di venerare un religioso «chiamato Aurora in Alemagna», adducendo come prova «molti scritti che vengono da quelle bande» e «maxime per una pistola fatta da Martin Lutero»⁷¹, lasciando intendere che non erano i savonaroliani a essere filoprotestanti ma erano i protestanti a essere filosavonaroliani. Un concetto implicitamente ribadito, soltanto pochi anni più tardi, da Pietro Paolo Vergerio, appena approdato in Svizzera. L'ex vescovo di Capodistria ironizzò sulla mancata condanna delle opere di Savonarola nell'*Indice dei libri proibiti* veneziano, non solo per le affermazioni che contenevano, ma per il fatto stesso che «Martin Lutero ha detto di lui che egli fu uno huomo santissimo, un martire di Giesù Christo et uno che cominciò aprire la verità»⁷². In altre parole, la prova dell'eterodossia di Savonarola risiedeva non tanto nelle parole dell'italiano quanto in quelle del tedesco; non tanto nella dottrina del frate quanto nel modo in cui questa era stata recepita (o stravolta) al di là delle Alpi.

Concluderei dicendo che non v'è dubbio che per comprendere l'atteggiamento dei cattolici italiani si debba alzare lo sguardo oltre i confini della penisola, ma furono i detrattori del frate, non i suoi sostenitori, a farsi suggestionare da letture e notizie arrivate dal nord. Un fenomeno che negli anni successivi non accennò a scemare: sempre più tedeschi, francesi e svizzeri scrissero che Savonarola era un precursore dei protestanti e condivideva gran parte del loro impianto dottrinale, finendo per persuaderne molti italiani che piagnoni non erano e che non avevano una conoscenza diretta delle sue opere. Filtrata attraverso quella lente deformante, la figura di Savonarola non sarebbe più stata la stessa. E tuttavia, se andiamo oltre i condizionamenti derivanti dalle successive distorsioni interpretative, non possiamo fare a meno di concludere che i savonaroliani della prima ora furono oppositori di Lutero e della sua dottrina, anche a dispetto del consenso che la sua ammira-

⁷⁰ Cfr. G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia* cit., p. 260.

⁷¹ Minuta di lettera di Cosimo I ad Alessandro del Caccia, 14 ottobre 1545, in: ASF, Mediceo del Principato 6, c. 282v.

⁷² [P. VERGERIO], *Il Catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condannati et scomunicati per heretici da m. Giovan della Casa legato di Vinetia et d'alcuni frati*, [Landolfi, Poschiavo] 1549, c. [g. 6v].

zione per fra Girolamo e il suo slancio moralizzatore antiromano avrebbero potuto legittimamente suscitare.

IL PULPITO SOTTO PROCESSO.
PREDICAZIONE E INQUISIZIONE NELL'ITALIA
DEL PRIMO CINQUECENTO

GIORGIO CARAVALE

Si decreta che tutti i predicatori predichino esplicitamente contro l'opinione dei luterani, altrimenti essi saranno considerati sospetti e si procederà contro di loro proprio come contro i sospetti¹.

Con queste parole il 20 maggio 1550 la Congregazione del Sant'Uffizio decretò l'obbligo per tutti i predicatori di pronunciarsi esplicitamente contro le dottrine protestanti, facendo cioè del pulpito uno strumento della comune lotta all'eresia. Due anni dopo, nel 1552, alla richiesta di condannare apertamente dal pulpito le idee luterane si aggiunse la richiesta di formulare un'esplicita professione di fede cattolica, richiesta accompagnata dall'indicazione dettagliata delle materie intorno alle quali predicare². Pochi mesi prima, a Roma, era stato deciso di agire facendo leva sulle corde cui gli ordini erano più sensibili, quelle finanziarie. Il 7 novembre 1551 la Congregazione del Sant'Uffizio deliberò che le spese processuali e di sussistenza in carcere di tutti i frati condannati per eresia gravassero sulle casse dei rispettivi conventi o ordini di provenienza. Per completare l'opera, infine, i cardinali inquisitori decisero di chiedere al pontefice che scrivesse con lettere patenti ai generali di tutti gli ordini religiosi di escludere dall'ufficio della predicazione, oltre che della confessione, i frati che non disponessero di una precisa licenza dei generali stessi o almeno dei provinciali³.

¹ giorgio.caravale@uniroma3.it

² ACDF, Santo Uffizio, Decreta, I, f. 28v; S. SEIDEL MENCHI, *Origine e origini del Santo Uffizio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in: *L'Inquisizione*, atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 291-321, qui p. 301.

³ Il riferimento è alle prescrizioni del bresciano Pietro Aleni, vicario del vescovo di Verona Luigi Lippomano; cfr. P. GUERRINI, *L'opera riformatrice di un vicario generale nel biennio 1552-1553*, "Il Concilio di Trento" 2 (1943), pp. 192-200.

⁴ S. SEIDEL MENCHI, *Origine e origini* cit., p. 301.

1. Predicazioni eterodosse

Queste decisioni arrivavano al termine di un decennio nel quale la presenza di predicatori sospetti di eresia nella Penisola italiana era aumentata in maniera significativa. Sin dagli anni Venti l'eresia luterana si era diffusa ampiamente nei territori italiani e tra i primi e più attivi propagatori di quelle dottrine c'erano stati proprio molti predicatori membri di ordini religiosi. I membri dell'ordine agostiniano, particolarmente sensibili al richiamo del messaggio luterano, erano stati tra i primi a diffondere il verbo protestante. Le autorità ecclesiastiche non avevano tardato molto a rendersene conto. Già nel 1524 Roma aveva inviato precise istruzioni ai nunzi apostolici a Venezia e a Napoli chiedendo loro di vigilare in special modo, oltre che sulla circolazione di libri a stampa, proprio sulla predicazione. L'oggetto della preoccupazione dei vertici della gerarchia ecclesiastica non era più limitato alla predicazione apocalittica. Come aveva ben intuito papa Clemente VII, il pericolo di diffusione dell'eresia proveniva in eguale misura sia dalla parola predicata sia da quella stampata. Scrittura e oralità, libri a stampa e predicazione, erano entrambi canali di diffusione dell'eresia protestante ed entrambi andavano tenuti sotto stretta sorveglianza. Negli anni successivi si susseguirono provvedimenti di controllo della predicazione, da parte ecclesiastica ma anche da parte dei poteri civili. Nell'ottobre 1533, per esempio, in seguito alla predicazione di fra Zaccaria di Firenze nella Chiesa veneziana di San Salvatore, un commento in volgare *de verbo ad verbum* delle lettere di san Paolo, il nunzio Girolamo Aleandro aveva sollecitato un breve pontificio con il quale ricevette mandato di provvedere a un controllo preventivo del contenuto delle lezioni, e dell'idoneità dei commentatori. Il successore di Aleandro, Giovanni della Casa, nominato nunzio apostolico a Venezia nel 1544 da Paolo III, utilizzò maniere meno forti, preferendo ammonire il predicatore sospetto e indurlo a chiarire pubblicamente le proposizioni incriminate, senza interdirlgli la predicazione, evitando il rischio di sollevare scandalo, di perdere una persona valida e di sminuire la propria autorità presso la Signoria con ripetuti interventi per «ogni moschetta»⁴.

Solo in pochi casi quel genere di ammonizioni dall'alto risultarono efficaci, riportarono cioè il predicatore sospetto sulla retta via. Era ac-

⁴ G.O. BRAVI, «Non voler predicare il falso né ingannare il popolo», in: *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R.A. Lorenzi, Grafo, Brescia 2006, pp. 33-60, qui p. 43.

⁵ L. CAMPANA, *Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi*, «Studi storici» 17 (1908), pp. 145-282, 381-606, qui p. 169; A. DEL COL, *Due sonetti inediti di Pier Paolo Vergerio il giovane*, «Ce fastu?» 54 (1978), pp. 70-85, qui p. 77.

caduto all'inizio degli anni Venti, proprio agli albori della diffusione delle dottrine luterane, quando l'agostiniano ferrarese Andrea Bauria aveva predicato pubblicamente a Venezia il giorno di Natale del 1520 vicino a Campo Santo Stefano, guadagnandosi subito la fama di seguace della «dottrina di fra Martin Luther», nonché quella di «homo doctissimo, qual seguita San Paulo et è contrario al Papa molto». Secondo il racconto di Marin Sanudo, il Bauria «disse mal dil Papa e di la corte romana». La controversa fama del predicatore era giunta fino a Roma, suscitando l'immediata reazione curiale: il pontefice in persona si lamentò di lui pochi giorni dopo con l'ambasciatore veneziano e lo incaricò di provvedere affinché il Bauria non pubblicasse nulla di quello che predicava. La Signoria lo lasciò scappare e questi poté riparare a Ferrara. Qui, sotto l'ala del duca, Bauria non rinunciò a solidarizzare con chi veniva accusato di predicare idee luterane: nel 1523 si schierò infatti a difesa di un confratello, Girolamo Barbato di Verona, che chiamò suo «praeceptor», incarcerato dal governatore pontificio sotto accusa di aver predicato le idee di Lutero nel territorio di Piacenza. Tuttavia, per riscattarsi delle accuse che gli erano state lanciate, pubblicò una *Apostolice potestatis defensio in Lutherum*, che altro non era che una confutazione testuale della *Resolutio lutherana de potestate papae*, del trattato cioè in cui Lutero criticava la tesi del pontificato come istituzione di diritto divino⁶.

Un altro di questi rari casi in cui l'intervento ammonitore di un'alta autorità ecclesiastica fu sufficiente a indurre il predicatore di turno a tornare sui suoi passi rinunciando alle dottrine eterodosse fino a quel momento professate fu quello di Vincenzo Cicogna e Alberto Lino. Alla fine degli anni Quaranta, il vescovo di Verona, Luigi Lippomano, allarmato dalla predicazione di Cicogna, predicatore in San Zeno in Oratorio, e Lino, arciprete in San Sebastiano, intervenne chiamando in soccorso il gesuita Alfonso Salmeron. Nel corso degli anni precedenti i due predicatori avevano offerto segni difficilmente equivocabili delle loro propensioni eterodosse. Cicogna aveva predicato contro la transustanziazione sostenendo che «s'el corpo di Christo fosse nel hostia in quel modo ch'el fo messo in croce, bisognaria che l'hostia fosse grande come è un fondo da tinazzo», mentre il Lino, stando ad alcune testimonianze processuali, «chiaramente diceva che per la sola fede eremo giustificati et similmente parlava delle opere et altre materie», utilizzando

⁶ M. SANUTO, *Diari*, XXIX, Venezia 1980, col. 492.

⁷ Lettera di Andrea Bauria a Gasparo de Sardis, Milano, 26 marzo 1523, Modena, Biblioteca Estense, Alpha G r 15; S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, "Rinascimento" 17 (1977), pp. 31-108, qui pp. 34-36.

⁸ *Ibid.*

una certa dose di cautela solo quando giungeva a trattare questioni come l'autorità del pontefice e il purgatorio, «delle quali cose parlava copertamente». Dopo l'intervento di Lippomano e Salmeron, i due predicatori avevano decisamente cambiato rotta, tanto da convincere i loro vecchi seguaci che i due «predicavano prima la verità, [ma] ora per paura van scaramuzando».

L'efficacia di questo genere di interventi rimaneva comunque limitata. La maggior parte dei predicatori continuava la propria azione di proselitismo dal pulpito, incurante degli ammonimenti delle autorità ecclesiastiche. E ciò accadeva in particolare laddove il controllo ecclesiastico risultava debole o laddove, era questa la maggior parte dei casi, i predicatori incontravano la compiacente protezione di autorevoli vescovi. Un esempio della debolezza del controllo ecclesiastico è quello che viene della città di Chieri, vicino a Torino, dove, alla fine degli anni Quaranta, un nobile di nome Giampietro Buschetti poté utilizzare quasi indisturbato il pulpito per un'azione di vera e propria propaganda riformata. Dopo aver iniziato la carriera ecclesiastica, Buschetti aveva aderito alla Riforma. Si era recato a Ginevra, Strasburgo, Parigi, Lione, per un viaggio di formazione che aveva dovuto poi interrompere per prendersi cura dei fratelli dopo la morte dei genitori. Tornato in patria, era rientrato in possesso del beneficio ecclesiastico ottenuto in gioventù e sia pure «senza entrare nel sacerdozio» aveva partecipato alla vita religiosa della città. In un contesto molto aperto e fluido come quello di Chieri, nel quale esistevano ampi spazi per l'evangelizzazione, Buschetti si era dunque dedicato nei fatti a una propaganda di segno calvinista fondata sulla predicazione pubblica. Come si apprende da alcune lettere scritte dallo stesso Buschetti a Calvino negli anni 1548-1549, egli godeva di una pressoché assoluta libertà di predicazione del Vangelo: era in condizioni di insegnare pubblicamente, «liberamente e esplicitamente», la «stessa verità, il vero culto di Dio e l'uso dei sacramenti». L'unico compromesso cui aveva dovuto acconsentire era il rispetto formale di alcuni aspetti del culto cattolico. Quando aveva provato a modificare aspetti della liturgia, come gli abiti sacerdotali, l'elevazione dell'ostia e altri «gesticolazioni istrioniche», non erano state le autorità ecclesiastiche bensì l'opposizione delle autorità civili e le resistenze della popolazione «superstiziosa» a porre un (pur non severo) limite alla sua libertà di predicazione⁹.

⁹ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. Il «Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997, pp. 158-159.

¹⁰ L. FELICI, *Profezie di Riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009, pp. 36-37.

2. Alte protezioni

Fu soprattutto la complicità di alti prelati che consentì a molti predicatori di proseguire quasi indisturbati la propria predicazione eterodossa fino alla fine degli anni Quaranta. Tra il 1548 e il 1559 sono stati recentemente contati più di cento predicatori eretici o sospetti di eresia che sfilarono in persona o *in actis* davanti ai cardinali inquisitori, spesso protetti dall'accorta regia di un gruppo di autorevoli prelati e di alcuni vescovi "evangelici", quali il vescovo di Trieste Pietro Bonomo, il vescovo di Limassol Andrea Centani, il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, o il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo¹¹. Quest'ultimo, per esempio, ribadiva a ogni occasione che «non è il tempo adesso» di predicare «contra lutherani», invitando i predicatori da lui selezionati a evitare ogni sottigliezza teologica, ogni polemica, ogni condanna radicale, per non scandalizzare gli indotti. Soranzo prendeva esplicita posizione contro quei predicatori francescani «che innalzano il libero arbitrio contro a la gratia credendo di distruggere il lutheranesimo, et confermano il pelagianesimo non sapendo tenere la via di mezzo»¹². Non è facile valutare in che misura quell'invito alla ricerca di una «via di mezzo» tra luteranesimo e pelagianesimo fosse un modo per coprire le sue simpatie eterodosse. Spesso, tramite il suo vicario Franchino, esortava i predicatori a sottolineare che «la fede qual iustifica è quella per la quale se apprende la misericordia de Iddio et la remission de' peccati per Christo»¹³. Non di rado queste posizioni lo portarono a scontrarsi duramente con i domenicani e i francescani della sua diocesi, guadagnandogli presto la fama di "lutherano". Tanto che, quando un predicatore

¹¹ È quanto dedotto da Silvana Seidel Menchi dallo studio del primo volume della serie dei *Decreta* del Sant'Uffizio (S. SEIDEL MENCHI, *Origine e origini* cit., p. 300). Su Bonomo, oltre alla voce di G. RILL, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma 1960- (d'ora poi, DBI), vol. 12 (1971), cfr. ora S. DI BRAZZANO, *Pietro Bonomo (1458-1546), diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. La vita e l'opera letteraria*, Edizioni Parnaso, Trieste 2005; su Centani, cfr. la voce di V. MARCHETTI, in DBI, vol. 23 (1979); per la ricca bibliografia su Pier Paolo Vergerio è sufficiente rinviare alla voce bibliografica di J. TEDESCHI, *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, con J.M. Lattis, intr. storica di M. Firpo, Panini, Modena 2000, pp. 520-536, cui si aggiunga *Pier Paolo Vergerio il Giovane. Un polemiista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura di U. Rozzo, Forum, Udine 2000.

¹² Naturalmente chi veniva più o meno direttamente rimproverato di aver difeso dal pulpito il valore meritorio delle opere aveva buon gioco nel rispondere che in tal modo si erano ormai espressi i padri conciliari «et chi tenevano il contrario erano heretici»; M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 263-267.

¹³ *Ibid.*

doveva sottoporsi all'esame del vescovo e del suo vicario per ottenere l'autorizzazione preventiva a svolgere la sua attività all'interno della diocesi, il consiglio che riceveva era spesso quello di «monstrar di haver un poco del christiano moderno, cioè del lutherano, che'l saria ad-messo a predicar, altramente non»¹⁴. Insomma, sembrano rimanere pochi dubbi sul fatto che numerosi predicatori eterodossi trovarono in quegli anni la compiacente protezione del vescovo di Bergamo. Durante il processo inquisitoriale avviato ai suoi danni nel 1551, Soranzo sarebbe stato costretto a confessare di aver «errato in non correggere et punire [...] più predicatori i quali pubblicamente alla mia presenza predicavano la iustificatione per la sola fede, manifestando questa fede allo andar lutherano», ammettendo altresì che «anzi mi piaceva che predicassero a questo modo, tenendo però gli occhi aperti che non si scoprissero alla spedita contra la Chiesa Romana per il mio honore»¹⁵.

3. Strategie dissimulatorie

Le autorità romane fecero quello che poterono per arginare il fenomeno della predicazione eterodossa. Tra il 1541 e il 1542, anno di riorganizzazione dell'Inquisizione romana, i difensori dell'ortodossia, anche grazie alla condiscendente collaborazione del generale dell'Ordine eremitano di sant'Agostino Girolamo Seripando, riuscirono a neutralizzare un nutrito gruppo di predicatori, in prevalenza appartenenti all'ordine eremitano appunto, ma non solo, che nella seconda metà degli anni Trenta aveva diffuso dottrine eterodosse dai pulpiti di mezza Italia. L'agostiniano Giulio della Rovere fu processato e incarcerato a Venezia prima di fuggire in Valtellina nel 1543; Agostino Mainardi, anch'egli membro dell'ordine agostiniano, fuggì dalla Penisola seguendo le orme del più celebre ex generale dei cappuccini Bernardino Ochino e del canonico regolare lateranense Pietro Martire Vermigli; Ambrogio Cavalli, già oggetto delle attenzioni repressive di Roma nel 1537, uscì dall'ordine nel 1542 per mettersi al servizio del vescovo di Limassol, Andrea Centani, inviato come suo vicario nell'isola di Cipro, in una sorta di esilio volontario terminato due anni dopo con il suo ritorno a Venezia e il conseguente avvio di un processo a suo carico; Nicolò da Verona, ricercato dal governatore di Milano in seguito alla sua predicazione tor-tonese del 1542, fece perdere le sue tracce, fuggendo probabilmente ol-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ M. FIRPO, S. PAGANO, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo, 1550-1558*, ed. critica, 2 voll., Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004, I, p. 423.

tralpe; Agostino Museo, già arrestato nel 1537 in seguito alla sua sospetta predicazione senese, ormai escluso dalla vita dell'ordine, fece anch'egli perdere le sue tracce, ritirandosi probabilmente in Ungheria, dove morì presumibilmente intorno al 1550¹⁶.

La riorganizzazione dell'Inquisizione romana e la fuga e l'arresto di molti tra quei predicatori eterodossi che, nella seconda metà degli anni Trenta e i primi anni Quaranta, avevano sparso per la Penisola il seme dell'eresia luterana, furono però lontani dal risolvere la questione. A mano a mano che l'azione inquisitoriale si era fatta più pervasiva, i predicatori si erano infatti dimostrati sempre più abili a mascherare le loro intenzioni. Quasi nessuno tra loro si azzardava più a fare esplicita propaganda protestante dal pulpito. Piuttosto, molti avevano scelto la strada di una raffinata dissimulazione. La difficoltà delle autorità inquisitoriali nel far fronte all'emergenza ereticale non risiedeva dunque solamente nella rete di connivenze e protezioni di cui godevano i predicatori eterodossi. Le tecniche retoriche e le strategie dissimulatorie di questi ultimi si erano andate affinando con gli anni e non sempre risultava facile per gli inquisitori decifrare il loro linguaggio in codice. Il linguaggio cifrato, l'arte dell'omissione, il «parlar tacendo» di cui il grande predicatore cappuccino Bernardino Ochino era stato maestro, si era diffuso a tal punto da costringere i difensori dell'ortodossia romana ad affinare a loro volta strumenti e metodi di sorveglianza. Quando all'inizio degli anni Quaranta il nunzio pontificio a Venezia Fabio Mignanelli aveva convocato «diversi religiosi separatamente» per raccogliere informazioni sulla predicazione del generale dell'ordine cappuccino Ochino, la risposta unanime era stata che «le prediche sue [...] non erano heretiche, ma che ei conosceva l'arte *in omittendo*, perché a molti propositi occorreva predicando far menzione della Scrittura santa et dichiararla cattolicamente contra li luterani, il che non fece mai, di modo che il suo tacere dava sospetto agli homini dotti et da bene»¹⁷. Bernardino Ochino aveva fatto scuola. Ancora a qualche anno di distanza dalla sua fuga oltralpe, i predicatori praticavano in modo sempre più raffinato una versione aggressiva dell'arte del «tacer dissimulando».

Il canonico regolare Giovanni Francesco Vacca da Bagnacavallo, predicatore della Quaresima a Modena (dopo aver predicato con suc-

¹⁶ Cfr. U. ROZZO, *Le «prediche» veneziane di Giulio da Milano (1541)*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 152 (1983), pp. 3-30, qui pp. 15-16.

¹⁷ Lettera al cardinale Alessandro Farnese, 12 ottobre 1542, cit. in P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I/2: *Documenti*, Edizioni La Civiltà cattolica, Roma 1950 (rist. della 2ª ed.), pp. 325-326; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Loescher, Torino 1981, pp. 270-271.

cesso a Ferrara, Reggio, Piacenza, Gubbio e Roma), stando a quanto si affannava a rilevare con preoccupazione il vicario del vescovo Egidio Foscarari, fra Domenico da Imola, era riuscito nell'impossibile impresa di far parlare in senso luterano un passo delle sacre Scritture che «chiaramente» inneggiava alla giustificazione per opere. Il libro in questione era «quella auctoritate de lo Apocalisse [di san Giovanni] al XX. *Et iudicati sunt mortui*». «Perché non disse [...] che seremo iudicati secondo le opere come chiaramente dice san Giovanni?», si era domandato incredulo il vicario: «Io mi credea che, havendo occasione et causa de exaltare le opere, mai dovesse deprimerle a torto come ha facto». In altre parole, quel predicatore, «tacendo et sotto specie di esponderlo stracciandolo et imbratandolo», non aveva fatto altro che utilizzare «un loco così manifesto de la Scriptura fondato nella ragione naturale, che ha tanti capi da defendere se è tractato et è tanto laudevole a tractare», per portare invece acqua al mulino della sua «affectione a la sola fede senza le opere»¹⁸.

Ritornando con la memoria alle predicazioni quaresimali tenute a Salerno nel 1546, il predicatore domenicano Ambrogio Salvo aveva rivelato agli inquisitori napoletani gli artifici nicodemitici attraverso i quali i “canonici” salernitani riuscivano abilmente a conciliare la loro sperimentata consuetudine con riti e sacramenti cattolici (secondo gli “officii” cui erano istituzionalmente preposti) con un'intima adesione alle dottrine ereticali: «li detti canonici, quando celebravano, non dicevano le parole secrete, ne quelle ala consecratione [...], et quando facevano le processioni, lasciavano la invocatione et intercessione dei santi, et altre heresie»¹⁹.

Pochi anni prima, durante la Quaresima del 1544, Modena era stato teatro della discussa predicazione di Bartolomeo Golfi, meglio noto come Bartolomeo della Pergola, frate minore conventuale, già inquisitore della Marca nel 1535 e *magister theologiae* a Bologna nel 1541, nominato infine procuratore generale dell'ordine poco prima di iniziare la sua predicazione quaresimale con «gran audientia» nel febbraio di quell'anno. Sin dai primi giorni gli osservatori più attenti come il croni-

¹⁸ Lettera del 17 febbraio 1551, cit. in A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, “Rivista storica italiana” 79 (1967), pp. 991-1030, qui p. 1019.

¹⁹ Si tratta di una deposizione rilasciata nel 1568; cfr. M. MIELE, *La penetrazione protestante a Salerno verso la meta del Cinquecento secondo un documento dell'Inquisizione*, in: *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Antenore, Padova 1970, II, pp. 829-848, qui pp. 835 e 847; G. CARVALE, “*Tacitly denied*”. *Inquisition, Heresy, and Disimulation in the Kingdom of Naples*, in: C. BLACK, K. ARON-BELLER, *The Roman Inquisition. Center and Periphery*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 234-267, qui pp. 262-263.

sta modenese Lancillotti avevano notato il carattere non pienamente ortodosso delle parole pronunciate dal Golfi: «Il detto frate predica se non l'evangelo, né mai nomina né santi, né dottori della Chiesa, né dice di quaresima, né di digiuno et molte altre cose»²⁰. Il clamore suscitato da quel ciclo quaresimale era stato del resto tale che appena pochi mesi dopo l'inizio della sua attività modenese, il minore conventuale era stato costretto a una pubblica ritrattazione delle sue dottrine. Lungi dall'allontanare i sospetti addensatisi sul suo conto, quelle due prediche del giugno 1544 (la cosiddetta «ritrattazione») finirono per certificare il carattere nicodemitico della sua predicazione e l'abile strategia dissimulativa che aveva contraddistinto l'appena concluso ciclo quaresimale. Solo per limitarsi a pochi esempi, quando gli era stato fatto osservare che «il secondo dì levò totalmente l'invocatione della Vergine et de santi astutissimamente, non li nominando mai», Golfi non aveva trovato miglior modo per giustificarsi che ricordare che «mai in alcuna delle mie prediche negai l'intercessione de santi e lo andar a quelli»²¹. A proposito dell'affermazione imputatagli, secondo cui la chiesa aveva errato per centinaia di anni, il frate minore, dopo averla indirettamente confermata sostenendo che non ricordava «si dissi mille et cinquecento anni o cinquecento», aveva cercato di tagliare corto, concludendo che comunque «pure si fossiro parole de mia intentione, fo per transcorso de lingua»²², e che a ben vedere «niuno delli auditori può dire havermi

²⁰ C. BIANCO, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 151 (luglio 1982), pp. 4-49, in part. p. 10; per un profilo biografico del Golfi, oltre alla voce di A. ROTONDÒ, in DBI, vol. 6 (1964), pp. 750-752, cfr. ora M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica, vol. I: *Processo d'accusa*, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Libreria editrice Vaticana, Roma 2011 (d'ora in poi, PM, nuova ed. critica), pp. 318-321.

²¹ *Ritrattazione di fra Bartolomeo della Pergola* (Modena, 15-16 giugno 1544), in: M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, ed. critica, 6 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995 (d'ora poi, PM), vol. III, pp. 236-279, in part. pp. 265-266. Sempre sul tema delle invocazioni ai santi e alla vergine Maria, di fronte all'accusa di chi affermava che «non è alcuno che [l']habbi sentito dire ne l'Ave Maria: "Sancta Maria ora pro nobis"», il Golfi aveva risposto che lui le preghiere le diceva a bassa voce a titolo personale, non certo per farsi sentire dall'uditorio (p. 260). Su alcuni aspetti della predicazione nicodemitica del Golfi si sofferma anche A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1991, pp. 19-164, ora ripubblicato in: Id., *Studi di storia eretica del Cinquecento*, 2 voll., Olschki, Firenze 2008, I, pp. 45-199, qui pp. 150-153.

²² *Ritrattazione* cit., pp. 244-245. Così continuava la deposizione: «Et con tutto questo ripensando poi io circa a qualche cosa che tiene la santa Chiesa cattolica romana, ho

inteso dire una minima parola contra la chiesa né prelati suoi»²³. L'attenzione con cui aveva accuratamente evitato di pronunciarsi su determinati temi, lasciando che i suoi silenzi e le sue reticenze parlassero per lui la lingua del messaggio eterodosso, era emersa poi in tutta la sua evidenza a proposito di un tema che sarebbe costantemente ritornato al centro dell'attenzione inquisitoriale, quello della confessione²⁴. L'accusa rivoltagli al termine di quel ciclo quaresimale modenese era stata che

parlando della confessione disse che era de iure divino, ma non disse gli homini esser obligati a quella, né fra tanto, né quando, et non confessandosi se peccano o no; ma disse: «Quando ti confesserai a Pascha, confessati prima a Dio et poi va a qualche padre et consigliali et conosce che per te non potresti»²⁵.

La tacita negazione dell'obbligo confessionale e la derubricazione dell'assoluzione sacramentale del sacerdote a un momento di riflessione e consulenza personale (i «consigli del padre») era quanto di più insidioso per l'ortodossia romana potesse essere affermato dal pulpito di una chiesa²⁶.

Insomma, ancora a distanza di molti anni da quella predicazione c'era chi ricordava il carattere astutamente nicodemitico che egli aveva impresso alle proprie parole, come quando, su un tema assolutamente centrale come quello della giustificazione, egli «espressamente et tacitamente negava il merito de le opere», stando ben attento a non affer-

qualche volta creduto che la possi errare et de facto erri, come verbi gratia nella materia del purgatorio. Et cossì tenevo che in ciò lutherani havessiro migliore oppinione» (ottavo costituito di Bartolomeo della Pergola, Roma, 30 giugno 1556, in PM, nuova ed. critica, p. 364).

²³ C. BIANCO, *Bartolomeo della Pergola* cit., p. 38.

²⁴ Cfr. G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, il Mulino, Bologna 2012, capp. VI e VII.

²⁵ La replica da lui avanzata nel corso della sua ritrattazione era stata sufficientemente ambigua da legittimare i peggiori sospetti dei suoi accusatori: «Assai mi par haver dimostrato essere ubligati gli homini alla confessione quando io ho dimostrato quella essere de iure divino et esser nell'evangelio de Christo. Et così dico l'auricular confessione esser de praecepto et de iure divino et siati tutti ubligati, et no'l facendo voi peccati. Circa quello, "quando te confesserai a Pascha" etc., falsamente è detto, perché in quel giorno io dimostrai tre confessioni: la prima qual facemo a Dio immediatamente; la seconda al prossimo offeso; la tertia al proprio sacerdote, al qual distintamente confessamo tutti li nostri errori. Et dissi tutte tre quelle confessioni esser necessarissime. [...] è ben possibile ch'io habbi dimostrato li frutti della confessione de quali, oltre la remission de peccati, è che l'huomo è ben consigliato et amaestrato dal suo padre spirituale etc.» (*Ritrattazione* cit., p. 252).

²⁶ G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* cit., cap. VI.

mare mai «che le opere fatte da noi etiam giustificate habbiano mercede o retributione alcuna da Dio»²⁷. A scanso di equivoci, del resto, diversi anni dopo, sottoposto a nuovi interrogatori inquisitoriali, sarebbe stato il Golfi stesso ad allontanare ogni dubbio sulla sottile operazione dissimulatoria che aveva cercato di mettere in scena durante quel ciclo quaresimale modenese, affermando candidamente che «io ce disse anchora delle cose *quae sapiebant lutheranismum*, ma le copriva meglio che io posseva», o ancora che «predicai qualche positione lutherana lo più coperto che potevo, come delle opere, che se dovevano fare [più] per reverentia di Dio che per guadagnare il paradiso»²⁸.

Insomma si trattava di predicare *affermative* e mai *negative*. Lo spiegò nel modo più chiaro possibile anni dopo il frate carmelitano Angelo Castiglione, in riferimento alla predicazione del canonico regolare Celso Martinengo, prima che questi fuggisse nel 1551 e diventasse un fustigatore della pratica della dissimulazione. Si trattava di una forma di comunicazione verbale che, pur non negando mai il punto di vista cattolico, insinuava nell'uditorio i germi di un'interpretazione radicalmente alternativa ad esso. Disse Castiglione a Martinengo:

Ah, intendo: [...] quando predicavate la fede intendevate di negare le opere; quando predicavate la grazia intendevate di negare il libero arbitrio, quando predicavate Cristo mediatore intendevate escludere l'intercessione dei santi; quando predicavate Cristo col sangue intendevate ex obliquo di tor via il purgatorio e le altre soddisfazioni; [...] quando predicavate la confessione mentale che de' fare a Dio intendevate di escludere la sacramentale che de' fare al sacerdote²⁹.

²⁷ Testimonianza del priore dei canonici regolari di Santa Maria delle Asse, cit. in C. BIANCO, *Bartolomeo della Pergola* cit., p. 12.

²⁸ Undicesimo costituito di Bartolomeo della Pergola (Roma, 23 luglio 1556), in PM, nuova edizione critica, p. 383; e *Repetitio* (Roma, 6-7 febbraio 1558), *ibid.*, p. 679. Nei costituiti del 1556 avrebbe dunque ammesso senza indugio gli errori che ancora nella «Ritrattazione», estortagli a ridosso della prima predicazione modenese, aveva fatto di tutto per tenere celati (*ibid.*, pp. 321-392). Vale la pena di segnalare al termine di questo breve *excursus* le «inusuali pratiche nicodemitiche», di segno specularmente opposto a quelle sin qui evidenziate, messe in atto da alcuni frati zelanti per sottrarsi al controllo episcopale di Vittore Soranzo (il quale aveva imposto nella sua diocesi l'obbligo di licenza scritta per ogni predicatore) recuperando spazi di libertà e diritto di parola di fronte a un vescovo che nella sua opera di selezione propendeva chiaramente per chi mostrava di avere «un poco del christian moderno, cioè del luterano» (M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico* cit., pp. 264-265).

²⁹ C. DI FILIPPO BAREGGI, *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in: *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra e M. Infelise, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 224-249, cit. a p. 239.

Quella lezione era stata imparata bene anche dal principale allievo di Martinengo, il canonico regolare lateranense Ippolito Chizzola, il quale nel corso del processo romano subito nel 1549 avrebbe finito per rivelare, seppur implicitamente, agli inquisitori la sua strategia dissimulatoria: «Ho ben detto che Iddio non ci giustifica per le opere nostre, ma che le opere concorrano ugualmente [alla salvezza], questo non lo negai mai»³⁰. Predicare affermative, mai negative.

Al di là delle numerose testimonianze che essi andavano raccogliendo in quegli anni, ciò che oltremodo preoccupava e irritava gli inquisitori era la constatazione che il pubblico dei fedeli, l'affollato uditorio delle «prediche pubbliche», di pari passo con la sempre più raffinata capacità dissimulatoria dei predicatori era andato vieppiù affinando la propria capacità di ascolto, imparando a cogliere sfumature, accenni appena velati, implicite omissioni, pronto a trasformare quei silenzi e quelle reticenze retoriche in materia di animate discussioni collettive al termine della predica stessa, lungo i vicoli della città e fin dentro le abitazioni private. Casi come quello del maestro Giovanni Pellotti, il quale riferì agli inquisitori che il predicatore non aveva mai affermato l'inefficacia delle opere, e però, «predicando intorno al battesimo, [...] sembrava attribuire tutto alla misericordia di Dio, non dicendo nulla delle opere», o come quello del mercante Angelo Zocchi, cui non era sfuggito che in una predica «che si dovea fare del giudizio e così del secondo advento del Signore», il predicatore invece «la tirò al primo advento con dire che il Signore è venuto a salvare il mondo»³¹, non erano episodi isolati.

4. *Proibire la predicazione?*

Tutto ciò contribuiva a rendere poco efficaci gli sforzi delle autorità ecclesiastiche, riempiendo i loro animi di un senso di rassegnazione, ben esemplificato da Giacomo Livreri, vicario del vescovo di Verona, il quale, il 17 aprile 1550, si rivolse al cardinal Marcello Cervini elencando diligentemente tutti i provvedimenti che lui e il suo vescovo avevano preso per contrastare la diffusione dell'eresia, costretto però ad ammettere infine che ogni sforzo risultava vano di fronte alla forza e alla persuasione della predicazione eterodossa: «vengono questi pseudopropheti et in una quadragesima destruzeno ogni cosa»³². Un senso di rassegnazione.

³⁰ G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* cit., p. 93.

³¹ Ivi, p. 24.

³² P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I-2 cit., pp. 152-153; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa* cit., p. 308.

zione che poteva assumere anche le forme di un vero e proprio scorporamento ben rappresentato dal paradossale “rimedio” suggerito allo stesso Cervini dal vescovo di Lavello, Tommaso Stella, di proibire «generalmente» la predicazione³³. Dietro quest’ultima draconiana e irrealizzabile proposta si intravede insomma tutta la difficoltà e l’affanno degli organi repressivi romani di fronte a un fenomeno sempre più dilagante.

I provvedimenti del 1550-1552 ricordati in apertura di questo saggio furono un tentativo di offrire una risposta adeguata a una realtà sempre più sfuggente, e in particolare all’uso sempre più aggressivo dell’arte dell’omissione da parte dei predicatori italiani. Si trattò di provvedimenti efficaci ma non risolutivi. Parte degli sforzi compiuti dal Sant’Uffizio nell’affinare i propri strumenti di lotta alla predicazione sospetta furono di fatto indeboliti dalla scelta operata dal Concilio di Trento di attribuire ai soli vescovi (espressamente delegati dal papa) la facoltà di procedere contro i predicatori sospetti. Il decreto *super lectione et praedicatione* approvato 17 giugno 1546, infatti, così recitava:

Se un predicatore seminasse errori o scandali in mezzo al popolo, anche se predica in un monastero del proprio o di un altro ordine, il vescovo gli proibisca la predicazione. Se predicasse delle eresie proceda contro di lui secondo il diritto o l’uso del luogo, anche se il predicatore pretendesse di essere esente per un privilegio generale o speciale. In questo caso il vescovo proceda con autorità apostolica e come delegato della sede apostolica³⁴.

Com’è stato giustamente sottolineato a questo proposito, si trattò di una sconfitta (aggiungerei parziale) per gli ordini religiosi che, in virtù dei sospetti addensatisi negli ultimi anni sul loro conto, si videro ridurre la loro autonomia di azione nella disciplina dei propri membri, ma fu anche una «sconfitta per gli inquisitori, sia in quanto tali, sia in relazione alla loro identità, attinti come erano dai ranghi di francescani e domenicani»³⁵.

³³ A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana nel Cinquecento* cit., p. 1017; A. AUBERT, *Eterodossia e Controriforma nell’Italia del Cinquecento*, Cacucci, Bari 2003, pp. 52-53.

³⁴ Così continuava: «I vescovi impediscano che un predicatore sia molestato per false informazioni o comunque calunniosamente, e che possa a giusto motivo lamentarsi di esse» (decreto sulla predicazione, 17 giugno 1546, secondo decreto della sessione V; cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus Josepho Alberigo [et al.]; consultant Huberto Jedin, Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1973, pp. 535-536).

³⁵ G. ROMEO, *Predicazione e Inquisizione in Italia dal concilio di Trento alla prima metà del Seicento*, in: *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e*

In realtà, quel decreto, frutto di un delicato compromesso tra chi intendeva rafforzare i poteri dei vescovi e chi invece mirava a difendere i consistenti spazi di autonomia di cui godevano gli ordini religiosi, rimase lungi dal chiudere definitivamente la partita, evitando per esempio di prevedere l'abolizione dell'esenzione dei predicatori regolari mediante l'attribuzione ai vescovi del potere esclusivo di conferire la *missio*³⁶. Il successivo decreto in materia di predicazione approvato a Trento quasi venti anni dopo, il *Decretum de reformatione* dell'11 novembre 1563, riequilibrò in favore degli ordini religiosi la scottante materia delle autorizzazioni a predicare, rafforzato in questa direzione da tre costituzioni di Pio V di poco successive³⁷.

Ad ogni modo, al di là di tale secolare (e fisiologico) braccio di ferro con gli ordini religiosi destinato a protrarsi anche nei decenni successivi³⁸, la presenza vescovile in tema di controllo della predicazione nei de-

Settecento, atti del X Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei professori di storia della Chiesa, Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di G. Martina e U. Dovere, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, pp. 207-242, qui p. 215.

³⁶ G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento 1547-1549*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 291-335.

³⁷ G. ROMEO, *Predicazione e Inquisizione* cit., p. 217. In riferimento a questo secondo decreto tridentino Roberto Rusconi e Samuele Giombi (R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in: *Storia d'Italia*, Annali IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 951-1035, qui p. 990; S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, "Cristianesimo nella storia" XIII (1993), pp. 73-102, in part. p. 93; e ID., *La predicazione a Bologna e in area emiliana nel Cinquecento*, in: ID., *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, pres. di A. Prosperi, Carocci, Roma 2001, pp. 263-307, qui p. 268) hanno sottolineato le differenze rispetto a quello del 1546, inteso il primo a enfatizzare il ruolo delle sacre Scritture e dell'esegesi scritturale, insistendo maggiormente invece il secondo sulla frequenza della predicazione nel più vasto ambito della *cura animarum*. Emily Michelson ha recentemente polemizzato contro tale interpretazione che vede la predicazione cattolica del secondo Cinquecento prendere le distanze dall'uso del testo evangelico anche in diretta conseguenza delle sollecitazioni contenute nel decreto conciliare del 1563, sottolineando invece gli elementi di continuità che caratterizzano la predicazione cinquecentesca a cavallo dei decenni conciliari (E. MICHELSON, *Luigi Lippomano, His Vicars, and the Reform of Verona from the Pulpit*, "Church History" 78/3 [2009], pp. 584-605; EAD., *Preaching Scripture under pressure in Tridentine Italy: A Case Study of Gabriele Fiamma*, in: *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, a cura di W. Janse, B. Pitkin, "Dutch Review of Church History" 85 [2006], pp. 257-268; e soprattutto EAD., *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 2013). Per il riferimento alle costituzioni di Pio V, basti pensare alla *Etsi regularium* del 1567 nella quale il pontefice autorizzava i frati mendicanti, una volta ottenuta l'approvazione dei loro superiori, a predicare nelle loro chiese anche «contradicente episcopo» (cfr. S. GIOMBI, *La predicazione a Bologna* cit., p. 268).

³⁸ Uno dei più significativi documenti della «pastorale tridentina sulla predicazione» e, aggiungiamo noi, di tale interminabile braccio di ferro, è la lettera di Carlo Borromeo a

cenni centrali del Cinquecento si rivelò di fatto «marginale»³⁹, e gli echi delle decisioni conciliari in materia di predicazione in Italia furono molto ridotti⁴⁰. Non mancarono figure esemplari di vescovi come Gian Matteo Giberti, Girolamo Seripando, Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti, i quali interpretando, ciascuno a modo loro, le direttive tridentine, fecero della predicazione, e della preparazione del clero in vista di tale esercizio pastorale, uno dei compiti essenziali del parroco e, più in generale, della figura vescovile⁴¹. Per Giberti, e per chi dopo di lui si richiamò esplicitamente alla sua esperienza pastorale, la predicazione, allontanandosi dagli schemi della Scolastica medievale, diventava essenzialmente lettura e spiegazione del Vangelo, narrazione della parola di Dio in forme e modalità adattabili di volta in volta al tipo di uditorio che il predicatore si sarebbe trovato di fronte. In tale prospettiva la parola pronunciata dal pulpito, intesa essenzialmente come strumento di moralizzazione della vita religiosa, era ben lungi dall'apparire come un mezzo essenziale nella lotta contro l'eresia luterana⁴². Diversamente, proprio a cavallo della metà del secolo, altri vescovi come Marcello Cervini a Gubbio o Luigi Lippomano a Verona si mostrarono ben più sensibili rispetto al problema della diffusione dell'eresia per il tramite dei canali della predicazione. Sulla scia della rinnovata propaganda eterodossa di Bartolomeo Golfi della Pergola, già processato in seguito alle sue omelie modenesi del 1544 ma tornato nella natia diocesi di Gubbio con intenzioni tutt'altro che remissive, Cervini redasse nel 1549

Gabriele Paleotti del 2 aprile 1578 riportata e analizzata in P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1959-1969, I, pp. 91-92.

³⁹ G. ROMEO, *Predicazione e Inquisizione* cit., p. 212. Romeo sottolinea come in diversi casi si assistette, con particolare riferimento all'Italia spagnola, a una precisa assunzione di responsabilità in materia da parte delle autorità statali (ivi, pp. 213-214).

⁴⁰ G. ALBERIGO, *I vescovi italiani* cit., pp. 329-335.

⁴¹ Per il Giberti e il Paleotti il rimando è naturalmente a A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, e P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit.; su Seripando, si rinvia a F.C. CESAREO, *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater Noster*, "The Catholic Historical Review" 83 (1997), pp. 1-19, e R.M. ABBONDANZA BLASI, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, introduzione di G. De Rosa, Carocci, Roma 1999. Su Carlo Borromeo, vedi J.W. O'MALLEY, *Saint Charles Borromeo and the Praecipuum Episcoporum Munus: His Place in the History of Preaching*, in: *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, a cura di J.M. Headley, J.B. Tomaro, Folger Books, Washington DC 1988, pp. 139-157.

⁴² A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma* cit., p. 244; P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti* cit., II, p. 79, laddove riporta una citazione tratta dagli *Avvertimenti* rivolti dal Paleotti ai predicatori nel 1569 in cui l'assoluta priorità veniva data alla cura dei «costumi» e alla «prattica et modo di vivere».

una *Instructio ad praedicatores* la quale, nel solco di una solida tradizione ecclesiastica fermamente contraria alla predicazione dei «difficilia fidei»⁴³, invitava a non esporre dal pulpito le dottrine teologiche più complesse, esortando i predicatori a fare esclusivo riferimento ai decreti tridentini per questioni come il peccato originale, il libero arbitrio, la giustificazione, evitando al contempo espliciti riferimenti alle dottrine ereticali allora circolanti⁴⁴. Un approccio diverso fu invece quello mostrato dal successore di Giberti a Verona, Luigi Lippomano, autore nel 1553 di un'opera controversistica esplicitamente dedicata alla *Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi heretici*, in cui elencò dettagliatamente le dottrine ereticali più diffuse, confutandole una per una con i migliori argomenti a disposizione del proprio armamentario di vescovo cattolico⁴⁵. Coerentemente con tale impostazione, l'anno precedente il suo vicario Paolo Aleni aveva colto l'occasione dell'incipiente Quaresima per mettere per iscritto una serie di dichiarazioni esplicitamente cattoliche sulle dottrine controverse che ogni predicatore avrebbe dovuto ripetere seguendo fedelmente il testo da lui preparato⁴⁶. L'iniziativa di quel vicario particolarmente zelante sembrava rispondere a modo suo

⁴³ Il riferimento più noto è quello alle posizioni del domenicano Tommaso Badia, Maestro del Sacro Palazzo, il quale nel 1533 affermò che «difficilia fidei catholicae non esse tradenda rudi populi»; sulla questione si rimanda tra gli altri a G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in: *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1973, pp. 987-988; R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione* cit., pp. 988-989.

⁴⁴ Una «sorta di puntiglioso catechismo ortodosso» è stato recentemente definito; cfr. F. BIFERALI, M. FIRPO, *Battista Franco «pittore viniziano» nella cultura artistica e nella vita religiosa del Cinquecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 184; sul testo, cfr. W.V. HUDON, *Two Instructions to Preachers from the Tridentine Reformation*, "Sixteenth Century Journal" 20 (1989), pp. 457-470, qui pp. 462-463; ID., *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, Northern Illinois University Press, De Kalb (IL) 1992, pp. 107-116; S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione* cit., *passim*; ID., *Un ecclesiastico tridentino al governo diocesano. Marcello II Cervini (1501-1555) e la riforma della Chiesa fra centro e periferia*, Edizioni di Studia Picena, Ancona 2010; e C. QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, Concilio, Inquisizione*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 351-353.

⁴⁵ Di lì a qualche anno il divieto di leggere il testo sacro in lingua vernacolare, sancito dall'Indice paolino del 1558 e la successiva proibizione dei libri di controversia in volgare che avessero riportato nel testo le dottrine ereticali, avrebbero radicalmente mutato lo scenario religioso del tempo, rendendo difficili iniziative del genere. Di questi elementi non sembra tenere in sufficiente considerazione la citata analisi di E. MICHELSON, *Luigi Lippomano* cit.; e EAD., *The Pulpit and the Press* cit. Sulla proibizione di libri di controversia in volgare si rinvia a G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 177 ss.

⁴⁶ Cfr. P. GUERRINI, *L'opera riformatrice* cit.; R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione* cit., p. 998; A. PROSPERI, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 144. Su Aleni, cfr. anche E. MICHELSON, *Luigi Lippomano* cit., pp. 590-591.

alle sollecitazioni offerte appena due anni prima dalla Congregazione del Sant'Uffizio riguardo alla necessità per i predicatori di prendere esplicita posizione contro le dottrine protestanti⁴⁷.

Nonostante gli echi ridotti delle decisioni conciliari in materia di predicazione, in non pochi casi furono i contrasti giurisdizionali tra autorità statali, vescovili e inquisitoriali a frenare l'efficacia dell'azione di controllo intorno a casi di prediche sospette⁴⁸. Solo nella seconda metà degli anni Cinquanta, l'azione centralizzatrice dell'Inquisizione romana, sempre più incisiva e invasiva, erose i residui margini di azione del potere vescovile in tema di controllo dell'eresia⁴⁹, contribuendo a porre un argine definitivo alla predicazione eterodossa.

⁴⁷ Cfr. *supra*, n. 3.

⁴⁸ Cfr., per esempio, il contesto cremonese che, in riferimento alla predicazione sospetta di Ippolito Chizzola, vide il governatore di Milano (e il Senato) entrare in rotta di collisione con l'inquisitore (cfr. G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione dell'Italia del Cinquecento* cit., pp. 49-53).

⁴⁹ In riferimento al tema della predicazione cfr. le considerazioni di G. ROMEO, *Predicazione e inquisizione* cit., pp. 218 ss.

PROPORRE UNA NUOVA CHIESA

ATTAQUER LA MESSE-PROPOSER
UNE « NOUVELLE » EGLISE.
MISE EN CONTEXTE ET FINALITE
D'UN ARGUMENTAIRE GESTUEL ET DISCURSIF
(1530-1535)

GENEVIEVE GROSS*

1. Introduction

Dès les années 1530, à l'heure de l'expansion de la Réforme dans l'espace francophone, la messe est attaquée de la rue aux premiers exposés et sommaires de foi réformée. Incriminée dans ses bien-fondés théologiques et sa conformité aux sources scripturaires, elle est accusée de vacuité et d'invalidité, réduite à sa dimension de cérémonie. Pour les acteurs du renversement religieux, il s'agit de se défaire de ce cérémoniel mené autour de l'autel, du pain et du vin, transposé progressivement tout au long de la chrétienté médiévale et porté dans une série d'actes visibles et une gestuelle codée, de l'élévation de l'hostie à la communion réservée du prêtre-célébrant. Ces gestes formant une liturgie et émanant d'une lecture raisonnée des bénéfices de la mort du Christ se sont fait porteurs de sens et de signification, venant finalement définir espace, objets et personne, investis dès lors, par ce service rendu à Dieu sur le chemin de salvation des hommes, d'une dimension sacrée. Dans cette logique, l'église, gardienne de la présence d'un Christ descendu par les mains du prêtre sur terre – une présence divine symbole et garante de la dignité sacerdotale – devient un espace d'affrontement, du parvis au clocher. Elle est un point à conquérir, tant pour réajuster le rapport à Dieu et réaménager cet espace consacré au sacré que pour dessiner et investir un nouveau médiateur du sacré : le prédicant, serviteur de la Parole de Dieu, administrateur des sacrements du baptême et de la cène.

Dans une Réforme francophone qui s'étend et prend forme au cœur des territoires alliés ou sujets de l'Ancienne Confédération des XIII

* grossgenevieve@gmail.com

Cantons, le cas de la messe gagne progressivement une visibilité pour acquérir une valeur quasi topique. Il s'ancre d'ailleurs au cœur des communautés à une échelle décisionnelle. Aux territoires partagés entre Fribourg, restée catholique, et Berne, ville réformée depuis 1528, est proposée sous la surveillance des autorités souveraines et après une demande motivée et fondée une mise aux voix de la religion¹. Solution aux conflits urbains et altercations multiples, cette votation porte sur la messe et se transcrit dans un pour ou contre ce rite. Dans ces années, la messe se fait lieu caractéristique d'une dénonciation, gestuelle et écrite, polémique autant que théologique, accompagnant le rejet plus fondamental de l'Eglise romaine, de sa hiérarchie jusqu'à ses fondamentaux sacramentaux et sa piété tournée vers l'intercession. Le cas de la messe alimente la lecture et participe à la conception d'un monde dérégulé par la dévotion romaine et une pratique de la foi envisagée comme infestée d'inventions humaines tordant l'honneur dû à Dieu et menant l'homme à perte. Dans l'élaboration de cette vision devant concourir, à suivre les acteurs de la Réforme, par le nettoyage de fausses pratiques à la rénovation de l'Eglise, l'année 1534 marque un tournant. Entre l'automne et l'hiver 1534, trois ouvrages attaquant la messe sont successivement publiés à Neuchâtel sur les presses de l'imprimeur d'origine lyonnaise Pierre de Vingle².

¹ Deux dispositions règlent le fonctionnement de la votation par le plus, autrement dit à la majorité des bourgeois : la paix de Kappel de 1529 et celle plus tardive entre Berne et Fribourg de 1538. Sur son histoire juridique et sa mise en place institutionnelle : E. LÜTHI, *Bern's Politik in der Reformation von Genf und Waadt*, Fiala's Buchhandlung O. Kaeser, Bern 1885, p. 25, ainsi que les deux travaux récents suivants : E. GEHRIG, *La mise aux voix de la religion : une approche sociale et juridique du « plus » aux XVI^e et XVII^e siècles*, Mémoire de Licence, Genève 2004 ; E. EBENER, *Le régime des deux Etats souverains et les aléas de la coexistence confessionnelle dans le bailliage d'Orbè-Echallens jusqu'au Concordat de 1725*, (Mémoire de Licence) Lausanne 2006, pp. 26-27. La votation fait l'objet d'un projet dans le cadre d'un fonds national dirigé par Olivier Christin à l'Université de Neuchâtel (https://www.unine.ch/histoire/home/recherche/projets_fns_en_cours_1/en-cours/reformation-et-votations.html).

² [Antoine MARCOURT], *Articles veritables sur les horribles, grandz et importables abus de la Messe papale : inventée directement contre la sainte Cene de Jesus Christ*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1534] ; [Antoine MARCOURT], *Declaration de la messe, Le fruit d'icelle, la cause, et le moyen, pourquoy et comment on la doit maintenir*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1534] ; [Antoine MARCOURT], *Petit traicté utile et salutaire de la sainte eucharistie*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] 1534. Sur l'imprimeur Pierre de Vingle, son parcours et sa production entre Lyon, Neuchâtel et Genève : *Les imprimés réformés de Pierre de Vingle (Neuchâtel, 1533-1535)*, eds. Diane Desroisiers-Bonin, William Kemp, Université McGill Département de langue et littérature françaises, Montréal 2007, 2 vols ; E. DROZ, *Pierre de Vingle, l'imprimeur de Farel*, in : *Aspects de la propagande religieuse*, Droz, Genève 1957, pp. 38-78.

La centralité thématique de ces écrits publiés de façon anonyme, attribués par la suite à Antoine Marcourt, font de cet instant éditorial un moment de matraquage répété contre l'horreur de la messe. Ces trois traités témoignent de l'utilisation consécutive d'un argumentaire et forment à l'intérieur du corpus d'arguments contre la messe déjà existant, une avancée, un étouffement de l'argumentaire. En rupture sur la question du sacrement, auteur et traités sont des maillons de la déchirure religieuse dans le Royaume de France. Distribués ouvertement dans une action d'occupation raisonnée de l'espace et placardés dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, puis quelques mois plus tard en janvier 1535, l'historiographie a instauré ces ouvrages en incontournable du dévoilement d'une tendance de la Réforme tenant en échec les efforts de François I^{er}. Leur contenu, diffusion et modalité d'affichages déclenchent une action répressive qui débouche sur une première vague d'exil.

Dans une visée certes consciente des réalités politiques inhérentes à l'expansion territoriale de la Réforme mais détachée néanmoins d'une perspective menant, par le débat autour de l'Eucharistie et sa signification, à une fermeture théologique et confessionnelle, le présent article se propose plus simplement de questionner la finalité du geste de s'attaquer, en acte, en parole ou par mots, à la messe, à l'heure d'une Réforme en devenir. Il cherche en somme à lire le resserrement qui s'opère sur la messe et son rejet dans une perspective de dynamique religieuse. Cette dynamique se transcrit dans une quête, celle de faire communauté, conséquence et résultat d'une volonté de prise d'espace et de visibilité à valeur ecclésiale. À cette affirmation d'une assemblée de chrétiens désormais « re-formée », soudée dans le respect d'un service à Dieu conforme aux exigences scripturaires, se joint une autre portée, comprise dans l'acte premier et fondateur de confession de foi, entendue comme une entrée en Réforme à l'échelle de chaque fidèle.

L'article propose dès lors moins d'intégrer la question de la messe aux tendances théologiques en circulation et en présence que d'aborder l'argumentaire contre la messe dans sa mécanique gestuelle et discursive et de le poser et penser dans son contexte. L'attaque portée contre

³ J.A. REID, *King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549)*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 379-446 ; D. CROUZET, *La genèse de la Réforme française (vers 1520-vers 1562)*, Belin, Paris 2008, pp. 255-282 ; F.M. HIGMAN, *De l'affaire des Placards aux nicodémites : le mouvement évangélique français sous François I^{er}*, in : *Lire et découvrir : la circulation des idées au temps de la Réforme*, Droz, Genève 1998, pp. 619-625. La première réponse catholique au plaidoyer contre la messe des Placards date de 1535 : I. GARNIER-MATHEZ, *Fausse parodie, vraie controverse : renversement de connivence dans la réécriture des Placards (1535)*, "Seizième Siècle" fasc. II (2006), pp. 57-78.

le rite eucharistique romain s'élabore et s'emploie, se précise et se rédige au cœur d'une dynamique : la prise de territoire de la Réforme dans l'espace francophone. Or, cette conquête du territoire doit se faire et s'assurer des cœurs des fidèles aux terres d'un souverain. Dans cette quête, nous suivrons les dispositifs développés et mis en place de la rue jusqu'au livre pour répondre aux impératifs d'une construction d'Eglise et donc de l'obligation de susciter une assemblée, et par conséquent de réveiller les fidèles, de chercher à les convertir et à les compter comme adhérents convaincus. La dénonciation comporterait en effet autant un acte de mise en doute du rite de l'autre que la proposition d'une manière « nouvelle » et systématique de croire, de célébrer, de faire communauté dans la promesse de salvation et la quête de salut. Portée dans une rhétorique discursive alliant geste et texte devant mener au rejet, elle serait un lieu de transition nécessaire et ritualisée de ses termes à son argumentation interne, où émerge par cette action de purification une volonté et un acte de restauration et de re-ritualisation. Le recours à des usages et savoir-faire, allant des modalités de diffusion de l'imprimé à l'appel à des autorités institutionnelles, morales ou scripturaires rentretrait dans ce processus et formerait, entre mots et gestes, un système ordonné d'une définition renouvelée du sens, autant théologique sous-jacent que communautaire, du rituel.

2. Les ouvrages contre la messe d'Antoine Marcourt

Les trois ouvrages contre la messe d'Antoine Marcourt participeraient à cet effort et la lecture parallèle de leur propre mécanisme argumentatif interne permettra de souligner leur finalité respective et complémentaire. Bien plus, ils seraient au service de la proposition et de la définition d'une Eglise « nouvelle », autant que le premier rituel réformé, rédigé et imprimé en 1533⁴. Ils serviraient autrement dit et en les replaçant dans les usages de renversement contemporain à leur rédaction ainsi que dans les pratiques effectives d'une communauté qui devient une congrégation célébrante et donc une Eglise, à comprendre le resserrement qui s'opère sur la question de la messe. Avec eux et à

⁴ [Guillaume FAREL], *La maniere et fasson qu'on tient en baillant le saint baptesme en la sainte congregation de Dieu : et en espousant ceulx qui viennent au saint mariage, et à la sainte Cene de nostre seigneur, es lieux lesquelz Dieu de sa grace a visité, faisant que selon sa sainte parolle ce qu'il a deffendu en son eglise soit rejecté, et ce qu'il a commandé soit tenu. Aussi la maniere comment la predication commence, moyenne et finit, avec les prieres et exhortations qu'on faict à tous et pour tous, et de la visitation des malades*, Pierre de Vingle, Neuchâtel 1533.

travers leur analyse, il s'agit en somme de saisir comment le fait de s'attaquer à la messe participe à la proposition d'une nouvelle Eglise et par conséquent pourquoi la messe devient un lieu de polémique centrale à l'heure d'une Réforme francophone en construction, prise dès lors dans un nécessaire devoir d'implantation et d'ancrage.

La messe, lieu d'expression d'une identité religieuse autant qu'instant de communauté exploité lors notamment de grandes processions à des fins civiques et politiques, résulte d'une lecture mise en parole et rendue dans un ensemble de gestes liturgiques au centre de laquelle se fait le récit en même temps que l'interprétation du dernier repas du Christ, de la portée de son action sacrificielle dans la relation salvatrice de l'homme à Dieu, ainsi que de la place de l'homme dans cette quête de salut. L'investissement de cet espace de communion par des gestes exploitant le plus souvent un langage de subversion, alliant pratique carnavalesque de renversement d'autorité et de genre, mais aussi recours à la dégradation et à la salissure, témoigne de la volonté des Réformateurs en présence de défendre une autre lecture, mémorielle cette fois, de la table du Seigneur, devant mener à la restauration de la cène instituée par le Christ. Par l'utilisation d'une violence symbolique et le recours à des formes d'actions ritualisées, il vise en conscience et de façon réfléchie des manières de servir le divin issues du christianisme médiéval⁵. Reniant, par des actes de rupture et de destruction, à des objets, à du mobilier, à des paroles et des gestes ou à des personnes, leur

⁵ Dans cette perspective, de l'élaboration au début des années 1530 d'un rite transcrivant une autre lecture du dernier repas du Christ, consulter : B. ROUSSEL, *Comment faire la cène ? Rite et retour aux Ecritures dans les Eglises réformées du Royaume de France au XVI^e siècle*, in : *Les retours aux Ecritures, fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Louvain-Paris 1993, pp 195-216 ; B. ROUSSEL, *Des rituels luthériens à la liturgie réformée*, in : *Edifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle*. VIII^e Journée d'Etudes (Paris, Juin 1998), ed. Maria-Cristina Pitassi, Champion, Paris 2000, pp. 15-31 ; Ch. GROSSE, *Les rituels de la cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Droz, Genève 2008, pp. 115-137.

⁶ Ch. GROSSE, *Les rituels de la cène* cit., p. 34. Plus largement, la question de la violence, dans sa dimension concrète et symbolique, au cœur de la confrontation religieuse au XVI^e siècle, est l'objet depuis les années '90 de recherches significatives. Elle est étudiée dans sa portée heuristique s'alimentant des problématiques de l'histoire des mentalités et des travaux de Natalie Z. Davis: voir par exemple autour de l'iconoclasme, de la violence religieuse et des guerres de religions en France: O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Les Ed. de Minuit, Paris 1991; D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Champ Vallon, Seyssel 1990; EAD., *Sur les symboliques du refus de la « farce » papiste*, in : *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, études réunies par Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi et Alain Tallon, Ecole française de Rome, Rome 2007, pp. 403-430.

place et leur valeur dans une communication avec la transcendance, les actes d'occupation de l'espace cultuel et urbain détiendraient un versant performatif, similaire dans une certaine mesure avec le rite qu'ils entendent détruire, par leur forme fixe et formatée d'action, compris ici dans une dynamique inversée d'un renversement orchestré autant que dans un processus positif et créateur d'une lecture et d'une proposition nouvelle. Ces gestes transcrivent en substance une quête communautaire d'une rénovation des pratiques, rituelles et théologiques, qui se construit sur une mise en question centrale et fondamentale du sacrement, dans sa définition et dans sa portée. La messe est élevée en lieu où l'Évangile et sa prédication sont évacués. Elle est instituée en théâtre du sacré, masquant le faux sous l'apparence du bien, renversant le sens du sacrifice, le blasphémant même, conduisant à un culte matériel et idolâtre mené par un homme élevé en dignité par d'autres hommes. Dans cette logique interprétative, le rejet du culte eucharistique romain deviendrait la mise en acte et la pleine acceptation, à l'échelle communautaire et intime, de la « vraie » portée des gestes, du message et de la place du Messie, le Christ, dans le parcours de salvation et de sanctification des fidèles.

3. Une gestuelle de renversement : les prêtres élevés en défenseurs d'un culte idolâtre

Dans l'espace urbain, l'attaque contre la messe est mise en scène, et dessine l'existence concrète d'orientations religieuses plurielles et distinctes. Dans cette scénographie, rentrent plus particulièrement les autels et leur renversement. Tables de la consécration des espèces élevées au-dessus de reliques et lieux de la déclamation silencieuse et secrète des paroles sacramentelles, les autels sont autant la marque de la dignité sacerdotale en exercice que de la lecture fautive défendue par l'Église romaine, matérialisant en somme la dimension sacrificielle présente au cœur de la messe. Dans leur plasticité, ces actions contre la messe ne comptent pas uniquement le dérochement des autels, mais viennent également détériorer les hosties, lieu physique, sensible et matériel d'accueil et de conservation du corps et du sang du Christ, siège en somme du changement de substance. Piétinées, elles sont notamment livrées à la pâture des chiens et des chevaux.

La fustigation des prêtres participe à l'édifice de cette mécanique de renversement. Obligation par clame criminelle, par altercations de rue ou lors de célébration eucharistique, leur est faite de se justifier de leur ouvrage de consécration et d'offrande sacrificielle qu'ils réitèrent jour

après jour. Faits blasphémateurs de la Passion et de sa portée, les prêtres doivent répondre de l'accusation de ce reniement de l'efficacité pleine et suffisante du sacrifice dernier, unique et sanglant du Christ pour les péchés de l'Humanité. Par ce biais, leur place jusque-là centrale dans le chemin de salut des fidèles est fragilisée en profondeur. La critique sur laquelle se fonde le rejet vient en effet se loger dans l'acte même de bénédiction et de transformation des espèces, fondement du statut de médiateur, entre Dieu et les hommes, des prêtres. Dans la quête de rédemption, ils sont dès lors envisagés en usurpateur du Christ, Fils de Dieu et Sauveur, victime souffrante et suffisante offerte par le Père aux hommes. Défenseurs d'un culte idolâtre, les prêtres détournent la dévotion et l'honneur dû au Père Créateur pour se glorifier et conduire les fidèles à l'adoration d'objets matériels, fabriqués et élevés par la seule décision humaine en faux dieux, d'où l'appellation polémique et la lecture de l'hostie consacrée, envisagée en « dieu de paste »⁷. Pire, ils continuent à sacrifier et perpétuent cet acte pour de l'argent, vendant un acte mensonger et dangereux dans la perspective du salut. Se faisant, ils sont incriminés d'être des escrocs et des voleurs, dérobant des biens matériels mais détournant également les âmes, puisqu'ils mènent l'homme dont ils ont la charge à perte.

La gestuelle de ce contre la messe vient manifestement toucher, on l'aura compris, la dimension matérielle et l'enjeu sacrificiel du rite eucharistique et de sa répétition. C'est pourquoi, elle cherche encore à faire des prêtres les continuateurs des prêtres-sacrificateur de l'Ancienne Loi, qualifiés ailleurs dans des placards ou des altercations de rue, de Juifs ou encore de Turcs, expression qui construit l'absence historique de reconnaissance du temps de la Révélation par le rejet du Christ, en Messie et Sauveur, dont l'avènement promet l'entrée dans la réconciliation et la Nouvelle Alliance, en argument polémique et lecture du monde⁸. Dans leur morphologie et s'appuyant sur une lecture scrupuleuse des temps présents et de son service à Dieu à la lumière des Écritures évangéliques, les gestes de renversement interrogent en somme la juste prise en compte de l'acte sacrificiel du Sauveur. Ainsi, la gram-

⁷ Les gestes de renversement contre la messe cités ici s'appuient sur le travail et l'analyse de : Ch. GROSSE, *Les rituels de la cène* cit., pp. 83-104.

⁸ Guillaume Farel recourt notamment à ces expressions lors de la dispute de Lausanne en octobre 1536 : *Les actes de la dispute de Lausanne 1536 publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne*, ed. Arthur Piaget, Paul Attinger S.A., Neuchâtel 1928, pp. 400-404 ; se rapporter à ce propos au récit des altercations à Genève entre le Frère prêcheur Guy Furbity et les prédicants, maître Alexandre et Antoine Froment : A.-Louis HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs dans les Pays de Langue française*, t. III, lettre 441, 17 décembre 1533, Le Conseil de Berne aux Conseil de Genève, pp. 119-122.

maire gestuelle du rejet de la messe s'inscrit, semble-t-il, dans une symbolique mettant en opposition, dans une perspective de complétude découlant du récit biblique, le temps de la Loi à celui de la Révélation. Elle pose dès lors, à travers ses dénonciations successives, la question de la bonne réception de l'accord de réconciliation passé entre Dieu et les hommes. Par ce sceau opéré dans le don du Fils à l'humanité pécheresse et son sacrifice sanglant par sa crucifixion, la Nouvelle Alliance annoncée par le Christ, est pleinement entrée en vigueur. Elle s'est faite réalité abolissant finalement le règne des cérémonies et des sacrifices matériels et répétés, dépassant enfin, par cette mise en acte, les résistances de communautés, les faisant bien plus adversaires de son avènement par leur hésitation et leur non-réception du message christique.

Dans ces mêmes années, ce contre la messe est mis en mot. Écrits de rupture et en rupture, les trois traités de 1534, publiés de façon anonyme et attribués par la suite à Antoine Marcourt, se situent à la charnière entre les démarches de convertis engagés au nettoyage d'un espace, investis dans la conquête d'un lieu de la prédication et les gestes mêmes d'une Eglise qui s'implante effectivement, signe de la restauration d'une liturgie nettoyée des scories et apports humains non scripturaux. En outre, l'argumentaire des trois traités est rédigé et élaboré au moment de l'écriture d'une lecture systématique et renouvelée de la cène. Cette lecture se trouve mise en mot, mais aussi mise en acte et en geste, rendue autrement dit effective par une communauté qui célèbre la cène. En 1533 à Genève, la cène se célèbre le Jeudi Saint dans le jardin d'un des partisans de la Réforme⁹. Plus tôt, en 1530, Neuchâtel a rejeté la messe et s'est attaché Antoine Marcourt comme prédicant et administrateur des sacrements¹⁰. Enfin, dès 1528, circule de façon manuscrite la *Manière et fasson* qui sera imprimé en 1533.

4. La Manière et fasson

Élaboré sur une intention et une demande de traduction du rituel de l'Eglise de Berne, l'ouvrage est attribué à Farel et propose un usage, une coutume, résorbant l'accusation d'avoir détruit tous les usages du

⁹ Ch. GROSSE, *Les rituels de la cène* cit., p. 107.

¹⁰ G. BERTHOUD, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire: du « Livre des marchands » aux Placards de 1534*, Droz, Genève 1973, p. 7. Sur le contexte religieux de Neuchâtel : L. BARTOLINI, *Princes catholiques en terre protestante : le Gouvernement des Orléans-Longueville à Neuchâtel entre 1530 et 1551*, in : *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI-XVIII siècles)*, éd. Bertrand Forclaz, Alphil, Neuchâtel 2013, pp. 89-98.

service à rendre à Dieu¹¹. À l'accusation de se comporter comme des chiens, il donne un cadre à la nouvelle foi. Instituant le sacrement en signe visible, témoin d'un mystère, d'une grâce dont l'activation et l'efficience sont laissées au bon plaisir de Dieu, il s'arrête non seulement sur les deux sacrements du baptême et de la cène mais aussi sur le mariage, la prédication, la visite des malades. Désormais, les convertis ou les petits groupuscules clandestins se disent par l'action de célébrer, et le fait d'être une communauté célébrante et versée dans l'exercice de la charité envers son prochain, rendant ainsi service à Dieu.

La cène est « dite sainte table de nostre Seigneur, le rompement du pain d'actions de grâce »¹². Elle est un temps de « communion visible avec les membres de Jesus Christ, que ceux qui prennent et rompent ung mesme pain, sont un mesme corps, c'est le corps de Jesus Christ »¹³. La cène est dans ce sens un instant d'épiphanie, il y a donc création par un acte de commémoration du corps du Christ, d'un corps communautaire, généré par le fait même de s'assembler pour se souvenir, puisque chaque chrétien est membre du corps du Christ. La cène est un instant de protestation de foi et de « promesse de persévérer jusqu'à la fin et de ne jamais se séparer de la foy de l'Evangile et de l'union que chacun des membres ont tous en Dieu par Jesus Christ »¹⁴. D'où l'importance de s'assurer que personne n'endommage cet instant participant à la cène en état de péché ou encore sans être convaincu ou animé d'une foi vive fondée sur la conviction de la suffisance et de l'efficacité du sacrifice unique du Christ pour son salut. La cène est, autrement dit, comme l'a décrit un autre ouvrage contemporain, *De la Tressainte Cene de Jesuschrist et de la Messe qu'on chante communément*, « un beau exercice de foi en l'honneur de Dieu, car on luy rend grâce en ayant souveraineté de la mort et passion de Jésus Christ, en annonçant qu'il est mort pour nous pour nos péchés »¹⁵.

¹¹ J. ZUIDEMA, Th. VAN RAALTE, *Early French Reform: The Theology and Spirituality of Guillaume Farel*, Ashgate, Farnham 2011, p. 191.

¹² [Guillaume FAREL], *La maniere et fasson* cit., Pierre de Vingle, Neuchâtel 1533, fol. CVr^o

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, fol. CVv^o.

¹⁵ [Guillaume FAREL], [Pierre VIRET], *De la tres sainte cene de nostre seigneur Jesus et de la messe qu'on chante communement*, [Thomas Wolfe, Bâle 1532], fol. A5v^o ; F.M. HIGMAN, *Les débuts de la polémique contre la messe*, in *Lire et découvrir : la circulation des idées au temps de la Réforme*, Droz, Genève 1998, p. 253.

5. De la Tressainte Cene

Cet ouvrage imprimé en 1532 à Bâle et rédigé par Guillaume Farel et le jeune Pierre Viret institue la cène en moment de réunion de vrais chrétiens qui se reconnaissent, par leur participation même à la cène, dans l'affirmation de l'unicité efficace du sacrifice du Christ pour le salut des hommes¹⁶.

La messe s'est faite la thématique à part entière de cet ouvrage. Si le traité formule la finalité de la cène, celle de faire corps par et avec le Christ, de devenir corps du Christ et assemblée de charité, il renverse le rituel de la messe. Dès le titre, se lit l'intention d'une mise en regard, qui débouche sur une mise en opposition. L'ouvrage décompose la messe, de l'entrée du célébrant au renvoi de la communauté. Il expose, tant dans le sens d'un éclaircissement que d'une mise à nu, un rituel et un cérémoniel, dans son sens, sa signification et sa fin. Il fait de la messe un théâtre, un jeu de masques, d'hypocrisie manifeste et un lieu d'invention où le prêtre devient ou se comporte tel un Christ, un Christ feint et faux, renversant publiquement, en offrant le Fils au Père, le précieux et salutaire don de Dieu. Le prêtre, qui n'est rien d'autre qu'un *presbiter*, un ancien ou intendant, a néanmoins pris la place du Christ dans la rédemption et s'est fait médiateur pour le salut de l'homme, alors que le salut est accompli par le geste de charité et d'amour infini du Christ se sacrifiant pour les hommes. Dès lors, le fidèle cherchant son salut à la messe y trouve sa perte. Rendant étranger le lecteur à son univers de référence, l'ouvrage vient dès lors toucher le lien de confiance agissant entre le prêtre et l'assemblée des fidèles dans la quête de salut et cherche à le rompre. Il tente plus généralement de sortir le lecteur d'une coutume pratiquée communément, ensemble, en commun et selon l'usage commun, génération après génération. La messe, cet univers commun, devient le lieu d'exercice d'une séduction, d'apparences trompeuses et dangereuses. Elle devient un acte manifeste de renversement du sens, un renversement orchestré par des hommes, prêtres, évêques, théologiens, qui se sont élevés en dignité et menant, par des lectures fautives des Ecritures, à un culte rempli d'inventions humaines, tordant et reniant les ordonnances de Dieu. Il y a dès lors nécessité de revenir à un socle sûr et solide, à la loi, siège de règles et de prescriptions émanant d'une autorité souveraine, divine.

Au cœur de la production et dans cette transposition en mot du rejet de la messe, oscillant entre exposé de foi, sommaire de pratiques ri-

¹⁶ F.M. HIGMAN, *Les débuts de la polémique contre la messe* cit., pp. 246-249.

tuelles et écriture de combat, émerge un versant performatif¹⁷. Il se lit dans l'usage de termes sans cesse martelés et répétés, porteurs de sens et d'une ouverture vers une lecture renouvelée de l'assemblée chrétienne, ses devoirs envers Dieu et les garants de son encadrement. Pape, évêques, prêtres et théologiens sont institués en sacrificateurs, hommes menteurs et ignares, usurpateurs de la place du Christ, serviteurs devenus seigneurs, envisagés plus généralement en faux prophètes et bergers sanguinaires, cruels ou tout au moins avides de biens matériels. La violence des expressions et des injures appelle, dans l'idéal, à un mouvement de l'âme et du corps conduit par l'exposition nue et crue d'une évidence désormais montrée et démontrée par le renvoi au texte scripturaire. Ainsi réveillé et sorti d'une dévotion au sein de laquelle il se trouvait en état de tromperie et d'aveuglement, le croyant peut désormais s'affilier à une communauté d'obéissants chrétiens, respectueux des ordonnances divines qui règlent le croire, les prières et les modalités des célébrations communautaires, et se rassembler autour d'un dispensateur de la Parole de Dieu.

6. *Le tournant polémique contre la messe : l'année 1534*

Ce caractère performatif investit également les trois ouvrages sur la messe de 1534 imprimés par Pierre de Vingle à Neuchâtel. Mais cet aspect, se trouve davantage encore dans les modalités de leur diffusion. Deux d'entre eux sont ostensiblement diffusés. Les *Articles Veritables*, affiche à l'écriture serrée sur les importables abus de la Messe, sont placardés à Paris et dans d'autres villes de France dans la nuit du 17 au

¹⁷ Dans ce corpus polémique contre la messe en cours de rédaction, il faudrait mentionner outre les ouvrages déjà cités, les traités suivants contemporains : *La confession et raison de la foy de maistre Noel Beda Docteur en theologie et Sindique de la sacrée université à Paris: envoyée au treschrestien Roy de France, Francoys premier de ce nom*, [Pierre de Vingle], Pierre de Vignolle, [Neuchâtel], Paris [1533], fol. E4v^o-F2r^o ; [MARTIN LUTHER], *Faictz de Jesus Christ et du Pape, par lesquelz chascun pourra facilement congnoistre la grande difference de entre eulx, nouvelle reveuz, corrigez et augmentez, selon la sainte Escripiture, et des droictz canons, par le lecteur du saint Palais*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1534?], fol. HIVv^o-L3r^o ; voir aussi *Faictz de Jésus Christ et du pape*, présentation du livret par Reinhard Bodenmann, Droz, Genève 2009. S'appuyant sur l'image et le texte, l'ouvrage s'organise en paire d'antithèses : 16 au total. Édité à Wittenberg avant de passer par Strasbourg, il est révélateur de la circulation des idées et témoigne d'une réappropriation de procédés polémiques développés par la Réforme protestante. La paire d'antithèses sur la cène et la messe est spécifique à l'édition de Pierre de Vingle de 1534 et donc inédite par rapport aux versions précédentes.

18 octobre 1534¹⁸. Achievé d'imprimé le 16 novembre 1534, à suivre son colophon, le *Petit Traicté de la Sainte Eucharistie* est distribué à Paris le 13 janvier 1535¹⁹. Sans date d'impression, la *Declaration de la Messe* a, quant à elle, été ostensiblement lu ou du moins a été ouvertement appelé à l'être. Mentionnée dans un geste quasi publicitaire, elle apparaît en effet dans la nouvelle édition du 23 décembre 1534 du *Sommaire et brève Déclaration*, ouvrage de synthèse entremêlant élan polémique et exposé de la foi du Réformateur Guillaume Farel²⁰. Le *Sommaire* se fait donc l'écho de la *Déclaration* et préconise sa lecture. Citant la *Declaration* en recourant à son titre entier, cette dernière est envisagée en ouvrage plus complet, plus ample pour aborder les maux nombreux de la messe et conserve de la *Declaration* l'aspect étoffé de la présentation²¹.

Le *Sommaire*, quant à lui, approche la messe dans le petit chapitre qui lui est consacré par son nom même, une dénomination qui ne se trouve pas dans l'Écriture²². La messe est dite avoir été « controuvée », imaginée et inventée de façon mensongère. De cette origine artificielle ou humaine, le *Sommaire* poursuit et s'appuie sur la facilité et la simplicité, quant à savoir si elle est de Dieu ou non. Dans ce processus, il n'est pas besoin d'avoir un grand esprit. Au contraire de la table de notre Seigneur qui mène à l'unité, qui rassemble et se fait lieu d'expression et d'exercice d'une charité, la messe sépare, renverse la charité, la transforme en acte de vols flagrants et publics. La messe est tournée vers les morts au détriment des vivants, dont leur édification même est rendue difficile étant donné la langue cultuelle – le latin –, incomprise de tous. Le *Sommaire* s'inscrit dans une finalité de balayer les ténèbres en les dessinant tout d'abord, afin que s'opère une prise de conscience de l'état d'aveuglement du monde²³. C'est pourquoi, les amateurs de vérité sont exhortés à ne pas recourir à leurs entendements, sagesse, raison et prudence. Mais dans cette ré-éducation du regard, la

¹⁸ R. HARI, *Les Placards de 1534*, in : *Aspects de la propagande religieuse*, ed. Gabrielle Berthoud et al., Droz, Genève 1957, pp. 79-142.

¹⁹ Ce deuxième geste d'investissement de l'espace va déboucher sur des actes répressifs et la mise en place d'une grande procession en l'honneur du Saint Sacrement le 21 janvier 1535 : G. BERTHOUD, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire* cit., pp. 187-222 ; D. CROUZET, *La genèse de la Réforme* cit., pp. 273-276.

²⁰ F.M. HIGMAN, *Farel's Summaire: The Interplay of Theology and Politics*, in : *Le livre évangélique en français avant Calvin*, eds. Jean-François Gilmont, William Kemp, Brepols, Turnout 2004, pp. 71-85.

²¹ [Guillaume FAREL], *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*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] 1534, fol. Diiiv^o.

²² Ivi, fol. C.viiiiv^o-Diiiv^o.

²³ Ivi, fol. Aiiir^o-Aivv^o.

lecture de l'Écriture devient un impératif et le lieu d'une mise en examen de l'état du monde, un monde envisagé comme séduit. Le lecteur est alors prié d'employer les Écritures à bon escient et à ce à quoi elles sont ordonnées, à savoir pour donner honneur et gloire au seul Dieu. Dans cette catégorie de service à rendre à Dieu, rentre la messe.

Au retour aux Écritures doit venir s'ajouter un levier supplémentaire. C'est dans cette perspective que l'année 1534 marque, par les publications de trois traités, un tournant. L'argumentaire contre la messe est, certes, systématisé, amplifié ou du moins rassemblé au cœur de trois ouvrages qui font dès lors, par cette centralité thématique, du sujet de la messe et de son rejet un thème polémique en soi et à part entière. Mais le tournant se situe bien plus, dans la mise en évidence de la nécessité d'une pratique et de son exercice : le jugement – présent ailleurs sous l'épithète « Lisez et puis jugez », une entrée en matière propre aux auteurs-prédicants actifs et rassemblés autour des presses de Pierre de Vingle²⁴. Les trois traités de Marcourt de 1534 soulignent tous, dans des modalités différentes cet impératif de jugement, actif dans le sens de punition, mais également présent en amont dans le processus de mise en examen et d'examen, de pesée des positions et de formation d'une sentence claire et assurée, auquel, dans la perspective de restauration d'une vraie congrégation de fidèles rendant un juste service à Dieu, chacun est soumis du fidèle au magistrat souverain.

7. Les Articles Véritables

Avec les *Articles Véritables*, l'argumentaire contre la messe rentre dans une mécanique rhétorique et se resserre sur la dimension sacrificielle, la présence réelle, la transsubstantiation, les fruits de la messe. Les injures sont ciblées et s'accompagnent de citations scripturaires cohérentes et choisies : accusés d'être des sacrificateurs, les prêtres défendent un culte idolâtre, un service à Dieu construit et consolidé par les erreurs des théologiens, agissant en ennemis de Dieu, par leur autorité prise sur les Écritures et leur invention de la transsubstantiation. Profitant de la crédulité des fidèles, les ecclésiastiques ont instauré un culte servant à leur seul ventre et enrichissement au détriment des fidèles. Ce culte concourt à un appauvrissement spirituel. Mais, cette faille dans l'édification morale s'accompagne d'une dégradation supplé-

²⁴ W. KEMP, *L'épigraphie Lisez et puis jugez : Le libre examen dans la Réforme française avant 1540*, in : *Le livre évangélique en français avant Calvin*, eds. Jean-François Gilmont, William Kemp, Brepols, Turnout 2004, pp. 243-273.

mentaire, qui vient toucher les fidèles dans leurs conditions de vie matérielles, réduisant leurs ressources de subsistance. Ce manque de charité sert à dénier à l'Eglise romaine et à ses acteurs l'acte de service à l'autre pour le bien de son corps et de son âme. Ils le révèle dans leurs actions d'abus et de profits manifestes. Le berger devient loup ravissant, animal biblique par excellence des faux prophètes. À suivre le quatrième article des *Articles Veritables*, les bénéfices de la messe se logent précisément, dans ce renversement d'un fidèle conduit à perdition, posé dans l'ignorance et défait de tout bien. Dès lors, face à cette absence de charité et ses erreurs grossières, les *Articles Veritables* se terminent sur une proposition, celle d'une foi détachée du blasphème qui mènerait à l'âme fidèle « divine consolation ».

En ces termes, le lecteur est conduit vers la connaissance de la cène et ses bienfaits. La cène offre apaisement, repos et réconciliation. Au contraire de la messe, où « toute connaissance de Jesus Christ est effacée, prédication de l'évangile effacée », où le peuple est « comme brebis ou moutons misérablement entretenu et pourmené et par ces loups ravissants, mangé, rongé et dévoré », elle est porteuse d'unité, de charité, d'humilité, de foi, de bonté et d'amour²⁵. Elle est le lieu d'une foi en Christ. Son bénéfice, enfin, est le témoignage public de sa foi et la déclaration d'une confiance assurée et certaine de salut, en faisant acte de commémoration, en ayant « actuelle mémoire de la mort et passion de Jesus Christ, par laquelle nous sommes racheptés de damnation et perdition ». À ce corps de chrétiens communiant dans un même esprit à un pain et à un breuvage est formulée une exigence de charité. Elle se lit dans un impératif de bonté et d'humilité à travailler de jour en jour. Elle se comprend enfin dans l'exhortation à vivre et à mourir en Christ. Dans leur mécanique argumentative et leur organisation discursive, les *Articles Veritables* oscillent entre une démonstration sacramentaire permettant un rejet de la messe et une ouverture transcrite dans la proposition d'une assemblée célébrante professant leur foi par une compréhension renouvelée de la cène²⁶.

Cet exposé se présente dans un format de grande feuille volante, affiche placardée sur les murs de Paris, de Tours et d'Orléans notam-

²⁵ [Antoine MARCOURT], *Articles veritables sur les horribles, grandz et importables abus de la Messe papale*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1534], 4^e article.

²⁶ Sur l'argumentaire sacramentaire, son contexte et ses répercussions sur la royauté en France : Ch. ELWOOD, *The Body Broken, The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 27-54.

ment²⁷. Les *Articles Veritables* participent ainsi au dévoilement public d'un abus. C'est ce versant de diffusion dynamique d'un argumentaire par sa mise à disposition dans l'espace communautaire que nous conservons des *Articles Veritables*. Cet aspect fait d'ailleurs l'objet d'une justification en règle. Le *Petit Traicté*, achevé d'imprimer en novembre 1534, se construit en plaidoyer documenté contre la messe, certes, mais tend également à défendre le geste de protestation et l'entreprise de l'affichage des *Articles Veritables*. Il y procède par écrit et opte aussi pour un investissement de l'espace territorial et politique de François Ier. À l'image de l'action menée en octobre 1534, le *Petit Traicté* envahit les rues et les carrefours de Paris à la mi-janvier 1535.

Par leur dispositif même de diffusion aboutissant à un matraquage raisonné autour du cas de la messe porté sur la voie publique, *Articles Veritables* et *Petit Traicté* appellent à une mise en jugement. Détachée de et outrepassant même toute autorité cléricale ou autorisation institutionnelle, les *Articles Veritables* cherchent à enclencher chez le croyant un examen de sa foi. C'est du moins dans cette perspective que le *Petit Traicté* propose de les envisager. Il lit le geste de leur affichage sous le jour d'un salutaire avertissement, dont la finalité était de porter la messe à la considération de tous afin que chacun puisse examiner la question²⁸.

Disséminant une autre lecture de la Passion du Christ, dans ses piliers doctrinaux, ses bénéfices et sa portée salvatrice, les *Articles Veritables* tendent à mettre le cas de la messe à l'épreuve, une mise à l'épreuve facilitée par le format choisi, mobile, pliable, transportable à qui veut se l'approprier, qu'est celui de l'affiche. Bien plus, leur exposition cherche à rendre possible un enseignement à large échelle et se fait publication de vérité, provoquant dans l'idéal, l'ébranlement d'une foi, qui mènerait à la mise en acte d'un éloignement consommé avec un culte envisagé comme faux et viendrait par ce biais faire éclater l'unité communautaire. Dès lors, dans leur morphologie gestuelle et discursive, les *Articles Veritables* détruisent autant qu'ils cherchent à appeler à une unité renouée par l'affiliation des vrais chrétiens et la proposition de former ensemble une congrégation partageant publiquement sa foi en commémorant la mort du Christ. L'abus, son exposition et son dévoilement se confondent donc avec un appel à rendre une communauté visible. S'attaquer à la messe se fait dès lors étape essentielle et tend à la révélation d'un corps chrétien à valeur ecclésiale parce que célébrant,

²⁷ G. BERTHOUD, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire* cit., pp. 205-211 ; D. CROUZET, *La genèse de la Réforme française* cit., p. 265.

²⁸ [Antoine MARCOURT], *Petit traicté utile et salutaire de la sainte eucharistie*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] 1534, fol. AIIIv°.

prêt à faire la cène, et à protester, par conséquent et simultanément, de leur foi.

8. *Le Petit Traicté*

En janvier 1535, encore une fois, l'espace public est investi et la vérité est exposée, mise à jour tant par les mots que par le geste d'occuper les rues et les carrefours. Cette vérité qui tant menace les prêtres et les théologiens, à lire le dernier article des *Articles Veritables*, est désormais publiée. Mais la force du *Petit Traicté* se trouve ailleurs. L'ouvrage emploie à dessein la Sainte Eucharistie présente dans son titre. Il exploite mais bien plus va renverser la notion centrale de la messe: l'Eucharistie, pain d'action de grâce et lieu sacramentel d'une prise de corps du Christ sous les espèces consacrées du pain et du vin. Le *Petit Traicté* va justement discuter, dans une lecture construite sur « douce intelligence mystique et spirituelle », la réalité du sacrifice présent dans la célébration et l'action eucharistique romaines²⁹.

Le Christ, en évêque éternel, a effacé le règne des prêtres sacrificateurs. D'autre part, il ne peut pas être sujet d'un sacrifice, car pour être sacrifié, il doit l'être par un sacrificateur, égal ou supérieur à lui³⁰. Les prêtres n'oseraient prétendre être ni l'égal du Christ, ni ses supérieurs. Dès lors, il n'y a pas de sacrifice possible et Christ ne peut pas réellement être dans les offrandes du pain et du vin. Voilà le versant théologique du traité, exposé avec des recours délibérés et souvent sarcastiques au latin, à l'hébreu et au grec et surtout dans une rhétorique se gaussant d'Aristote et imitant les procédés de la scolastique. Ainsi, si sacrifice il doit avoir, c'est celui de chaque fidèle, car à tel sacrifice chacun est de Dieu ordonné prêtre³¹. De son corps, le fidèle est appelé à faire une hostie vivante. L'hostie, résultat d'un geste sacrificiel et hôte par la lecture de l'Eglise traditionnelle du corps du Christ, change de terrain et s'ancre dans le vivant de l'homme de chair et de sang: le fidèle. Dans cette logique argumentative, l'ouvrage vient finalement définir la nature du pain d'action de grâce pris lors de la cène. Il s'agit d'un pain, « non pas vulgaire ou commun, mais saint et significatif qui est et doit estre pris en grande reverence, en mémoire de la mort et passion de JesusChrist, représentant l'ardent amour, et grande charité dont il nous a ayméz »³².

²⁹ Ivi, CVr°.

³⁰ Ivi, Bv°.

³¹ Ivi, BVr°.

³² Ivi, CIIIr°.

L'ensemble de cette réflexion s'opère dans un cadre. Ce cadre est lisible dès le prologue et s'attache aux pratiques judiciaires. Rappelant aux lecteurs les fondements d'un jugement et du fonctionnement judiciaire, l'auteur souligne la nécessité d'une vision impartiale, détachée de l'affect et des sentiments, définitivement et entièrement tournée vers la recherche de vérité. Dans ce processus, la coutume, mère dénaturée du droit, est dangereuse. Susceptible d'amener à la transgression, elle peut également se faire adversaire de la Parole de Dieu. Dès lors, « le Seigneur commande, et le jurisconsulte veut que multitude ne soit entendu contre vérité en jugement »³³. Dans cet ordre d'incorruptibilité et cette volonté d'impartialité se forge l'aspiration de l'ouvrage. Il aspire à la révélation et à la connaissance de la vérité qui doit triompher contre le nombre et leurs usages. Il prétend plus précisément à l'exercice d'un jugement et en appuie sa pratique. La référence à Salomon et son célèbre jugement le formule très clairement : « Et si la cause de deux ribauldes luy a esté tant precieuse que luy mesme la ouye, combien plus devroient maintenant les Roys eulx mesmes ouyr la cause de l'Evangile, qui certes est la cause de Dieu vivant, non pas la commettre ainsi à la volonté je ne scay de quelz enchaperonnéz, et autres personnages qui sont à verité trop mal affectéz, lesquelz sont juges et partie »³⁴. Il y a nécessité d'une voix souveraine pleine de sagesse, guidée par la fidélité à Dieu : l'Evangile est en péril.

L'acte de protestation public, des *Articles Veritables* d'abord et du *Petit Traicté* ensuite, se lit et se légitime à suivre le *Petit Traicté*, dans deux faillites. La première se situe dans la timidité et la trop grande circonspection d'un roi, sous-entendu ici François Ier qui n'est pas nommé, à exercer la justice³⁵. À ce souverain est d'ailleurs rappelé son devoir et l'origine de son pouvoir, car si son titre de roi très chrétien vient des hommes, son pouvoir et l'honneur qui lui sont dus, eux, viennent de Dieu. La seconde faillite est celle de ses officiers, les théologiens de la Faculté de Paris, qui ont renoncé à leur devoir d'édification de la communauté, se montrant bien au contraire ennemis des bonnes lettres, interdisant livres, disputes où est parlé d'Evangile, défendant l'emploi du grec et de l'hébreu. Quant au geste de protestation en soi, il est revendiqué par une « paoure creature », se disant auteur des *Articles Veritables*, réjouie par leur affichage. Cette « paoure creature » justifie son acte en convoquant Job, qui s'est fait « l'œil à l'aveugle » et a fait sien le devoir d'édifier³⁶. À cette tâche d'instruction à laquelle l'auteur

³³ Ivî, AIv°.

³⁴ Ivî, EIIIv°.

³⁵ Ivî, EIIIr°.

³⁶ Ivî, AIIIr°.

s'identifie, se joint un autre impératif, transcrit plus haut dans la déclaration d'Ezechiel: « Si tu n'annonces au méchant qui se convertisse de son mal, je requerray son sang de ta main »³⁷. Il s'agit autant de relever le mal, de convertir le méchant que de secourir les victimes sacrifiées par cette iniquité, qui ne sont autre que les fidèles, abandonnés dans leur instruction et laissés à la perdition. À cette obligation de retirer d'erreur son prochain, chacun, fidèle et roi compris, est soumis et doit s'y employer, « autant qu'il peult sans riens espargner » s'exposant jusqu'à la mort³⁸.

À travers sa rhétorique de légitimation, le *Petit Traicté* se fait illustration de ce principe défendant, pour consolider encore l'implication de chacun dans la restauration du service à Dieu, l'élection des moindres pour renverser les choses hautes. À titre d'exemple de cette mécanique argumentative construite plus fondamentalement sur l'investissement par le fidèle du geste eucharistique, cette pauvre créature ose dépasser l'état des choses et transcende son absence de fait, pour « par tous bons moyens œuvrer à la gloire de Dieu »³⁹. Elle hausse délibérément le ton, crie et écrit sans détour, étant donné qu'il y a du côté de l'autorité souveraine lenteur et réticence à recourir au droit et « que si raison veult que ung chascun en ce monde honore son superieur combien plus doit on honorer le Dieu Eternel, tout bon, tout sage et seul tout puissant ? »⁴⁰. Ce dépassement, construit sur une mise en danger de soi, d'offrande de soi pour le Christ, se fait toutefois dans l'objectif de rétablir l'ordre et d'aboutir à l'exercice d'un jugement, par le réveil du roi, porteur du glaive de justice donné par Dieu. Ainsi le droit, la justice au même titre que l'Évangile seront conjointement rétablis et la coutume, la messe, acceptée jusque-là par la multitude, inscrite dans une longue pratique et défendue par des hommes élevés en autorité, pourra être rejetée.

9. La Déclaration de la Messe

Dans ces appels au jugement, mis en geste et au mot, vient s'insérer comme dernier coup éditorial porté à la messe : la *Déclaration de la Messe*. Dès son titre, elle montre une volonté d'éclairer, d'expliquer. Elle pose en titre la messe et promet d'en faire sa défense ou du moins de relever les raisons et les moyens de son maintien. L'ouvrage com-

³⁷ Ivi, AIIv°.

³⁸ Ivi, AIIv°.

³⁹ Ivi, AIIIr°.

⁴⁰ Ivi, EIIIr°.

porte un net versant pédagogique par l'exposé systématique et organisé de la messe, de sa portée et de ses fondements. Procédant par articles, ces derniers, au nombre de sept, sont autant de chapitres qui se construisent sur une thématique précise. Les quatre piliers de la critique sacramentaire – sacrifice, présence réelle, transsubstantiation et bénéfices pour le salut –, sont bien là. À cette architecture argumentaire, s'ajoute une section sur la taxinomie, s'attachant à creuser l'origine du nom donné au rite eucharistique. La messe souffre d'une absence de concordance terminologique avec la Bible. Deux autres chapitres soulèvent dans une finalité polémique évidente brochant sur la critique anticléricale déjà existante et la lecture d'une économie du salut versée dans le mercantile, les raisons du maintien de la messe, débouchant finalement sur les modalités restantes à la messe pour garantir sa survie. L'aspect pédagogique de la *Declaration* s'observe également dans le cahier final dû à Cephass Geranius qui sert de conclusion au traité. Ces quelques folios s'organisent en points numérotés et proposent dans une rhétorique incisive et succincte un contre la messe pour rendre point par point la messe et son affaire claire⁴¹. À ce contre la messe, se joint un canevas de citations bibliques permettant de légitimer le propos. Il s'agit d'un ultime moyen pour tirer d'obscurité le cas de la messe, et exposé noir sur blanc, ses erreurs.

La *Declaration de la Messe* sert à la connaissance, au dévoilement du faux et à l'accès au vrai. Dans cette logique, il s'agit dès lors de confondre la messe, de la présenter dans ses errements et de souligner la soumission aveugle des fidèles à une tradition humaine alimentant en profit et biens matériels les prêtres. La sixième et avant-dernière déclaration se clôt d'ailleurs sur un appel, celui que le monde suscite un Daniel, transcrivant l'espérance qu'à l'image de son action à Babylone, se découvre la fausseté des prêtres et de leurs cérémonies vaines et vides⁴². À la messe, tout est ombre et fausseté déguisée qu'il faut démasquer pour que se rétablisse la vérité. Dans une rhétorique de personnification propre à la polémique, la *Déclaration* dessine la messe la faisant mourante, aculée, par vérité, à se rendre et à mourir. La messe devient une « herbe malheureuse », un poison ou mieux une maladie infectieuse⁴³. Elle est un arbre aux racines vigoureuses et solidement implantées, portant mauvais fruit menant à perdition. Espace et instant de communion où sous l'apparence du bien se cache le mal, la messe incarne la séduction

⁴¹ [Antoine MARCOURT], *Declaration de la messe, Le fruit d'icelle, la cause, et le moyen, pourquoy et comment on la doit maintenir*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1534], fol. FVr^o-FVIIv^o.

⁴² Ivi, fol. Fr^o.

⁴³ Ivi, fol. AVIIIv^o.

et l'altération des sens propres à l'ange de Satan⁴⁴. Il y a, par conséquent, impératif, celui d'ouvrir les yeux et de renverser son regard. Au lieu de s'affilier à Satan, le temps est venu de se faire sujet de Dieu, de se comporter en vrais et obéissants enfants de Dieu recevant et propageant sa Parole de Vérité. En effet, Dieu se manifeste actuellement « par sa sainte parolle et evangile de salut »⁴⁵. Dès lors, certains sont passibles de blasphèmes, refusant d'accueillir et d'accepter cette grâce, se bornant à préférer l'opinion et les pratiques de leurs prédécesseurs. Or, c'est Dieu qui est rejeté autant que ses grâces qui sont reniées.

Le ton est clairement donné. Dans cette perspective et devant le danger d'aggraver le service blasphématoire de l'homme rendu à Dieu, l'ouvrage se donne un objectif. Il tend à éliminer la crainte des hommes pour activer la crainte de Dieu. Le lecteur est d'ailleurs averti dans ce sens. Dans son prologue, Cephass Geranius fait du lecteur le juge, le maître de l'examen, un examen qui doit se faire après avoir pris connaissance de l'ensemble⁴⁶. Puis, recourant au droit canon, il souligne que les ennemis et parties adverses ne doivent être juges. Par ce biais, il enlève au lecteur toutes craintes. Dans ce combat pour la vérité, les adversaires de l'Evangile sont des partisans de l'erreur, pour lesquels il ne faut pas avoir d'égard. Ennemis de la Vérité, ils constituent de fait la partie adverse, et ne peuvent par conséquent être juges. Le lecteur sort dès lors du prologue avec l'injonction d'émettre un juste jugement, certes mais également avec l'assurance d'en faire usage sans craindre une mise en jugement par les hommes. Sa crainte doit se situer ailleurs, car la pratique de son jugement s'opère à une autre échelle et acquiert par ce biais toute sa validité et sa justesse. C'est sous le regard de Dieu que le lecteur doit exercer son jugement. Il s'agit de se soumettre au jugement, au jugement à venir, celui de Dieu, car « tous seront jugéz, par Jesus Christ aux grandz et derniers estatx » et de poser dans ces conditions un juste jugement⁴⁷. Ces avertissements, Cephass Geranius les réitère une fois l'exposition terminée et le lecteur désormais instruit. Dès lors, au lecteur ayant pris connaissance du cas de la messe, il dit « toy, principalement, qui de ces choses as la cognoissance, regarde comment tu pourras estre excusé devant Dieu, veu que tu assiste à la messe, source de toute idolâtrie et abomination »⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, fol. EIVv^o.

⁴⁵ Ivi, fol. AIVv^o, AVIr^o.

⁴⁶ Ivi, fol. AIV^o. Sur le pseudonyme Cephass Geranius et son résolution auctoriale : *Les actes de la dispute de Lausanne 1536* cit., Paul Attinger S.A., Neuchâtel 1928, pp. xii-xviii ; R. HARI, *Les Placards de 1534* cit., pp. 126-140 ;

⁴⁷ *Op. cit.*, fol. AIV^o.

⁴⁸ Ivi, fol. FIIV^o.

La prise de connaissance, si elle sort le fidèle de l'ignorance, le pose également devant une responsabilité, celle d'aller avec, de résonner ou de se détourner, en conscience, d'un chemin de perdition. Dès lors, en considérant la liberté et dignité spirituelle « de laquelle Dieu vous a fait francz », il s'agit de délaisser l'idolâtrie: « si la cene de Christ est de Dieu, la tenir ; si la messe n'est pas vraie, la laisser sans varier des deux visages »⁸⁰. Echapper à toute complicité avec l'abomination, voilà le but de l'ouvrage. Cet impératif doit désormais s'inscrire dans le geste et dans la communauté. Face à l'édifice de matraquage systématique de la messe et plus particulièrement face aux deux autres traités publiés sous les presses de Pierre de Vingle en 1534, la *Declaration* transcrit l'obligation d'une transition du faux au vrai qui s'opère par un geste de rupture et dans le rejet conscient et sans crainte d'une coutume, d'un rite. C'est cet acte qu'elle rend légitime. Dans cette perspective de séparation, la *Declaration* fait sienne la notion de jugement, activant la conscience du fidèle dans son lien à Dieu et dans la projection du tribunal dernier. Elle se trouve, par conséquent, au cœur même de la proposition d'une nouvelle Église puisqu'en amenant à la connaissance, elle sort de l'ignorance et provoque l'obligation de se situer et de prendre position.

10. Pour terminer

À l'heure de l'expansion de la Réforme dans l'espace francophone, le rejet de la messe devient le lieu agissant d'une démarcation religieuse et d'une identité confessionnelle en voie de construction. Dès les années 1530, les mots autant que les gestes et les images servent à formuler et à décrire une situation perçue comme abusive dans la manipulation des biens du salut. Ils pousseraient plus particulièrement les fidèles à se détourner de la dévotion eucharistique propre au christianisme médiéval et donc à se défaire de l'image mentale de la transsubstantiation, projection immatérielle d'une réunion de substance, visible au seul œil intérieur du croyant⁸¹. Dès lors, il ne s'agit plus dès lors d'élever son regard intérieur et ses yeux matériels vers l'hostie consacrée, témoignage d'une médiation accomplie entre Dieu et les Hommes et d'une prise de chair à la portée salvatrice, mais d'élever son cœur à Dieu et de faire corps avec les gestes du Christ, de les reconnaître dans leur pleine puis-

⁸⁰ Ivi, fol. FIIV^o-FIIR^o.

⁸¹ F. FLÜCKIGER, R. WETZEL, *Image verbale et prédication écrite. Transmission de la foi et enseignement des pratiques religieuses dans les sermons eucharistiques d'Engelberg, "Le Moyen Âge" CXVIII (2012), fasc. 3, pp. 545-579.*

sance passée, historique, et donc close, en tant que témoins inaltérables de charité, d'amour et de rédemption divine qu'il faut louer et commémorer.

La critique de la messe, largement indissociable dans sa mécanique argumentaire de son pendant, la cène, transporte et propose cette lecture renouvelée de la Passion, récit et mémorial du dernier repas et du sacrifice unique, sanglant et suffisant, du Christ. Elle se fait le lieu d'un impératif, devant se comprendre dans sa dimension d'acte de confession, de pleine profession de sa foi. Par ce biais, le fidèle signe son entrée dans la foi renouvelée, se reconnaissant dans une filiation à Dieu par le respect des agissements du Fils, protestant de se comporter dans les exigences que l'obéissance aux ordonnances du Père impose. Non seulement, le rejet de la messe conduit dans l'idéal à une entrée en confession, mais mène bien plus le fidèle chrétien, par ce geste de foi conduisant à un éloignement avec une Eglise jugée fausse et fautive, à une entrée en congrégation. Il devient une étape essentielle et fondatrice d'une nouvelle Eglise, préfigurant autant qu'il accompagne l'acte qui pourra désormais se faire communautaire de protestation de sa foi, active lors de chaque cène. Dans cette perspective et sous leurs aspects différenciés, les trois traités attribués à Antoine Marcourt finissent de construire la messe en lieu central et à part entière, théologique et polémique, de renversement et d'aspiration à une « nouvelle » Eglise. Ils mènent en effet cette dénonciation dans une rhétorique huilée et centrée sur les fondamentaux de la célébration romaine: la notion de sacrifice, la présence réelle, la transsubstantiation et la dimension propitiatoire. Davantage, l'encadrement gestuel et discursif de ce corpus éditorial orienté sur le jugement et sa pratique décline, du roi aux fidèles, l'exercice du jugement dans toutes les dimensions nécessaires à la création visible et non plus clandestine ou cachée d'une congrégation de vrais chrétiens.

UNE CAMPAGNE POLEMIQUE GENEVOISE CONTRE
LES INDULGENCES AU DEBUT DES ANNEES 1530.
LE GROUPE DE NEUCHATEL, SA CRITIQUE
DE L'EGLISE ET SES STRATEGIES DE DIFFUSION
DE LA REFORME

NATHALIE SZCZECH¹

Le 26 avril 1534, un marchand genevois est arrêté à Lyon. Il s'appelle Baudichon de La Maisonneuve. Il est à Lyon pour écouler des draps mais vraisemblablement aussi pour diffuser le message de la Réforme. Soupçonné d'hérésie et de sédition, il est emprisonné et interrogé par les inquisiteurs lyonnais, qui lui demandent notamment s'il a « vu à Genefve ung livre en francoys intitulé *le Nouvel Testament* et des autres comme *la Maniere de Baptesme, la Cenne de Iesusrist, la Verité cachée, la Confrerie du Saint Esprit* et autres ». Le marchand répond qu'il « n'a veu autres livres que ledict nouvel Testament et ung aultre intitulé *le livre des Marchans* ». L'interrogatoire continue : Baudichon de La Maisonneuve « respond avoir veu et cognu à Genefve ung imprimeur nommé pierrot de Vingle, qui imprima quelque temps des Nouveaulx Testments oudict lieu, mais apres la ville l'en envoya et il se retira à Neuf Chastel »². Par ces quelques lignes, le marchand genevois et ses juges attestent de l'activité en Suisse francophone de l'imprimeur lyonnais Pierre de Vingle, de la circulation de ses ouvrages jusqu'en

¹ nathalie.szczech@u-bordeaux-montaigne.fr

² P. HOCHULI DUBUIS, « La Maisonneuve, Baudichon de », *Dictionnaire historique de la Suisse*, en ligne : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F25662.php>

³ La Maisonneuve est arrêté avec son concitoyen Jean Janyin, dit le Colonier. Tous deux sont chargés de « choses concernans nostre sainte foy et l'interetz du Roy nostre sire et de la chose publique » : *Registres du Conseil de Genève*, publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, Kündig, Genève 1906-1940, XII, p. 532, n. 1.

⁴ *Procès de Baudichon de la Maisonneuve, accusé d'hérésie à Lyon, 1534 publié pour la première fois d'après le manuscrit original conservé aux Archives de Berne et précédé d'un Avant-propos*, ed. J.G. Baum, Imprimerie J.-G. Fick, Genève 1873, pp. 6-8.

France et du problème que les livres qu'il publie constituent alors pour les autorités ecclésiastiques⁴.

Pierre de Vingle est en effet connu pour son engagement, dans la première moitié des années 1530, auprès des réformateurs du groupe de Neuchâtel. Ainsi désigné pour la première fois par William Kemp, ce groupe rassemble des auteurs qui mobilisent l'imprimé pour prêcher la rupture avec l'Église romaine en terrain francophone dans les années 1530⁵. Cette poignée d'auteurs, parmi lesquels on peut identifier Guillaume Farel, Pierre Viret, Pierre Robert Olivétan, Antoine Saunier, Antoine Marcourt, Matthieu Malingre ou Antoine Froment⁶, forment le cœur d'un réseau réformateur plus large, formé de plusieurs dizaines de prédicateurs, partisans de l'Évangile : majoritairement français et exilés suite aux poursuites menées contre les hétérodoxes de la foi dans le royaume de François I^{er}, ils s'organisent autour de Guillaume Farel⁷ et diffusent le message de la Réforme en Suisse francophone avec le sou-

⁴ Vingle commence sa carrière d'imprimeur à Lyon, où il est associé à son beau-père Claude Nourry à partir de 1526. Il est banni de Lyon en 1532 en raison du caractère hétérodoxe des derniers ouvrages qu'il y a imprimés. Au milieu ou à la fin de l'année 1532, il s'installe à Genève. À l'été 1533, il part pour Neuchâtel. Alimentées par les écrits de plusieurs auteurs du réseau de Guillaume Farel et financées par les communautés vaudoises du Piémont ses presses sont très actives de l'été 1533 à l'été 1535, période à laquelle il quitte la ville pour des raisons inconnues et où l'on perd sa trace dans les sources. On conserve ou l'on connaît actuellement l'existence de trente-neuf ouvrages religieux publiés par Vingle et/ou ses collaborateurs. Sur ce corpus, voir E. DROZ, *Vingle, l'imprimeur de Farel*, in : *Aspects de la propagande religieuse*, ed. G. Berthoud, Droz, Genève 1957, pp. 38-78 ; E. DROZ, *Une impression inconnue de Pierre de Vingle : les Prières et oraisons de la Bible [Lyon], 19 août 1530*, "Bibliothèque d'humanisme et Renaissance" XX-1 (1958), pp. 158-169 ; *Epistres et évangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an*, ed. G. Bedouelle et F. Gianone, Brill, Leiden 1976 ; W. KEMP, *La redécouverte des éditions de Pierre de Vingle*, in : *Le Livre évangélique en français avant Calvin*, eds. J.-F. Gilmont et W. Kemp, Brepols, Turnhout 2004, pp. 147-177. Sur le financement des presses de Vingle à Genève et Neuchâtel, voir J.-F. GILMONT, *La Bible d'Olivétan : audaces et limites d'une entreprise pionnière*, in : *Le Livre et ses secrets*, ed. J.-F. Gilmont, Droz, Genève 2005, pp. 125-137 et ici pp. 127-128.

⁵ Ce corpus imprimé fait l'objet de nouvelles analyses depuis les années 2000 : voir notamment *Les Imprimés réformés de Pierre de Vingle (Neuchâtel, 1533-1535)*, actes du Colloque de Neuchâtel (2005), numéro spécial de la revue "Littératures" XXIV-1 et 2, eds. D. Desrosiers-Bonin et W. Kemp.

⁶ Sur ces différentes figures, voir *Guillaume Farel, 1489-1565 : biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie*, publié par le Comité Farel, Slatkine, Genève 1978, pp. 50-51, n. 3, pp. 396-397 et 401.

⁷ Sur le parcours de Farel en Suisse entre 1526 et 1538, voir *Guillaume Farel, 1489-1565* cit., pp. 169-417 ; J. ZUIDEMA, T. VAN RAALTE, *Early French Reform : The Theology and Spirituality of Guillaume Farel*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 11-14.

tion de l'État bernois qui a adopté la foi nouvelle en 1528. Ils sont aussi les pasteurs des premières communautés évangéliques qui naissent au tournant des années 1520-1530⁹. Outre leur activité de prédication et d'encadrement des fidèles, certains réformateurs, vraisemblablement encouragés par Farel¹⁰, font appel à l'imprimé pour soutenir l'entreprise de prédication et de conquête des opinions et pour élargir la diffusion du message de Réforme, au-delà des frontières du temps et de l'espace, à l'ensemble de la Suisse francophone et au royaume de France. L'atelier de Pierre de Vingle, installé à Neuchâtel à partir de l'été 1533, permet à ce petit groupe de réformateurs-auteurs de concentrer la production d'imprimés dans une ville protégée, qui a adopté la Réforme le 4 novembre 1530. Sous l'action du groupe de Neuchâtel, la cité devient, entre 1533 et 1536, le premier pôle de diffusion de livres réformés en français.

Des activités de ces réformateurs d'avant Calvin, on retient souvent la publication des Placards de 1534, écrits par Antoine Marcourt et imprimés par Pierre de Vingle¹¹. Cette campagne neuchâteloise de 1534-1535 contre « les horribles, grandz et importables abuz de la Messe papalle » est certainement le plus célèbre fait d'armes du groupe de Neuchâtel¹². Elle n'est néanmoins pas la première et l'on se propose de

⁹ Farel et les prédicateurs qui le rejoignent prêchent la Réforme dans les territoires des Quatre Mandements, puis dans les baillages communs, dans la ville de Lausanne et ses environs, dans le comté de Neuchâtel, dans la ville de Genève et enfin dans le Pays de Vaud, qui est sous l'autorité du duc de Savoie, avant d'être conquis par Berne au début de l'année 1536 : L.-É. ROULET, *Farel, agent bernois ? (1528-1536)*, actes du Colloque Guillaume Farel. Neuchâtel, 29 septembre-1^{er} octobre 1980, eds. P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer, "Cahiers de la Revue de théologie et de Philosophie" IX-1 (1983), pp. 99-106 ; B. GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester 2002, pp. 149-154 ; M.W. BRUENING, *Le Premier champ de bataille du calvinisme : conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528-1559*, traduit de l'américain par M. Enckell, Éditions Antipodes, Lausanne 2011, pp. 51-67 et 115-152.

¹⁰ Pour Farel, la publication d'ouvrages imprimés et l'installation d'un imprimeur au service des réformateurs sont des préoccupations centrales : voir, par exemple, sa lettre à G. Muète, 18 novembre 1532, in *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française ; recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, ed. L.-A. Herminjard, H. Georg, M. Lévy, G. Fischbacher, Paris-Genève 1866-1897, II, p. 460, qui marque son impatience à voir Vingle s'établir à Genève.

¹¹ [A. MARCOURT], *Articles veritables sur les horribles, grandz et importables abuz de la Messe papalle : inventee directement contre la sainte Cene de Jesus Christ*, [P. de Vingle], [Neuchâtel] [1534]. Les exemplaires de ce placard ont été affichés dans plusieurs villes du royaume de France dans la nuit du 17 au 18 octobre.

¹² Un petit traité a été mis en circulation dans le royaume de France parallèlement aux placards de 1534 : [A. MARCOURT], *Petit traicté tres utile, et salutaire de la sainte eucharistie de nostre Seigneur Jesuschrist*, [P. de Vingle], [Neuchâtel] 1534. En janvier

mettre en lumière une entreprise genevoise moins connue, qui date de 1532-1533 et cible les indulgences. Pour aborder cette séquence, l'étude partira d'un petit opuscule polémique imprimé par Vingle sous le titre *Les grans pardons et indulgences, le tresgrand Jubilé de plainiere remission de peine et de coulpe*¹². Grâce aux éditions critiques et aux travaux récents de William Kemp¹³, Reinhard Bodenmann¹⁴, Jonathan Beck¹⁵ et Geneviève Gross¹⁶, on connaît désormais mieux les publica-

1535, un autre traité contre la messe est envoyé en France et provoque une seconde « affaire des Placards » : [A. MARCOURT], avec le concours de Cephais Geranius [P. VIRET ? P. DE VINGLE ?], *Declaration de la Messe, Le fruit dicelle, La cause, et le moyen, pourquoi et comment on la doit maintenir*, [P. de Vingle], [Neuchâtel] [1534]. C'est ainsi une véritable campagne polémique contre la messe qui est orchestrée depuis Neuchâtel : G. GROSS, *Campagnes d'affichage des « Articles véritables » et du « Petit traicté » d'Antoine Marcourt (1534-1535) : stratégies discursives et implications symboliques d'une pratique de renversement clérical aux débuts de la Réforme en France*, in : *Usages et stratégies polémiques en Europe (XIV-premier XVII siècles)*, eds. M. Bouhaïk-Gironès, T. Debbagi Baranova et N. Szczech, Peter Lang, Bruxelles, 2016, pp. 73-87. Geneviève Gross prépare actuellement l'édition critique de ces écrits de Marcourt : voir son article dans cet ouvrage.

¹² [ANONYME], *Les grans pardons et indulgences, le tresgrand Jubilé de plainiere remission de peine et de coulpe à tous les confraires de la tressacrée confrairie du saint esperit : que nostre saint pere paravant avoit promis par ses saintz prophetes, et ordonné et confirmé par nostre seigneur Jesuchrist son seul et tresaymé filz, et de rechief veult qu'on publie et adnonce par tout le monde, comme il avoit commandé à ses apostres, affin que tous soyent de la digne confrairie. Proest de gheesten. 1. Joan. 4, « Gand », « Pieter van Winghuc » [P. de Vingle], [Lyon ? Genève ?] [1532 ? 1533 ?]. In-8°, A-B, [16] f. L'imprimé est décrit par J.-F. Gilmont dans la base GLN 15-16 en ligne : http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/bge/gln/notice/details.php?ref=L211c2luZm8vYmQvYmddL2dsbi9ub3RpY2Uvc2ltcGxlLnBocA==&p=0&tbl=gln_edit&no=5319.*

¹³ Cfr. W. KEMP, *La redécouverte des éditions de Pierre de Vingle* cit. ; ID., *La typographie employée par Pierre de Vingle à Genève et à Neuchâtel (1533-1535)*, et ID., *Le récit du « beau miracle » à Saint-Vulfran d'Abbeville d'après la deuxième édition du « Livre des marchans » (décembre 1534)*, « Littératures » XXIV-1, pp. 39-50, et XXIV-2, pp. 39-53.

¹⁴ R. BODENMANN, *Farel et le livre réformé français*, in : *Le Livre évangélique en français avant Calvin* cit., pp. 13-39 ; ID., *Les Vaudois et la production du livre évangélique français (1525-1550)*, in : *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*, a cura di M. Fratini, Claudiana, Torino 2006, pp. 21-59, et R. BODENMANN, *Les Faictz de Jesus Christ et du Pape (fin 1533). Aux origines germaniques d'un traité illustré de langue française*, « Littératures » XXIV-1, pp. 25-30 et pp. 31-38. Voir aussi *Faictz de Jesus Christ et du pape*, ed. R. Bodenmann, Droz, Genève 2009.

¹⁵ J. BECK, *La mise en scène de l'évangélisme militant (et clandestin) vers 1533-1535. Les moralités de La Maladie de Chrétienté et de La Vérité cachée publiées par Pierre de Vingle à Neuchâtel*, « Littératures » XXIV-2, pp. 181-220. Voir aussi *Recueil de moralités (XIII-XVII siècles)*, XIII, Classiques Garnier, Paris (à paraître).

¹⁶ G. GROSS, *Les rééditions du « Livre des Marchans » de 1541 et 1544 : un livre à double enjeu*, « Bulletin annuel de l'Institut d'histoire de la Réformation » XXVI (2004-2005), pp. 45-58 ; EAD., *Les acrostiches et la devise de Matthieu Malingre : sensibilité*

tions qui voient le jour à Neuchâtel de l'été 1533 au printemps 1535, avant que l'atelier de Vingle ne soit entièrement mobilisé par la production de la Bible d'Olivétan¹⁷. En analysant *Les grands pardons*, imprimé anonyme publié dans la période précédente, on essaiera de mieux comprendre la genèse du groupe de Neuchâtel et son action à Genève, à une période où la ville n'a pas encore fait le choix de la Réforme. Ces quelques mois, véritable laboratoire genevois, apparaissent déterminants pour comprendre comment s'organise un groupe de réformateurs en formation et comment il essaie d'implanter son message de Réforme dans des territoires de la Suisse francophone où les évangéliques ne forment le plus souvent que de petits groupes minoritaires.

1. Un traité polémique en question

L'opuscule *Les grans pardons*, dont on'a retrouvé à ce jour qu'un seul exemplaire¹⁸, est publié sans mention d'auteur ni de date de publication. La page de titre indique une fausse adresse, « Nouvellement imprime a Gand par Pieter van winghue » (voir Fig. 10).

On y reconnaît facilement le nom déguisé de Pierre de Vingle¹⁹, ce que confirme l'analyse des caractères gothiques utilisés, qui sont bien ceux de l'imprimeur lyonnais²⁰. Les autres secrets de l'imprimé demeurent en revanche difficile à percer.

pédagogique et didactique d'un collaborateur aux presses neuchâteloises de Pierre de Vingle (1533-1536), "Littératures" XXIV-2, pp. 151-180 ; EAD., Antoine Marcourt, le « Livre des marchans » et ses rééditions : 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)*, eds. J.-D. Morerod et P.-O. Lechot, Université de Neuchâtel-Faculté des lettres et sciences humaines, Neuchâtel 2009, pp. 93-119. Voir aussi A. MARCOURT, *Le Livre des marchans d'Antoine Marcourt : une satire anticléricale au service de la Réforme*, ed. G. Gross, Honoré Champion, Paris 2017.

¹⁷ *La Bible Qui est toute la Sainte escripture. En laquelle sont contenus, le Viel Testament et le Nouveau, translatez en Francoys. Le Vieil, de Lebrieu : et le nouveau, du Grec*, trad. franç., de P. Robert Olivétan, P. de Vingle, Neuchâtel 1535.

¹⁸ Neuchâtel, Bibliothèque publique universitaire, A. F. C 30.

¹⁹ Les juges lyonnais qui interrogent Baudichon de La Maisonneuve en avril 1534 lui demandent si cet ouvrage, parmi d'autres, circule à Genève. Ils sont donc conscients qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage provenant de Gand mais d'un imprimé suisse : cfr. *Procès de Baudichon de la Maisonneuve* cit., pp. 6-7.

²⁰ T. DUFOUR, *Notice bibliographique sur le catéchisme et la confession de foi de Calvin (1537) et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la Réforme (1533-1540)*, in : *Le Catéchisme français de Calvin publié en 1537. Réimprimé pour la première fois d'après un exemplaire nouvellement retrouvé et*

1.1 Un message de Réforme

La lecture du traité apporte une certitude, celle de l'ancrage de l'œuvre dans la Réforme. Dans les pas de Luther, l'auteur s'attaque aux indulgences. Il accuse les clercs de piller l'argent des fidèles sous prétextes de pardon et met ces marchands de grâces en accusation. Il dénonce ainsi « [d]es gros abbuz, tromperies, deceptions, et [d]es grand larrecins qui tous les jours se font » aux dépens des fidèles. Les clercs qui participent au commerce des indulgences sont présentés comme « [d]es faussaires ennemys de verite qui soubz lumbre de longue oraison, mang[ent] les maisons des vesves [veuves] », qui « controuv[ent] de jour en jour nouvelles inventions et mensonges pour desrober et piller le monde » et qui « si grandement sont remplis davarice nayans esgard que de tyrer a eulx »²¹. Les clercs n'ont plus rien de pasteurs et sont devenus des « loups ravissans soubz le vestemens de brebis, pasteurs et idoles qui nont point de soucy des brebis, pasturant eulx mesmes, mangeans les brebis sans chercher ce qui est perdu, assembler ce qui est esgaré, lier ce qui est rompu, guerir ce qui est malade »²².

Poussant plus loin ses attaques, l'auteur dénonce la marchandisation du salut et défend *a contrario* la rédemption gratuitement accordée par Dieu à tous les croyants. Il ne dénonce donc pas seulement les abus liés au trafic des indulgences mais les rejette complètement et, pour mieux en convaincre les lecteurs, argumente par antithèse : à la « vraie foy », il oppose les « faulse lettre et faulx pardons » ou les « inventions et mensonges » ; aux « vrais adoreurs », les « faussaires des graces », « faulx traistres » et « ennemys de verité »²³. Grâce à ce procédé rhétorique simple, l'auteur montre que les indulgences ne sont pas un simple abus mais une véritable invention des clercs, « parlans de leurs testes et leurs songes, et non la parolle de dieu »²⁴. Lui s'appuie au contraire sur la Bible²⁵ pour affirmer la gratuité du pardon donné par Dieu : « [S]ans toutes faulcetez, abusions, tromperies, et deceptions, [que les croyants] recoivent ces grans pardons qui franchement et pour rien sont donnez a

suivi de la plus ancienne confession de foi de l'Église de Genève, avec deux notices, eds. A. Rilliet, T. Dufour, H. Georg et G. Fischbacher, Genève-Paris 1878, pp. cjcclxxxviii et ici pp. ccxj-ccxij ; W. KEMP, *La redécouverte des éditions de Pierre de Vingle* cit., p. 166, et ID., *La typographie employée par Pierre de Vingle à Genève et à Neuchâtel* cit.

²¹ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [B vi r^o et v^o].

²² Ivi, sign. B iiiij.

²³ Ivi, sign. [A iij v^o], [A iiiij v^o] et [B vi v^o], [A viiiij v^o], [B vi], [A vi v^o], [A viiiij] et B iiiij.

²⁴ Ivi, sign. B iiiij.

²⁵ Il étaye son discours de très nombreux renvois aux textes de l'Écriture donnés en manchette et tisse son discours de paraphrase biblique.

tous »²⁶. Cette polémique repose sur une thèse fondamentale : les bonnes œuvres ne participent pas au salut, mais seule la foi sauve²⁷.

Si le contenu théologique du traité n'est pas inédit mais s'inscrit dans une tradition rénovatrice dont les racines sont profondes²⁸, la rupture de la Réforme s'y traduit par le rejet déterminé de l'Église romaine, de sa doctrine, de son clergé et de ses pratiques de piété. Elle n'est pas la vraie Église et il faut la fuir. Les clercs sont ainsi traités d'« ouvriers d'iniquité, chiens impudiques hors de la foy »²⁹. Au lieu d'annoncer l'Évangile, ils ont « introduit [dans l'Église] sectes de perdition »³⁰. Ces attaques véhémentes portent jusqu'au pape, qui est présenté comme « l'homme de péché, l'adversaire qui s'est esleu contre dieu, l'antechrist couronné de troys couronnes dor, en despit de la couronne des pines de Jesus »³¹.

1.2 Un traité de l'ombre

Ce petit ouvrage réformateur a été publié sans mention d'auteur, comme c'est l'habitude dans le corpus imprimé par Vingle. Nulle part dans les sources l'on n'a, pour le moment, trouvé de détails concernant son attribution. En août 1534, Laurent Meigret, ancien valet de chambre de François I^{er} qui s'est exilé à Genève, en envoie un exemplaire à l'une de ses connaissances. Lui non plus n'en mentionne pas l'auteur : « celui qui l'a faict ne s'est jamais voullu nommer de paour d'estre brulé avec led. livre », écrit-il³². Il donne néanmoins un indice en écrivant à son correspondant qu'il lui « envoie ung livre que les vicquaires sans tiltre du pape de pardeça ont faict imprimer »³³. Par cette périphrase, il désigne l'entourage de Farel qui s'est chargé de publier l'ouvrage. « Le pape de pardeça », c'est-à-dire Farel, serait-il l'auteur des *Grans par-*

²⁶ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [B v v-B vi].

²⁷ La rédemption pleine et gratuite est accordée à ceux qui « croi[ent] fermement au saint evangile, cest que nostre seigneur Jesus est mort pour noz pechez et est resuscite pour nostre justification. Par ceste visve et vraye foy en jesus tous [ont] plaine remission de tous leurs pechez, crimes, cas, excès quelconque quilz soyent [...]. », ivi, sign. [Aiiij v^o].

²⁸ Voir, par exemple, la contribution de Guillaume Alonge, publiée dans ce volume.

²⁹ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. B iiij.

³⁰ Ivi, sign. [B iij v^o].

³¹ Ivi, sign. B iij.

³² Lettre de L. Meigret à [J. du Bellay ?], [peu après le 30 août 1534], E. DROZ, *Laurent Meigret et la propagande religieuse*, in : *Aspects de la propagande religieuse*, ed. G. Berthoud, Droz, Genève 1957, pp. 155-168, ici pp. 155-157.

³³ Ivi, p. 156.

dons qui renversent l'autorité du pape de Rome? Au début des années 1530, Farel est un auteur confirmé. Fort de l'appui de Berne qui l'a choisi comme missionnaire de la Réforme dans ses territoires francophones sujets, combourgeois et alliés, il pourrait avoir l'autorité nécessaire pour porter cette critique déterminée des pratiques, de la doctrine et de la hiérarchie romaines. On sait qu'il a déjà prêché contre les indulgences, notamment à Orbe en 1530³⁴. Peut-être est-il l'auteur de cet imprimé qui en fait une invention diabolique.

Plusieurs éléments permettent de rapprocher *Les grans pardons* des premières œuvres du réformateur. On trouve par exemple des échos dans les épigraphes³⁵ ou dans le vocabulaire. Le terme de « barbouteries »³⁶ (marmonnements), rappelle le verbe « barboter » déjà employé avec la même connotation péjorative dans la préface du *Pater noster et Credo en françoys*³⁷. L'expression « visve et vraye foy », déjà présente dans la *Maniere et fasson*³⁸, revient par trois fois dans *Les grans pardons*³⁹. Les recherches lexicographiques d'Isabelle Garnier-Mathez ont montré que les épithètes « vive » et « vraie » associées au terme « foi » sont caractéristiques des textes évangéliques français publiés par Jacques Lefèvre d'Étaples et ses disciples depuis le début des années 1520⁴⁰. Peut-être l'emploi de l'expression « visve et vraye foy » orientait-il le regard vers Guillaume Farel qui, avant de fuir le royaume de France, a partagé l'expérience de ce réseau évangélique français ?

On peut aussi établir des liens entre les positions théologiques exprimées dans *Les grans pardons*, dans le manuel liturgique intitulé la

³⁴ L. VULLIEMIN, *Le Chroniqueur : recueil historique et journal de l'Helvétie romande renfermant le récit de la réformation dans ce pays et celui de sa réunion à la Suisse dans les années 1535 et 1536, publié dans les années 1835 et 1836, sous les auspices d'une Société d'amis de l'Église et de la patrie suisse et à l'aide de documents inédits en grand nombre*, Imprimerie et librairie de M. Ducloux, Lausanne 1836, p. 119.

³⁵ L'épigraphe « Éprouvez les esprits », imprimée en néerlandais sur la page de titre des *Grans pardons* (voir Fig. 10), se retrouve, en français, au verso de la page de titre de [G. FAREL], *La maniere et fasson qu'on tient en baillant le saint baptesme en la sainte congregation de Dieu : et en espousant ceulx qui viennent au saint mariage, et à la sainte Cene de nostre seigneur, es lieux lesquelz Dieu de sa grace a visité, faisant que selon sa sainte parolle ce qu'il a deffendu en son eglise soit rejecté, et ce qu'il a commandé soit tenu. Aussi la maniere comment la predication commence, moyenne et finit, avec les prieres et exhortations qu'on faict à tous et pour tous, et de la visitation des malades*, P. de Vingle, Neuchâtel 1533.

³⁶ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [A v v^o].

³⁷ [G. FAREL], « A tous fideles salut en Jesu Christ », in : Id., *Le Pater Noster et le Credo en françoys [1524]*, ed. F. M. Higman, Droz, Genève 1982, p. 78.

³⁸ Cfr. [G. FAREL], *La maniere et fasson* cit., sign. [A viij v^o] et [C vij v^o].

³⁹ Ivi, sign. [A viij v^o], [A vi] et [B vi v^o].

⁴⁰ I. GARNIER-MATHEZ, *L'Épithète et la connivence : écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Droz, Genève 2005.

Maniere et fasson de 1533 et dans le *Summaire*, somme doctrinale rééditée en 1534⁴¹. Des rapprochements peuvent par exemple être faits sur la question du baptême. Dans *Les grans pardons*, comme dans les textes farelliens de 1533 et 1534, le baptême est qualifié de « signe »⁴² et de profession de foi du fidèle qui s'engage comme disciple de Jésus-Christ⁴³. Dans *Les grans pardons*⁴⁴, comme dans le *Summaire*⁴⁵ et la *Maniere et fasson*⁴⁶, il est indiqué que le baptême doit être célébré en présence de la communauté, parce que le témoignage public du baptisé resserre les liens de charité au sein de l'Église.

Ces quelques éléments indiquent des convergences mais sont loin d'être des preuves. Ils pourraient étayer l'hypothèse d'une œuvre de Farel mais pourraient tout aussi bien désigner l'un des prédicateurs qui l'entourent au début des années 1530 et qui serait nourri de son enseignement. Les réformateurs du groupe de Neuchâtel ont en effet un réservoir commun d'arguments théologiques, de motifs stylistiques et de ressorts polémiques⁴⁷. Chacun y puise à l'oral comme à l'écrit et les combine suivant son *inventio* personnelle. Antoine Marcourt reprend par exemple la critique de la marchandisation du salut dans son *Livre des marchans*, dont la première édition est publiée par Vingle le 22 août 1533⁴⁸. Le fond de sa critique rejoint celle de l'auteur des *Grans par-*

⁴¹ [G. FAREL et ANONYME], *Summaire, et brieve declaration daucuns lieux et fort nécessaires a un chascun chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu. Item, ung traicte du Purgatoire nouvellement adjouste sur la fin*, [P. de Vingle], [Neuchâtel] 1534. La première édition du *Summaire*, publiée à Lyon par Vingle, date 1529 mais on n'en a retrouvé aucun exemplaire: F.M. HIGMAN, *Dates-clés de la Réforme française : Le Sommaire de Guillaume Farel et La somme de l'escripture sainte*, in : *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Droz, Genève 1998, pp. 53-63.

⁴² Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. A iiij (« signe de renouvellement de vie destre mortz avec Jesus et ensevelis avec luy ») ; [G. FAREL], *Summaire* cit., sign. [Cviiiij] (« signes ») ; [G. FAREL], *La maniere et fasson* cit., sign. B (« vray signe du baptesme invisible et interieur, lequel de sa grace [plaise à Dieu] donner par son saint esperit ») et [B j v] (signe du « renouvellement de vie » du fidèle).

⁴³ Farel souligne que le baptême ne purifie pas, mais qu'il témoigne de ce que Dieu a fait, de sa grâce qui précède la foi et de son élection qui sauve : [G. FAREL], *Summaire* cit., sign. [C vij-C viij v] ; [G. FAREL], *La maniere et fasson* cit., sign. [A vj v] et [B v v].

⁴⁴ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [A iiij v].

⁴⁵ Cfr. [G. FAREL], *Summaire* cit., sign. [C vij r et v].

⁴⁶ Cfr. [G. FAREL], *La maniere et fasson* cit., sign. [A vij v].

⁴⁷ I.C. DENOMME, *La vision théologique de Marie d'Ennetières et le « groupe de Neuchâtel »*, in : *Le Livre évangélique en français avant Calvin*, eds. J.-F. Gilmont et W. Kemp cit., pp. 184-196.

⁴⁸ [A. MARCOURT], *Le livre des marchans, fort utile a toutes gens nouvellement compose par le sire Pantopole, bien expert en tel affaire, prochain voysin du seigneur Pantagrue*, [P. de Vingle], [Neuchâtel] 1533.

dons, mais il présente ses attaques sous la forme d'une satire burlesque et adopte une tonalité nouvelle qui tranche avec le verbe sérieux de l'auteur des *Grans pardons*, qui parodie le style des bulles pontificales. Dans ces conditions et compte tenu de ces circulations discursives d'un ouvrage à l'autre du corpus publié par le groupe de Neuchâtel, il est aussi difficile de trancher la question de la paternité des *Grans pardons* que celle d'autres ouvrages anonymes issus des presses de Vingle.

Déterminer la date et le lieu de publication posent de semblables problèmes⁴⁹. La seule certitude qu'apportent les sources est que *Les grans pardons* sont parus avant avril 1534 puisqu'ils sont cités dans les minutes du procès lyonnais de Baudichon de La Maisonneuve⁵⁰. Le traité se situe donc dans la première partie du corpus publié par le groupe de Neuchâtel, parmi les imprimés qui précèdent la campagne orchestrée contre la messe à partir d'octobre 1534⁵¹. À la fin du XIX^e siècle, Théophile Dufour, qui, le premier, a remis ce traité polémique en lumière, situait sa publication à Genève. Vingle aurait fait un jeu de mot en indiquant la ville de Gand comme fausse adresse sur la page de titre du traité. La forme germanique et flamande du nom de cette ville est « Gent ». Ce serait là une manière détournée pour Pierre de Vingle de désigner la ville de Genève, dont le nom allemand est Genf, et qui serait la véritable ville d'impression⁵². Dans cette hypothèse, *Les grans pardons* auraient été publiés entre la fin de l'année 1532 et le milieu de l'année 1533, période à laquelle les sources attestent de la présence de Pierre de Vingle à Genève⁵³.

⁴⁹ Durant les mois qui vont de l'été 1532 à l'été 1533, les réformateurs sont très mobiles et Pierre de Vingle est lui-même en mouvement de Lyon à Genève, en passant par Berne, le Dauphiné, le Gapençais et la région de Neuchâtel. Ces déplacements, mal documentés, complexifient l'établissement de la chronologie et la mise en contexte des imprimés publiés alors.

⁵⁰ Cfr. *Procès de Baudichon de La Maisonneuve* cit., p. 6.

⁵¹ Si la question eucharistique est abordée dans *Les grans pardons*, elle n'est pas centrale : cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [A iii] v~A vi]. On n'y trouve pas d'attaque directes contre la messe. L'auteur privilégie la description de la cène selon l'Évangile et n'entre en polémique que pour critiquer le cérémonial romain qui porte atteinte à la sainteté du Christ seul médiateur. Significativement, le terme de « messe » n'apparaît pas. L'absence de charges explicites contre la messe m'incline à penser que le traité est précoc et fait partie des tout premiers ouvrages réformateurs publiés par l'imprimeur Pierre de Vingle. Il serait ainsi paru avant que la question de la nature du sacrement eucharistique ne s'impose comme un sujet central de la polémique imprimée par Vingle.

⁵² Cfr. T. DUFOUR, *Notice bibliographique sur le catéchisme et la confession de foi de Calvin* cit., p. ccxij.

⁵³ D'après une lettre de Farel qui demande de ses nouvelles, Vingle n'est pas encore à Genève le 18 novembre 1533 : lettre de G. Farel à G. Muète, 18 novembre 1532, dans *Correspondance des réformateurs* cit., II, n° 395, p. 460. Le 18 février 1533, Vingle est cité pour la première fois dans les Registres du Conseil de Genève : cfr. *Registres du*

Cet argument ne me semble pas assez déterminant et il est possible que le traité ait été imprimé à Lyon à l'été ou à l'automne 1532, avant le départ de Vingle. Au verso de la page de titre des *Grans pardons*, on trouve en effet une image représentant le Christ à la moisson (voir Fig. 11), qui apparaissait déjà dans une édition de l'*Enchiridion du chevalier chrestien* d'Érasme, que Vingle a publiée à Lyon, vraisemblablement en 1532⁵⁴. L'imprimeur n'a utilisé qu'une seule lettre ornée pour la composition des *Grans pardons*. Il s'agit d'un « N » qui apparaît à la première page de texte⁵⁵ (voir Fig. 12). Cette lettre ornée n'apparaît dans aucun des ouvrages que Vingle a publiés en Suisse. Un « L » de la même série est en revanche utilisé dans un ouvrage publié à Lyon en 1532 par Claude Nourry⁵⁶ (voir Fig. 13).

Ces indices typographiques pourraient désigner Lyon et l'atelier de Claude Nourry comme lieu de publication des *Grans pardons*. L'impression pourrait avoir eu lieu alors que Vingle travaillait encore avec son beau-père et avant qu'il ne soit expulsé de la cité.

2. Un élan critique collectif

Qu'il ait été publié à Lyon ou à Genève, en 1532 ou en 1533, ce traité me semble lié à l'histoire genevoise, au regard de la configuration dans laquelle il s'insère. Mon hypothèse est que la publication des *Grans pardons* s'inscrit dans une séquence polémique qui s'ouvre à l'été 1532, qui met tout un groupe de réformateurs et de partisans de l'Évangile en action et qui prend Genève pour premier théâtre.

Conseil de Genève cit., XII, p. 214. Vingle a donc dû s'installer dans la cité lémanique entre la fin du mois de novembre 1532 et le début du mois de février 1533.

⁵⁴ ÉRASME, *Enchiridion (ou manuel) du chevalier chrestien : aorné de commandemens tressalutaires par Desydere Erasme de Roterodame ; avec ung prologue merveilleusement utile et de nouveau adjousté*, [P. de Vingle], [Lyon] [1532]. Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares RES-D-80083.

⁵⁵ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. Aij.

⁵⁶ G. BOCCACCIO, *Flammette. Complainte des tristes amours de Flammette à son amy Pamphile*, Translatée Ditalien en vulgaire françoys. On les vend à Lyon par Claude Nourry, dict Le Prince : près nostre-Dame de Confort, C. Nourry, Lyon 1532, fol. Ij. Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares RES-Y2-2248.

2.1 L'hypothèse d'une séquence polémique genevoise

Eugénie Droz a, la première, fait le lien entre cette publication polémique et la diffusion à Genève d'une bulle promulguée par le pape Clément VII, le 14 juin 1532⁵⁷. Par cette bulle, le pape réagit aux avancées de l'armée turque victorieuse en Hongrie et en marche pour une nouvelle campagne européenne⁵⁸. Le souverain pontife commande aux fidèles de faire pénitence et indique qu'il accordera une indulgence plénière à ceux qui feront un pèlerinage à Rome ou dans l'une des églises déléguées lors du dernier jubilé (1525). On sait, d'après le chroniqueur Michel Roset, que cette bulle a été publiée sous la forme d'un placard imprimé par Wigand Koeln et affiché dans la ville de Genève au mois d'août 1532⁵⁹.

Les grans pardons pourraient être une réaction à cette bulle de l'été 1532. Plusieurs éléments, dans la forme comme dans le fond du traité, peuvent étayer cette hypothèse. L'auteur des *Grans pardons* a en effet choisi une écriture parodique et structure une partie de son traité sur le modèle d'une bulle pontificale d'indulgences. Les premières lignes du titre laissent croire que le traité publie des pardons accordés par le pape, « nostre saint pere ». Le caractère parodique et critique du texte apparaît très rapidement ; l'auteur poursuit néanmoins ce détournement sur plusieurs pages. On reconnaît ainsi, dans le préambule du traité, le dispositif d'une bulle pontificale d'indulgences, dont l'auteur détourne

⁵⁷ CLEMENT VII, *Clemens Episcopus, Servus servorum Dei. Ad futuram Rei Memoriam*, [W. Koeln], [Genève] 1532. Cette bulle est datée de Rome, le 14 juin 1532 (« *Datum Rome apud sanctum Petrum Annon Incarnationis Domini Mo Quing. Trigesimo secundo, Decimo octavo Kal. Iulii* »), et ordonne un jeûne et des prières à l'occasion des progrès de l'armée turque. Elle a été publiée à Genève, sous la forme d'un placard, dont on n'a conservé qu'un seul exemplaire : Bibliothèque de Genève, Dg 378/6 Rés. La bulle est publiée en fac-similé dans H. NAEF, *Les Origines de la Réforme à Genève, II : L'ère de la triple combourgeoisie, l'épée ducale et l'épée de Farel*, Librairie A. Jullien, Genève 1968, p. 320. Sur le lien entre *Les grans pardons* et cette bulle, cfr. E. DROZ, *Laurent Meigret et la propagande religieuse* cit., p. 160.

⁵⁸ Le 28 août 1526, les troupes de Louis II, roi de Hongrie, ont été défaites à Mohacs par les troupes de Soliman. Fin septembre 1529, le sultan a mis le siège devant Vienne. Les rigueurs de l'hiver l'obligent à lever le siège le 14 octobre 1529, mais l'opinion européenne est terrorisée par l'avancée des Turcs en Europe. En 1532, Soliman entreprend une quatrième campagne en Europe centrale, ce qui accentue encore les peurs européennes : J. BERANGER, *La monarchie universelle de Charles Quint*, in *Guerre et paix en Europe centrale aux époques moderne et contemporaine. Mélanges d'histoire des relations internationales offerts à Jean Béranger*, ed. D. Tollet, Presses universitaires de Paris Sorbonne, Paris 2003, pp. 19-41 et *ivi* pp. 34-35.

⁵⁹ « Au mois d'août suivant furent publiés les grans pardons du pape Clément », M. ROSET, *Les Chroniques de Genève*, ed. H. Fazy, Georg, Genève 1894, p. 162, et *Registres du Conseil de Genève* cit., XII, p. 103.

aussi les formules. C'est le cas, par exemple, de la formule « a voulu et ordonne et par sa sainte parolle veult et ordonne et commande expressement »⁶⁰ ou de la formule d'anathème, d'excommunication et de malediction qui revient comme un refrain tout au long du traité⁶¹. Le traité semble ainsi répliquer à une bulle pontificale. S'agit-il pour autant d'une réponse à la bulle du 14 juin 1532 ? Dans le préambule du traité, l'auteur parle de « surmonter, vaincre et detruire tous infideles et enemy de la foy de nostre seigneur »⁶². Ce passage pourrait être une allusion à l'actualité turque mais l'indice est bien mince et *Les grans pardons* apparaissent plutôt comme une réponse plus générale à toutes les bulles pontificales d'indulgences que l'auteur condamne en bloc.

Un autre indice invite néanmoins à inscrire cet imprimé polémique dans un contexte genevois : *Les grans pardons* entrent en résonance avec d'autres événements de l'année 1532 et du début de l'année 1533, ce qui invite à postuler l'existence d'une séquence polémique qui s'est déroulée en plusieurs temps. Les chroniqueurs Jeanne de Jussie, Michel Roset, Jean Savion et Antoine Froment rapportent que, dans la nuit du 8 au 9 juin 1532, des placards annonçant « un grand pardon general de Jesus Christ » ont été affichés sur toutes les portes des églises de Genève⁶³. Les fidèles les découvrent le dimanche matin. Ces placards ameurent la foule ainsi que les chanoines de la cathédrale Saint-Pierre. Une dispute éclate et des coups sont échangés entre un chanoine, Pierre Werli, et un partisan de la Réforme, Jean Goulaz, qui a vraisemblablement participé à l'affichage des placards. Cette « affaire des placards » à la genevoise fait grand bruit durant plusieurs semaines⁶⁴. Aucun exemplaire de ces placards n'a été conservé, mais on peut tout de même souligner que d'intéressants liens thématiques apparaissent entre ce

⁶⁰ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. A ij, à comparer, par exemple, avec la bulle d'indulgence imprimée dans [ANONYME], *Livre et ordonnance de la devote confrairie du Psaultier de la glorieuse vierge Marie*, W. Koeln et P. Michault, Genève 1516, sign. B v° : « [...] auctoritate apostolica [...] approbamus [...] decrevimus et declaramus ».

⁶¹ Voir par exemple la première occurrence, *Les grans pardons* cit., sign. [A ij vo]-A iij : « Anathémisant, excommuniant et mauldissant de malediction eternelle ledict nostre saint pere de sa grande puissance et autorite tous ceulx et celles qui de faict et de certains science et malice et meschancete empescheront quil soit la publication et adnunciation de ces tresgrans pardons [...] », à comparer avec « avecques ce aussi appert comme lon peult veoir par la fin de la dicte Bulle que tous ceulx ou celles qui feront ou diront aulcune chose au contraire de ladicte approbation sont excommuniez, et en lindignation de dieu tout puissant. », *Livre et ordonnance de la devote confrairie du Psaultier* cit., sign. B 2.

⁶² Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. A ij.

⁶³ Cfr. *Registres du Conseil de Genève* cit., XII, pp. 102-103, n. 1.

⁶⁴ Ivi, XII, p. 102, n. 1, p. 104, pp. 107-108, p. 153 et p. 170.

qu'en disent les chroniqueurs et ce que l'on peut lire dans *Les grans pardons*⁶⁵.

Quelques mois plus tard, le 1^{er} janvier 1533, Antoine Froment est poussé par ses auditeurs à sortir prêcher en pleine ville, sur la place du Molard. Il est alors à Genève depuis plusieurs mois, a ouvert une école et prêche dans une salle qu'il a louée. Le 1^{er} janvier, ses auditeurs sont si nombreux que l'on décide de le faire prêcher à l'extérieur. Le prédicateur rapporte ces événements et restitue le texte de sa prédication dans sa chronique⁶⁶. Le thème du sermon est tiré de l'évangile selon Matthieu : « Donnez-vous garde des faux prophètes ». Ce thème est celui-là même qu'indique l'épigraphie des *Grans pardons*. Sur la page de titre du traité, on trouve ce même avertissement (« Éprouvez les esprits »), formulé en néerlandais et tiré de 1 Jean 4, verset 1. Le verset complet donne le sens de cette exhortation : « Bien-aimé, n'ajoutez pas foi à tout esprit ; mais éprouvez les esprits, pour savoir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde. » Dans *Les grans pardons* comme chez Froment, la parole du prédicateur-auteur se présente donc comme une parole de révélation qui doit permettre de faire tomber les masques et de mettre en lumière les errements de l'Église romaine. Froment consacre en outre un passage de son sermon à la critique des « pardonneurs des pechez, par leurs bulles, pardons, confessions oriculatoryes, messes, et tout plein d'autres tracasseries, ou badinages, qu'ilz ont controuvé de leurs testes »⁶⁷. On retrouve là une partie de l'argumentaire des *Grans pardons* qui présentent les indulgences comme des « traditions » forgées par les clercs⁶⁸.

L'auteur des placards de juin 1532, celui des *Grans pardons* et Antoine Froment se retrouvent donc dans une critique commune de la marchandisation du salut et de la doctrine des œuvres qui en est le socle : ils bataillent tous trois pour la défense du don gratuit du salut offert à ceux qui croient. *Les grans pardons* me semblent donc s'intégrer dans une séquence polémique qui allie affichage, prédication et circulation imprimée. Les réformateurs combindraient plusieurs médias pour

⁶⁵ Eugénie Droz pense que l'on peut avoir une idée du contenu des placards de juin 1532 en consultant des ouvrages postérieurs qui les ont intégrés : cfr. E. DROZ, *Laurent Meigret et la propagande religieuse* cit., pp. 162-166.

⁶⁶ S'il faut être prudent face à cette chronique écrite plusieurs années après les faits, orientée et souvent imprécise voire erronée, on peut, je pense, faire confiance à la trame générale de la prédication telle qu'elle est rapportée par Froment.

⁶⁷ A. FROMENT, *Les Actes et geste merueilleux de la cité de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigee par escriptz en fourme de Chroniques Annales ou Hytoyres commençant l'an M D XXX II*, ed. G. Revilliod, J.G. Fick, Genève 1854, pp. 36-38.

⁶⁸ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. B iiij.

faire passer leur message et en multiplier ainsi l'efficacité. L'auteur des *Grans pardons* atteste de cette stratégie plurielle d'évangélisation quand il écrit, dans le préambule du traité, que l'Évangile doit être « adnunce, publiee et preschee a toutes gens »⁶⁹ : ces termes pourraient renvoyer aux placards, à l'imprimé et à la prédication, trois facettes d'un même glaive de la parole. Un autre élément va dans le même sens. Le 24 juin 1532, juste après l'affichage des placards, le Conseil de Genève reçoit une lettre de Fribourg : elle dit qu'« il [est] revenu aux oreilles [des autorités fribourgeoises] que quelques Genevois [ont] affiché des placards (*certas cedulas*) préconisant la loi nouvelle, opposée à l'autorité épiscopale de cette cité ; de plus, ils ont des livres et en répandent (*promulgant*), ce qui est contraire à la volonté de MM. de Fribourg »⁷⁰. Ces livres qui circulent à Genève à l'été 1532 seraient-ils déjà les *Grans pardons* ? On ne peut en être certain mais la lettre atteste au moins de la mise en circulation parallèle de placards et d'ouvrages imprimés. Ces deux types d'écrits apparaissent comme un soutien pour la prédication orale qui est portée par Froment en novembre-décembre 1532, mais avant lui, par Claude Bigottier qui lit l'Évangile dans son école à l'été 1532⁷¹, puis par Farel, Saunier et Olivétan, qui prêchent dans les maisons à la fin du mois de septembre et disputent avec les théologiens du Conseil épiscopal le 3 octobre, avant de se faire bannir de la ville⁷². Mobiliser l'imprimé sous forme de placards ou de petits livres me semble être, dans ces années 1532-1533, un moyen, pour les réformateurs, de contourner l'absence de prédication publique autorisée, de se saisir de la parole dont les docteurs ou les clercs revendiquent le monopole et d'occuper ainsi l'espace public à Genève.

⁶⁹ Ivi, sign. [A ij v].

⁷⁰ Lettre de Laurent Brandenburg au Conseil de Genève, 24 juin 1532, dans *Registres du Conseil de Genève* cit., XII, p. 107. Traduction française d'H. NAEF, *Les Origines de la Réforme à Genève*, II cit., pp. 323-324.

⁷¹ Cfr. *Registres du Conseil de Genève* cit., XII, p. 111-112.

⁷² À la fin du mois de septembre 1532, Farel arrive à Genève avec Saunier. Ils rejoignent Olivétan qui est vraisemblablement déjà à Genève. Farel s'installe au logis de la Tour-Perce et tient des réunions, qui sont l'occasion de prédications clandestines. Le grand vicaire, Aymon de Gingins, et le chapitre des chanoines ont connaissance du séjour des prédicants en ville et sont au fait de leurs activités de prédication. Ils les citent à comparaître devant le Conseil épiscopal. Un colloque a lieu chez le grand vicaire entre Farel, Saunier et Olivétan d'un côté et le procureur du Chapitre de l'auteur, en présence du Conseil épiscopal entouré de dix chanoines et de deux syndics (Guillaume Hugues et Ami Porral). Farel et ses amis sont condamnés à être immédiatement expulsés sous peine de mort : A. FROMENT, *Actes* cit., pp. 3-8. Voir aussi le procès-verbal de la comparution de Farel, Saunier et Olivétan devant le Conseil épiscopal : Archives d'État de Genève, *Registres de la Cour du Vicariat*, 1532, fol. 238 et suiv., in *Guillaume Farel, 1489-1565* cit., p. 304, n. 2.

2.2 Une mobilisation collective pour accélérer l'histoire

Les grans pardons sont traversés par un lancinant impératif de publication de la vérité : il faut dire, il faut annoncer, il faut dévoiler, Dieu le commande, ne cesse de répéter leur auteur. La démultiplication de la parole réformatrice, telle qu'elle apparaît dans ces mois de l'été 1532 au début de l'année 1533 donne l'impression que le groupe des réformateurs est comme sur la brèche et cherche à accélérer le temps de l'histoire.

La campagne contre les indulgences s'organise en plusieurs salves polémiques, qui s'enchaînent suivant une gradation : d'abord les placards de juin 1532 qui créent le scandale jusqu'à Fribourg mais qui sont des feuilles éphémères ; puis *Les grans pardons* qui développent les attaques et les ancrent dans la durée grâce au livre. D'abord des prédications discrètes dans les écoles et les demeures privées ; puis une dispute à huis clos avec les théologiens du Conseil épiscopal, pour finir par la prédication publique de Froment au Molard. Ce qui est rétrospectivement présenté par Froment comme un événement improvisé – le 1^{er} janvier 1533, ses auditeurs auraient poussé Froment jusqu'à la place pour qu'un plus grand nombre de personnes puisse l'écouter – apparaît comme préparé par cette progression polémique débutée dans la nuit du 8 au 9 juin 1532. Entre l'été 1532 et l'été 1533, la dynamique d'adhésion à la Réforme est freinée dans les territoires de Suisse francophone. Les réformateurs font alors de Genève leur nouvelle cible. Cette campagne contre les indulgences peut donner un coup d'accélérateur à la diffusion de leur message dans la ville et, pour faire basculer Genève, les réformateurs mobilisent toutes les ressources possibles. Les collègues de Farel cherchent-ils à obtenir des autorités un lieu de prédication publique ? Cherchent-ils plutôt la confrontation avec les théologiens dans une dispute publique ? Entendent-ils mobiliser la population genevoise ? Tout à la fois, il me semble. La diversité des actions polémiques qui s'enchaînent en 1532 et 1533 laisse la porte ouverte à chacune de ces possibilités, l'une ou l'autre pouvant accélérer l'histoire, mener à un décrochement et devenir la voie du Seigneur.

Cette accélération polémique se comprend mieux si l'on prend en compte le fait que les réformateurs du groupe de Neuchâtel inscrivent leur action dans la continuité de celle des prophètes puis des apôtres. Porteurs de l'Évangile dans leur temps, ils sont responsables devant Dieu de la diffusion de sa Parole : comme l'indique la seconde partie du titre des *Grans pardons*, la rémission « que nostre saint pere paravant avoit promis par ses saintz prophetes, et ordonne, et conferme par nostre seigneur Jesuschrist son seul et tresayme filz, et derechief veult

quon publie et adnunce par tout le monde, comme il avoit commande a ses apostres ». Les réformateurs doivent « persévérer jusqu'à la fin », alors que se multiplient les signes de la Fin des temps – guerres, persécutions de l'Église, faux prophètes. Ils doivent « prêcher la bonne nouvelle du royaume dans le monde entier » ; c'est le commandement de Jésus, car « alors seulement viendra la fin » (Matthieu 24, versets 13 et 14). Cette dimension eschatologique de l'action des réformateurs du groupe de Neuchâtel me semble centrale. Elle apparaît dès la page de titre des *Grans pardons*, si l'on examine la liste de renvois bibliques qui y sont listés. Les passages prophétiques tirés d'Ésaïe (chapitre 61), Jérémie (chapitre 31) et Ézéchiël (chapitre 36) évoquent le pardon divin d'Israël à la fin des temps ; les chapitres de Jean 19 et Luc 24 concernent la crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ qui accomplit les prophéties de l'Ancien Testament ; Matthieu 24 et 28 et Marc 16 évoquent la mission d'évangélisation des apôtres, en lien avec la fin des temps à nouveau. Ces références bibliques constituent un ensemble cohérent, qui inscrit la publication dans le cadre d'une mission apostolique à dimension eschatologique.

Cette réalité permet de donner sens à l'argumentation générale et donc potentiellement universelle que privilégie l'auteur des *Grans pardons*. Si, comme on peut en faire l'hypothèse, l'imprimé s'intègre à une séquence polémique qui se déroule à Genève en 1532-1533, il n'y reste pas attaché. *Les grans pardons* ne mentionnent pas d'événements genevois spécifiques, de sorte que leur message peut être assimilé par tous, comme Dieu le commande dans la bulle parodique du préambule, qui s'adresse « a toutes gens, nations, langues de quelque estat, sexe, condition quilz soyent »⁷³. Loin de ne circuler qu'entre les murs de Genève, le traité a ainsi été diffusé et lu en France, par les juges lyonnais de Baudichon de La Maisonneuve, comme on l'a vu, mais aussi par les censeurs de la Faculté de théologie qui le mettent à l'Index en 1541, 1544 et 1551⁷⁴.

3. Construire une Église selon l'Évangile

Tel un nouvel apôtre dans ces temps qui semblent annoncer la Fin des temps, l'auteur des *Grans pardons* considère qu'il a le devoir de

⁷³ Cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [A ij v].

⁷⁴ F.M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne*, Droz, Genève 1979, p. 86 ; *Index des livres interdits*, I : *Index de l'université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, eds. J.-M. de Bujanda, F.M. Higman et J.K. Farge, Droz, Genève 1985, pp. 388-398 et 468, n. 476.

transmettre l'Évangile au plus grand nombre, comme le commande Jésus à ses disciples. Il lui faut donc présenter son message dans une configuration qui peut faciliter cette transmission. Il s'agit de parler au plus grand nombre de lecteurs possible : pour y parvenir, l'auteur fait un travail d'accommodation culturelle et établit des liens avec des éléments-clés de la culture urbaine du début du XVI^e siècle. En cela, le traité *Les grans pardons* est un bon exemple de la créativité des polémistes du groupe de Neuchâtel.

3.1 Renversement de l'autorité et culture joyeuse

On a vu que les premières pages du traité parodiaient les bulles pontificales d'indulgences. Ce détournement polémique me semble riche d'enseignement. Il apparaît comme un geste fort de renversement de l'autorité romaine. Dans *Les grans pardons*, mais aussi dans les placards de juin 1532 et dans les prédications de Farel ou de Froment, les réformateurs s'emparent des questions de foi et s'approprient des discours dont les clercs ont traditionnellement le monopole. Publier une bulle à la manière du pape, afficher des placards comme le font les représentants de l'évêque ou prêcher sans y avoir été autorisé par les responsables ecclésiastiques sont autant de provocations publiques qui permettent aux réformateurs de renverser l'autorité des clercs et de nier leur rôle de médiateurs. L'auteur des *Grans pardons* ne reconnaît plus l'autorité des clercs avec laquelle il exhorte ses lecteurs à rompre et pour prouver que la hiérarchie ecclésiastique n'est que néant, il ose en confisquer visiblement les codes. Il usurpe, pour la placer dans la bouche de Dieu le Père, les formules d'indulgences ou d'anathème et, ce faisant, il retourne contre les ennemis de l'Évangile le pouvoir de lier et délier⁷⁵. En traitant les clercs d'hérétiques, il s'empare du pouvoir de juger des questions de foi qu'ils se sont réservé et il le restitue à tous en invitant les lecteurs à juger selon les Écritures.

On peut faire le lien entre ces détournements polémiques et les détournements festifs caractéristiques de la culture de carnaval entretenue par les sociétés joyeuses et les confréries de jeunesse. L'auteur puise dans une tradition rituelle du renversement de l'autorité qui est très vivante dans les villes européennes du début du XVI^e siècle. Lors du carnaval ou lors des banquets des sociétés joyeuses, la vente des indulgences était très souvent parodiée et tournée en dérision (voir Fig. 14).

⁷⁵ Voir tout particulièrement le passage consacré à la critique des institutions ecclésiastiques et de leurs pratiques de pardons : cfr. *Les grans pardons* cit., sign. B. ij-B iij.

Tel un pape de carnaval ou un confrère joyeux, l'auteur des *Grans pardons* promulgue lui aussi des bulles fondatrices d'un nouvel ordre. Mais le renversement auquel il appelle ses lecteurs est définitif et ne se limite pas au temps inversé du carnaval ou du banquet. *Les grans pardons* s'emparent donc de cet héritage joyeux dans un esprit sérieux et avec un objectif de rupture définitive avec le passé. Ce lien entre contestation réformée et culture de carnaval est attesté, notamment à Bâle et Berne : les partisans de l'Évangile y utilisent les jeux de carnaval, qui sont des pièces de théâtre jouées lors des festivités, pour porter leur critique de l'ordre romain⁷⁶. Peut-être ces modèles suisses-allemands ont-ils été une source d'inspiration pour l'auteur des *Grans pardons*. À Genève, on peut attester des liens que les partisans de la Réforme ont avec la culture joyeuse, comme l'a montré Christian Grosse : on sait ainsi qu'au passage des processions, « [les luthériens] se mettoient ou devant en quelques ruez par grosse [*sic*] bandes, disant les ung [aux] aultres : Donnés des chardons à ses [*sic*] asnes qui brament, et aultres grandes derisions, que long ne poroit escrire en ung an »⁷⁷. Les partisans de l'Évangile se moquent des prêtres en les comparant à des ânes, animal que les confrères des abbayes de jeunesse utilisent lors des rituels de charivari⁷⁸, et font ainsi appel à une symbolique issue de la culture joyeuse que les Genevois connaissent bien. En choisissant la parodie,

⁷⁶ R. SCRIBNER, *Reformation, Carnival and the World turned Upside-Down*, in : *Städliche Gesellschaft und Reformation*, ed. I. Batori, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, pp. 222-252 ; G. CHRISTIE, *Theater, Culture and Community in Reformation Bern, 1523-1555*, Brill, Leiden 2002, pp. 79-134 ; T. MADINIER-GUILLABERT, *Le carnaval, un outil de la Réforme ? Les cas de Bâle et de Berne*, "Le Verger" VI (2014), en ligne <http://cornucopia16.com/blog/2014/11/30/tiphaine-madinier-le-carnaval-un-outil-de-la-reforme-le-cas-de-bale-et-de-berne/>

⁷⁷ Voir J. DE JUSSIE, *Petite chronique*, ed. H. Feld, P. von Zabern, Mainz 1996, p. 97. Voir aussi M. ROSET, *Les Chroniques de Genève* cit., p. 202 ; H. NAEF, *Les Origines de la Réforme* cit., II, p. 100 ; [G. FAREL], *Lettres certaines daucuns grandz troubles advenuz a Genève, avec la disputation faicte l'an. 1534. Par monsieur nostre Maistre frere Guy Furbiti, docteur de Paris en la faculté de Theologie, de lordre de S. Dominique, du couvent des freres precheurs de Montmellian. Alencontre daucuns quon appelle predicantz, qui estoient les Ambassadeurs de la seigneurie de Berne*, [Pierre de Vingle], [Neuchâtel] [1535], fol. 4 v-5. Exemples cités par C. GROSSE, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVI-XVII siècles)*, Droz, Genève 2008, pp. 54-55.

⁷⁸ Voir N. ZEMON DAVIS, *Les Cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, trad. de l'américain par M.-N. Bourguet, Aubier Montaigne, Paris 1979, pp. 159-209 ; I. TADDEI, *Fête, jeunesse et pouvoirs : l'Abbaye des nobles enfants de Lausanne*, Université de Lausanne, Lausanne 1992 ; L. SORDET, *Des Abbayes ou sociétés laïques de Genève*, "Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève" IV (1845), pp. 1-16. Références citées par C. GROSSE, *Les Rituels de la cène* cit., p. 54.

l'auteur des *Grans pardons* pourrait renvoyer à cette culture urbaine du monde à l'envers, ancrer son discours polémique dans cet univers de la contestation ritualisée de l'autorité et construire ainsi un nouveau sentiment d'appartenance⁷⁹.

3.2 Une parodie de livret de confrérie

Mon hypothèse est que l'auteur des *Grans pardons* enrichit son dispositif polémique en adoptant la structure des livrets de confréries, dont il détourne le contenu comme la présentation matérielle. Les livrets de confréries sont des imprimés de quelques feuillets que les responsables des confréries faisaient publier pour y expliciter l'historique et les dévotions particulières de leur groupe, pour en donner les statuts, en publier les privilèges et les indulgences particulières ou pour y assembler des histoires pieuses, notamment la vie de leur saint patron, propres à édifier les confrères⁸⁰. Au début du XVI^e siècle, ces petits imprimés étaient courants et caractéristiques des pratiques de piété collective des urbains. Ils étaient souvent distribués aux confrères et lus en commun, mais pouvaient aussi être plus largement diffusés en ville à l'occasion de la fête annuelle de la confrérie⁸¹.

Comme l'annonce son titre et son préambule, l'auteur des *Grans pardons* a pour objectif d'annoncer au plus grand nombre l'existence de « la tressacree confrairie du saint esperit » et de présenter « les grans pardons et indulgences, le tresgrand Jubile de plainiere remission de peine et de coulpe » que le « saint pere » a promis d'accorder à tous

⁷⁹ Sur les liens entre polémique réformée et culture joyeuse, voir K. LAVEANT, *Le Diable à ses suppôts. Le mandement joyeux réinvesti par la polémique religieuse pendant la Réforme*, in : *Usages et stratégies polémiques en Europe* cit., pp. 89-104 et le projet de recherche *Uncovering Joyful Culture : Parodic Literature and Practices in and around the Low Countries (13th-17th centuries)*, en ligne : <https://www.nwo.nl/en/research-and-results/research-projects/i/07/13207.html>

⁸⁰ M.-H. FROESCHLE-CHOPART, *La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété*, "Histoire, économie et société" X-3 (1991), pp. 299-316 et ici pp. 307-308 ; N. PETIT, *L'Éphémère, l'occasionnel et le non livre à la bibliothèque Sainte-Genève (XV^e-XVIII^e siècles)*, Klincksieck, Paris 1997, pp. 159 et suivantes ; S. SIMIZ, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2001, pp. 214-218 ; P. DESMETTE, *Dans le sillage de la Réforme catholique : les confréries religieuses dans le Nord du diocèse de Cambrai (1559-1802)*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2010, pp. 347 et suivantes.

⁸¹ R. CHARTIER, *Stratégies éditoriales et lectures populaires, 1530-1600*, in : *Histoire de l'édition*, eds. H.-J. Martin et R. Chartier, I, Fayard, Paris 1989, pp. 703-707.

les « confraires » qui en seront reconnus membres⁸². Pour porter son message réformateur, l'auteur choisit d'identifier la communauté des croyants à une confrérie. Unis par une même « visve et vraye foy » fermement ancrée en eux par le Saint-Esprit, ils sont tous « confraires » du Saint-Esprit. L'auteur présente ainsi toute son argumentation *pro et contra* sous la forme d'une opposition entre la vraie confrérie spirituelle et universelle qu'est l'Église conforme à l'Évangile et les confréries mondaines, qui ne sont qu'inventions diaboliques d'une Église romaine corrompue. La référence est familière et la métaphore peut avoir des vertus tant polémiques que pédagogiques. On sait que les confréries sont un cadre privilégié d'expression de la dévotion. Rares sont les fidèles qui ne sont pas membres d'une confrérie dans les communautés européennes du XVI^e siècle⁸³. L'auteur donne à sa confrérie-Église le nom de « confrérie du Saint-Esprit », pour bien marquer le fait que les fidèles ne s'unissent pas autour de dévotions communes rendues à la Vierge ou à un saint, comme cela était souvent le cas, mais qu'ils sont unis par leur foi commune en l'Évangile, qui est affermie en leur cœur par le Saint-Esprit. Le choix de ce nom permet donc d'appuyer l'argumentation théologique de l'auteur. Mais il l'aide aussi à ancrer le discours dans un univers familier de nombreux lecteurs. Il existait en effet de nombreuses confréries du Saint-Esprit au début de l'époque moderne. On en connaît trois pour Genève par exemple et l'on sait que, dans les communautés rurales de Suisse romande, les confréries paroissiales portaient habituellement le nom de confréries du Saint-Esprit⁸⁴.

Pour rendre sa métaphore plus efficace, l'auteur imite plusieurs des textes que pouvaient contenir les livrets de confréries traditionnels. On a parlé des bulles d'indulgences : elles étaient très souvent intégrées

⁸² Voir le titre du traité ainsi que ce passage du préambule qui en est une glose : « Nostre saint pere [...] a voulu et ordonne, et par sa sainte parolle veult et ordonne et commande expressement que ceste noble confrairie soit adnuncée, publiée, et preschée a toutes gens, nations, langues de quelque estat, sexe, condition quilz soyent : ensemble les grandes graces, privileges, pardons, et indulgences que nostre saint pere ouvrant tous les thresors de sa bonte infinie donne et octroye a perpetuite a tous ceulx et celles qui seront de ceste tresexcellente confrairie [...]. », cfr. *Les grans pardons* cit., sign. [A iij v°].

⁸³ Sur le cas de Genève, voir L. BINZ, *Les confréries dans le diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge*, in : *Le Mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, actes de la table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'École française de Rome et de l'unité associée 10011 du CNRS « L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge », Lausanne 9-11 mai 1985, ed. A. Paravicini Bagliani, École française de Rome, Rome 1987, pp. 233-261.

⁸⁴ Cfr. L. BINZ, *Les confréries dans le diocèse de Genève* cit., pp. 234-235, 245, 252, 258 et 260.

dans les livrets de confrérie⁸⁵. C'était une manière d'afficher les privilèges accordés à la confrérie, de publier sa dignité et d'attirer de nouveaux confrères. Ainsi, le livret genevois qui présente la confrérie du Psautier de la glorieuse vierge Marie⁸⁶ reproduit une lettre pontificale d'indulgences écrite en latin, dont il donne un résumé en français pour les lecteurs⁸⁷. Les autres pages des *Grans pardons* sont aussi construites sur le modèle des livrets de confrérie. Comme dans ces imprimés, l'auteur présente sa confrérie-Église, son historique et ses objectifs. Il détaille la dévotion qui unit les confrères, à savoir la foi en l'Évangile ancrée dans les cœurs par le Saint-Esprit. Il explique comment l'on peut entrer dans la confrérie-Église, en présentant le sacrement du baptême. Il aborde aussi le rituel qui rassemble les confrères, la célébration de la cène conforme à l'Évangile, et précise quels sont les devoirs des confrères : les membres de la confrérie-Église doivent exercer la charité par reconnaissance envers le Dieu de grâce et pour l'amour du prochain, mais ils ne sont soumis à aucun interdit alimentaire et ne doivent porter aucun vêtement particulier ; le mariage est permis à tous et aucune offrande n'est exigée de personne, si ce n'est celle du cœur.

Le parallèle avec les livrets de confréries est visible jusque dans la matérialité de l'imprimé. Comme la plupart des livrets de confréries, l'opuscule *Les grans pardons* se présente comme un mince volume in-octavo de seize feuillets. On y retrouve les caractères gothiques privilégiés pour ce type de textes imprimés en français. Comme dans de nombreux livrets de confréries, qui sont illustrés d'une ou plusieurs images pieuses, Pierre de Vingle a inséré une illustration au verso de la page de titre. Les bois gravés des livrets de confréries donnent très souvent à voir la dévotion particulière qui unit les confrères. Le *Livre et ordonnance de la devote confrairie du Psautier de la glorieuse vierge Marie* orne ainsi le verso de sa page de titre d'une Vierge à l'enfant tenant un psautier (voir Fig. 15).

L'opuscule de Pierre de Vingle est orné, lui, d'une vignette gravée sur bois, qui représente le Christ à la moisson (voir Fig. 11).

Jésus-Christ est représenté debout devant des champs de blé. Cinq faucilles inutilisées sont visibles à ses pieds. Il tient lui-même une faucille dans la main gauche et sa main droite ouverte fait un signe d'inv-

⁸⁵ S. SIMIZ, *Les confréries face à l'indulgence : tradition, quête, accueil et effets en France de l'Est, XVI-XVIII^e siècles*, in : *Confréries et dévotion dans la catholicité moderne (mi-XV^e- début XIX^e siècle)*, eds. B. Dompnier et P. Vismara, École française de Rome, Rome 2008, pp. 103-124 et ici pp. 116-117.

⁸⁶ *Livre et ordonnance de la devote confrairie du Psautier* cit.

⁸⁷ Ivi, sign. B.

tation. Comme l'indique l'inscription latine qui la surmonte, l'image fait référence à Matthieu 9, verset 37 : « *Messis quidem multa. Operarii autem pauci. Mat. IX.* » (La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers). Cette vignette est un résumé en image du message que l'auteur adresse aux fidèles : la rédemption par la foi en Christ seul. Elle s'adresse aussi aux pasteurs et à l'auteur lui-même, en rappelant l'impératif apostolique d'évangélisation de toute la terre.

À l'image des livrets de confrérie traditionnels, *Les grans pardons*, livret de la confrérie du Saint-Esprit qu'est l'Église évangélique, cherchent à susciter l'adhésion de nouveaux membres en prouvant aux lecteurs que la confrérie du Saint-Esprit est la seule vraiment conforme à l'Évangile. C'est le sens des passages polémiques du traité. Mais l'auteur des *Grans pardons* entend aussi guider les vrais croyants, confrères du Saint-Esprit, dans leurs pratiques confraternelles. C'était l'un des usages des livrets que publiaient les confréries et que l'auteur des *Grans pardons* remploie à son profit⁸⁸. Il donne une dimension pédagogique à son traité, qui guide les fidèles sur la voie d'un nouveau mode de vivre. Identifier l'Église évangélique à une confrérie permet à l'auteur d'ancrer son traité dans la religion vécue. Le traité n'est plus seulement un recueil d'attaques contre l'Église romaine mais se donne comme un petit manuel, qui allie réformation des âmes et réformation des modes de vivre. L'auteur n'entend pas seulement prêcher un message de rupture théologique mais un message de rupture avec un ensemble de pratiques qui fondent la société jusqu'alors. Il me semble que cette dimension des *Grans pardons* permet de saisir l'importance que les réformateurs du groupe de Neuchâtel accordent à la sanctification du quotidien. Il ne s'agit pas seulement de croire mais aussi de vivre l'Évangile, dans des cadres ecclésiaux, mais aussi sociaux, économiques, familiaux réformés.

Bien des ombres entourent le livret *Les grans pardons* publié par Pierre de Vingle. Si l'on en est réduit aux hypothèses, cette source permet d'entrevoir le travail de mobilisation auquel le groupe de Neuchâtel s'essaie à Genève et de mieux comprendre quelle est la culture polémique de ces réformateurs d'avant Calvin. La campagne lancée en 1532-1533 contre les indulgences et la marchandisation du salut ne semble pas porter de fruits dans l'immédiat. Antoine Froment est expulsé de Genève au soir même de son sermon public du 1^{er} janvier 1533. La pression exercée au Conseil par les magistrats gagnés à la foi nouvelle ne peut faire le poids face aux menaces des combourgeois de Fri-

⁸⁸ Cfr. P. DESMETTE, *Dans le sillage de la Réforme catholique* cit., p. 347.

bourg et, au printemps 1533, la cité est touchée par une recrudescence de violences entre conservateurs et novateurs de la foi. Ce n'est qu'au cours de l'année 1534 que le rapport de force entre ces deux groupes s'inverse à Genève. L'intervention des Bernois se fait alors décisive. Ils recommencent à peser dans les affaires genevoises de tout leur poids politique et militaire, et favorisent l'action des réformateurs dans la cité⁸⁰. Entre temps, à l'été 1533, Pierre de Vingle a dû déplacer ses presses à Neuchâtel. Le centre de gravité du réseau réformateur organisé par Guillaume Farel se déplace avec lui. Limité dans ses activités à Genève, le groupe trouve à Neuchâtel la sécurité nécessaire à l'approfondissement de son action et peut améliorer plusieurs des formules mises à l'essai dans le laboratoire genevois des années 1532-1533.

⁸⁰ H. NAEF, *Les Origines de la Réforme à Genève* cit., II, pp. 316-509.

RIFORME, DISSENSI E RESISTENZE.
GLI ESORDI DI PIERRE VIRET COME “MINISTRO”
DELLA PAROLA

DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI

Il celebre discorso tenuto da Calvino alla fine dell'aprile 1564, un mese prima della sua scomparsa, ai membri della compagnia dei pastori di Ginevra che si erano recati in visita ufficiale all'illustre malato, propone un ultimo sguardo retrospettivo sugli anni che lo hanno condotto “verso” una Riforma che intende conclusa da lui stesso. Calvino chiede infatti ai confratelli di fortificarsi spiritualmente in vista dei conflitti futuri, di ricercare come corpo ecclesiastico l'unione personale e d'intenti, ma li esorta più volte a non cambiare né innovare nulla nell'organizzazione della chiesa, perché sebbene «la novità sia spesso richiesta, ogni cambiamento è pericoloso e qualche volta nuoce». Sottolinea poi la sua ricerca di fedeltà assoluta alla lettera delle Scritture, nella dottrina insegnata e negli scritti composti sempre e solo per ispirazione della grazia divina: afferma infatti di essere una «creatura miserabile» quanto ai propri meriti umani. Emerge tuttavia, nell'autorappresentazione calviniana, l'idea della solitudine come costante spirituale essenziale della sua esperienza riformatrice. Questa solitudine, che rinvia alla figura del profeta, legittima un ruolo pastorale concepito come una milizia profetica contro forze ostili; è però anche il frutto di una volontà precisa di affermare il proprio specifico ruolo teologico ed ecclesiastico. Le influenze teologiche e le collaborazioni, che pure sono menzionate nel

· Desidero esprimere la mia gratitudine a Karine Crousaz (Università di Losanna) per la sua rilettura attenta, competente e perspicace di questo articolo.

– daniela.solfaroli@unige.ch

¹ Il discorso pronunciato durante la visita del 28 aprile 1564, ci è giunto in una versione ricostruita a memoria dal pastore Jean Pinaut, che il primo maggio 1564 annota di aver trascritto «parola per parola» quello che ricordava. Il testo è pubblicato insieme a quello (sempre della mano di Pinaut) dell'ultimo discorso tenuto al consiglio della città, in: *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 9, C.A. Schwetschke, Brunsvigae 1870, coll. 891-894 (d'ora in poi, *CO* seguito dal vol.); sulla tradizione di questi fogli ms., conservati in un archivio privato e pubblicati per la prima volta alla metà dell'Ottocento, cfr. *ivi* p. lxxiv.

suo discorso, vengono per così dire annullate dal ricordo dei «combattimenti straordinari» affrontati da solo. Arrivato a Ginevra per la prima volta, Calvino ha certo trovato *maître* Guillaume Farel, un «uomo buono», e altri, che vengono appena nominati, come Coraül «il cieco» e *maître* Saunier, o che sono ricordati con un'ironia che lascia trapelare il disprezzo, come quel «bel predicatore» di Froment, che «dopo essersi tolto il grembiule montava sul pulpito, poi tornava in bottega a blaterare e faceva così doppio sermone». Tutto era in tumulto, gli idoli bruciavano, ma non era stata attuata ancora alcuna vera riforma. Dopo il rientro da Strasburgo, la solitudine del riformatore di Ginevra è chiaramente rivendicata come scelta personale. Calvino afferma infatti di aver composto in fretta il catechismo, perché la condizione da lui posta per ricoprire il ruolo di ministro principale che il consiglio della città gli richiedeva era che la comunità accettasse il suo catechismo e la disciplina ecclesiastica. E benché fosse allora a Ginevra *maître* Pierre Viret, che come Farel e Saunier viene ugualmente ricordato con il titolo accademico di *magister artium*, Calvino afferma con vigore di non avergli mai mostrato nulla del catechismo che stava scrivendo. Il tipografo lo mandava in stampa a mano a mano che lo componeva e non c'era stato perciò il tempo. Anche in seguito, benché avesse sempre avuto l'intenzione di riprenderlo in mano, non aveva mai potuto. Lo stesso era successo per la formula del battesimo, scritta frettolosamente a Strasburgo per battezzare i neonati degli anabattisti che gli venivano portati da lontano. Per quanto il riformatore considerasse «grossolano» (= *rude*) il risultato del lavoro di quegli anni, chiedeva ai confratelli che nulla di quel che c'era venisse mutato: «non vi consiglio di cambiarlo».

1. Pierre Viret riformatore a Ginevra

Il rapido riferimento a Viret mi sembra significativo. Il ricordo, che viene associato da Calvino alla redazione del suo catechismo pubblicato nel 1542, riporta al lasso di tempo che, come sottolineano ancora alcune ricerche recenti, segna la reale «conversione pastorale» del riformatore.² Nell'anno successivo al suo arrivo a Ginevra, il giovane intellettuale, lettore di greco e latino nella scuola, era stato chiamato a svolgere soprattutto ruoli di perizia teologica ed esegetica in occasione delle dispute e dei conflitti teologici interni. Calvino è nominato pastore nel corso

² CO, vol. 9, col. 894.

³ N. SZCZECZ, *Calvin en polémique: une maïeutique du verbe*, Classiques Garnier, Paris 2016, pp. 439-524, insiste sul profilo di giovane intellettuale di Calvino fino al soggiorno di Strasburgo tra 1538 e 1541, che segna gli inizi della sua «conversione pastorale».

del 1537, solo poco prima del conflitto sulla disciplina con i magistrati che porterà alla sua espulsione, insieme a Farel e Corauly. La sua produzione catechetica in francese di quei due anni, che prende forma rapidamente nell'*Istruzione e confessione di fede*, nonostante sia stata definita un «laboratorio della teologia calviniana», mostra i segni dell'inesperienza, rispetto per esempio alle produzioni precedenti di Olivetano e di Farel, e la difficoltà di Calvino a produrre un testo accessibile per la popolazione a cui i documenti pastorali erano destinati⁴.

Questo non è il caso del catechismo del 1542, composto dopo l'attività pastorale a Strasburgo e a ridosso della traduzione in francese dell'*Istituzione*. Ma se Calvino nel 1564 pensa a rivendicare in toni accesi la paternità esclusiva di uno dei suoi scritti più significativi, è forse non solo perché Viret è allora, dopo Calvino stesso, il secondo autore riformato più stampato dalle tipografie di Ginevra⁵, ma soprattutto perché è un autore fecondo di opere d'istruzione catechetica. Al momento del discorso d'addio di Calvino, Viret era un riformatore di fama, e principale responsabile della chiesa di Lione, dove nel corso dell'estate precedente aveva presieduto il quarto sinodo delle chiese riformate di Francia⁶. Era insomma considerato come un esponente di spicco della

⁴ O. MILLET, *Le premier catéchisme de Genève (1537/1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin*, in: *Catéchismes et confessions de foi. Actes du VIII colloque Jean Boisset*, a cura di M.-M. Fragonnard e M. Péronnet, Université Paul Valéry, Montpellier 1995, pp. 209-229; si tratta di [G. CALVINO], *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève* (1537), a cura di A. Zillenbiller, Droz, Genève 2002, pp. 1-113.

⁵ Cfr. l'analisi di N. SZCZECZ, *Calvin en polémique* cit., pp. 448-458.

⁶ Non è conosciuto alcun esemplare della *editio princeps* del *Catechismo* stampato da Jean Girard nel 1542 e citato spesso nelle fonti dell'epoca; la prima edizione pervenuta è G. CALVINO, *Le catechisme de l'Eglise de Geneve: c'est à dire, le Formulaire d'instruire les enfans en la Chrestienté: faict en maniere de dialogue, où le Ministre interroge, et l'enfant respond*, Jean Girard, Genève 1545, in: *CO*, vol. 6, coll. 1-160.

⁷ Cfr. le indicazioni di J.-F. GILMONT, *Le livre réformé au XVI^e siècle*, Bibliothèque nationale de France, Paris 2005, p. 48; ID., *Pierre Viret et ses imprimeurs*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, a cura di K. Crousaz e D. Solfaroli Camillocci, Antipodes, Lausanne 2014, pp. 235-254.

⁸ Viret era stato destituito dal posto di ministro di Losanna nel 1559, in seguito alle crescenti tensioni con i magistrati di Berna riguardo ai rapporti tra sfera civile ed ecclesiastica. Riparato a Ginevra insieme a buona parte del personale accademico ed ecclesiastico di Losanna (tra cui Teodoro Beza), vi soggiorna fino al 1561 e viene ammesso alla cittadinanza insieme a Calvino. Decide poi di partire in Francia per sostenere l'opera delle nascenti chiese riformate, proprio al momento dello scoppio delle guerre di religione. Gli ultimi dieci anni della vita di Viret sono dunque segnati da missioni evangeliche in contesti difficili, che affronta in uno stato di salute precario, ricordato dalle fonti dell'epoca. Dopo un soggiorno a Nîmes, si stabilisce a Lione da dove viene espulso nel 1565. Viret soggiorna allora a Orange e a Montpellier. Bandito dal regno di Francia, si reca in Béarn per sostenere le riforme attuate dalla regina di Navarra Jeanne d'Albret; muore nel 1571, in viaggio verso il sinodo nazionale di La Rochelle. La biografia di

corrente riformata operante nel regno. In quelle stesse settimane a Ginevra si davano alle stampe i primi due volumi della sua *Istruzione cristiana*, un'opera monumentale che rappresenta la versione definitiva dei suoi principali scritti catechetici; buona parte di questa edizione era stata preparata proprio nel corso dell'ultimo soggiorno di Viret a Ginevra. Se Calvino riconosce che avrebbe voluto e forse dovuto riprendere il suo catechismo, ma che non lo aveva fatto, dal canto suo Viret per vent'anni aveva costantemente ricomposto e aggiornato scritti religiosi concepiti, proprio come il *Catechismo* di Calvino, agli inizi degli anni Quaranta. Le sue pubblicazioni comprendono non solo catechismi brevi ma anche e soprattutto commentari in forma di dialogo del Credo, del Padre nostro, del Decalogo, esposizioni del catechismo e dei fondamenti della dottrina nell'orientamento riformato⁹. A differenza di Calvino, Viret si era instancabilmente impegnato a chiarire nodi teologici e questioni che considerava poco accessibili, in particolare per il popolo dei «semplici» o, più in generale difficili da assimilare attraverso il semplice apprendimento a memoria del catechismo¹⁰. Su questo specifico orientamento pedagogico della sua teologia aveva costruito la propria identità riformatrice.

Il ricordo di Calvino, che nega l'influenza del collega su un'opera essenziale nel suo percorso pastorale, mi sembra dunque produrre un riconoscimento implicito di un campo di competenze che per Viret erano solidamente affermate, e rispetto alle quali la strada percorsa dal riformatore era stata probabilmente meno agevole. Quanto al precoce ruolo riformatore di Viret a Ginevra, non menzionato da Calvino, così come del resto è taciuto o disconosciuto quello degli altri teologi e predicatori che lo avevano preceduto, recenti ricerche lo documentano in

riferimento resta quelle di J. BARNAUD, *Pierre Viret, sa vie et son oeuvre*, G. Carayol, Saint-Amans 1911.

⁹ P. VIRET, *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile: et en la vraye philosophie et theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens: et en la contemplation du temple et des images et œuvres de la Providence de Dieu en tout l'univers: et en l'histoire de la creation et cheute et reparation du genre humain*, Jean Rivery, Genève 1564, in-2, 3 voll.; sulla stampa di questa edizione, progettata in tre volumi ma di cui il terzo esce in forma più modesta, cfr. il dossier raccolto da D.-A. TROILO, *L'oeuvre de Pierre Viret: l'activité littéraire du réformateur mise en lumière*, L'Age d'homme, Lausanne 2012, pp. 470-476.

¹⁰ P. VIRET, *Exposition familiere sur le Symbole des apostres, contenant les articles de la foy et religion chrestienne faicte par dialogues*, Jean Girard, Genève 1544: nella prefazione Viret ricorda che la composizione di questi dialoghi risale a qualche anno prima. Sull'aggiornamento di questa produzione catechetica nel corso dei due decenni successivi cfr. le indicazioni di D.-A. TROILO, *op. cit.*, pp. 115-144.

¹¹ La prefazione di P. VIRET, *Instruction chrestienne* cit., fol. *2r.-*5r., presenta metodo e intenti di questo lungo lavoro catechetico.

maniera convincente¹². I pastori che ascoltavano Calvino erano probabilmente a conoscenza del fatto che il suo rientro da Strasburgo nel 1541 era stato reso possibile soprattutto grazie al paziente lavoro di mediazione politica di Viret. Viret aveva inoltre elaborato un progetto di riforma disciplinare come premessa dei negoziati ecclesiastici, e aveva poi coadiuvato e sostenuto Calvino nel primo e difficile anno di reinserimento in una comunità che ancora sul suo letto di morte il riformatore definisce «nazione perversa e malvagia». Ginevra era allora una città divisa tra diverse fazioni politiche e religiose, ma soprattutto in buona parte ostile all'idea di accogliere pastori stranieri, mentre la presenza di un riformatore locale era un elemento importante per i sostenitori politici di una riforma di orientamento farelliano, di cui Calvino come Viret era considerato un rappresentante. In una sua lettera, Viret sollecita energicamente il trasferimento da Strasburgo di un Calvino restio all'idea di accettare il ministero di Ginevra, con un'abile rimostranza evangelica, che alterna severi ammonimenti e benevole lusinghe:

Il Signore ci sta offrendo un'occasione delle più opportune. Se la trascuri, Calvino, non c'è dubbio che il Signore punirà, per avere trascurato la Chiesa, non solo te ma coloro che ti tratterranno: se ce la lasciamo sfuggire dalle mani temo fortemente che ce ne pentiremo troppo tardi [...] Bisogna modellare la cera quando è molle e duttile, bisogna piegare gli alberelli nel senso voluto mentre sono flessibili e prima che s'induriscano e s'irrigidiscano, e che si debba spezzarli invece di correggerli [...] Otteniamo molti risultati, ma ci sono molte questioni che richiedono la mano del medico così che serve l'opera non solo di numerosi medici ma anche di medici molto competenti e sperimentati¹³.

¹² M.W. BRUENING, *Pierre Viret and Geneva*, "Archiv für Reformationsgeschichte" 99 (2008), pp. 175-197.

¹³ Viret a Calvino a Strasburgo, Ginevra, 6 febbraio 1541, in: *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie et publ. avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques par A.-L. Herminjard (d'ora in poi, *CR* seguito dal vol.), vol. 7, 1541-1542, H. Georg, M. Levy, G. Fischbacher, Genève-Bâle-Paris 1886, pp. 14-15: «Offert nobis Dominus occasionem peropportunam, quam si neglexeris, Calvine, haud dubie poenas neglectae ecclesiae non abs te solum, sed iis qui te remorabuntur reposcet Dominus: quam si nobis elabi sinamus e manibus timeo valde ne nos sero nimium poeniteat [...] Fingenda cera est quamdiu mollis est et ad omnia sequax; flectendae quo voles arbusculae quamdiu flexiles sunt priusquam obriguerint indurverintque, quas postea frangas potius quam corrigas [...] Multa impetramus. Sed tam multa sunt quae medicam manum requirant ut non solum plurimis sed et peritissimis et exercitatissimis sit medicis opus».

Viret sembra insomma aver ben assimilato la tecnica farelliana dell'esortazione dai toni minacciosi grazie alla quale il giovane Calvino ricorda di essere stato trattenuto a Ginevra nel 1536¹⁴. Sostegno tra riformatori dunque, elogi ma anche consiglio spirituale e correzione fraterna da parte di un collega coetaneo che vantava già una solida esperienza pastorale.

2. Una dinamica radicale

Al momento del ritorno di Calvino nel 1541, Viret era da quasi dieci anni ministro al servizio di Berna. Rientrato per causa di religione nella città natale di Orbe alla fine del 1530, da Parigi, dove aveva iniziato gli studi universitari ottenendo il grado di *magister artium*, Viret era rapidamente entrato in contatto con Guillaume Farel che predicava la riforma a Neuchâtel e nelle cittadine del dominio di Berna. Dopo le prime predicazioni a Orbe e Payerne, era stato ordinato pastore a Neuchâtel nel 1533, forse dallo stesso Farel, e da subito impiegato in una delicata attività sul terreno della nascente comunità ecclesiastica riformata e nel territorio rurale bernese, ma anche a Ginevra, dove viene segnalato a Bullinger dal marzo 1534 come il «collega di Farel, un giovane dottissimo *ecclesiastes* (= *predicatore della chiesa*) di Neuchâtel»¹⁵.

In seguito al passaggio di Berna alla Riforma, nella regione detta dei *baillages communs*, i baliaggi sotto il dominio congiunto di Berna e Friburgo, le autorità dei due cantoni di fede opposta avevano ammesso

¹⁴ G. CALVINO, *Commentaire des Psaumes*, prefazione «Aux fidèles et débonnaires lecteurs» (datata da Ginevra, 22 luglio 1557), in: *CO*, vol. 31, col. 26: «quand il (= Farel) veit qu'il ne gaignoit rien par prières, il veint jusques aux imprécations, qu'il pleut à Dieu de maudire mon repos et la tranquillité des estudes que je cherchoye, si en une si grande nécessité je me retiroye et refusoye de donner secours et aide». Poco prima Calvino ricorda che a Ginevra, dove era solo di passaggio, «un peu au paravant la papauté en avoit esté chassée par le moyen de ce bon personnage (Farel) [...] et de maistre Pierre Viret», sottolineando però che «les choses n'estoyent point encores dressées en leur forme», a causa delle divisioni politiche tra fazioni.

¹⁵ Lettera di Berchtold Haller a Heinrich Bullinger a Zurigo, da Berna, 14 marzo 1534, in: H. BULLINGER, *Werke*, 2, *Briefwechsel*, vol. 4, *Briefe des Jahres 1534*, a cura di E. Zsindely et al., Theologischer Verl., Zürich 1989, p. 89; *CR*, vol. 3, p. 151. Ivi pp. 28-31, l'editore riconosce la mano di Viret nell'estratto di una lettera inviata da Ginevra ai magistrati di Berna, che data 15 marzo 1533, in cui viene denunciata la persecuzione degli evangelici e gli ostacoli posti dal consiglio all'attività del tipografo de Vingle, soprattutto alla vendita della Bibbia. Il consiglio di Berna scrive poco dopo a Ginevra (lettera da Berna, 20 marzo 1533, ivi pp. 31-34,) per lamentare le violenze fatte a Farel e sollecitare una maggiore disponibilità nei riguardi dei predicatori, e dell'attività del tipografo, a nome degli accordi tra le due città. Cfr. anche J. BARNAUD, *op. cit.*, p. 68.

temporaneamente il culto nelle due forme, quella tradizionale della messa e quella della cena evangelica, e accettavano la celebrazione separata di matrimoni, battesimi e funerali¹⁶. Si trattava di un dispositivo istituzionale complesso, regolato da patti, spesso aggirato dai due campi e fonte quindi di scaramucce e conflitti popolari. Nelle comunità i predicatori protestanti si confrontavano con resistenze e opposizioni, con le strategie dilatorie dei magistrati contrari alla riforma bernese, con le reazioni anche violente del clero locale, che metteva in dubbio la legittimità istituzionale delle funzioni esercitate dal nuovo personale ecclesiastico. La posta in gioco erano i voti dei capofamiglia che sarebbero stati chiamati a esprimersi sulla scelta religiosa definitiva del baliaggio: la messa o la cena¹⁷. Attentati, aggressioni verbali e risse erano insomma il pane quotidiano di un confronto religioso che sarebbe durato anni. Colpi dati e colpi ricevuti. Viret è aggredito verbalmente a Orbe e Payerne, riceve un colpo di spada nella schiena da un prete sulla strada di Neuchâtel, è insultato e preso a sputi dalle clarisse di Ginevra e poi quasi avvelenato nel suo alloggio da una minestra di spinaci¹⁸. Le fonti che provengono da testimoni critici, avversari alla Riforma, segnalano invece la sua presenza come responsabile di azioni di propaganda religiosa al limite della guerriglia: provocazioni verbali dai toni aggressivi e polemici, gesti iconoclasti e la ricerca di un confronto personale sui temi dottrinali con gli esponenti del clero locale¹⁹.

¹⁶ M.W. BRUENING, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 43-46. J.J. BLAKEKEY, *Aspects de la confessionnalisation durant l'introduction de la Réforme dans le Pays de Vaud*, in: *Réformes religieuses en Pays de Vaud: ruptures, continuités et résistances*, a cura di Y. Dahhaoui, K. Crousaz, Antipodes, Lausanne 2011, pp. 127-138.

¹⁷ Alcuni studi recenti insistono sulle dinamiche territoriali conflittuali legate a questo tipo di dispositivo. Il caso di Orbe, città natale di Viret e suo terreno d'azione pastorale, è particolarmente interessante, cfr. K. CROUSAZ, *Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle: la chronique de Guillaume de Pierrefleur*, in: *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI-XVIII siècles)*, a cura di B. Forclaz, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, Neuchâtel 2013, pp. 47-66; J.J. BLAKEKEY, *Neither Catholic nor Reformed: The Challenges Faced by Pierre Viret, Guillaume Farel and the First Reformers in the Jointly Held Territories*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme* cit., pp. 255-267.

¹⁸ J. BARNAUD, *op. cit.*, pp. 83-109; M.W. BRUENING, *Pierre Viret and Geneva* cit., pp. 177-180. Sull'uso politico dell'inchiesta intorno alla minestra servita a Viret, e giudicata poi avvelenata, vicenda che permette di accrescere il sostegno al partito farelliano, cfr. J.-F. BERGIER, *Un épisode de la Réforme à Genève: l'empoisonneuse de Pierre Viret*, "Revue de théologie et de philosophie" 11 (1961), pp. 236-250.

¹⁹ La cronaca della scrivana del convento delle clarisse di Ginevra racconta i tentativi di convincere le religiose a uscire dal chiostro, le provocazioni e aggressioni ispirate dalle prediche di Farel e Viret, che alloggiavano nel vicino convento dei francescani, l'iconoclastia degli evangelici e le scaramucce con il clero di Ginevra: JEANNE DE JUSSIE, *Petite*

La dinamica radicale privilegiata dall'azione di Viret, che non esclude il ricorso alla violenza religiosa, è ispirata dal rapporto stretto con Guillaume Farel, che per i toni accesi della sua predicazione è in quegli anni spesso criticato, ma che esercita un'influenza spirituale centrale sul circolo di discepoli e attivisti editoriali che viene oggi definito sul piano storiografico come il «gruppo di Neuchâtel»²⁰. Con Farel, Viret predica la Riforma a Ginevra, dove a partire dal 1533 si confronta con le opposizioni delle clarisse e del clero locale, insieme ad Antoine Froment, a Marie Dentièrre e ad altri uomini e donne membri del gruppo. Viret sostiene gli atti iconoclasti nelle chiese, di cui rivendica la legittimità di fronte ai magistrati²¹. È soprattutto un protagonista delle dispute per la religione tenute contro singoli avversari o richieste dai governanti. È questo un aspetto che mi sembra importante sottolineare: a differenza degli altri giovani predicatori itineranti del gruppo, Viret emerge da subito come una figura con uno specifico carisma pastorale al fianco di Farel, aspetto che è colto anche nelle fonti provenienti dagli ambienti ostili alla Riforma, che sottolineano il carattere liturgico delle sue azioni di propaganda. Per le predicazioni, Viret ricerca prevalentemente degli spazi consacrati, e celebra le prime cene pubbliche, i matrimoni dei nuovi fedeli e i primi battesimi.

La critica delle liturgie e delle pratiche religiose tradizionali è inoltre al centro di due scritti tra i molti pubblicati in quegli anni in forma anonima, e nei quali si deve probabilmente riconoscere una espressione letteraria della stretta collaborazione tra Farel e Viret. Si tratta di due corti trattati polemici sulla messa e sul dispositivo tradizionale per il suffragio dei defunti legato alla concezione del Purgatorio²². I temi delle prime

chronique, a cura di H. Feld, P. von Zabern, Mainz 1996, pp. 172; 194-202. Le memorie familiari di un rappresentante del ceto dirigente di Orbe, Guillaume de Pierrefleur, documentano per gli stessi anni strategie di propaganda corrispondenti: *Mémoires de Pierrefleur*, a cura di L. Junod, La Concorde, Lausanne 1933.

²⁰ Cfr. in particolare le ricerche dello storico del libro William Kemp in: *Les imprimés réformés de Pierre De Vingle (Neuchâtel, 1533-1535)*, 2 voll., a cura di W. Kemp, D. Desrosiers-Bonin, Université McGill, Montréal 2007.

²¹ *Un opusculé inédit de Farel: le résumé des actes de la dispute de Rive, 1535*, a cura di Th. Dufour, Charles Schuchardt, Genève 1885, pp. 15-16; Viret è nel gruppo di predicatori che insieme a Farel difende davanti al consiglio la legittimità delle azioni di distruzione delle immagini, chiedendo una disputa con gli ecclesiastici che li denunciano.

²² [G. FAREL e P. VIRET?], *De la Tressainte cene de nostre Seigneur Jesus. Et de la Messe qu'on chante communement* (Etienne Wolff, Bâle 1532 ca), ed. moderna in: F. HIGMAN, *Lire et découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme*, Droz, Genève 1998, pp. 233-288; [G. FAREL], *Summaire et briefve declaration daucuns lieux fort nécessaires a ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*. [P. VIRET?], *Item ung traicte du Purgatoire nouvellement adjousté sur la fin*, [Pierre de Vingle, Neuchâtel] 1534, sulla cui attribuzione a Viret cfr. G. BERTHOUD,

esperienze di scrittura di Viret sono da ricollegare agli orientamenti del gruppo di Neuchâtel, che fino al 1535 fa capo alla tipografia di Pierre de Vingle e privilegia un impegno editoriale collettivo contrassegnato dall'anonimato, inteso come una letteratura "di servizio" al Vangelo. Gli scritti polemici stampati da Vingle giocano anche sul piano letterario sull'uso di pseudonimi significativi, privilegiano l'ironia, la violenza del linguaggio e le rappresentazioni iconoclaste, e il loro stile si situa in un rapporto di continuità con la predicazione orale²³. Si tratta di una scrittura corale, dove ogni contributo individuale rinvia a una proposta collettiva di azione riformatrice. Ma questo interessante dispositivo polemico, che è oggi oggetto di studio, è rapidamente messo alla prova proprio nel momento del successo istituzionale della propaganda protestante.

3. Viret e Caroli: l'opposizione

Dal 1536, dopo il passaggio ufficiale alla Riforma di Ginevra e Losanna, Viret viene confermato pastore della nuova chiesa di Losanna. Le autorità di Berna nominano tuttavia come pastore responsabile un recente convertito illustre, il ministro Pierre Caroli, dottore in Teologia della Sorbona, ex membro del gruppo evangelico di Meaux e del circolo di Margherita di Navarra, che dopo un passaggio a Ginevra, era approdato a Neuchâtel dove era stato nominato pastore²⁴. Un coetaneo di Farel, ma che era allora un suo oppositore. Farel, rivendicando le competenze e l'esperienza di Viret, si dichiara contrario alla nomina di Caroli. Nonostante le consegne date da Berna a Viret, di assistere e sostenere un collega più anziano, il conflitto tra i due pastori di Losanna si accende nel giro di pochi mesi. Al centro dell'accusa mossa da Viret a

Farel, auteur du traité du Purgatoire?, in: *Actes du colloque Guillaume Farel*, a cura di P. Barthel, R. Scheurer, D. Quadroni, J.-F. Gilmont, R. Stauffer, "Cahiers de la revue de théologie et de philosophie", Genève-Lausanne 1983, pp. 241-252.

²³ Sui temi polemici della produzione editoriale del gruppo di predicatori-autori, si rimanda ai contributi di Nathalie Szczech e Geneviève Gross in questo stesso volume.

²⁴ Diversi studi hanno cercato di tirare le fila del tormentato percorso evangelico di Pierre Caroli, proponendone interpretazioni differenti: M. ENGAMMARE, *Pierre Caroli, véritable disciple de Lefèvre d'Étaples?*, in: *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1536)*, actes du colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992, a cura di J.-F. Pernot, Champion, Paris 1995, pp. 55-79; Th. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1997, pp. 36-47. Cfr. più recentemente R. BODENMANN, *Les perdants: Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*, Brepols, Turnhout 2016.

Caroli è la questione delle preghiere per i defunti²⁵. La forma di memoria comunitaria dei trapassati che Caroli intende conservare nel corso del culto sembra a Viret ispirata da una concezione conservatrice delle pratiche religiose, che considera nociva perché passibile di confusione con la pratica tradizionale del suffragio per i defunti che si voleva eliminare. Si tratta quindi di sensibilità opposte sui riti liturgici come espressione di un atto teologico comunitario. Ricerche recenti sottolineano le ricadute ecclesiastiche del conflitto, che non mi sembra possa essere ridotto a uno scontro tra forti personalità in cerca di affermazione²⁶. Caroli rilancia sul piano teologico, per colpire gli orientamenti sulla Trinità dei suoi ex colleghi, che vengono da lui accusati di arianesimo. La controversia ha ampia risonanza, e obbliga i riformatori romandi a sollecitare un'opera di mediazione da parte degli svizzeri. Lo scontro pastorale e teologico con Caroli mi sembra centrale nella formazione delle comunità riformate romande. È probabilmente collegato, anche se in maniera sotterranea, all'opposizione di altri ministri coetanei di Farel, come Antoine Marcourt²⁷, e ha un'eco significativa nelle pubblicazioni polemiche di quegli anni. Sembra dunque in buona parte all'origine della dissoluzione del gruppo di Neuchâtel. Viret riprende alcuni aspetti della controversia ancora nel 1552²⁸; l'accanimento di Viret e Calvino a confutare Caroli, che è inoltre duramente attaccato sul piano personale, è un indizio evidente dell'importanza del caso.

Negli anni che segnano la crisi e la fine dell'esperienza riformatrice collettiva del gruppo raccolto intorno a Farel, Viret afferma dunque un proprio profilo individuale come riformatore. La sua prudenza e abilità emergono nelle tensioni istituzionali e politiche sugli orientamenti ecclesiastici della Riforma, ma anche nella sua pratica pastorale, chiamata a contrastare quotidianamente le resistenze della popolazione al mutamento, imposto da Berna, delle pratiche religiose, come mostrano gli atti del sinodo di Losanna nel 1538²⁹. In un contesto di costruzione religiosa plurale e conflittuale, i membri del gruppo di Neuchâtel si riorien-

²⁵ Su questa vicenda, cfr. il dossier raccolto da O. LABARTHE, *Faut-il prier pour les morts? Un débat pastoral entre Viret et Caroli*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme* cit., pp. 289-310.

²⁶ O. LABARTHE, *Au printemps 1537, de quelle couleur sera l'Eglise de Lausanne?*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXXIX/2 (2017), pp. 323-342.

²⁷ R. BODENMANN, *Les perdants* cit., p. 126, osserva che è probabilmente Marcourt a ordinare Caroli ministro a Neuchâtel, e che Farel si mostra in seguito estremamente contrariato per la nomina.

²⁸ O. LABARTHE, *Faut-il prier pour les morts?* cit., p. 302.

²⁹ M.W. BRUENING, K. CROUSAZ, *Les actes du synode de Lausanne (1538). Un rapport sur les résistances à la Réforme dans le pays de Vaud (introduction, édition et traduction)*, in: *Réformes religieuses en Pays de Vaud* cit., pp. 89-126.

tano e si confrontano talvolta su posizioni teologiche dissidenti. Singole voci riformatrici cercano visibilità sul piano editoriale, come le ricerche recenti o in corso su Antoine Marcourt, Antoine Froment e Marie Dentièr tentano di chiarire³⁰. L'apporto della prima emigrazione religiosa italiana, in particolare della produzione polemica di Bernardino Ochino a Ginevra, è in questi anni ugualmente significativo, così come la presenza di Celio Secondo Curione a Losanna tra 1542 e 1546 e la sua collaborazione con lo stesso Viret all'interno dell'Accademia³¹. Il confronto con Pierre Caroli si riaccende nel 1545 a causa di una nuova accusa di arianesimo. Nella controversia sono coinvolti in prima persona Farel e Calvino, che reagisce con un trattato polemico pubblicato a nome del suo segretario Nicolas Des Gallars³². Viret è ugualmente chiamato in causa. Di lì a poco deve misurarsi con un collega e collaboratore, il pastore André Zebédée, che le autorità di Berna nominano nel 1547 come successore di Curione per l'insegnamento delle arti liberali, mentre Farel, indicato da Viret per la cattedra di teologia, viene rifiutato. Il disaccordo teologico con Zebédée, che esprime un orientamento anticalviniano condiviso anche da altri pastori di Losanna, durerà per anni³³.

³⁰ Cfr. le ricerche di Geneviève Gross sugli scritti di A. Marcourt; per A. Froment: G. GROSS, *Les raisons d'un bannissement (1562): Antoine Froment, une figure de l'implantation de la Réforme à Genève, entre intégration et éviction*, in: *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, a cura di M.-C. Pitassi, D. Solfaroli Camillocci, con la collaborazione di A. Huiban, Brill, Leiden 2018, pp. 65-68. Su M. Dentièr, cfr. D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, "Mieux vaut essuyver la vérité en petit nombre..." *Choisir le bon côté et définir les adversaires dans l'Épître très utile de Marie Dentièr*, in: *Crossing Traditions* cit., pp. 65-81; 348-369; EAD., *Carismi femminili tra continuità e rotture: Marie Dentièr e la Riforma delle donne (Ginevra, 1535-1546)*, in: *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. Bianca, A. Scattigno, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 365-386.

³¹ K. CROUSAZ, *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme (ca 1537-1560)*, Brill, Leiden 2012, pp. 82-87; 247-253.

³² Cfr. *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies de Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars*, avec diverses lettres de Calvin, Caroli, Farel, Viret, et autres documents, traduits et présentés par J.-F. Gounelle, PUF, Paris 1994; F.P. VAN STAM, *Le livre de Pierre Caroli de 1545 et son conflit avec Calvin*, in: *Calvin et ses contemporains, actes du Colloque de Paris*, a cura di O. Millet, Droz, Genève 1995, pp. 21-41; M. BERNARD, "Sa main contre tous, la main de tous contre lui": *la dissidence de Pierre Caroli à travers la Défense de Guillaume Farel (1545)*, "Les Dossiers du Grihl" 1 (2013), <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5607?lang=en> (ultimo accesso: 02/05/2018).

³³ K. CROUSAZ, *L'Académie de Lausanne* cit., pp. 92 et ss.; M.W. BRUENING, *Calvinism's First Battleground* cit., pp. 200-212.

4. Divulgare la dottrina

Dovendo ormai difendere un ruolo riformatore di primo piano, Viret si confronta con un impegno ecclesiastico che richiede un'indubbia abilità nelle trattative tra autorità di Berna e magistrati di Losanna, ma anche costanza nel mantenere le proprie posizioni ecclesiastiche rispetto alle opposizioni interne. La produzione religiosa antiromana, che a Ginevra continua a fiorire sul piano editoriale, non può corrispondere ormai a dinamiche collettive. Tuttavia, a differenza di Calvino, che nei suoi primi scritti polemici prende le distanze dalle pubblicazioni riformate contemporanee, come mostra il suo *Trattato sulle reliquie*, e che per altri versi critica la predicazione popolare e i gesti iconoclasti ispirati dei riformatori che lo hanno preceduto sul terreno romando³⁴, come mostra ancora il suo discorso sul letto di morte, la produzione di Viret sembra situarsi in un rapporto di continuità con l'esperienza degli anni precedenti. L'importanza assunta dalla critica delle pratiche religiose tradizionali nelle sue pubblicazioni conferma l'orientamento teologico rintracciabile nella sua partecipazione alle predicazioni evangeliche e nel suo sostegno attivo all'iconoclastia. I primi scritti attribuiti a Viret sono però prodotti nell'alveo di una scrittura collettiva, espressione di una cultura polemica in cui l'anonimato gioca un ruolo essenziale nel legittimare la denuncia degli abusi: la figura del predicatore come ministro e quindi mediatore della Parola si annulla, per dichiarare in tal modo la presenza di un'autorità più alta.

Come cambia la rappresentazione letteraria di un ruolo riformatore quando l'anonimato viene abbandonato, e una voce individuale d'autore si afferma come autorità ecclesiastica? Su questo aspetto delle prime opere che escono con il nome di Viret, tutte stampate a Ginevra da Jean Girard, vorrei allora soffermarmi. Tra 1542 e 1544 vengono pubblicati

³⁴ Nell'esordio dell'*Avertissement contre les reliques* (1543), Calvino dichiara: «mon intention n'est pas de traiter quelle abomination c'est d'abuser des reliques, tant de nostre Seigneur Jesus que des saints, en telle sorte qu'on a fait jusqu'à cette heure et comme on fait en la plupart de la chrétienté»: la denuncia dell'empietà del culto dei santi era un passaggio obbligato nelle pubblicazioni polemiche del gruppo di Neuchâtel. E ancora, nel *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle* (1543) critica ironicamente ogni forma di predicazione estemporanea intesa come atto di testimonianza: «puisque c'est un office particulier de prêcher publiquement, qu'il n'est jà métier que chacun s'en mêle, et même ne serait expédient ni convenable, je n'entends donc pas que tous montent en chaire pour démontrer leur chrétienté, ou qu'il la publient par les rues comme à son de trompe»: l'occupazione dei pulpiti e la predicazione di strada erano tecniche di propaganda utilizzate nelle azioni evangeliche dei predicatori farelliani. La predicazione è qui inoltre rivendicata come un ufficio specifico, riservato a ministri competenti. Le citazioni sono tratte da G. CALVINO, *Œuvres choisies*, a cura di O. Millet, Gallimard, Paris 1995, pp. 193-194 e 138. Cfr. anche *infra*, nn. 40 e 42.

due trattati polemici, il primo sulle immagini religiose, sul culto dei santi, e sulla messa che esce ancora in forma anonima (ma Viret ne rivendica poi la paternità) e il secondo a suo nome e dedicato alla devozione mariana³⁵. Questi trattati precedono la prima opera importante firmata da Viret, i dialoghi intitolati *Disputations chrétiennes*, stampati nel 1544, che si concentrano principalmente sulla questione del suffragio per i defunti e sul purgatorio e sono preceduti da un'importante introduzione metodologica³⁶. Nello stesso anno Viret pubblica i suoi dialoghi catechetici sul Credo³⁷. A queste opere si aggiungono, tra 1541 e 1543, due lettere aperte ai fedeli perseguitati o che risiedono nei territori papisti e che, negli anni precedenti, avevano probabilmente già circolato in forma manoscritta³⁸. Sono scritti di stile e genere letterario differente ma che a mio parere rispondono a una finalità comune. La denuncia dell'idolatria dei cristiani, le lettere di consiglio spirituale e i dialoghi di Viret esprimono ugualmente un impegno teologico volto a scoraggiare pratiche dilatorie rispetto alla scelta religiosa, pratiche di compromesso religioso o di dissimulazione, ma anche a combattere ogni atteggiamento di tolleranza eventuale o di indifferenza verso le forme tradizionali del culto³⁹; promuovono infine una riappropriazione attiva, da parte dei fedeli, di forme "purificate" dei riti e della dottrina.

³⁵ [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentils et payens, et les erreurs et abus qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens: et de la vraye maniere d'honnorer Dieu, la Vierge Marie, et les Saintz*, Jean Girard, Genève 1542; Viret afferma di esserne l'autore in un'opera del 1551: D.-A. TROILO, *op. cit.*, pp. 192-194; P. VIRET, *Petit traicté de l'usage de la salutation angelique, et de l'origine des chapeletz, et l'abus d'iceux*, Jean Girard, Genève 1544.

³⁶ ID., *Disputations chrestiennes, en maniere de deviz, divisées par dialogues, dont l'ordre sensuit en la page suyante. Avec une epistre de Jehan Calvin*, Jean Girard, Genève 1544; ID., *La seconde partie des disputations chrestiennes*, [Jean Girard, Genève] 1544; ID., *La troisieme partie des disputations chrestiennes*, [Jean Girard, Genève] 1544.

³⁷ ID., *Exposition familiere sur le Symbole des apostres* cit.

³⁸ [ID.], *Epistre consolatoire envoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de Jesus et Verité evangelique*, [Jean Girard, Genève] 1541 e 1542: il nome di Viret compare a partire dall'edizione del 1543, cfr. *infra*, n. 41. ID., *Epistre envoyée aux fideles conversans entre les chrestiens papistiques, pour leur remonstrer comment ilz se doyvent garder d'estres souillees et polluz par leurs superstitions et idolatries et de deshonorer Jesus Christ par icelles*, [Jean Girard, Genève] 1543. J.A. REID, *King's Sister - Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and Her Evangelical Network*, Brill, Leiden 2009, vol. 2, p. 560, n. 153, sottolinea la circolazione nel 1538 di lettere di consolazione scritte da Farel, Calvino e Viret.

³⁹ L'idea della necessaria separazione dalla chiesa di Roma in quanto chiesa falsa e non cristiana, che Viret manifesta con vigore alla disputa di Losanna nel 1536, caratterizza negli anni Trenta un orientamento del movimento evangelico riformato, espresso principalmente da Farel, in contrasto con la posizione di riformatori, come Bucer a Stra-

Le pubblicazioni di Viret si situano in un rapporto di concomitanza editoriale con alcuni interventi di Calvino e Farel sulle stesse questioni, ma la contiguità con Calvino emerge in maniera singolare e su più livelli. La prima *Epistre consolatoire* del 1541 è ripubblicata da Girard nel 1543 insieme all'*Epistre* di Calvino su Gesù Cristo come compimento della Legge, una versione modificata della sua prefazione alla Bibbia di Olivetano⁴²; la prefazione della seconda *Epistre* di Viret ai fedeli che risiedono tra i cristiani papisti, del 1543, fa riferimento al *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle entre les papistes* di Calvino appena pubblicato⁴³; nel contempo, Viret anticipa nella sua lettera alcuni temi che si ritrovano nella *Difesa di Calvino ai Nicodemiti*, pubblicata l'anno successivo, in particolare l'analisi della figura di Nicodemo⁴⁴. Per quanto riguarda gli scritti di polemica sulle pratiche religiose, il primo trattato di Viret *Sulla differenza tra le superstizioni e le idolatrie dei pagani e dei cristiani* (1542) propone temi che sono ugualmente al centro degli interventi di Calvino sull'eucarestia (1541) e sulle reliquie (1543)⁴⁵; infine, le *Disputations chrétiennes* di Viret sono precedute da una prefazione dello stesso Calvino⁴⁶.

sburgo, sensibili all'idea di cattolicità della chiesa, compresa quella romana: cfr. F. HIGMAN, *Bucer et les nicodémistes*, in: ID., *Lire et découvrir* cit., Droz, Genève 1998, pp. 637-650; 640; l'autorevole articolo di F.P. VAN STAM, *The Group of Meaux as First Target of Farel and Calvins' Anti-nicodemism*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 68/2 (2006), pp. 253-275, ricorda l'intervento di Viret alla disputa di Losanna come prova della sua appartenenza a questa corrente evangelica "radicale" ispirata da Farel, che esercita un'influenza diretta nell'orientamento di Calvino stesso sulla questione: cfr. p. 256.

⁴² *Deux epistres, l'une demonstre comment nostre Seigneur Jesus Christ est la fin de la Loy, et la somme de tout ce qu'il faut chercher en l'écriture*. Composée par M.J. Calvin. L'autre pour consoler les fideles qui souffrent pour le Nom de Jesus: et pour les instruire à se gouverner en temps d'adversité et de prospérité, et les confermer contre les tentations et assauts de la mort. Composée par M.P. Viret, [Jean Girard, Genève] 1543.

⁴³ P. VIRET, *Epistre envoyée aux fideles conversans entre les chrestiens papistiques pour leur remonstrer comment ilz se doyvent garder d'estres souillees et polluz par leurs superstitions et idolatries et de deshonnorer Jesus Christ par icelles*, [Jean Girard, Genève] 1543: nella sua "épistre au lecteur" Viret menziona il *Petit traité* di Calvino, appena pubblicato (*Petit traité, montrant que c'est ce que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'évangile: quand il est entre les papistes, avec une epistre du mesme argument*, [Jean Girard, Genève] 1543).

⁴⁴ *Excuse de Jehan Calvin, a Messieurs les Nicodemites, sur la complainte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*, [Jean Girard, Genève] 1544.

⁴⁵ [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries* cit.; G. CALVINO, *Petit traité de la sainte Cene de nostre Seigneur Jesus Christ. Auquel est demonsté la vraye institution, proffit et utilité d'icelle: ensemble la cause pourquoy plusieurs des modernes semblent en avoir escrit diversement*, Michel Du Bois, Genève 1541; ID., *Advertissement tresutile du grand proffit qui reviendroit à la Chrestienté s'il se faisoit*

5. Non solo Calvino: consonanze e asimmetrie

Questo intreccio di pubblicazioni, legate da una coerenza tematica, da una compresenza di autori e da un rapporto di intertestualità che non mi sembra si riproponga negli stessi termini negli anni successivi, non è stato oggetto di un'attenzione specifica. Gli studi si concentrano sugli interventi di Calvino o leggono il discorso di Viret alla luce della rinuncia di Farel ad affermare una posizione teologica dominante, e della crescente influenza intellettuale di Calvino su Viret stesso⁴⁵. Diverse ricerche contribuiscono ormai a sfumare una prospettiva storiografica consolidata che presenta Viret come un semplice collaboratore e “divulgatore” di Calvino, sottolineando la crescente autonomia del riformatore di Losanna, a partire dagli inizi degli anni Cinquanta. Su una questione teologica centrale, quella dell'eucarestia, Viret evolve verso una posizione teologica più vicina a quella di Zwingli nell'interpretazione dei «segni»⁴⁶. L'originalità della riflessione di Viret è poi significativa rispetto a due altri temi religiosi, cruciali per la costruzione delle chiese riformate francesi, la questione del diritto di resistenza, che Viret a differenza di Calvino difende quando esercitato dai magistrati⁴⁷, e la questione della scomunica, su cui esprime un orientamento disciplinare moderato e socialmente più inclusivo rispetto al modello affermato dalla chiesa di Ginevra⁴⁸. La mia analisi prosegue sulla strada aperta da queste indicazioni di ricerca per gli anni centrali dell'attività di Viret, ma intende sottolineare la complessità e l'originalità del profilo di Viret come riformatore già a partire dai suoi esordi.

Nei riferimenti incrociati tra Viret e Calvino presenti negli scritti di questi primi anni Quaranta, il legame tra responsabili ecclesiastici viene espresso nella forma dell'apprezzamento personale reciproco, nell'elogio della dottrina dell'uno o della cultura e dello stile letterario dell'al-

inventaire de tous les corps saintz, et reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemagne, Hespaigne, et autres Royaumes et pays, Jean Girard, Genève 1543.

⁴⁴ Cfr. *supra*, n. 36.

⁴⁵ F. HIGMAN, *Calvin polémiste*, in: ID., *Lire et découvrir* cit., Droz, Genève 1998, pp. 403-418.

⁴⁶ L. PALMER WANDEL, *Pierre Viret on the Eucharist*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme* cit., pp. 43-58. Cfr. anche le indicazioni di K. CROUSAZ, *L'Académie de Lausanne* cit., pp. 246-249.

⁴⁷ C.M.N. EIRE, *Pierre Viret and Nicodemism*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme* cit., pp. 59-78.

⁴⁸ Ch. GROSSE, N. FORNEROD, *Une troisième voie entre le “modèle” genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély? Guillaume Houbraque et son traité sur la correction des vices et l'excommunication (1567)*, “Revue de théologie et de philosophie” 148 (2016), pp. 713-731.

tro, nella dichiarazione di una sostanziale sintonia dottrinale. Viret rivendica esplicitamente l'unità d'intenti. La lettura conferma in buona parte questo accordo teologico di fondo, che era del resto una necessità per costruire un fronte romando della Riforma in un territorio in cui le frontiere religiose e politiche erano realtà fragili e ancora mutevoli. Per altri aspetti questi scritti sono però rivelatori di orientamenti riformatori che mi sembrano talvolta dissonanti, o d'implicito disaccordo.

In primo luogo la scelta dei temi. È evidente l'importanza attribuita alla critica del Purgatorio di cui Viret si affermerà come lo specialista sul piano internazionale e che Calvino non affronta se non in modo superficiale. Altro tema rilevante è la critica mariologica, che era in quegli anni un nodo cruciale non solo nel dibattito teologico ma anche a causa dei differenti usi liturgici che si stavano delineando nel campo riformato. È un tema che Calvino in buona parte evita e che viene invece affrontato in maniera approfondita e specifica da Viret⁴⁸.

Sono però soprattutto i temi pastorali che testimoniano di interpretazioni differenti del percorso, che si voleva insieme individuale e collettivo, verso la Riforma, attraverso rappresentazioni contrastanti delle comunità di fede in costruzione. Nei suoi scritti di denuncia delle pratiche religiose papiste, Viret, come Farel e Calvino, insiste sull'azione di confusione compiuta da Satana, ma privilegia un'analisi storica e antropologica, presentando l'idolatria culturale dei cristiani del suo tempo come l'espressione principale dell'opera diabolica di perversione. A differenza di Calvino, che limitandosi a definire l'etimologia della pa-

⁴⁸ Il trattato di Viret sull'Ave Maria (*Petit traicté de l'usage de la salutation angelique* cit.) ampliato e aggiornato tra 1544 e 1556, ristampato ancora nel 1561, rappresenta il principale contributo dell'area riformata francofona sulla questione. Viret, sulle tracce degli orientamenti zwingliani e farelliani, afferma una posizione teologica radicale su ogni espressione del culto, divergente da quella più conservatrice luterana ma nel contempo differente dai contemporanei orientamenti dei colleghi svizzeri, che, come Bullinger, accettano, in via transitoria, l'invocazione liturgica alla Vergine per celebrare l'Incarnazione. Nel contempo però le considerazioni su Maria "Madre di Dio" di Viret appaiono più positive dei riferimenti di Calvino alla "Madre di Gesù", su cui cfr. D. MAC CULLOCH, *Mary and Sixteenth-Century Protestants*, in: *The Church and Mary: Papers Read at the 2001 Summer Meeting and the 2002 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, a cura di R.N. Swanson, Boydell Press, Woodbridge (UK)-Rochester (NY) 2004, pp. 191-217, che però nella sua analisi non tiene conto di Viret. Sulla questione del "vero onore" dovuto alla Vergine nella cultura riformata mi permetto di rimandare a un contributo, di prossima pubblicazione, che presenta i primi risultati di una ricerca in corso: D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Censoring Popular devotion in French Protestant Propaganda: The Reformer Pierre Viret, the Rosary and the Question of the Proper Honour of the Virgin Mary*, in: *Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe. Bridging the Chronological, Linguistic, Confessional and Cultural Divides (1350-1570)*, a cura di E. Boillet, I. Johnson (Brepols, Turnhout).

rola idolatria, la presenta come un'evidenza, la conseguenza di una tendenza umana a comportamenti perversi su cui Satana interviene⁵⁰, Viret si sofferma ad analizzarne le cause, insistendo sul tema biblico delle tenebre dell'errore (Es. 10), che interpreta alla luce di quello evangelico dei ciechi alla guida di ciechi (Mt. 15,14)⁵¹. La fragilità dei sensi e dell'intendimento umano spiega certo la difficoltà a sottrarsi alla cultura idolatra e alle sue fantasie, e, constatata poi Viret, persino nei territori dove la pura dottrina è predicata da molti anni, persino tra coloro che s'illudono di esserne esenti⁵². Viret sottolinea le perniciose conseguenze politiche e sociali dell'idolatria, come l'inattività dei magistrati rispetto alla corruzione ecclesiastica, ma propone anche una similitudine tra infanzia reale e infanzia spirituale per motivare il radicamento delle pratiche superstiziose nella popolazione dei semplici, che come fanciulli si lasciano facilmente abbagliare dal principio di autorità perché sono preda di un'ingenuità culturale⁵³. Insomma, la sua analisi permette di considerare il popolo dei cristiani come vittima nel suo insieme dei cattivi pastori. Calvino dal canto suo presenta allo stesso modo l'ottusità dei più come opera diabolica, ma insiste sulla responsabilità individuale dei comportamenti e censura esplicitamente la partecipazione popolare all'idolatria, presentandola come intenzionale: «il popolo cerca di essere ingannato – afferma – preferendo darsi a follie puerili che impegnarsi nella vera adorazione di Dio»⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. la parte iniziale del *Trattato sulle reliquie*, in: G. CALVINO, *Œuvres choisies* cit., pp. 189-194, e in particolare il passaggio seguente: «De ma part, je ne doute pas que ce n'ait été une juste punition de Dieu. Car puisque le monde était enragé après les reliques pour en abuser en superstition perverse, c'était bien raison que Dieu permit qu'après un mensonge un autre survint. C'est ainsi qu'il a accoustumé de se venger du déshonneur qui est fait à son nom quand on transporte sa gloire ailleurs [...] Dieu a permis que le monde fût doublement trompé et déçu, puisqu'il aimait tromperie et mensonge [...] Le Diable, voyant telle stupidité ne s'est point tenu content d'avoir déçu le monde en une sorte, mais a mis en avant cette autre deception de donner titre de reliques de saint à ce qui était tout profane» (ivi, p. 193).

⁵¹ [P. VIRET], *De la Différence qui est entre les superstitions et idolatries* cit., fol. A4r.-v.: «Puisque donc que le vrai usage des creatures est de le faire servir à la gloire du createur, il se fault bien prendre garde que nous ne pervertissions cet ordre ici, que Dieu a mis, et que nous ne mettions la creature au lieu du Createur [...] Car le plus grand danger que nous avons à craindre, et auquel sont tombez tous les plus sages du monde, par l'art et les pratiques de Satan qui a sceu abuser de l'ignorance et cecité des cœurs et entendements humains et tellement joué des tours qui a presque autant mis de dieux au monde qu'il y avoit des creatures et a en telle sorte aveuglé et abruti l'homme».

⁵² [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries* cit., fol. A2r.-A3r.; ID., *Disputations chrestiennes*, «Préface», fol. 65.

⁵³ [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries* cit., fol. B7r.-v., T3v.-T4r.; ID., *Disputations chrestiennes*, «Préface», fol. 51-52; 57.

⁵⁴ G. CALVINO, *Traité des reliques*, in: ID., *Œuvres choisies* cit., p. 248.

Mentre Calvino procede per argomentazioni che vuole chiare e definitive, sottolinea per esempio l'inutilità di lunghe dispute sulle reliquie di fronte all'evidenza delle frodi, taccia di «bestia», indegna di ulteriori spiegazioni, il lettore eventuale che non accetti di considerare questo culto come empio e conclude infine «si guardi dal pericolo chi vuole, perché da ora in poi nessuno potrà più avanzare come scusa l'ignoranza»⁵⁵, Viret moltiplica gli esempi e le esortazioni spirituali, e privilegia una scrittura della persuasione tracciando un quadro vivido dei perniciosi esiti spirituali per il corpo comunitario di questa contaminazione idolatra, suscitata e alimentata ad arte da Satana⁵⁶.

Per quanto riguarda gli scritti che si concentrano più precisamente sulle tentazioni dissimulatorie dei fedeli costretti agli obblighi sociali della partecipazione al culto papista o sottoposti alle persecuzioni religiose, i due riformatori concordano sulla necessaria separazione da una chiesa definita anticristiana. Le teorie della dissimulazione religiosa sono denunciate; la simulazione, assimilata all'ipocrisia, è tacciata di blasfemia⁵⁷.

La pratica dissimulatoria dovuta alla paura o fragilità spirituale mi sembra invece trattata in maniera differente. Viene da Calvino censurata come grave colpa morale, e l'espressione della sua comprensione per la debolezza della carne è di circostanza⁵⁸. Viret dal canto suo unisce le esortazioni morali all'espressione di una piena comprensione delle difficoltà individuali che potrebbero indurre i fedeli a cadere e dissimulare. Viret procede insomma per distinzioni, elabora delle tipologie di casi e nelle sue conclusioni sembra accettare le cause di forza maggiore che potrebbero indurre, in via provvisoria, ad adottare il comportamento di Nicodemo in caso di necessità estrema, come via verso l'accettazione del dovere di testimonianza, sulle tracce di Nicodemo stesso⁵⁹.

⁵⁵ Ivi, pp. 191, 194, 217, 246, 249.

⁵⁶ [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries* cit., fol. T2r.-T5r.; ID., *Disputations chrestiennes*, «Préface», fol. 1-9; 48-56; 65-69.

⁵⁷ Su questo aspetto della posizione di Calvino e Viret insistono già gli studi, ormai classici, su dissimulazione, incredulità e teorie della resistenza religiosa: cfr. C. GINZBURG, *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, G. Einaudi, Torino 1970, e C.M.N. EIRE, *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge Univ. Press, Cambridge-London 1986.

⁵⁸ Questa comprensione spirituale, usata nel *Petit traité* soprattutto come un argomento per entrare in materia, viene poi del tutto esclusa nella *Difesa ai Nicodemiti*, proprio perché il trattato intende censurare le strategie deliberate di dissimulazione.

⁵⁹ P. VIRET, *Epistre envoyée aux fidèles* cit., fol. H5v.-H8v.: «si Nicodeme est allé à Jhesu Christ de nuict, il ne l'a pas pourtant blasphemé et renyé de jour [...] Il s'est declairé, avec Joseph d'Arimatee, estre de ses disciples, quand tous ses disciples l'ont abandonné [...] Si nous ne pouvons pas parvenir à ce haut degré, et à ceste perfection chrestienne et n'osons ouvertement confesser Jhesu Christ sans le peril de nostre vie et ne sen-

Anche Calvino ricorda la scelta finale di Nicodemo, ma nel suo caso questa è soprattutto evocata come un modello critico da opporre ai tentativi di giustificazione teorica della pratica dissimulatoria⁶⁰. La critica di Calvino dei dissimulatori è radicale e senza esitazioni. La cauta ma sostanziale accettazione, che mi sembra emergere nel discorso di Viret, della dissimulazione come una realtà diffusa, di cui tenere conto sul piano pastorale e spirituale, è dovuta forse al sostegno personale offerto da Viret, al seguito di Farel, alla condizione dei valdesi perseguitati, che è documentato anche se in maniera frammentaria per gli anni precedenti⁶¹.

Nonostante le assicurazioni presentate da Viret all'inizio della sua lettera, il diverso orientamento dei due riformatori sulla dissimulazione come strategia dilatoria, espressione di fragilità spirituale, non mi sembra corrispondere a un gioco di squadra, quello di una salutare alternanza tra censure e ammonizioni. La ripresa di argomenti e passaggi scritturistici comuni, l'esito in parte differente delle interpretazioni in trattati pubblicati a distanza di pochi mesi permettono di avanzare l'ipotesi che se Viret nella sua *Epistre* considera in maniera meno negativa gli atteggiamenti dissimulatori che nel *Petit Traité* Calvino censura duramente, nella *Difesa di Calvino ai nicodemiti* quest'ultimo intenda anche reagire alla posizione, espressa da Viret, di moderata apertura e che considerava passibile di confusioni. In altri termini, la produzione di scritti incrociati testimonia forse un "disaccordo a distanza"⁶². Ma c'è ancora un ultimo nodo da considerare.

tons en nous la constance d'endurer la mort pour son nom: venons pour le moins au prochain degré. Soyons des disciples secretz avec Nicodeme. Et si ne nous manifestons clairement, ne faisons point, pour le moins, deshonneur à Jesus Christ, et ne consentons point avec ses adversaires en participant à la table des Diables».

⁶⁰ G. CALVINO, *Excuse à Messieurs les Nicodemites* cit., p. 148: «ce manteau de Nicodeme, soubz lequel ilz se pensent mettre à sauve, n'est sinon une faulx imagination, de laquelle ilz se deçoivent, comme s'ils bouchoyent leurs yeux afin qu'on ne les vist pas [...] Je leur confesse que Nicodeme devant qu'estre illuminé a cherché les tenebres. Mais de puis que le soleil de justice eut luict sur lui: assavoir s'il demeura tousjours en sa cachette? Or au contraire, nous voyons la declaration qu'il fit, voire au temps que tout estoit desesperé [...] Nicodeme est venu à Jesus Christ de nuict, du temps de son ignorance. Aprés avoir esté instruit, il le confesse apertement de jour [...] Voilà donc la vraye façon de Nicodemiser. C'est de se conformer avec le temps, pour s'avancer journellement à donner gloire à Dieu».

⁶¹ Sulla scrittura di Viret in relazione al contesto di persecuzioni dei valdesi, cfr. G. BESSE, *Une théologie des lettres divines. Le cas de l'Epistre consolatoire de 1541*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme* cit., pp. 177-195; la sorte dei valdesi è compianta in [P. VIRET], *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries* cit., fol. L 4r.-L5r.

⁶² Cfr. l'interpretazione data da Lothar Vogel sull'asimmetria esegetica tra Lutero e Melantone nel suo contributo in questo stesso volume. Mi propongo di approfondire in al-

L'introduzione di Viret alle *Disputations chrestiennes* del 1544 presenta delle allusioni o comunque dei rinvii tematici alla *Difesa di Calvino ai nicodemiti*. La corrispondenza tra i due riformatori documenta che mentre l'opera era in corso di stampa, Calvino, che si mostra contrario all'idea che Viret dedicatesse il suo scritto ai magistrati di Berna, propone di redigere lui stesso una lettera introduttiva al lettore. Le ragioni addotte da Calvino sull'inopportunità di una dedica politica, espresse in forma allusiva, restano in buona parte da chiarire, ma vengono evidentemente comprese da Viret⁶³. La presentazione di Calvino figura in effetti prima della prefazione di Viret stesso alle *Disputations*. Questo testo è usualmente considerato importante per via delle indicazioni che offre sui fondamenti dello «stile polemico» secondo Calvino⁶⁴. Questi, che si dichiara contrario all'uso dell'ironia nella trattazione dei temi religiosi, la legittima invece come strategia retorica di demistificazione degli idolatri, facendo riferimento al modello dello stile satirico dei profeti contro i sacerdoti di Baal. Nel confronto tra lo stile polemico dei due riformatori, quello conciso di Calvino è stato spesso indicato come più efficace sul piano letterario e intellettuale⁶⁵. Comune ai due teologi, secondo orientamenti critici consolidati, è invece la denuncia degli umanisti impegnati – sulle tracce di Erasmo ed emuli di Luciano – in una critica religiosa che viene considerata frivola nello stile, e debole o ambigua sul piano dottrinale⁶⁶. Tale prospettiva, volta alla costruzione di un “canone calvinista” stilistico e teologico, mi sembra in buona parte aver condizionato l'interpretazione degli interventi di Viret sulla questione, giudicando sfumature e ambivalenze solo come espressioni della capacità letteraria, considerata inferiore, del riformatore di Losanna.

tra sede la tensione tra le due diverse esegesi contemporanee della figura di Nicodemo in Calvino e Viret.

⁶³ CR, vol. 9, Calvino a Viret a Losanna, da Ginevra, 1-15 marzo 1544, p. 184; ivi, p. 189, Calvino a Viret a Losanna, da Ginevra, 26 marzo 1544.

⁶⁴ O. MILLET, *Calvin pamphletaire*, in: *Le pamphlet en France au XVI^e siècle, actes du premier Colloque du Centre V.L. Saulnier*, Université de Paris-Sorbonne, Ecole normale supérieure de jeunes filles, Paris 1983, pp. 9-22; N. SZCZEC, *Calvin en polémique* cit., pp. 839-851 sottolinea la complessità della definizione di Calvino dell'uso della derisione in ambito religioso. I fondamenti della questione sono posati nell'articolo di M.A. SCREECH e R. CALDER, *Some Renaissance Attitudes to Laughter*, in: *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, a cura di A.H.T. Levi, Manchester University Press, Manchester 1970, pp. 216-228, che sottolineano però la posizione specifica di Viret nell'ambito “calvinista”.

⁶⁵ Cfr. F. HIGMAN, *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises*, Oxford University Press, Oxford 1967.

⁶⁶ Ch. LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle: athéisme et polémique*, Droz, Genève 1988; F. HIGMAN, *Calvin polémiste*, in: ID., *Lire et découvrir* cit., pp. 403-418.

La prefazione di Viret è un lungo scritto di ottantatré pagine, che ha un carattere principalmente metodologico e programmatico. La poetica di Viret vi è illustrata ampiamente ed è significativo il fatto che, a differenza della maggior parte degli altri suoi scritti e dei dialoghi stessi, costantemente aggiornati e rielaborati, la prefazione alle *Disputations chrestiennes* sarà in seguito ristampata senza modifiche, benché Viret mostri di essere consapevole delle critiche⁶⁷. Non essendo possibile in questa sede analizzare i differenti temi trattati, mi concentrerò sull'aspetto che mi sembra centrale, l'apologia polemica attraverso la quale Viret, fingendo di rispondere in anticipo alle critiche dei suoi detrattori, presenta il proprio programma di scrittura. Viret, in primo luogo, difende la propria opzione letteraria: scrivere dialoghi, opere d'intrattenimento, invece di produrre trattati di solida dottrina. Si tratta di una scelta tematica e stilistica che i suoi critici potrebbero considerare «un petit mal convenable à un théologien» un po' inadatta a un teologo⁶⁸. L'ironia dei suoi dialoghi viene difesa come una proposta innovativa, quella di un discorso religioso che entra in competizione con gli scritti d'intrattenimento per i laici, che invece strumentalizzano le questioni religiose per fini indebiti o per consolidare la fama personale dei loro autori. I suoi dialoghi sono allora un «artificio», delle «pie menzogne (= *saintes tromperies*)» per lettori non specialisti, poco colti o alle prime armi, che vengono menzionati: giovani, mercanti, gentiluomini, cortigiani, e soprattutto le giovani donne⁶⁹. Stilizzando temi, genere e forme di stile di una produzione letteraria di divertimento che è inutile o scurrile, o che peggio diffonde l'incredulità, i dialoghi tendono in realtà a scopi catechetici. Mentre Calvino nella sua *Difesa ai Nicodemi* afferma che non intende confrontarsi con i lucianisti e gli epicurei «che fanno finta di aderire alla Parola ma in cuor loro se ne ridono», perché sarebbe tempo perduto⁷⁰, è dunque proprio su questo terreno che Viret lancia la sfida ai lucianisti. Luciano è evocato e certo censurato, ma considerato un autore più istruttivo dei suoi epigoni, ed è quindi oggetto di un cauto apprezzamento. Viret chiarisce la sua posizione rispet-

⁶⁷ Con il titolo di *Advertissemens utiles aux chrestiens*, questo testo figura nel primo volume ampliato dei dialoghi: P. VIRET, *Disputations chrestiennes, touchant l'estat des trepassez, faites par dialogues: desquelles la premiere partie est intitulée Les enfers. L'ordre et les tiltres des dialogues. 1. La cosmographie infernale, 2. Le purgatoire, 3. Le limbe, 4. Le sein d'Abraham, 5. La descente aux enfers*, Jean Girard, Genève 1552, pp. 19-95. Il testo è preceduto dalla lettera di Calvino (pp. 3-10) e da una nuova prefazione, a carattere apologetico, di Viret, che si giustifica per aver riprodotto, in virtù della sua importanza metodologica, la prima introduzione (pp. 11-18).

⁶⁸ P. VIRET, «Préface», in: ID., *Disputations chrestiennes* cit., fol. 44.

⁶⁹ Ivi, fol., 29, 33, 44.

⁷⁰ G. CALVINO, *Excuse à Messieurs les Nicodemites* cit., p. 141.

to alla dissimulazione, ma in realtà la sua critica s'indirizza unicamente verso le strategie degli uomini di lettere e delle *élites* intellettuali – «les sages du monde» –, non dei fedeli comuni. Disegna una satira impietosa dei cortigiani, che vengono definiti «petits chiens damereaux», «plaisans singes et marmotz», – il corrispondente dei «protonotari delicati» e dei *mignons* di corte flagellati da Calvino⁷¹ –, che si servono della religione, dichiara Viret, per fare la corte alle damigelle e per far loro passare il tempo⁷².

L'umiliazione suscitata dall'ironia del suo discorso ha tuttavia scopi pedagogici e religiosi, assicura Viret. In primo luogo, attraverso i suoi dialoghi intende mostrare una strada per impiegare meglio i talenti di «bon esprit» di questi autori impegnati su fronti letterari evangelici. La lettura della sua produzione d'intrattenimento è poi presentata come una forma alternativa di rimedio spirituale, una medicina dolce rispetto all'umiliazione suscitata dalle correzioni pubbliche, insomma dalle amare censure che nel contempo Calvino impartisce ai nicodemiti nei suoi scritti come unica forma di medicina spirituale.

L'immagine del medico come scelta pedagogica, nella scrittura riformatrice di Viret, apre in definitiva la possibilità di un discorso pastorale pacificatorio, che intende facilitare l'assimilazione della correzione e l'accettazione della disciplina. La focalizzazione delle sue critiche contro le strategie dissimulatorie dei letterati permette quella distinzione di luoghi, momenti e condizioni che autorizza un atteggiamento di tolleranza spirituale nei riguardi di alcune pratiche di dissimulazione tra i fedeli, in caso di persecuzione o fragilità individuale. Il modello di correzione soggiacente è quello, ricorrente nella letteratura spirituale evangelica, che sfrutta la metafora del pastore come medico di un corpo malato e prescrive rimedi per il male, metafora che Viret propone già nella sua lettera di ammonizione spirituale a Calvino a Strasburgo, come immagine dell'attività dei ministri dell'evangelo.

Ricordando come il solo Gesù Cristo sia nel contempo unica medicina e vero medico, Calvino e Viret si presentano allo stesso modo come cerusici che impartiscono rimedi pratici, ma mentre Calvino, rigettando l'immagine del medico pietoso, s'impiega «a grattar la rogn» dei nicodemiti, e considera come un segno salutare l'umile accettazione della sofferenza morale procurata dalla sua correzione⁷³, Viret ricorda il suo passato di «malato», e propone, sulla base della propria esperienza, un accompagnamento verso la guarigione. Indica i propri dialoghi come un rimedio anche rispetto alle medicine inefficaci delle satire religiose e

⁷¹ Ivi, p. 138.

⁷² P. VIRET, «Préface», in: ID., *Disputations chrestiennes* cit., fol. 79.

⁷³ G. CALVINO, *Excuse à Messieurs les Nicodemites* cit., p. 134.

delle critiche degli abusi che non offrono nessuna proposta concreta di riforma, o alle pratiche ciarlatane di guarigione vendute dai falsi pastori papisti. Nello stesso tempo, prescrive gli artifici letterari della sua satira come lo zucchero nella medicina amara offerto per ingannare il paziente restio a curarsi⁷⁴. In questa prospettiva, la coincisa prefazione di Calvino a questo importante scritto introduttivo di Viret, che anticipa le critiche all'uso dell'ironia nel discorso religioso e s'impiega soprattutto a definirne e a chiarirne i limiti, pur nell'elogio di fondo delle competenze e della "grazia" stilistica di Viret, può essere letta come l'espressione di una malcelata preoccupazione rispetto all'innovativo orientamento letterario della pedagogia religiosa del riformatore di Losanna, che Calvino temeva forse potesse prestare il fianco alle censure politiche, o ai polemici travisamenti da parte degli avversari, pronti a denunciare l'empietà del discorso riformato.

6. Conclusioni

Attraverso queste indicazioni, volte a sottolineare le asimmetrie, o la tensione eventuale, tra le principali voci teologiche della riforma che stava emergendo nello spazio franco-romando nel corso degli anni Quaranta del Cinquecento, la mia analisi tenta di sottrarre la storia dei conflitti religiosi a un'interpretazione polarizzante. Proporre sul piano interpretativo una storia plurale della costruzione confessionale significa a mio parere sottolineare i dissensi interni, valutare i silenzi e i compromessi ma anche la consapevolezza, da parte degli attori istituzionali, dei limiti del processo di attuazione teologica e disciplinare delle confessioni. I primi scritti di Viret documentano l'affermazione del profilo intellettuale di un riformatore attraverso la sua riflessione sulla pratica pastorale. Il suo discorso religioso si confronta con la necessità della coabitazione imposta dei dispositivi politici, con le opposizioni e le resistenze dei fedeli che preferiscono restare legati alle pratiche tradizionali, ma anche con i dissensi ecclesiastici interni, i conflitti teologici e i differenti orientamenti religiosi "verso" la Riforma. Il modello ecclesologico che struttura gli scritti di Viret, contrassegnati, come quelli di Farel e Calvino, da un'antropologia della purezza che impone la separazione visibile delle comunità di fede dalle pratiche idolatre, non può che rigettare ogni proposta di travestimento religioso dei fedeli. Viret sembra tuttavia prendere le distanze – ed è una lettura che sarebbe inte-

⁷⁴ P. VIRET, «Préface», in: ID., *Disputations chrestiennes* cit., fol. 7-9; 33.

ressante approfondire – dalle logiche dell'esclusione dominanti nell'orientamento pastorale di Calvino. La costruzione comunitaria della Riforma proposta da Viret resta aperta, almeno in questi anni, all'accettazione dei rischi individuali e collettivi del confronto identitario, via che in fondo era poi destinata a prevalere nel panorama confessionale europeo.

DES PROJETS DE REFORME DISSEMBLABLES
VOIRE INCOMPATIBLES.
FAREL ET SES COLLEGUES DE ROMANDIE.
SUR LES TRACES D'UN DIFFEREND ETOUFFE
PAR L'HISTORIOGRAPHIE

REINHARD BODENMANN^{*}

Dans son *Dictionnaire néologique des hommes et des choses* relatif à la Révolution française paru en 1799 ou en 1800 et publié sous le pseudonyme de « Cousin-Jacques », Louis-Abel Beffroy de Reigny (1757-1811, originaire de Laon, Aisne)¹ écrivait dans la préface au tome premier : « Je reviens à mon *Dictionnaire*. On lui fera sans doute bien des reproches qui ne sont pas sans fondements. Je m'arrête aux plus essentiels. J'entends déjà dire : 'Mais, Cousin-Jacques, votre *Dictionnaire* réveille l'attention du public sur certains hommes qu'il valait mieux laisser dans l'oubli' ». Ce souci de passer sous silence, si possible, le nom des adversaires ou de ceux qu'on désapprouve pour qu'ils finissent avec le temps par sombrer dans un oubli total, ou, au contraire, le souci de nommer le nom de ceux dont on voudrait conserver la mémoire pour les générations ultérieures, ces soucis-là on les retrouve déjà dans la littérature de l'antiquité classique.

A cela s'ajoute le fait que Denys d'Halicarnasse, rhéteur et historien grec qui mourut au début de notre ère et dont les textes furent réédités à plusieurs reprises au cours des XV^e et XVI^e s.² (entre autres en 1532 à Bâle par l'humaniste Heinrich Glarean)³, explique que « ceux qui rédi-

^{*} bodenmann.reinhard@theol.uzh.ch

¹ La publication en fut interrompue par le pouvoir politique de l'époque. Seuls les fascicules composant le tome 1 (A-B) virent le jour.

² Ni Jacques-Charles Brunet, ni Jean-George-Théodore Graesset ne daignent traiter cet auteur dans leurs manuels bibliographiques.

³ *Dictionnaire néologique des hommes et des choses ou notice alphabétique des hommes de la Révolution...*, t. 1, Moutardier, Paris [1799/1800], pp. ix et suivante.

⁴ Voir *Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*, éd. par Jean-François Maillard, Judit Kecskeméti et Monique Portalier, CNRS éditions et Brepols, Turnhout 1995, p. 461.

⁵ *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts*, D 1970 (banque de données consultable en ligne sous www.vd16.de). L'édition

gent des traités d'histoire sur des sujets ignobles ou dépravés ne méritant aucune attention, et ce soit pour se faire remarquer et avoir quelque renom, soit pour mettre en évidence leurs talents d'écrivain, ceux-là ne méritent pas d'être approuvés par les générations à venir, ni d'être loués pour leur éloquence, étant donné qu'ils suscitent chez leurs lecteurs le sentiment qu'ils ont admiré les vies dont ils ont traitées par écrit. En effet, presque tout le monde s'accorde à penser que le discours de chacun est bien le reflet de son âme ».

1. Jean Calvin refuse à Caroli l'honneur d'une réfutation

Cela dit, on ne s'étonnera plus de constater que la *Defensio* que Jean Calvin opposa en juillet 1545 à la *Refutatio* de Pierre Caroli⁶ parue quelques semaines plus tôt, en mai ou en juin, n'ait pas été signée du nom de son véritable auteur⁷, mais sous celui d'un ami de Calvin, Nicolas Des Gallars. Et on s'étonnera encore moins de lire dans l'introduction de ce traité rédigé prétendument par Des Gallars, cité ici d'après la traduction de Jean-François Gounelle : « J'ai demandé à Calvin d'entreprendre cette tâche [à savoir celle de confondre la *Refutatio* de Caroli], avec pour raison principale que Caroli, dans sa 'dispute' fictive [celle qu'il aurait eu avec Calvin au cours du premier synode de Lausanne de mai 1537], l'a choisi comme adversaire. Il [Calvin] s'en

intitulée *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum sive originum Romanorum libri XI* fut imprimée par Hieronymus Froben. Au fol. a,r^o on lit : « Nam qui de rebus ignobilibus aut pravis nullove dignis studio historias absoluerunt, sive in lucem prodire expetentes et quali nomine potiri, sive vim suam in dicendo copiamque ostendare, nec ex illa cognitione probantur a posteris, nec eloquii causa laudantur, quippe qui opinionem relinquant legentibus eorum historias, quod talem vitam sint aemulati, qualia ediderint scripta. Ferme enim omnes existimant imaginem esse animi uniuscuiusque orationem ».

⁶ *Pro G. Farello et collegis eius adversus Petri Caroli theologastri calumnias defensio*, [Jean Girard], Genève 1545 (abrégé ici *Defensio*) ; *Refutatio blasphemiae Farellistarum in sacrosanctam trinitatem per Petrum Carolum Rosetanum, Parisi[ensem] doct[orem] theologi[ae]*, Jean Palier, Metz 1545 (abrégé ici *Refutatio*). – Ces deux textes ont été réédités à Genève en 2016 par Olivier Labarthe et moi-même dans le tome IV/6 des *Ioannis Calvinii opera omnia denuo recognita*.

⁷ Voir à ce propos *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies du théologastre Pierre Caroli...*, texte en français [seulement] avec diverses lettres de Calvin, Caroli, Farel, Viret et d'autres documents, traduits et présentés par Jean-François Gounelle, Presses universitaires de France, Paris 1994 (Études d'histoire et de philosophie religieuses 23), pp. 1 s. ; Rodolphe PETER, Jean-François GILMONT, *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle*, t. 1, Droz, Genève 1991, pp. 199 s., n. 45/10, où l'on corrigera à la p. 200 la date erronée du « 14 juin 1544 » en « 11 juin 1545 ».

est excusé, disant être occupé à des travaux plus importants – et je reconnais que c’est vrai – et ne pas vouloir faire à ce pourceau le bel honneur *de le citer dans ses écrits* [...] C’est, dit-il, une machination de Satan qui, par ces moyens fallacieux, cherche à le détourner de ses écrits [...] J’ajoute que, connaissant bien tous les sentiments de Caroli, je n’ignore pas qu’il ne cherche rien d’autre que de paraître avoir poussé Calvin au combat. Il brûle en effet d’une ambition dévorante et, comme voici plus de vingt-cinq ans qu’il roule en vain cette pierre sans acquérir aucune renommée parmi les hommes, il pense que le meilleur moyen pour y parvenir *serait d’être nommé quelque part par Calvin*. Et vraiment, peu lui importe d’être taxé, ce faisant, d’infamie notoire : il sera comblé si le monde sait *qu’il y eut un Caroli* qui a inquiété Calvin et ses pairs et n’a pas hésité à prendre les devants pour les attaquer. Ainsi, je satisfais d’un certain côté à son désir, mais en donnant à tous la preuve qu’aux yeux de tels hommes [comme Calvin] une bête de ce genre *ne mérite pas le moindre mot* »⁸.

Si nous nous penchons à présent sur *L’Histoire de la vie de Calvin* rédigée par Théodore de Bèze et imprimée pour la première fois en 1565, quelque mois après le décès de Calvin, nous ne tarderons pas à observer que ne sont évoqués par leur nom que ceux d’entre les adversaires ou dissidents dont il n’était pas possible de taire l’identité, soit parce que ceux-ci ont exprimé leurs attaques ou leur désaccord par l’imprimé, soit encore, parce que ces opposants étaient toujours en vie et bien connus des lecteurs potentiels ou, dans le cas où ils étaient décédés, pouvaient encore compter sur de nombreux ou d’éminents défenseurs.

Quand Bèze évoque, en revanche, dans sa *Vie de Calvin* celui qui, entre 1534 et 1537, fut l’un des plus proches amis de Calvin, à savoir le noble et aisé Louis Du Tillet (né vers 1508/09)⁹, chanoine d’Angoulême, qui quitta Calvin entre fin août 1537 et début janvier 1538¹⁰ et fi-

⁸ *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues...*, p. 34 – je souligne.

⁹ Olivia CARPI-MAILLY, *Jean Calvin et Louis Du Tillet : Entre foi et amitiés. Un échange révélateur*, in : *Calvin et ses contemporains*, actes du colloque de Paris 1995, éd. par Olivier Millet, Droz, Genève 1998, pp. 7-19 ; Jean-François GILMONT, *Insupportable mais fascinant. Jean Calvin, ses amis, ses ennemis et les autres*, Brepols, Turnhout 2012 (*Nugae humanisticae* 15), pp. 161-163. Un des parents de Louis, à savoir Jean Du Tillet († Nov. 1570), greffier au Parlement de Paris, devint un farouche opposant de la Réforme en France. On parle généralement de Jean comme d’un frère de Louis de Tillet, mais ce lien de parenté a été remis en question dès la 5^{ème} édition du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle revue et corrigée par Prosper Marchand (t. 4, Brunel, Humbert, Wetstein, Amsterdam etc., 1740, p. 364).

¹⁰ HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs*, t. 4, Georg, Lévy et Fischbacher, Genève-Paris 1872, p. 281.

nit (toutefois, sans jamais recourir à la plume) par se distancer complètement de la réforme que ce dernier préconisait, et ce pour ne pas être parvenu à se convaincre que l'Eglise était la Babylone de l'Apocalypse dont il fallait sortir et qu'il fallait combattre sans pitié, quand donc Bèze évoque ce personnage, on observe qu'il se garde bien d'en préciser le nom. Il le qualifie tantôt de « jeune homme de riche maison », de « compagnon » et même (quel affront !) de « serviteur » de Calvin¹¹. C'est comme s'il n'avait pas jugé utile d'en immortaliser la mémoire. Cela lui était possible, dans la mesure où ce personnage, encore vivant au moment où il rédigeait la biographie de Calvin¹², n'avait pas été à l'origine de remous notoires, ni de publications polémiques.

Et allez donc chercher dans *La vie de Calvin* de 1565 ou dans *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au Royaume de France* de 1580¹³, tous deux des textes de Théodore de Bèze, les noms de Simon Robert, de Marie d'Ennetière, d'Antoine Froment, d'Antoine Marcourt, de Thomas (ou Matthieu) Malingre ou de Jean Le Comte, sans parler de Pierre de Vingle, qui n'était après tout qu'un imprimeur/libraire peu cultivé ! Vous chercheriez en vain, car, même si tous ces noms-là sont bien ceux d'ouvriers de la première heure de la réforme en Romandie, ils ne se sont pas particulièrement distingués, que ce soit en bien (pour que Bèze ait jugé utile d'en conserver la mémoire pour les générations à venir) ou en mal (pour que Bèze se soit senti obligé d'en parler en vue d'une réfutation de leurs idées ou dans le cadre d'un récit de persécution visant à mettre en valeur le courage d'un martyr).

Et si, dans sa *Vie de Calvin*, il mentionne encore de façon élogieuse le parent et ami de Calvin nommé Maturin Cordier, ou, au contraire, blâme, en le nommant, ce détracteur encombrant qu'était encore à l'époque Sébastien Castellion (qui venait tout juste de s'éteindre), il ne jugea plus nécessaire, 25 ans plus tard, d'évoquer ni l'un ni l'autre de ces noms dans son *Histoire ecclésiastique*, que ce fût en bien ou en mal. Ainsi, bien qu'il fût dans son ouvrage de temps à autres allusion à la réforme en Suisse, il n'avait visiblement plus aucune raison ni de mentionner le nom de Cordier (alors qu'il retint des noms qui, de nos jours, nous sont encore moins connus, tels ceux de Barthélémy Causse ou d'Augustin Courault, pour n'en citer que deux) ni même de polémiquer

¹¹ *Commentaire de M. Jean Calvin sur le livre de Josué, avec une préface de Théodore de Besze contenant en brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy*, François Perrin, Genève 1564, fol. a₁₀₀, r^o-b₁₀₀, r^o (la biographie de Bèze a été republiée in : *CO*, t. 21, col. 21-47).

¹² « Qui est encore vivant aujourd'hui », voir *ivi*, fol. b₁₀₀, r^o.

¹³ Je recours ici à l'édition que Jean Guillaume Baum et Édouard Cunitz donnèrent de cet ouvrage, 3 tt., Fischbacher, Paris 1883, 1884 et 1889.

(et ce probablement parce que l'on n'en parlait déjà plus guère) contre le rebelle Castellion, disparu 26 ans plus tôt – et ce bien que celui-ci ait publié en 1555 une traduction intégrale de la Bible en français, que Bèze relègue évidemment aux oubliettes, alors qu'il ne manque pas de signaler la traduction française de Pierre Robert Olivétan, financée par les Vaudois.

2. *Caroli sous la plume de Théodore de Bèze*

Cela dit, c'est avec intérêt que l'on constate que Bèze ne peut omettre le nom de Caroli ni dans sa *Vie de Calvin*¹⁴, ni dans son *Histoire ecclésiastique*¹⁵. Plus intéressantes encore sont les différences observées entre ses notices, rédigées à 25 ans d'intervalle. En 1565, on apprend que ce Caroli, qui était « par plusieurs fois [...] passé de la Papauté à l'Evangile et de l'Evangile à la Papauté » avait eu, en Romandie, « charge de pasteur en une Eglise » (entendez celle de Lausanne), avant d'être convaincu de son erreur « en deux synodes, assavoir à Lausanne et à Berne ». En 1580, on apprend que c'est Satan qui aurait envoyé « cet esprit d'ambition, de contradiction et de paillardise » (plus loin il évoque aussi sa gourmandise) en Romandie, puis à Metz, et ce notamment pour entraver l'œuvre de Dieu. Et de préciser que Caroli aurait cherché *en vain* à devenir pasteur à Neuchâtel, alors que nous savons que ce fut précisément là qu'il avait été admis en 1535 dans le corps pastoral romand ! Aurait-on accusé Bèze d'erreur, qu'il aurait probablement répondu qu'il pensait évidemment à la seconde tentative que Caroli fit au cours de l'été 1539. Pas un mot, naturellement, sur le ministère lausannois de l'adversaire. C'est comme s'il voulait laisser aux générations futures l'impression que ce suppôt du diable n'avait bien évidemment pas pu trouver de place dans l'Eglise de la Réforme. Il est également instructif de noter que lorsqu'il inventorie dans sa *Vie de Calvin*, année après année, les publications de Calvin, il se garde bien de signaler sous 1545 la *Defensio* que Calvin avait opposée à Caroli en empruntant le nom de Nicolas Des Gallars.

Déjà avant la Réforme l'on était conscient que « L'Ecriture avait un nez de cire », c'est-à-dire que l'on pouvait lui faire dire ce que l'on voulait bien. Aussi bien Erasme que Luther, et plus tard les protagonistes de la Réforme catholique aimaient à le rappeler. Cette observa-

¹⁴ Jean CALVIN, *Commentaire de M. Jean Calvin sur le livre de Josué, avec une préface de Théodore de Besze contenant en brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy*, François Perrin, Genève 1564, fol. b., r^o/v^o.

¹⁵ *Histoire ecclésiastique*, t. 1 (1883), p. 36 ; t. 3 (1889), p. 531.

tion relative à l'écriture s'étend naturellement aussi à tout ce qu'une société s'accorde à déclarer normatif, comme le remarquait déjà, au XIII^e siècle, Alain de Lille : « L'autorité a un nez de cire ; elle peut être infléchie en des sens divers »¹⁶. Cela s'applique pour commencer aux souvenirs à l'origine des témoignages (c'est-à-dire des sources) du passé et, plus tard, à la façon dont l'historien (celui d'hier comme d'aujourd'hui) exploite ces sources. A défaut d'une déontologie, celui-ci en fera ce qu'il en voudra, c'est-à-dire ce qui l'arrange ; et il y parviendra d'autant plus aisément si, lorsqu'il rédige, il fait fi de la *transparence*, c'est-à-dire qu'il ne se donne pas la peine d'informer son lecteur des différents points de vue véhiculés par les sources existantes ni des raisons de ses choix. Pour paraître plus convaincant, il adoptera de préférence un style impersonnel, conçu de façon à éveiller chez son lecteur le sentiment que ce qu'il lit est avéré, sérieux, irréfutable, voire objectif.

3. *Caroli, ses écrits et ses amis*

Au début des années 1990, Frans Pieter van Stam¹⁷ avait retrouvé, grâce à la gigantesque entreprise bibliographique novatrice initiée par le regretté Valentin Koerner¹⁸, un exemplaire de la *Refutatio* (réputée perdue jusque-là) que Caroli avait fait imprimer à Metz en 1545. Cet exemplaire était incomplet de 8 pages, mais Van Stam ne s'en était pas rendu compte. En 2010, j'en vins à mon tour à m'intéresser à Caroli dans le cadre de l'édition de l'œuvre imprimé de Guillaume Farel. Après avoir redécouvert un exemplaire complet de la *Refutatio*, dont les huit pages retrouvées recèlent des informations biographiques jusqu'alors inconnues, je décidais également de consacrer un article à Caroli. Peu de temps après m'être mis au travail, je découvris (grâce à une indication faite en 1773 par François de La Croix du Maine et Antoine Du Verdier dans leur ouvrage intitulé *Les Bibliothèques fran-*

¹⁶ ERASME, *Éloge de la folie*, Chap. 64 (p. 95 de l'édition et traduction que Pierre MENARD a données de ce texte dans son *Érasme. La philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1970) ; Bernard ROUSSEL, Guy BEDOUELLE, *Le Temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989 (Bible de tous les temps 5), p. 100 ; Pierre BÜHLER, *La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité*, in : *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), éd. par Daniel Marguerat, Labor et Fides, Genève 2003, p. 95.

¹⁷ Frans Pieter VAN STAM, *Le Livre de Pierre Caroli de 1545 et son conflit avec Calvin*, in : *Calvin et ses cit.*, pp. 21-41.

¹⁸ *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum*, Prima Pars, t. 6, Koerner, Baden-Baden 1976, p. 571, n. *132.533.

çoises)¹⁹ un second traité de Caroli, posthume quant à lui (il parut en 1568) et consacré à la confession auriculaire. Soucieux de situer Caroli dans les milieux où il avait évolué en Romandie, je me mis à étudier d'autres sources que ces textes imprimés de Caroli et de Calvin, et tout particulièrement la correspondance d'époque éditée par Aimé-Louis Herminjard (essentiellement constituée de lettres rédigées par des détracteurs de Caroli), dans la mesure où les correspondances permettent généralement un accès plus intime à une époque donnée et fournissent des indications que l'on ne trouve pas dans les livres imprimés d'alors. Au cours de l'enquête, qui allait déboucher contre toute attente sur un livre intitulé *Les Perdants. Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*²⁰, je découvris, fasciné, nombre d'individus plus ou moins connus, aussi bien des pasteurs²¹, que des hommes politiques²² ou de simples citoyens²³, qui ne partageaient pas les options réformatrices d'un Farel ou d'un Pierre Viret, pas plus que celles d'un Jean Calvin apparu plus tard sur la scène romande – des individus qui, sans être pour autant d'accord avec Caroli, allaient d'une manière ou d'une autre (parfois même dans la confrontation avec celui-ci) avoir affaire à lui pour s'être opposés comme lui au même triumvirat ou du moins à l'un ou l'autre de ses représentants.

Je n'ai pas l'intention ici d'exposer tout ce que j'ai consigné dans un livre de 400 pages. Mon travail permet par exemple de comprendre les raisons de la tension observée entre Farel et Antoine Marcourt dès avant Pâque 1538 (c'est-à-dire avant même qu'Antoine Marcourt eut le culot d'accepter de remplacer à Genève Farel et Calvin qui venaient d'en être expulsés), ce à quoi Gabrielle Berthoud n'était pas parvenue dans sa remarquable étude consacrée à Antoine Marcourt et parue en

¹⁹ *Les Bibliothèques françaises*, nouvelle éd. revue, corrigée et augmentée par Rigoley de Juvigny, t. 5, Charles Saillant, Jean-Luc Nyon et Michel Lambert, Paris 1773 (réimpression : Akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz 1969), p. 256.

²⁰ Brepols, Turnhout 2016 (ouvrage paru dans la collection des *Nugae humanisticae* de mon ami Alexandre Vanautgaerden).

²¹ Tels Jacques Bernard, Jean Chaponneau, Jean Chapuys, Jean Courtois, Claude d'Aliod, Antoine Froment, Claude de Glantinis, Georges Grivat, Jacques Hugues, Peter Kunz, Henri de La Mare, Alexandre Le Bel, Jean Le Comte, Jean Le Grus, Thomas Malingre, Antoine Marcourt, Gabriel de Sénarpon, Jean Morand ou Guillaume Virot (les deux derniers finissant purement et simplement par disparaître, l'un en 1552, l'autre en 1543).

²² Tels Hans Jakob von Wattenwyl et Johann von Erlach (pour Berne) ; Ami Chapeaurouge, Jean Lullin et Jean-Gabriel Monathon (pour Genève) ; Georges de Rive et le seigneur Claude I^{er} de Neuchâtel-Vaumarcus (pour la région autour du lac de Neuchâtel).

²³ Tels Marie d'Ennetière (ancienne abbesse, épouse d'Antoine Froment), Louis Maître-jean (beau-père de Caroli) ou Eustache Du Quesnoy (médecin).

1973²⁴. Mon travail permet aussi de comprendre, pour ne donner qu'un dernier exemple, pourquoi, en août ou en septembre 1549, Calvin se montra si réservé à l'égard du médecin Lillois Eustache Du Quesnois lorsque celui-ci fit son apparition en Romandie, où il ne tarda pourtant pas à bénéficier du soutien de Pierre Viret, lequel (pour ne pas avoir vécu à Bâle en 1535) ignorait ce que Farel et Calvin savaient à propos de cet homme.

4. Le corps pastoral romand divisé par des options théologiques, ecclésiologiques et éthiques différentes

Mais venons-en à l'essentiel. J'ai découvert une Romandie dont le corps pastoral était déchiré par de nombreux différends, certains alimentés par des conflits personnels relevant de la jalousie ou de luttes d'intérêt et de pouvoir, d'autres par des conceptions théologiques, ecclésiales et ecclésiastiques différentes voire divergentes, étant entendu que, dans la plupart des cas, ces tensions relevaient probablement (même si cela ne peut pas toujours être documenté) aussi bien de motifs personnels que d'opinions différentes sur *ce qui était à réformer* dans la doctrine et dans la vie de l'Eglise, ainsi que sur *la façon dont il fallait s'y prendre* pour ce faire.

Sur le plan des idées, j'ai pu observer des sensibilités éthiques fort diverses, résultant entre autres de la multiplicité des solutions possibles au dilemme engendré par l'affirmation du salut par la foi seule et les injonctions répétées du Nouveau Testament à mener une vie exemplaire.

Je me suis aussi aperçu que ces hommes avaient résolu différemment la tension que les mouvements de réforme engendrèrent entre l'Ecriture d'une part et les traditions patristiques et médiévales d'autre part ; ce qui eut à la fois des répercussions doctrinales (sur les dogmes relatifs à la trinité et à la christologie, par exemple) et des incidences sur les pratiques religieuses (telles la confession auriculaire, les cérémonies mortuaires ou la célébration de la cène). Dans ce dernier cas, se posait la question de savoir s'il n'y avait vraiment plus rien à conserver des liturgies anciennes associées à la messe ?

J'ai également appréhendé des différences sur le plan ecclésiologiques, c'est-à-dire dans la façon de concevoir l'Eglise. Pour certains, même si celle-ci était accablée par des abus et entachée par des doc-

²⁴ Antoine Marcourt. *Réformateur et pamphlétaire. Du 'Livre de marchans' aux Placards de 1534*, Droz, Genève 1973, p. 28.

trines erronées (ce qui pouvait engendrer le courroux de Dieu), l'Eglise demeurait malgré tout l'« Eglise de Dieu » au sein de laquelle, aussi imparfaite qu'elle fût, Dieu conservait son « reste ». De ce fait, elle ne pouvait être assimilée à la « Babylone » dont il est question dans l'Apocalypse. Et même s'il avait fallu pour un temps fuir son église régionale, il ne pouvait tout de même pas exister entre cette église-là et celle pour laquelle on se battait en Romandie l'incompatibilité préconisée par Farel et par Calvin, lesquels décriaient comme « nicodémistes » tous ceux qui n'entérinaient pas leur conception ecclésiale de rupture totale.

Je réalisais enfin que ces hommes n'avaient pas davantage résolu de la même façon la tension entre foi et logique humaine à laquelle ils avaient, en tant que croyants, été inévitablement confrontés ; cela s'exprimait, entre autres, par des perceptions différentes de la cène. Les éléments du pain et du vin ne véhiculaient-ils vraiment aucune grâce divine, tout simplement parce que Christ était soi-disant « assis à la droite du Père » ? Son corps et son sang étaient-il vraiment absents sous toutes les formes possibles et imaginables à l'époque des éléments dispensés au cours de la cérémonie ?

Au sein de ce corps pastoral romand, il y eut sans doute aussi des divergences à propos de la façon dont il convenait de résoudre les différences observées entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, entre le Dieu de l'Ancienne alliance et celui de la Nouvelle, et ce même si je ne me rappelle pas être tombé explicitement sur un cas de ce type au cours des recherches entreprises pour ce livre.

Ce qui est certain, en revanche, c'est que la question qui divisa le plus profondément le corps pastoral de Romandie avait trait à la façon dont il convenait de concevoir la collaboration entre le pouvoir politique chrétien ayant opté pour la « Réforme » (faisant en tant que tel partie intégrante de l'Eglise) – un pouvoir sans lequel la « Réforme » n'aurait pas été possible – et le pouvoir religieux exercé par les pasteurs de cette Eglise nouvellement réformée. Les multiples réponses possibles engendrèrent forcément des concepts de disciplines ecclésiastiques et civiles très différents. J'ai réalisé à ce propos que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, Caroli ne partageait pas la position des autorités bernoises, lesquelles entendaient garder le contrôle sur la religion et ses expressions : non seulement sur les mœurs, mais aussi sur la liturgie, la nomination des pasteurs, la censure et la déposition de ces derniers, tout comme sur les convocations de synodes. Caroli, en revanche, était visiblement favorable à ce que l'Eglise conserve un pouvoir, voire son indépendance, non pas en matières de mœurs – comme Farel et Calvin l'exigeaient –, mais en matière de doctrines et de pratiques religieuses (cette fois-ci en accord avec Farel et Calvin). Cela dit,

j'ai aussi pu observer que Caroli avait très bien su surfer sur les remous engendrés en Romandie par cette question, et en profiter.

5. Conclusion

J'ai voulu souligner que le processus de réforme ne s'est pas opéré sans susciter entre ceux-là mêmes qui s'en prenaient à l'Eglise traditionnelle de vives critiques et de fortes rivalités relativisées dans leur ampleur et parfois même, quand cela était possible, complètement occultées par l'historiographie de ceux dont le point de vue a fini par s'imposer. Pour déterrer ces rivalités nous disposons bien évidemment des publications polémiques de l'époque. Mais, comme nous venons de le voir, celles-ci ne suffisent pas vraiment. En effet il n'était pas toujours possible aux opposants d'exprimer leurs divergences par le biais du livre imprimé, puisque, comme l'illustre très bien le cas de Jean Le Comte (sur lequel je me suis longuement attardé dans mon livre), les antagonistes n'avaient que difficilement accès aux presses. Et dans les rares cas où ils étaient tout de même parvenus à se faire imprimer en dehors du territoire où ils exerçaient leurs fonctions, les opuscules ainsi produits étaient forcément de petits formats (il fallait les importer de loin et les faire circuler de façon clandestine) et de faible tirage (au vu des moyens généralement limités à la disposition de leur auteur) : autant de facteurs peu favorables à une conservation à long terme de ce type de littérature (que l'on pense, par exemple, à la difficulté à retrouver un exemplaire de la *Refutatio* de Caroli). C'est la raison pour laquelle j'estime qu'il serait d'autant plus important que l'on étudie un jour de plus près le contenu de la production imprimée de Genève parue entre mai 1538 (après que Farel et Calvin en avaient été expulsés) et septembre 1541 (avant que Calvin n'y retournât)²⁵, car l'on pourrait bien y découvrir des traces de conceptions de réforme différentes de celles prônées par ces deux ténors de la Réforme en Romandie.

Les correspondances conservées constituent également un ensemble de sources de toute première importance pour traquer les différends surgis entre ceux qui préconisaient une réforme de L'Eglise. Elles offrent, en effet, un accès beaucoup plus intime au passé que ne le permettent les livres imprimés. En travaillant mon sujet, j'ai été sidéré de réaliser à quel point la correspondance publiée par Herminjard, que nous citons tous pour tel ou tel détail, n'a jamais été systématiquement lues et exploitées par l'historiographie de la Réforme en Romandie.

²⁵ Voir déjà *Les Perdants*, p. 252.

C'est comme si nous nous contentions du sentiment rassurant que ces textes imprimés en neuf volumes étaient à notre disposition. Qui d'entre nous, toutefois, peut affirmer avoir lu toutes ces lettres et s'être donné la peine de les comprendre ? Pour ma part, je ne les ai étudiées de près que pour la période allant de 1535 à 1539 et correspondant aux deux séjours de Caroli en Romandie. Je peux témoigner que ce fut une entreprise ardue. Ces lettres nous confrontent souvent à des textes latins tout sauf classiques, en rien comparables aux proses latines d'un Erasme, Melanchthon, Calvin ou Bullinger. Par moment, il m'a fallu des heures pour ne parvenir à saisir le sens que d'un seul petit passage. Mes efforts furent toutefois payants, comme le constateront peut-être ceux qui se donneront la peine de lire mon livre, lequel ne se réduit pas (comme certains semblent le penser) à une biographie de Caroli. Je m'applique aussi à y présenter les milieux dans lesquels cet homme évolua, ainsi que les enjeux des différends qui l'opposèrent aux ténors de la Réforme d'alors.

Pour appréhender les différends doctrinaux qui surgirent au cours des quinze premières années de réformes en Romandie – de 1526 (date d'arrivée de Farel en Romandie) à 1541 (date du retour de Calvin à Genève) – entre ceux qui œuvrèrent à cette réforme de l'Eglise, il convient, bien évidemment, de poursuivre le dépouillement des fonds d'archives de Romandie. Et, dans ce cas aussi, il est possible que les fonds genevois nous réservent encore, pour la période comprise entre 1538 et 1541, quelques bonnes surprises, en dépit des études déjà existantes sur la Genève du 16^e s.²⁶.

Un dernier type de sources (malheureusement rares) qui permettrait lui-aussi de dépister des tensions au sein du corps pastoral romand de l'époque est celui des livres de raison et des journaux personnels. Pour l'instant on ne connaît, pour cette période-là, que peu d'éditions de ce genre de littérature, et force est de constater que, quand de telles éditions existent (je pense, par exemple, aux journaux des catholiques Jeanne de Jussie et Guillaume de Pierrefleur)²⁷, on oublie souvent de les

²⁶ Je souhaite, dans ce cadre, attirer l'attention sur deux publications souvent méconnues de l'historiographie : Émile DUNANT, *Les Relations politiques de Genève avec Berne et les Suisses de 1536 à 1564*, [s.n.], Genève 1894 ; et *Crises et révolutions à Genève. 1526-1544*, publ. par Sandra Coram-Mekkey, Christophe Chazalon & Giles-Olivier Bron sous la direction de Catherine Santschi, Fondation de l'Encyclopédie de Genève, Genève 2005.

²⁷ JEANNE DE JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, par Helmut Feld, Philipp von Zabern, Mayence 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte 167) ; GUILLAUME DE PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur*, éd. avec une introduction et des notes par Louis Junod, Édition La Concorde, Lausanne 1933.

consulter. Qui plus est, la chronique personnelle d'Antoine Froment, publiée en 1854²⁸, dont il existe des versions manuscrites assez différentes les unes des autres, mériterait assurément²⁹ une réédition critique semblable à celle que Micheline Tripet a entreprise pour la chronique de François Bonivard³⁰, quant à elle de nature officielle et non pas privée. Il est possible que de telles sources somnolent encore ci et là dans des archives publiques ou privées de Romandie et (pourquoi pas) à l'étranger. Ne découvrit-on pas dernièrement, dans les Archives régionales de Maastricht (Pays-Bas), le livre de raison de la famille Hollard ? Celui qui en fut à l'origine se prénomma Jean. Entre 1524 et 1530 il avait été chanoine puis doyen de la collégiale Saint-Nicolas de Fribourg, avant de se décidé à rompre avec son Eglise d'origine. Il commença par être prédicateur à La Neuveville (près de Neuchâtel) pendant les cinq premiers mois de l'année 1531, avant d'œuvrer, à partir de juillet de la même année, dans sa ville natale d'Orbe. Il œuvra ensuite, à partir du début de l'année 1533 (et ce jusqu'à son décès) à Bex, où Simon Robert, le premier époux de Marie d'Ennetière, venait de s'éteindre. Hollard mourut en septembre 1569³¹. Il nous reste à espérer que son livre de raison soit bientôt publié.

Je me permets de conclure par l'affirmation qu'une histoire tout en nuance, mettant en valeur les conceptions différentes voire divergentes des réformes entreprises en Romandie avant 1541, n'a pas encore été écrite, et qu'il faudra encore bien des recherches avant qu'une telle entreprise ne soit possible.

²⁸ Antoine FROMENT, *Les Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève...*, éd. par Gustave Revilliod, Jules Guillaume Fick, Genève 1854.

²⁹ Voir aussi le plaidoyer de Pierre-Olivier LECHOT, *Mémoire confessionnelle et critique historique. L'émergence de la biographie farellienne dans l'œuvre du pasteur Neuchâtelois Olivier Perrot (vers 1650)*, in : *La Mémoire du temps au Moyen Âge*, études réunies par Agostino Paravicini Bagliani, Edizione del Galluzzo, Firenze 2005, p. 401, n. 7.

³⁰ François BONIVARD, *Chroniques de Genève*, édition critique par Micheline Tripet, 3 tt., Droz, Genève 2001-2014 (Textes littéraires français).

³¹ Frank CLAESSEN, *Surprises dans un livre de raison: 'Le Liber Houlandi'*, « Revue historique vaudoise » CIX (2011), pp. 228-257 (il existe de cet article une version en libre accès sur le web).

BIBLIOGRAFIA

A Bibliographical Study of Books in French Censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551, Droz, Genève 1979.

A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian, a cura di I.C. Levy, Brill, Leiden 2008.

A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond, a cura di J.D. Mixson, B. Roest, Brill, Leiden 2015.

A Companion to the Swiss Reformation, a cura di A. Nelson Burnett, E. Campi, Brill, Leiden 2016, pp. 80-83, 389-443.

A Companion to Vittoria Colonna, a cura di A. Brundin, T. Crivelli, M.S. Sapegno, Brill, Leiden 2016.

ABAD, F., *El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés*, "Dicenda" 6 (1987), pp. 445-453.

ABBAMONTE, G., *La satira latina nella letteratura umanistica*, in: *La satira in versi. Storia di un genere letterario europeo*, a cura di G. Alfano, Carocci Editore, Roma 2015.

ABBONDANZA BLASI, R.M., *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, intr. di G. De Rosa, Carocci, Roma 1999.

Acta Gradum Academicorum ab anno 1526 ad annum 1537, a cura di E. Martellozzo Forin, Antenore, Padova 1970.

ADDANTE, L., *Giampaolo Alciati della Motta e gli eretici piemontesi nell'Europa del '500*, Nino Aragno editore, Torino 2013.

ID., *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.

ID., voce «Renato, Francesco», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

ADORNI BRACCESI, S., *Una città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1994.

EAD., voce «von Nettesheim, Agrippa», in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavénia e J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010.

EAD., “*Nostre foy*”: *spiritualismo e paradosso in alcune edizioni di Jean I de Tournes (1544-1546)*, “Actum Luce, Rivista di Studi Lucchesi” XL/1-2, (2011), pp. 379-411.

AGRIPPA, Cornelio di Nettesheim, *Dialogus de homine edito da P. Zambelli*, “Rivista critica di storia della filosofia” XIII (1958), pp. 47-57.

ID., *Scritti inediti e dispersi*, a cura di P. Zambelli, “Rinascimento” XVI (dicembre 1965), pp. 201-318.

ID., *De occulta philosophia*, a cura di K.A. Nowotny, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1967.

ID., *De occulta philosophia libri tres*, a cura di V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

AIT, I., *Mercanti-banchieri nella città del papa: gli eredi di Ambrogio Spannocchi fra XV e XVI secolo*, “Archivi e Cultura” 37 (2004), pp. 7-44.

Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna, a cura di M.S. Sapegno, Viella, Roma 2016.

ALAND, K. e B., *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982.

ALBALÁ PELEGRÍN, M., *Converso Migration and Social Stratification: Textual representations of the marrano from Iberia to Rome (1480-1550)*, in: *Exile and the Formation of Religious Identities in the Early Modern World*, a cura di G. Waite, J. Spohnholz, Pickering and Chatto, London 2014.

EAD., *Humanism and Spanish Literary Patronage at The Roman Curia: The Role of The Cardinal of Santa Croce, Bernardino López de Carvajal (1456-1523)*, “Royal Studies Journal” 4 (2017), pp. 11-37.

ALBERIGO, G., *I vescovi italiani al concilio di Trento 1547-1549*, Sansoni, Firenze 1959.

ALBERTI, Leon Battista, *Momo o Del Principe*, ed. critica e trad. a cura di R. Consolo, intr. di A. Di Grado, presentazione di N. Balestrini, Costa & Nolan, Genova 1986.

ALCALÁ, A., *Juan de Lucena y el pre-erasmismo español*, “Revista Hispánica Moderna” 34 (1968), pp. 108-131.

ALDROVANDI, M.M., *Fra Agostino Bonucci, priore generale OSM e padre al Concilio di Trento*, Studi storici OSM, Roma 1966.

ID., *L'umorismo letterario. Una lunga storia europea (secoli XIV-XX)*, Carocci Editore, Roma 2016.

Alfonso de Valdés. Due dialoghi. Traduzione italiana del sec. XVI, a cura di G. De Gennaro, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1968.

ALGABA PACIOS, N., *Enea Silvio Piccolomini en España. Con la edición del "Tratado de la miseria de los cortesanos". (Sevilla, Cromberger, 1520)*, tesis de doctorado inédita, Universidad Complutense de Madrid 2016.

ALIPRANDINI, L., *La representación en Roma de la Tinelaria de Torres Naharro*, in: *El teatre durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, actes del I Simposi internacional d'història del teatre sobre «L'Edat Mitjana i el Renaixement en el teatre», Sitges, 13 i 14 d'octubre de 1983, Universitat de Barcelona, Barcelona 1986.

ALONGE, G., *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, "Rivista storica italiana" CXXXVI (2014), pp. 5-54.

ID., *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

ID., *Evangelismo ed eterodossia nella diplomazia franco-turca di Francesco I*, "Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée, modernes et contemporaines", 2017/2.

ID., *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento*, Donzelli, Roma 2019.

ID., BALZAMO, N., *Savonarole en Picardie. Autour de Girolamo Arzagi (1485-1542)*, "Revue d'Histoire de l'Église de France" 103 (2017), pp. 27-43.

ID., CAMAIONI, M., *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova (1510-66)*, "Rivista storica italiana" 129 (2017), pp. 369-416.

AMBROSINI, F., *Una gentildonna davanti al Sant'Uffizio. Il processo per eresia a Isabella della Frattina 1568-1570*, Droz, Genève 2014.

AMELANG, J.S., *Exchanges Between Italy and Spain. Culture and Religion*, in: *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion. 1500-1700*, a cura di T.J. Dandeleit, J.A. Marino, Brill, Leiden 2007.

André Alciat (1492-1559). *Un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*, a cura di A. Rolet, S. Rolet, Brepols, Turnhout 2013.

ANDREU, F., *Nuovi documenti per la vita di san Gaetano*, "Regnum Dei" II (1946), p. 67.

ID., *La regola dei chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti*, "Regnum Dei" II (1946), p. 52.

ID., *I teatini dal 1524 al 1974. Sintesi storica*, "Regnum Dei" XXX (1974), pp. 8-54.

Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, a cura di P.A. Dykema, H.A. Oberman, Brill, Leiden-New York-Köln 1993.

Antoine Marcourt. *Réformateur et pamphlétaire. Du 'Livre de marchans' aux Placards de 1534*, Droz, Genève 1973.

ANTONAZZI, G., *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985.

Antonio Brucioli: *humanisme et évangélisme entre Réforme et Contre-Réforme*, actes du Colloque de Tours, 20-21 mai 2005, sous la dir. d'É. Boillet, Champion, Paris 2008.

ARD BOONE, R., *Mercurino di Gattinara and The Creation of The Spanish Empire*, Pickering & Chatto, London 2014.

ARETINO, Pietro, *Lettere sull'arte*, a cura di E. Camisasca, Edizioni del Milione, Milano 1957.

ARICI, F., *Juan de Torquemada e il paradigma di verificabilità della profezia femminile*, in: *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri, G. Festa, Nardini, Firenze 2009.

ARIOSTO, Ludovico, *Orlando furioso*, intr. e commento di E. Bigi, a cura di C. Zampese, Rizzoli, Milano 2012.

Arnaldo da Brescia: *mito e memoria. Catalogo della mostra bibliografica*, Queriniana, Brescia 2017.

Ars maledicendi. Etymologie, Satire und Polemik in den Schriften Johannes Reuchlins, in: *Neue Beiträge zur Stadtgeschichte III*, a cura di S. Pätzold, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2003.

ARSILLI, Francesco, *Poesie latine*, tratte da un codice autografo e illustrate, a cura di R. Francolini, Dalla Tip. Lazzarini, Senigallia 1837.

ASSO, C., *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Olschki, Firenze 1993.

AUBERT, A., *Paolo IV*, in: *Enciclopedia dei papi*, 3 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000.

ID., *Eterodossia e Controriforma nell'Italia del Cinquecento*, Cacucci, Bari 2003.

AUDISIO, G., *Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, Edisud, Aix 1979.

ID., *Il testimone di Pattemouche*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di E. Genre, Collana di studi storici dell'Associazione culturale «La Valaddo», 5, La Valaddo, Villaretto-Roure (To) 2010.

AUGUSTIJN, C., *The Ecclesiology of Erasmus*, in: *Scrinium Erasmusianum*, a cura di J. Coppens, Brill, Leiden 1969.

Autorität der Schrift und Lehrvollmacht der Kirche. Symposium zum 70. Geburtstag von Ulrich Kühn, a cura di M. Petzoldt, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003.

BACHTIN, M., *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und La-
chkultur*, Hanser, München 1969.

BACKUS, I., *Agrippa on «Human Knowledge of God» and «Human
Knowledge of the External World»*, "Archiv für Geschichte der Philo-
sophie" 65/2 (1983), pp. 147-159.

BAINTON, R.H., *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del
Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze 1940.

BAKHTIN, M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, car-
nevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, To-
rino 1979 (ed. or. 1965).

BALMA, T., *Italiani anticalvinisti del XIV secolo: Celio Secondo
Curione*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 79 (1943), pp. 19-
22.

BALSAMO, J., *Aspetti del riferimento a Dante e della citazione dan-
tesca nella letteratura francese: pratica epigrafica e fonte d'invenzione*,
in: *Dante oltre i confini. La ricezione dell'opera dantesca nelle lettera-
ture altre*, a cura di S. Monti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.

BALSERAK, J., *Establishing the Remnant Church in France: Calvin's
Lectures on the Minor Prophets, 1556-1559*, Brill, Leiden 2011.

ID., *L'eredità medievale in Martin Lutero*, in: *Lutero. Un cristiano e
la sua eredità. 1517-2017*, dir. A. Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna
2017.

BARBICHE, B., voce «Caracciolo, Antonio», in: *Dizionario Biografi-
co degli Italiani*, vol. XIX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma
1976.

BARBIERI, E., *La fortuna della Bibbia vulgarizzata di Niccolò Ma-
lerbi*, "Aevum" 53/2 (1989), pp. 419-500.

ID., *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e
bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*,
Editrice bibliografica, Milano 1992.

ID., *Giovanni Della Casa e il primo processo veneziano contro An-
tonio Brucioli*, in: *Giovanni Della Casa ecclesiastico e scrittore*, a cura
di S. Carrai, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.

ID., voce «Malerbi, Nicolò», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*,
vol. LXVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007.

BARDINI, J., «*Quella maledetta nidiata*». *Fratelli Minori Conventuali
perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento*, "Il Santo" XLVII
(2007), pp. 451-480.

BARNAUD, J., *Pierre Viret, sa vie et son oeuvre*, G. Carayol, Saint-
Amans 1911.

BARTOLA, A., *Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattro-
cento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Orioulo della*

Sapientia, "Archivio italiano per la storia della pietà", XXIII (2010), pp. 19-72.

BARTOLINI, L., *Princes catholiques en terre protestante: le Gouvernement des Orléans-Longueville à Neuchâtel entre 1530 et 1551*, in: *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, a cura di B. Forclaz, Alphil, Neuchâtel 2013.

BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Un trattatello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena*, "Archivio italiano per la storia della pietà" XXVI (2013).

Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament, a cura di M. Wallraff, S. Seidel Menchi, K. von Greyerz, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FUE, Madrid 1950 [ed. or. 1937].

ID., *Le Torres Naharro de Joseph E. Gillet*, "Romance Philology" 22 (1967), pp. 143-170.

BATTISTA DA CREMA, *Opera vtilissima de la cognitione et vittoria de si stesso*, Gotardo da Ponte, Milano 1531.

ID., *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia 1532.

ID., *Specchio interiore opera divina per la cui lettione ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfetione*, Dal Calvo, in Milano 1540.

BAUSINGER, H., *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, ed. it. a cura di P. Clemente et al., Pacini, Pisa 2008.

BECK, J., *La mise en scène de l'évangélisme militant (et clandestin) vers 1533-1535. Les moralités de La Maladie de Chrétienté et de La Vérité cachée publiées par Pierre de Vingle à Neuchâtel*, "Littératures" XXIV-2, pp. 181-220.

BEDOUELLE, G., *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Droz, Genève 1976.

BEER, M., *Osservazioni sull'«Orlando Furioso» e le Sacre Scritture*, in: *Religion et littérature à la Renaissance. Mélanges en l'honneur de Franco Giacomone*, a cura di F. Roudaut, Classiques Garnier, Paris 2012.

BEINTKER, M., voce «Tradition», in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 33, 2002.

BELLADONNA, R., *Bernardino Ochino's Fourth Dialogue (Dialogo del ladrone in croce) and Ubertino da Casale's Arbor vitae: Adaptation and Ambiguity*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 47 (1985), pp. 125-145.

BELLIGNI, E., *La storiografia teatina*, in: «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età postridentina*, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005.

BELLONI, A., *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, in: Margarita amicorum. *Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, Vita e Pensiero, Milano 2005.

EAD., *L'Alciato e il diritto pubblico romano. I Vat. Lat. 6216, 6271, 7071*, II, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016.

BEMBO, Pietro, *Opere*, III, Hertshauser, Venezia 1971.

BENEDETTINI, R., *"L'innocence est sujette à l'oppression de l'homme". Il tema della salvezza nel David di Louis des Masures*, in: *Les Muses sacrées. Poésie et Théâtre de la Réforme entre France e Italie*, a cura di R. Gorris Camos, V. Ferrer, Droz, Genève 2016.

BENINI CLEMENTI, E., *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Olschki, Firenze 2000.

BENRATH, Karl, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Schwetschke, Braunschweig 1892.

BÉRANGER, J., *La monarchie universelle de Charles Quint*, in: *Guerre et paix en Europe centrale aux époques moderne et contemporaine. Mélanges d'histoire des relations internationales offerts à Jean Bérenger*, a cura di D. Tollet, Presses universitaires de Paris Sorbonne, Paris 2003.

BERGIER, J.-F., *Un épisode de la Réforme à Genève: l'empoisonneuse de Pierre Viret*, "Revue de théologie et de philosophie" 11 (1961), pp. 236-250.

BERNARD, M., *"Sa main contre tous, la main de tous contre lui": la dissidence de Pierre Caroli à travers la Défense de Guillaume Farel (1545)*, "Les Dossiers du Grihl" 1 (2013).

BERNARDINI, P., *Defensione sopra la dottrina et opere del Reverendo Padre fra Hieronimo Savonarola da Ferrara*, in: TAURISANO O.P., I., *Fra Girolamo Savonarola (Da Alessandro VI a Paolo IV)*, "La Bibliofilia" LV (1953), pp. 14-53.

BERNORIO, V.L., *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del card. Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Ponzio, Pavia 1972.

BERTHON, G., *Clément Marot et la tentation biographique*, in: *Cahiers parisiens / Parisian notebooks*, a cura di P. Desan, University of Chicago-Center in Paris, Paris 2008.

ID., *"Estienne Dolet, amy singulier de Clement Marot". Dolet éditeur du Valet de Marot contre Sagon (François Juste, 1537)*, "Revue française d'histoire du livre" 132 (2011), pp. 5-20.

ID., *La dernière œuvre de Clément Marot: Le Balladin "restitué à son naturel"*, in: "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXXIII/2 (2011), pp. 333-349.

ID., *Les débuts de Dolet comme libraire (Marot, 1538): histoire d'un fiasco*, in: *Étienne Dolet (1509-2009)*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012.

ID., *Quelques nouveautés bibliographiques autour d'Étienne Dolet et Jean de Tournes: les "Psaumes" de Marot et le "Benefice de Jesuschrist" traduit par Claude Le Maistre (1544-1545)*, "Bulletin de la société d'histoire du Protestantisme français" 158/4 (2012), pp. 671-684.

BERTHOUD, G., *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire: du «Livre des marchans» aux Placards de 1534*, Droz, Genève 1973.

EAD., *Farel, auteur du traité du Purgatoire?*, in: *Actes du colloque Guillaume Farel*, a cura di P. Barthel, R. Scheurer, D. Quadroni, J.-F. Gilmont, R. Stauffer, "Cahiers de la revue de théologie et de philosophie", Genève-Lausanne 1983.

BERTINI, G.M., *Un documento culturale del pre-umanesimo in Spagna. Il «Dialogo de vita beata» di Juan de Lucena*, Tirrenia, Torino 1966.

BESSE, G., *Une théologie des lettres divines. Le cas de l'Épître consolatoire de 1541*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, a cura di K. Crousaz, D. Solfaroli Camillocci, Antipodes, Lausanne 2014.

BEUMER, J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Freiburg i.B. 1962.

BEUTEL, A., *Wort Gottes; Theologie als Schriftauslegung*, in: *Luther Handbuch*, a cura di A. Beutel, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

ID., *Gewissensnot und Glaubenstrost. Der locus «de justificatione» in Martin Chemnitz' «Examen concilii Tridentini»*, in: ID., *Reflektierte Religion: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

BIAGIONI, M., *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato "De tribus impostoribus"*, "Bruniana & Campanelliana" XVI/1 (2010), pp. 237-246.

ID., *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, Claudiana, Torino 2011.

ID., *Christian Francken Sceptical: A Reply to József Simon*, "Bruniana & Campanelliana" XIX/1 (2013), pp. 179-182.

ID., *Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma*, in: *FRANCKEN, C., Opere a stampa*, a cura di M. Biagioni, premessa di G. Paganini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.

ID., *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage*, Brill, Leiden-Boston 2016.

ID., *Fonti umanistiche nel pensiero di Christian Francken*, "Odrodzenie i Reformacja w Polsce" LXI (2017), pp. 103-133.

ID., FELICI, L., *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012.

BIANCHI, L., 'Interpretare Aristotele con Aristotele'. *Percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in: ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Poligrafo, Padova 2003.

BIANCO, C., *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 151 (luglio 1982), pp. 4-49.

BIASIORI, L., *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015.

ID., *Before the Inquisitor. A Thousand Ways of Being Lutheran*, in: *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, I, a cura di A. Melloni, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.

Bibliografia delle opere di Antonio Brucioli, "La Bibliofilia" 42 (1940), pp. 129-180.

BIETENHOLZ, P.G., *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2009.

BIFERALI, F., FIRPO, M., *Battista Franco «pittore viniziano» nella cultura artistica e nella vita religiosa del Cinquecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2007.

BINZ, L., *Les confréries dans le diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge*, in: *Le Mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, actes de la Table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'École française de Rome et de l'unité associée 10011 du CNRS «L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge», Lausanne 9-11 mai 1985, a cura di A. Paravicini Bagliani, École française de Rome, Rome 1987.

BIONDI, A., *Il 'Pasquillus extaticus' di C.S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 128 (1970), pp. 29-38.

ID., *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Sansoni-Newberry Library, Firenze-Chicago 1974.

ID., voce «Curione, Celio Secondo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1985.

BLAKEKEY, J.J., *Aspects de la confessionnalisation durant l'introduction de la Réforme dans le Pays de Vaud*, in: *Réformes religieuses en Pays de Vaud: ruptures, continuités et résistances*, a cura di Y. Dahhaoui, K. Crousaz, Antipodes, Lausanne 2011.

ID., *Neither Catholic nor Reformed: The Challenges Faced by Pierre Viret, Guillaume Farel and the First Reformers in the Jointly Held Ter-*

ritories, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, a cura di K. Crousaz, D. Solfaroli Camillocci, Antipodes, Lausanne 2014.

BOCCALI, G., *Santa Chiara di Assisi: i primi documenti ufficiali: lettera di annunzio della sua morte, processo e bolla di canonizzazione*, introduzione, testo, note, trad. it. dei testi latini e indici a cura di p. Giovanni Boccali, O.F.M., Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, Assisi 2003.

ID., *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-spirituale degli Atti della canonizzazione*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, Assisi, 2003.

BODENMANN, R., *Bibliotheca Lambertiana*, in: *Pour retrouver François Lambert. Bio-bibliographie et études*, a cura di P. Fraenkel, Valentin Koerner, Baden-Baden-Bouxwiller 1987.

ID., *Farel et le livre réformé français*, in: *Le livre évangélique en français avant Calvin. Etudes originales*, publications d'inédits, catalogues d'éditions anciennes, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, "Nugae Humanisticae" 4 (hiver 2004), pp. 15-40.

ID., *Les Vaudois et la production du livre évangélique français (1525-1550)*, in: *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*, a cura di M. Fratini, Claudiana, Torino 2006.

ID., *Les Faictz de Jesus Christ et du Pape (fin 1533). Aux origines germaniques d'un traité illustré de langue française*, "Littératures" XXIV-1 (2009), pp. 25-30 e pp. 31-38.

ID., *Les perdants: Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*, Brepols, Turnhout 2016.

BOER, J.-H. DE, *Unerwartete Absichten – Genealogie des Reuchlin-konflikts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

BOFFITO, G., *Biblioteca barnabita*, voll. 4, Olschki, Firenze 1933-1937.

BOGLIOLO, L., *La dottrina di fra Battista da Crema nella luce di san Giovanni della Croce*, "Vita cristiana" XXI (1949), pp. 40-51.

ID., *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952.

BOIARDO, Matteo Maria, *Orlando innamorato. L'innamoramento de Orlando*, a cura di A. Canova, 2 voll., Rizzoli, Milano 2011.

BOILLET, E., *L'Arétin et la Bible*, Droz, Genève 2007.

BONFIL, R., *Ebrei iberici in Italia all'epoca di Alessandro VI*, in: *Alessandro VI. Dal Mediterraneo all'Atlantico*, a cura di M. Chiabò, A.M. Oliva, O. Schena, Direzione generale per gli Archivi, Roma 2004.

BONIVARD, F., *Chroniques de Genève*, a cura di M. Tripet, 3 tt., Droz, Genève 2001-2014.

BONORA, E., *Antonio Maria Zaccaria e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti nella Milano degli anni trenta: le comunità paoline e la città*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 149-170.

EAD., *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998.

EAD., *Inquisizione e papato tra Pio IV e Pio V*, in: *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco, A. Torre, il Mulino, Bologna 2005.

EAD., *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri della Chiesa post-tridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007.

BORLANDI, F., *La Riforma luterana nell'Università di Pavia*, Studium, Roma 1928.

BOTTIN, F., *Logica e filosofia naturale nelle opere di Paolo Veneto*, in: *Scienza e filosofia all'università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Edizioni Lint, Trieste 1983.

BOURDEILLE, Pierre de, Seigneur de Brantôme, *Œuvres complètes*, a cura di L. Lalanne, Renouard, Paris 1864-1896, II, 1856.

BOURRILLY, V.L., *François I et les protestants. Les essais de concorde en 1535*, "Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français" XLIX (1900), pp. 337-365, 477-495.

ID., *Guillaume du Bellay, seigneur de Langey, 1491-1543*, G. Bel-lais, Paris 1905.

ID., WEISS, N., *Jean Du Bellay, les protestants et la Sorbonne (1529-35)*, "Société de l'Histoire du protestantisme" XL (1903), pp. 227-231.

BOWD, S., *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

BOZZA, T., *Calvino in Italia*, in: *Miscellanea in onore di Giorgio Cencetti*, Bottega d'Erasmus, Torino 1973.

BRACCIOLINI, Poggio, *Lettere*, II: *Epistolarum familiarum libri*, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze 1984.

BRAVI, G.O., «Non voler predicare il falso né ingannare il popolo», in: *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R.A. Lorenzi, Grafo, Brescia 2006.

BRERO, T., *Les baptêmes princiers. Le cérémonial dans les cours de Savoie et Bourgogne (XVe-XVIe siècles)*, "Cahiers lausannois d'histoire médiévale" 36 (2005), p. 392.

BRESTOLINI, L., *Ancora la poesia del vituperio. Pasquino, statua di marmo e di "malabocca". La polemica letteraria*, in: EAD., ORVIETO, P., *La poesia comico-realistica. Dalle origini al Cinquecento*, Carocci Editore, Roma 2000.

BRIEGER, Th., *Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag*, Perthes, Gotha 1884.

BRIESEMEISTER, D., *La repercusión de Alfonso de Valdés en Alemania*, in: *El erasmismo en España*, a cura di M. Revuelta Sanudo, C. Morón Arroyo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986.

BRIZZI, G.P., *Le università italiane*, in: *Le università dell'Europa. Dal Rinascimento alle Riforme religiose*, a cura di G.P. Brizzi, J. Verger, Amilcare Pizzi editore, Milano 1991.

BROD, M., *Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Kohlhammer, Stuttgart 1965 (rist. Fourier, Wiesbaden 1989).

BRUCIOLI, Antonio, *Dialogi*, a cura di A. Landi, The Newberry Library-Sansoni, Napoli-Chicago 1983.

BRUENING, M.W., *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Springer, Dordrecht 2005.

ID., *Pierre Viret and Geneva*, "Archiv für Reformationsgeschichte" 99 (2008), pp. 175-197.

ID., *Le Premier champ de bataille du calvinisme: conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528-1559*, trad. M. Enckell, Éditions Antipodes, Lausanne 2011.

ID., CROUSAZ, K., *Les actes du synode de Lausanne (1538). Un rapport sur les résistances à la Réforme dans le pays de Vaud (introduction, édition et traduction)*, in: *Réformes religieuses en Pays de Vaud: ruptures, continuités et résistances*, a cura di Y. Dahhaoui, K. Crousaz, Antipodes, Lausanne 2011.

BRUGI, B., *Gli scolari dello Studio di Padova nel Cinquecento*, Drucker, Padova-Verona 1905.

BRUNO, Giordano, *Ouvres complètes*, II: *Le souper des Cendres*, a cura di e note G. Aquilecchia, pref. A. Ophir, trad. Y. Hersante, testo francese a fronte, Les Belles Lettres, Paris 1994.

BÜHLER, P., *La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité*, in: *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), a cura di D. Marguerat, Labor et Fides, Genève 2003.

BULLINGER, Heinrich, *Werke*, 2, *Briefwechsel*, vol. 4, *Briefe des Jahres 1534*, a cura di E. Zsindely et al., Theologischer Verl., Zürich 1989.

ID., *Sermonum Decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus (1549-1552)*, a cura di P. Opitz, Theologischer Verlag, Zürich 2008.

ID., *De scripturae autoritate*, a cura di E. Campi, Theologischer Verlag, Zürich 2009.

BURNET, S.G., *Later Christian Hebraists*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

BÜSSER, F., *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich*, Peter Lang, Bern 1994.

BUSSON, H., *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Letouzey et Ané, Paris 1922.

BUZZI, F., *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995.

ID., *Il Concilio di Trento e il dibattito sul «sola scriptura» protestante*, in: *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, a cura di A. Autiero, M. Perroni, Dehoniane, Bologna 2006.

ID., *La teologia secondo Erasmo da Rotterdam*, in: *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, a cura di I. Biffi, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2007.

CACCAMO, D., *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Le Lettere, Firenze 1999.

CAGNI, G.M., *Battista Carioni da Crema e Girolamo Savonarola: due arbusti dallo stesso ceppo*, "Savonarola. Quaderni del quinto centenario" VIII (1998), pp. 42-62.

CALVIN, Jean, *Des scandales*, ed. critica a cura di O. Fatio con C. Rapin, Droz, Genève 1984 (1^a ed. 1550).

CALVINO, Giovanni, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 58 voll., 59 to. («Corpus Reformatorum», XXIX-LXXXVII), Schwetschke, Brusvigae 1863-1900.

ID., *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino [1971], rist. 1983.

ID., *Œuvres choisies*, a cura di O. Millet, Gallimard, Paris 1995.

[ID.], *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève (1537)*, a cura di A. Zillenbiller, Droz, Genève 2002.

CAMAIONI, M., *"De Homini carnali fare spirituali". Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento*, tesi di dottorato, Roma Tre, 2011.

ID., *Libero spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell'Amore evangelico*, "Archivio italiano per la storia della pietà" XXV (2012), pp. 303-372.

ID., *Le vicende editoriali del Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni tra censure preventive e tardivi in-*

terventi della Congregazione dell'Indice, "Schifanoia" XLII-XLIII (2013), pp. 143-156.

ID., *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" LXVII (2013), pp. 55-98.

ID., *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in: *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di L. Felici, Claudiana, Torino 2016.

ID., *An Italian Luther and his Books. Two "masked" editions of Ochino's sermons and an unknown censored copy of his Italian Prediche (1541)*, i.c.s. in: *Luther in Italy. Reform and reaction in the Italian book world*, a cura di F. Bruni, M. Palumbo, S. Parkin, Brill, Leiden 2018.

ID., *Le opere della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in: *Politiche di misericordia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di P. Delcorno, il Mulino, Bologna 2018.

ID., *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.

CAMBIÈ, A., *Fra Battista da Crema*, "Memorie domenicane" LVII (1940).

CAMPANA, L., *Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi*, "Studi storici" 17 (1908), pp. 145-282, 381-606.

CAMPANINI, S., *Reuchlins jüdische Lehrer aus Italien*, in: *Reuchlin und Italien*, a cura di G. Dörner, Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart 1999.

ID., «*Quasi post vindemias racemos colligens*». *Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala*, in: *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, a cura di W. Kühlmann, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2010.

CAMPI, E., *Die Bibel der Flüchtlinge*, in: *Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte*, a cura di U. Joerg, D.M. Hoffmann, Schwabe, Basel 1997.

ID., *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII)*, in: *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 1997.

ID., *Jean Calvin et l'unité de l'Église*, "Études théologiques et religieuses" LXXXIV 84 (2009), pp. 329-344.

ID., *La battaglia delle vocali. L'autorità della Scrittura nel dibattito protestante*, Dehoniane, Bologna 2013.

ID., *Il Concilio di Trento e i Riformatori protestanti*, in: *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, a cura di M. Catto, A. Prosperi, Brepols, Turnhout 2017.

ID., *Die Bibel in der Reformationszeit*, in: *Getruckt zu Zürich: ein Buch verändert die Welt*, a cura di M. Rüschi, U.B. Leu, Orell Füssli, Zürich 2019.

CAMPOREALE, S.I., *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1972.

ID., *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento*. Encomion s. Thomae – 1457, Pistoia 1977 (uscito come estratto di “Memorie Domenicane” 7 [1976]).

ID., *Lorenzo Valla e il «De falso credita donatione»*. Retorica, libertà ed ecclesiologia nel '400, “Memorie domenicane”, n.s., 19 (1988), pp. 191-293.

ID., *Lorenzo Valla. Umanesimo, riforma e controriforma. Studi e testi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002.

ID., *Alle origini della “teologia umanistica” nel primo '400*. L'Encomion S. Thomae di Lorenzo Valla, “Moderni e Antichi. Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo” 1 (2003), pp. 179-195.

CANDLER, M., *Theology, Rhetoric, Manuduction, or Reading Scripture together on The Path to God*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006.

CANTATORE, F., *Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Olivera, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma 2001.

CANTIMORI, D., *Un italiano contemporaneo di Bruno a Lipsia*, “Studi Germanici” (1938), pp. 445-466.

ID., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960.

ID., *Umanesimo e religione*, Einaudi, Torino 1975.

ID., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992.

CANTINI, G., *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1948.

CAPONETTO, S., *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979.

ID., *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992.

CAPRIO, V. de, *Retorica e ideologia nella «Declamatio» di Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino*, “Paragone” 338 (1978), pp. 36-56.

ID., *Intellettuali e mercato del lavoro nella Roma medicea*, “Studi romani” XXIX (1981), pp. 29-46.

ID., *L’area umanistica romana (1513-1527)*, “Studi romani” XXIX (1981), pp. 321-335.

ID., *I cenacoli umanistici*, in: *Letteratura italiana*, dir. A. Asor Rosa, vol. I: *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982.

ID., *Roma*, in: *Letteratura italiana*, dir. A. Asor Rosa, *Storia e geografia*, vol. II: *L’età moderna*, t. I, Einaudi, Torino 1988.

ID., *La tradizione e il trauma. Idee del Rinascimento romano*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 1991.

CARAFA, Gian Pietro, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII [4. octobris 1532.]*, in: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum. Nova collectio*, a cura di Societas Goerresiana, vol. XII, Herder, Friburgi Brisgoviae 1930.

CARAMAGNO, A., *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli, dal commento ai Salmi alle ‘Pie e christiane epistole’*, in: *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di G. Dall’Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

CARVALE, G., *L’orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003.

ID., *Sulle tracce dell’eresia. Ambrogio Caterino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007.

ID., *Il profeta disarmato. L’eresia di Francesco Pucci nell’Europa del Cinquecento*, il Mulino, Bologna 2011.

ID., *Predicazione e Inquisizione nell’Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, il Mulino, Bologna 2012.

ID., “*Tacitly denied*”. *Inquisition, Heresy, and Dissimulation in the Kingdom of Naples*, in: BLACK, C., ARON-BELLER, K., *The Roman Inquisition. Center and Periphery*, Brill, Leiden-Boston 2018.

CARDENAS Y VINCENT, V. DE, *El saco de Roma de 1527 por el ejército de Carlos V*, Hidalguía, Madrid 1974.

CARPI-MAILLY, O., *Jean Calvin et Louis Du Tillet: Entre foi et amitiés. Un échange révélateur*, in: *Calvin et ses contemporains*, actes du colloque de Paris 1995, a cura di O. Millet, Droz, Genève 1998.

CASSESE, M., *Girolamo Seripando, il concilio di Trento e la riforma della Chiesa*, in: *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, atti del Convegno di Salerno, 14-16 ottobre 1994, a cura di A. Cestaro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

CASSIANI, A., *Roma tra fabula e historia. Parole e immagini alla vigilia della Riforma*, Roma nel Rinascimento, Roma 2008.

CASTALDO, Giovanni Battista, *Vita del beato Gaetano Tiene fondatore della religione de chierici regolari*, Giuliano Cassiani, Modena 1612.

CASTEEL, T.W., *Calvin and Trent: Calvin's Reaction to The Council of Trent in The Context of His Conciliar Thought*, "Harvard Theological Review" III (1970), pp. 91-117.

CATARINO POLITI, Ambrogio, *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, Giolito, Venezia 1548.

Catherine of Siena: The Creation of a Cult, a cura di J.F. Hamburger, G. Signori, Brepols, Turnhout 2013.

CAUSSE, M., *La "Familière Exposition" de Gérard Roussel et l'aventure "Nicodémite" en Guyenne*, "Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français" (1985), pp. 5-33.

CAVAGNA, A.G., *Il mondo librario d'età moderna tra produzione e consumo: Pavia tra Università e Stato di Milano*, in: *Storia di Pavia*, IV/2, a cura di E. Gabba, Banca del Monte di Lombardia, Milano 1995.

CAVALLO, J.A., *Talking Religion: The Conversion of Agricane in Boiardo's 'Orlando innamorato'*, "Modern Language Notes" 127/1 (January 2012), pp. 178-188.

EAD., *Il mondo oltre l'Europa nei poemi di Boiardo e Ariosto*, Bruno Mondadori, Milano 2017.

CAVALLOTTO, S., *Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII). Evoluzione di un'immagine*, in: *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, atti del XXXV Convegno storico internazionale, To-di, 11-14 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1999.

CAVARZERE, M., *Il savonarolismo di un prelato tridentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia*, in: *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

CELLINI, Benvenuto, *Vita*, Rizzoli, Milano 1954.

CERACCHINI, Luca Giuseppe, *Fasti teologali ovvero notizie istoriche del collegio de' teologi della sacra Università fiorentina*, Moücke, Firenze 1738.

CESAREO, F.C., *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater Noster*, "The Catholic Historical Review" 83 (1997), pp. 1-19.

CESAREO, G.A., *Pasquino e pasquinate nella Roma di Leone X*, pref. di V. Cian, Deputazione romana di Storia Patria, Roma 1938.

CHABOD, F., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano all'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971.

- CHARTIER, R., *Stratégies éditoriales et lectures populaires, 1530-1600*, in: *Histoire de l'édition*, a cura di H.-J. Martin, R. Chartier, I. Fayard, Paris 1989.
- CHASTEL, A., *Il sacco di Roma 1527*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1983.
- CHATFIELD, G.R., *Balthasar Hubmaier and The Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, Clarke, Cambridge 2013.
- CHEMNITZ, Martin, *Examen decretorum Concilii Tridentini [...]* (Feierabend & Hvder, [Frankfurt a.M.] 1566-1573), a cura di E. Preuss, Schlawitz, Berlin 1861 [rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972] (trad. inglese: *Examination of the Council of Trent*, trad. F. Kramer, 4 voll., Concordia, St. Louis (MO) 1971-1988).
- CHIESA, M., *1526: il Folengo e le sue «scorte»*, in: ID., *Teofilo Folengo tra la cella e la Piazza*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1988.
- CHIMINELLI, P., *San Gaetano Thiene. Cuore della riforma cattolica*, Società Anonima Tipografica fra Cattolici Vicentini, Vicenza 1948.
- CHRIST-VON WEDEL, C., *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Lit, Münster 2003.
- EAD., *Erasmus von Rotterdam: Ein Porträt*, Schwabe, Basel 2016.
- CHRISTIE, G., *Theater, Culture and Community in Reformation Bern, 1523-1555*, Brill, Leiden 2002.
- CHRISTIE, Richard Copley, *Étienne Dolet, The Martyr of the Renaissance, 1508-1546: A Biography*, Macmillan, London 1899.
- CHRISTIN, O., *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Les Ed. de Minuit, Paris 1991.
- CIAN, V., *La Satira: dall'Ariosto al Chiabrera*, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano 1938-1939.
- Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, XL Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 2-3 settembre 2000, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2002.
- CISTELLINI, A., *Figure della Riforma pretridentina: Stefana Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabriani, Francesco Santabona*, Morcelliana, Brescia 1979.
- CIVALE, G., «Con secreto y disimulación». *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*, Esi, Napoli 2007.
- CLAESSEN, F., *Surprises dans un livre de raison: 'Le Liber Houlandi'*, "Revue historique vaudoise" CIX (2011), pp. 228-257.
- COLANGELI, N., *L'antinicodemismo di Antonio Brucioli nell'interpretazione del Libro di Iob*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica" I (1998), p. 155.

COLLETET, Guillaume, *Vie d'Etienne Dolet*, a cura di M. Magnien, Droz, Genève 1992.

COLLETT, B., *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, Clarendon Press, Oxford 1985.

COLOSIO, I., *Battista da Crema autore di «Detti Memorabili»*, "Vita cristiana" IX (1937), pp. 171-199.

ID., *Jean-Baptiste Carioni*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, a cura di M. Viller, 17 voll., Beauchesne, Paris 1937-1995.

COLT ANDERSON, C., *The Six Errors: Hus on Simony*, in: *Reassessing Reform. A Historical Investigation into Church Renewal*, a cura di C.M. Bellitto, D. Zachariah Flanagan, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012.

COMI, A., *Verità e Anticristo: l'eresia di Jan Hus*, Pendagrone, Bologna 2007.

Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus Josepho Alberigo et al.; consultant Huberto Jedin, Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1973.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. Alberigo et al., Dehoniane, Bologna 1991.

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica, vol. 2.2: *The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran 5. (1431-1517)*, a cura di M. Albalá Pelegrín, A. Melloni, Brepols, Turnhout 2013.

CONGAR, Y., *La tradition et les traditions: essai historique*, A. Fayard, Paris 1960.

Congregazione dei canonici regolari del SS. Salvatore, a cura di G. del Bono, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 2018 (Libri e biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo 16; 6).

Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, a cura di P.G. Bietenholz, T.B. Deutscher, 3 voll., I, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1986.

COOPER, R., *Guillaume du Bellay, Rabelais and the University of Turin, 1538-1543, Etudes Rabelaisiennes*, XVII, Droz, Genève 1983.

ID., *Rabelais et l'Italie*, Droz, Genève 1991.

ID., *Guillaume du Bellay, homme de guerre*, in: *L'Homme de Guerre à la Renaissance*, a cura di G. Pérouse, A. Thierry & A. Tournon, St.-Etienne 1992.

ID., *Litterae in tempore belli. Etudes sur les relations littéraires italo-françaises pendant les guerres d'Italie*, T.H.R., Droz, Genève 1997.

ID., *Dolet et les Du Bellay*, in: *Etienne Dolet 1509-2009*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012.

CORDIBELLA, G., *Il 'Pasquillus extaticus' di Celio Secondo Curione: eresia, censura, tradizione a stampa e manoscritto del testo*, "Schifanoia" 44-45 (2013), pp. 171-182.

EAD., PRANDI, S., *Preliminari per l'edizione critica del "Pasquino in estasi" di Celio Secondo Curione (prima redazione)*, "Lettere Italiane" LXIV (2012), pp. 345-371.

EAD., PRANDI, S., *Il 'Pasquillus extaticus' e il 'Pasquino in estasi': problemi ecdotici e prima circolazione europea*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16th-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signore della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento*, a cura di C. Damianaki, A. Romano, The Warburg Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014.

CORDIÉ, C., *Il linguaggio maccheronico e l'arte del "Baldus"*, Olshki, Firenze 1937.

Correspondance de Wolfgang Capiton (1478-1541). Analyse et index (D'après le Thesaurus Baumianus et autres sources), Bibliothèque nationale et universitaire, Strasbourg 1982.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française: recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, a cura di L.-A. Herminjard, H. Georg, M. Lévy, G. Fischbacher, Paris-Genève 1866-1897.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, a cura di A.L. Herminjard, 9 T., Nieuwkoop 1965-1966.

CORTESI, M., *Scritti di Lorenzo Valla tra Veneto e Germania*, in: *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi e M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1986.

EAD., *Il De libero arbitrio di Lorenzo Valla Oltralpe*, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 85 (2005), pp. 154-169.

EAD., *Grammatica e Retorica: un insegnamento per medici e giuristi*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

Coryciana, critice edidit, carminibus extravagantibus auxit, praefatione et annotationibus instruxit I. I., a cura di J. Ijsewijn, In Aedibus «Herder», Romae 1997.

COSENTINO, P., *Bibbia con figure. Gabriele Simeoni e la tradizione delle sacre scritture illustrate*, in: *Gabriele Simeoni. Un courtisan entre*

l'Italie et la France, actes du Colloque international, Chambéry, les 20-21 octobre 2011, a cura di S. d'Amico, C. Magnien, Droz, Genève 2016.

CRISCIANI, C., *Gli studi medici: quadro disciplinare e strutture epistemologiche*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

EAD., *Medicina e "scienze affini" a Pavia*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

Crises et révolutions à Genève. 1526-1544, a cura di S. Coram-Mekkey, C. Chazalon, G.-O. Bron, dir. C. Santschi, Fondation de l'Encyclopédie de Genève, Genève 2005.

CRISTELLI, F., *Storia civile e religiosa di Arezzo in età medicea (1500-1737)*, Badiali, Arezzo 1982.

CRISTELLON, C., *Mixed Marriage in Early Modern Europe*, in: *Marriage in Europe, 1400-1800*, a cura di S. Seidel Menchi con E. Eisenach, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 2016.

CROCE, B., *Spagna nella Vita italiana della Rinascenza*, Laterza, Roma-Bari 1917.

ID., *La Propalladia del Torres Naharro*, "Quaderni della Critica" 15 (1949), pp. 79-87.

CROUSAZ, K., *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme (ca 1537-1560)*, Brill, Leiden 2012.

EAD., *Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle: la chronique de Guillaume de Pierrefleur*, in: *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, a cura di B. Forclaz, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, Neuchâtel 2013.

CROUZET, D., *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Champ Vallon, Seyssel 1990.

ID., *Sur les symboliques du refus de la «farce» papiste*, in: *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, a cura di P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Ecole française de Rome, Rome 2007.

ID., *La genèse de la Réforme française (vers 1520-vers 1562)*, Belin, Paris 2008.

CRUCIANI, F., *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Bulzoni, Roma 1983.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M., IRADIEL, P., *El entorno eclesiástico de Alejandro VI. Notas sobre la formación de la clientela política borgiana (1429-1503)*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*,

a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma 2001.

Cultura e potere nel Rinascimento. IX Convegno Internazionale di Chianciano-Pienza, a cura di L. Secchi Tarugi, F. Casati, Firenze 1997.

[CURIONE, Celio Secondo], *Pasquillorum tomi duo*, tomus primus, a cura di D. Mevoli, presentazione di D. Dalmas, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2013.

[ID.], *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – pars prima e pars altera, a cura di D. Mevoli, avvertenza di A. Romano, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2015.

ID., «*Pasquillus extaticus*» e «*Pasquino in estasi*», ed. storico-critica commentata, a cura di G. Cordibella, S. Prandi, Olschki, Firenze 2018.

D'ADDARIO, A., *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1972.

D'ASCIA, L., *Frontiere. Erasmo, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003.

ID., *Poetica del riso e grottesco escatologico in Erasmo e Curione*, in: ID., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003.

D'AYALA, Mariano, *Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, duca d'Ascoli*, "Archivio storico italiano per le province della Toscana, dell'Umbria e delle Marche", III serie, XV (1872), pp. 268-279.

DALL'AGLIO, S., *Il Flagellum pseudoprophetarum di Cosimo Favilla: nota su un'opera antisavonaroliana del primo Cinquecento*, "Memorie Domenicane" XXIX n.s. (1998), pp. 441-451.

ID., Introduzione, in: LUSCHINO, Benedetto, *Vulnera diligentis*, a cura di S. Dall'Aglia, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002.

ID., *Une Dominicae precatationis explanatio datée de 1537: première édition d'Etienne Dolet?*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXV/3 (2003), pp. 631-640.

ID., *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.

ID., *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Nino Aragno, Torino 2006.

ID., *Savonarola nelle edizioni di Sébastien Gryphe: il caso della Dominicae precatationis explanatio*, in: *Quid Novi? Sébastien Gryphe à l'occasion du 450e anniversaire de sa mort*, a cura di R. Mouren, Presses de l'enssib, Villeurbanne 2008.

DALL'ASTA, M., *Reuchlin, Johannes*, in: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*, 2. ed. riv., a cura di Wilhelm Kühlmann, vol. 9, De Gruyter, Berlin 2010.

ID., *Wilhelm von Kaulbachs Wandgemälde Das Zeitalter der Reformation*, in: *Anwälte der Freiheit! Humanisten und Reformatoren im Dialog*, a cura di M. Dall'Asta, Begleitband zur Ausstellung im Reuchlinhaus Pforzheim, 20. September bis 8. November 2015, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2015.

ID., *Frömmigkeit und Kirchenkritik: der Laientheologe Johannes Reuchlin*, in: *Wie fromm waren die Humanisten?*, a cura di B. Hamm, Th. Kaufmann, Harrassowitz, Wiesbaden 2016.

ID., *Ein Reformator blickt zurück auf den prägenden Lehrer seiner Jugend: Melanchthons Rede über Johannes Reuchlin aus Pforzheim (1552)*, in: «Ein Vater neuer Zeit» – Reuchlin, die Juden und die Reformation, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Stadtmuseum Tübingen, a cura di J. Robert, E. Blattner, W. Ratzeburg, Tübingen 2017.

DALL'OLIO, G., *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1999.

DALMAS, D., *Satira in progress. Una lettura del 'Pasquino in estasi' di Celio Secondo Curione*, in: *Ex marmore. 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, Vecchiarelli Editore, Roma 2006.

ID., *Antonio Brucioli*, in: *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, Claudiana, Torino 2011.

ID., *Forme della riscrittura nel 'Pasquino in estasi'*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16th-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signore della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento*, a cura di C. Damianaki, A. Romano, The Warburg Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014.

ID., *Acque ariostesche, "Status Quaestionis. Language, Text, Culture"* 14 (2018), pp. 61-84.

ID., *Ariosto apocalittico, "Italique. Poésie italienne de la Renaissance"* XXI (2018), pp. 29-58

DAMIANAKI, C., *Il Pasquino di Giulio Bonasone e di Antonio Salamanca: per una interpretazione iconografica*, in: *Ex marmore. 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, Vecchiarelli Editore, Roma 2006.

EAD., *Il problema delle immagini nel 'Pasquino in estasi' di Celio Secondo Curione*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16th-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signo-*

re della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento, a cura di C. Damianaki, A. Romano, The Warburg Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014.

DAMIANI, B.M., *Francisco Delicado*, Twayne Publishers, New York 1974.

DANDELET, T.J., *Spanish Rome, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London 2001.

DAUSSY, H., BOISSON, D., *Les protestants dans la France moderne*, Belin, Paris 2006.

DAZZI, M., *Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmo*, Neri Pozza, Vicenza 1969.

DEFAUX, G., *Histoire d'une brouille: Clément Marot, Etienne Dolet et l'épigramme "Contre l'inique"*, "French Forum" 17/3 (1992), pp. 153-167.

Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies de Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars, avec diverses lettres de Calvin, Caroli, Farel, Viret, et autres documents, traduits et présentés par J.-F. Gounelle, PUF, Paris 1994.

DEGERT, A., *Procès de huit évêques français suspects de calvinisme*, "Revue des questions historiques" 76 (1904), pp. 61-108.

DEL COL, A., *Due sonetti inediti di Pier Paolo Vergerio il giovane*, "Ce fastu?" 54 (1978), pp. 70-85.

ID., *Il secondo processo veneziano di Antonio Brucioli*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" 146 (1979), pp. 85-100.

ID., *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli, 1548-1559*, "Critica storica" 17 (1980), pp. 457-510.

ID., *Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento religioso italiano*, in: *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi, Panini, Modena 1987.

ID., *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 32 (1978), pp. 422-459.

Del sacco di Roma. Lettera di un ufficiale dell'esercito del Borbone a Carlo V, a cura di C. Milanese, in: *Il sacco di Roma del MDXXII. Narrazioni di contemporanei*, G. Barbera Editore, Firenze 1867.

DELICADO, F., *La Lozana Andaluza*, a cura di C. Alaigre, Cátedra, Madrid 2015.

DELL'ARCO, M., *Pasquino e le pasquinate*, con 29 ill., Aldo Martello Editore, Milano 1957.

DENOMMÉ, I.C., *La vision théologique de Marie d'Ennetières et le «groupe de Neuchâtel»*, in: *Le livre évangélique en français avant Calvin*, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, Brepols, Turnout 2004.

DESMETTE, P., *Dans le sillage de la Réforme catholique: les confréries religieuses dans le Nord du diocèse de Cambrai (1559-1802)*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2010.

DI BRAZZANO, S., *Pietro Bonomo (1458-1546), diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. La vita e l'opera letteraria*, Edizioni Parnaso, Trieste 2005.

DI FILIPPO BAREGGI, C., *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in: *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra, M. Infelise, Franco Angeli, Milano 2000.

DI PIERRO, A., *Il sacco di Roma*, Mondadori, Milano 2003.

DI RENZO VILLATA, M.G. di, *Insegnare diritto a Pavia tra Cinque e Seicento: dal mos italicus a più ampi orizzonti*, "Annali di Storia delle Università Italiane" 19/1 (2015), pp. 45-75.

EAD., MASSETTO, G.P., *La Facoltà legale. L'insegnamento del Diritto civile (1361-1535)*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

EAD., MASSETTO, G.P., *La Facoltà legale in età spagnola. Il Ius civile*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/2: *L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2013.

Dictionnaire néologique des hommes et des choses ou notice alphabétique des hommes de la Révolution..., t. 1, Moutardier, Paris [1799/1800].

DIETRICH, T., *Schriftsverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1541-1621)*, in: *Hebraistik - Hermeneutik - Homiletik: die "Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, a cura di C. Bultmann, L. Danneberg, De Gruyter, Berlin 2011.

DIONISOTTI, C., *La fortuna di Antonio Brucioli*, in: ID., *Machiavel-lerie*, Einaudi, Torino 1980.

ID., *Fortuna del Boiardo nel Cinquecento (1969)*, in: ID., *Boiardo e altri studi cavallereschi*, a cura di G. Anceschi, A. Tissoni Benvenuti, Interlinea, Novara 2003.

DIPPLE, G., *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation*, Routledge, New York 2016.

DITTRICH, F., *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, von Huye's Buchhandlung, Braunsberg 1881.

Documents illustrative of the Continental Reformation, a cura di B.J. Kidd, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2004.

DOLET, Étienne, *Second Enfer*, a cura di C. Longeon, Droz, Genève 1978.

ID., *Préfaces françaises*, a cura di C. Longeon, Droz, Genève 1979.

ID., *Carmina (1538)*, a cura di C. Langlois-Pézeret, «Travaux d'Humanisme et Renaissance» 455, Droz, Genève 2009.

DONNARUMMA, R., *Storia dell'«Orlando innamorato». Poetiche e modelli letterari in Boiardo*, Pacini Fazzi, Lucca 1996.

DÖRNER, G., voce «Reuchlin, Johannes», in: *Theologische Realenzyklopädie*, a cura di Gerhard Müller, vol. 29, De Gruyter, Berlin 1998.

ID., voce «Reuchlin, Johannes», in: *Deutscher Humanismus 1480-1520. Verfasserlexikon*, a cura di F.J. Worstbrock, vol. 2, De Gruyter, Berlin 2011.

DOUGLAS, R.M., *Jacopo Sadoletto 1477-1547, Humanist and Reformer*, Harvard University Press, Cambridge 1959.

DOUSSINAGUE, J.M., *Fernando et Católico y el Cisma de Pisa*, Espasa-Calpe, Madrid 1946.

DROZ, E., *Laurent Meigret et la propagande religieuse*, in: *Aspects de la propagande religieuse*, a cura di G. Berthoud, Droz, Genève 1957.

EAD., *Vingle, l'imprimeur de Farel*, in: *Aspects de la propagande religieuse*, a cura di G. Berthoud, Droz, Genève 1957.

EAD., *Une impression inconnue de Pierre de Vingle: les Prières et oraisons de la Bible [Lyon], 19 août 1530*, "Bibliothèque d'humanisme et Renaissance" XX-1 (1958), pp. 158-169.

EAD., *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, I, Droz, Genève 1970.

DU BELLAY, Guillaume, *Epitome de l'antiquité des Gaules et de France, suivi de quelques opuscles du même auteur*, Sertenas, Paris 1556.

ID., *Ode au prince de Melphe, Pièces diverses*, XVIII, in: *Œuvres poétiques*, a cura di H. Chamard, Société des Textes français modernes, Paris 1906-1923.

DUFOUR, T., *Notice bibliographique sur le catéchisme et la confession de foi de Calvin (1537) et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la Réforme (1533-1540)*, in: *Le Catéchisme français de Calvin publié en 1537. Réimprimé pour la première fois d'après un exemplaire nouvellement retrouvé et suivi de la plus ancienne confession de foi de l'Église de Genève, avec deux notices*, a cura di A. Rilliet, T. Dufour, H. Georg, G. Fischbacher, Genève-Paris 1878.

DUNANT, Émile, *Les Relations politiques de Genève avec Berne et les Suisses de 1536 à 1564*, [s.n.], Genève 1894.

DUPUIGRENET DESROUSSILLES, F., *L'Università di Padova dal 1405 al Concilio di Trento*, in: *Storia della cultura veneta*, III/2: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Neri Pozza, Vicenza 1980.

EBELING, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Lempp, München 1942 (rist. WBG, Darmstadt 1962).

ID., *Wort Gottes und Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

ID., *Disputatio de homine. Zweiter Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19*, "Lutherstudien", II/2, Mohr Siebeck, Tübingen 1982.

EBENER, E., *Le régime des deux Etats souverains et les aléas de la coexistence confessionnelle dans le bailliage d'Orbe-Echallens jusqu'au Concordat de 1725*, (Mémoire de Licence) Lausanne 2006.

ECKHADT, A., *L'Enfer e l'Inferno*, "Revue du Seizième siècle" (1926), p. 141.

Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento, a cura di P. Farenga, Roma nel Rinascimento, Roma 2005.

EDWARDS, J., *Conversion in Córdoba and Rome: Francisco Delicado's La Lozana Andaluza*, in: *Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, a cura di R. Collins, A. Goodman, Palgrave Macmillan, New York 2002.

EIRE, C.M.N., *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1986.

ELWOOD, Ch., *The Body Broken, The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford University Press, New York 1999.

ENGAMMARE, M., *Pierre Caroli, véritable disciple de Lefèvre d'Étaples?*, in: *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1536)*, actes du Colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992, a cura di J.-F. Pernot, Champion, Paris 1995.

Epistres et évangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an, a cura di G. Bedouelle et F. Gianone, Brill, Leiden 1976.

Epochen der Bibelauslegung, a cura di H. Graf Reventlow, vol. 2: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, Beck, München 1994.

ERASMO DA ROTTERDAM, *L'apoteosi di Giovanni Reuchlin*, a cura di G. Vallese, Pironti, Napoli 1949.

ID., *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, Oxonii, In typographeo Clarendoniano, 1906-1958.

ID., *In Novum Testamentum praefationes. 2. Methodus*, in: ID., *Ausgewählte Schriften*, a cura di W. Welzig, vol. 3, WBG, Darmstadt 1967.

ID., *Elogio della follia*, testo latino a fronte, con un saggio di R.H. Bainton, trad. e note di L. D'Ascia, RCS Rizzoli Libri, Milano 1989.

ID., *Colloquia*, a cura di C. Asso, progetto editoriale e intr. di A. Prosperi, ed. con testo a fronte, Einaudi, Torino 2002.

ID., *Ratio seu methodus*, in: ID., *Scritti teologici e politici*, testo latino a fronte, a cura di E. Cerasi, S. Salvadori, Bompiani, Milano 2011.

ID., *Opera omnia recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illustrata*, ordinis prima, tomvs octavvs, Brill, Leiden-Boston 2013.

ID., *Adagi*, prima trad. it. completa, testo latino a fronte, a cura di E. Lelli, trad. di E. Lelli *et al.*, apparati di E. Lelli *et al.*, revisione del testo latino di L.M. Ciolfi *et al.*, Bompiani-RCS Libri S.p.A., Milano 2014.

ID., *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 2014.

ID., *Il Ciceroniano*, testo, introduzione, indici, traduzione a cura di F. Bausi, D. Canfora, con la collaborazione di E. Tinelli, Loescher Editore, Torino 2016.

Erasmus in Zürich: eine verschwiegene Autorität, a cura di C. Christ-von Wedel e U.B. Leu, Neue Zürcher Zeitung, Zürich 1994.

ERCOLANI, V., *Lettera ai frati di S. Marco di Firenze, dove si racconta l'esamina fatta sopra la dottrina di Girolamo Savonarola ed altre cose accadute a ciò*, in: AQUARONE, B., *Vita di Fra Jeronimo Savonarola*, Tipografie Astuti e Gazzotti, Alessandria 1857-1858.

Eresia e Riforma nella corrispondenza di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim: invito alla lettura, in: *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, I: *Chiesa nella Storia. Religione, cultura, costume*, t. I, a cura di A. Gottsmann, P. Piatti, A.E. Rehberg, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2018.

ERRERA, C., [recensione a *Pasquinate di Pietro Aretino ed anonime per il conclave e l'elezione di Adriano VI*, pubblicate ed illustrate da V. Rossi, Clausen, Torino 1891], "Archivio storico Lombardo" 10 (1892), pp. 175-177.

ESCH, A., *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e nel Cinquecento*, in: *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000.

ESPOSITO FRANK, M., *Le insidie dell'allegoria: Ermolao Barbaro il vecchio e la lezione degli antichi*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 1999.

ESPOSITO, A., *Le “comunità” ebraiche prima del Sacco: problemi di identificazione*, in: ID., *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il Calamo, Roma 1995.

EULER, C., *Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger*, in: *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, a cura di L.P. Wandel, Brill, Leiden 2014.

Europe des humanistes (XIVe-XVIIe siècles), a cura di J.-F. Mailard, J. Kecskeméti, M. Portalier, CNRS éditions et Brepols, Turnhout 1995.

EVANS, G.R., *Scriptural Interpretation in Pre-Reformation Dissident Movements*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Faictz de Jesus Christ et du pape, a cura di R. Bodenmann, Droz, Genève 2009.

FAINI, M., *Il cosmo di un irregolare. L'universo malinconico del 'Baldus'*, in: *Gli “irregolari” nella letteratura*, atti del Convegno di Catania, 31 ottobre-2 novembre 2005, Salerno Editrice, Roma 2007.

ID., *La cosmologia macaronica. L'universo malinconico del 'Baldus' di Teofilo Folengo*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2010.

FALLANI, G., *La cultura in Vaticano al tempo di Giulio II e Leone X*, in: *Raffaello in Vaticano*, catalogo della mostra, Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 16 ott. 1984-16 genn. 1985, Electa, Milano 1984.

[FAREL, Guillaume], «*A tous fideles salut en Jesu Christ*», in: ID., *Le Pater Noster et le Credo en françoys [1524]*, a cura di F.M. Higman, Droz, Genève 1982.

FARGE, J.K., *Les procès de Louis Berquin: Épisodes dans la lutte du Parlement de Paris contre l'absolutisme royal*, “Histoire et Archives” 18 (2005), pp. 49-77.

ID., *François Ier: de la tolérance à la répression*, in: *François Ier imaginé*, actes du Colloque de Paris organisé par l'association Renaissance-Humanisme-Réforme et par la Société Française d'Etude du Seizième Siècle (Paris, 9-11 avril 2015), a cura di B. Petey-Girard, G. Polizzi, T. Trang, «Cahiers d'Humanisme et Renaissance» 141, Droz, Genève 2017.

FARINELLI, A., *Marrano. Storia di un vituperio*, Olschki, Genève 1925.

FAZZO, S., *Cardano e lo studio di Pavia*, in: *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, atti del Colloquio internazionale di Milano del 1997, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Franco Angeli, Milano 1999.

FEBVRE, L., *Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet*, in: ID., *Au coeur religieux du XVIe siècle*, S.E.V.P.N., Paris 1968.

FEDERICI VESCOVINI, G., *Profilo di Biagio Pelacani*, "Letteratura Italiana Antica" 16 (2015), pp. 443-462.

FÉDOU, M., *L'intérêt du théologien pour le Moyen Âge*, "Recherches de Science Religieuse" C (2012), pp. 167-186.

FELICI, L., *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olschki, Firenze 1995.

EAD., *Profezie di Riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009.

EAD., *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)*, in: *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2007.

EAD., *"Col capo velato". Castelvetro, San Paolo e le eretiche modenese*, in: *Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro, letteratura e vita*, a cura di R. Gorris Camos, Schena Editore, Fasano 2012.

EAD., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016.

EAD., *Celio Secondo Curione*, in: *Le cinquecentine del Fondo Piero Guicciardini nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, a cura di M. Fratini, L. Venturi, contributi di Pietro Adamo et al., Centro Culturale Valdese Editore, Torre Pellice (To) 2017.

FERNÁNDEZ CÓRDOVA MIRALLES, A., *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

ID., *Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia*, "España Medieval" 28 (2005), pp. 259-354.

ID., *El cardenal Joan Llopis, política y mecenazgo al servicio de los Borja (1454-1501)*, "Hispania Sacra" 69/139 (2017), pp. 133-148.

FERNÁNDEZ MURGA, F., *El saco de Roma en los escritores españoles e italianos de la época*, actas del Coloquio Interdisciplinar «Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés», Instituto Español de Roma, Roma 1979.

FERRAJOLI, A., *Il ruolo della corte di Leone X (1514-1516)*, a cura di V. De Caprio, Bulzoni, Roma 1984.

FERRARESI, A., *Il curriculum delle Arti*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/2: L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2013.

- FERRARIO, F., *La sacra àncora. Il principio scritturale nella riforma zwingliana (1522-1525)*, Claudiana, Torino 1993.
- ID., *Ragione*, "Protestantesimo" 72 (2017), pp. 202-206.
- FERRERI, L., *L'Italia degli Umanisti. Marco Musuro*, Brepols, Turnhout 2014.
- FERRONI, G., *Le vie della satira nella tradizione italiana*, in: *Per Carlo Muscetta*, a cura di G. Ferroni, N. Bellucci, Bulzoni Editore, Roma 2002.
- ID., *Ariosto*, Salerno editrice, Roma 2008.
- FEYLES, G., *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense (1496-1540)*, Società Editrice Internazionale, Torino 1942.
- FIASCHI, S., *La cattedra, la corte e l'archivio. Umanesimo e produzione storiografica tra Milano e Pavia nel '400*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.
- FILOSA, C., *Intorno all'indole e allo spirito morale e religioso del F.*, in: ID., *Nuove ricerche e studi su Teofilo Folengo*, Libreria Emiliana Editrice, Venezia 1953.
- FIRPO, L., *Il vero autore di un celebre scritto antitrinitario: Christian Francken e non Lelio Socino*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" LXXXVII (1958), pp. 51-68 (ora in ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Prismi, Napoli 1996).
- ID., *Christian Francken antitrinitario*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" LXXVIII (1960), pp. 27-35, (ora in ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Prismi, Napoli 1996).
- FIRPO, M., *Pasquinate romane del Cinquecento*, "Rivista storica italiana" XCVI (1984), pp. 600-621.
- ID., *Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, Cuec, Cagliari 1990 (ora in ID., *Dal sacco di Roma all'inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998).
- ID., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Olschki, Firenze 1992.
- ID., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari 1993.
- ID., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Giulio Einaudi, Torino 1997.
- ID., *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- ID., «*Boni christiani merito vocantur haeretici*». Bernardino Ochino e la tolleranza (2001), in: ID., «*Disputar di cose pertinente alla fede*».

Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Unicopli, Milano 2003.

ID., Paola Antonia Negri. Da «divina madre maestra» a «spirito diabolico», in: ID., «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Unicopli, Milano 2003.

ID., Vittore Soranzo vescovo ed eretico. *Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2006.

ID., *La presa di potere dell'Inquisizione romana, 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari 2014.

ID., *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Ashgate, Fernham 2015.

ID., *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016.

ID., MARCATTO, D., *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, ed. critica, 6 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995.

ID., MARCATTO, D., *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica, con la collaborazione di L. Addante, G. Mongini, L. Sinisi, Libreria editrice vaticana, Roma 2011-2015.

ID., PAGANO, S., *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1510-1558)*, ed. critica, 2 voll., Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

ID., SIMONCELLI, P., *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" XVII (1982), pp. 200-252.

FISHER, J., *Housing a Heretic: Johannes Oecolampadius (1482-1531) and The 'Pre-History' of the Servetus Affair*, "Reformation & Renaissance Review" XX (2018), pp. 35-50.

FIUME, E., *Giovanni Calvino*, Salerno, Roma 2017.

FIUME, G., *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori, Milano 2009.

FLÜCKIGER, F., WETZEL, R., *Image verbale et prédication écrite. Transmission de la foi et enseignement des pratiques religieuses dans les sermons eucharistiques d'Engelberg*, "Le Moyen Age" CXVIII (2012), fasc. 3, pp. 545-579.

FOA, A., *Un vescovo marrano: il processo a Pedro de Aranda (Roma 1498)*, "Quaderni Storici" 99 (1998), pp. 533-551.

FOIS, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969.

FOLENGO, Teofilo, *Baldus*, a cura di M. Chiesa, vol. primo I-XII, vol. secondo XIII-XXV, Utet, Torino 1997.

ID., *Orlandino*, a cura di M. Chiesa, Editrice Antenore, Padova 1991.

FRAGNITO, G., voce «de Carvajal, Bernardino», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXI, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1978.

EAD., *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, “Benedictina” XXX (1983), pp. 440-441.

EAD., *Gasparo Contarini: un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988.

EAD., *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Arsenale, Venezia 1988.

EAD., “Parenti” e “Familiari” nelle corti cardinalizie del Rinascimento, in: “*Familia*” del principe e famiglia aristocratica, a cura di C. Mozzarelli, Bulzoni, Roma 1988.

EAD., *Cardinals’ Courts in Sixteenth-Century Rome*, “The Journal of Modern History” 65 (1993), pp. 26-56.

EAD., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997.

EAD., *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” XXXV (1999), pp. 501-529.

EAD., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2005.

EAD., «*In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie*»: la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento (2001), in: EAD., *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di E. Bonora e M. Gotor, il Mulino, Bologna 2011.

EAD., *Intorno alla “religione” dell’Ariosto: i dubbi del Bembo e le credenze ereticali del fratello Galasso* (1992), in: *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di E. Bonora, M. Gotor, il Mulino, Bologna 2011.

EAD., *La Bibbia tra diffusione e interdizione*, in: *La Bibbia nella storia d’Europa. Dalle divisioni all’incontro*, a cura di A. Autiero, M. Perroni, Dehoniane, Bologna 2012.

EAD., “*Per un lungo e dubbioso sentiero*”: l’itinerario spirituale di Vittoria Colonna, in: *Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, Viella, Roma 2016.

François Ier imaginé, actes du Colloque de Paris organisé par l’association Renaissance-Humanisme-Réforme et par la Société Française d’Etude du Seizième Siècle (Paris, 9-11 avril 2015), «Cahiers d’Humanisme et Renaissance» 141, a cura di B. Petey-Girard, G. Polizzi, T. Trang, Droz, Genève 2017.

François Ier, pouvoir et image (24 mars 2015-21 juin 2015), Editions de la BnF, Paris 2015.

FREDE, C. de, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in: *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di L. De Rosa, II, Esi, Napoli 1970.

FREIBERG, J., *Bramante's Tempietto. The Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

FROESCHLÉ-CHOPART, M.-H., *La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété*, "Histoire, économie et société" X-3 (1991), pp. 299-316.

FROMENT, Antoine, *Les Actes et geste merveilleux de la cité de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escriptz en fourme de Chroniques Annales ou Hytoyres commençant l'an M D XXX II*, a cura di G. Revilliod, J.G. Fick, Genève 1854.

FUBINI, R., *Un'orazione di Poggio Bracciolini sui vizi del clero scritta al tempo del Concilio di Costanza*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana" CXLII (1965), pp. 24-33.

ID., *Ricerche sul 'De voluptate' di Lorenzo Valla*, "Medioevo e Rinascimento" 1 (1987), pp. 189-239.

ID., *Poggio Bracciolini e San Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, in: ID., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma 1990.

ID., *Leon Battista Alberti, Niccolò V e il tema della 'infelicità del principe'*, in: *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti*, atti dei Convegni internazionali del Comitato VI Centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Genova, 19-21 febbraio 2004, vol. II, Olschki, Firenze 2008.

Gabriele Simeoni. Un courtisan entre l'Italie et la France, actes du Colloque international, Chambéry, les 20-21 octobre 2011, a cura di S. d'Amico, C. Magnien, Droz, Genève 2016.

GAETA, F., *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento: Girolamo Aleandro*, Fondazione Giorgio Cini-Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1960.

GALATEO, Antonio, *Eremita*, a cura di S. Valerio, Adriatica Editrice, Bari 2004.

GARAVELLI, E., *Colporteurs d'idées. Grammariens et vulgarisateurs entre orthodoxie et hérésie*, in: *Gens du livre et gens de lettres à la Renaissance*, a cura di C. Bénévent, I. Diu, C. Lastraioli, Brepols, Turnhout 2014.

GARCÍA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid 1992.

GARIN, E., *La cultura milanese nella prima metà del XV secolo*, in: *Storia di Milano*, VI: *Il ducato visconteo e la Repubblica Ambrosiana (1392-1450)*, a cura di F. Cognasso, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1955.

ID., *La cultura milanese nella seconda metà del XV secolo*, in: *Storia di Milano*, VII: *L'età sforzesca dal 1450 al 1500*, a cura di F. Cognasso, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1956.

ID., *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari 1957.

ID., *La concezione dell'università in Italia nell'età del Rinascimento*, in: *Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e primi sviluppi dell'istituzione universitaria*, a cura di R. Greci, Scriptorium, Torino 1996.

GARNIER, É., *Guillaume du Bellay: l'ange gardien de François 1er*, Editions du Félin, Paris 2016.

GARNIER-MATHEZ, I., *L'Épithète et la connivence: écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Droz, Genève 2005.

EAD., *Fausse parodie, vraie controverse: renversement de connivence dans la réécriture des Placards (1535)*, "Seizième Siècle" fasc. II (2006), pp. 57-78.

Gaspare Contarini e il suo tempo, a cura di F. Cavazzana Romanelli, Comune di Venezia, Assessorato affari istituzionali-Studium cattolico veneziano, Venezia 1988.

GASPARINI, P., *La satira del Cinquecento italiano*, in: *La satira in versi. Storia di un genere letterario europeo*, a cura di G. Alfano, Carrocci Editore, Roma 2015.

GASTALDI, U., *La questione dell'ecclesiologia anabattistica in rapporto all'essenza dell'Anabattismo*, in: *Il dibattito su Anabattismo e Riforma*, a cura di U. Gastaldi, L. Santini, E. Campi, Claudiana, Torino 1973.

ID., *Storia dell'anabattismo*, vol. 1: *Dalle origini a Münster, 1525-1535*, Claudiana, Torino 1992 (rist. 1^a ed. 1972, con aggiornamento storiografico e bibliografico).

GATTO, R., voce «Clavio, Cristoforo», in: *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Contributo italiano alla storia del pensiero*, Ottava appendice, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013.

GAVINELLI, S., *Le Elegantiae di Lorenzo Valla. Fonti grammaticali latine e stratificazioni compositive*, "Italia Medievale Umanistica" 31 (1988), pp. 205-257.

EAD., *Teorie grammaticali nelle Elegantiae e la tradizione scolastica del tardo umanesimo*, "Rinascimento" 31 (1991), pp. 155-182.

EAD., *Manoscritti a Pavia tra Studium e biblioteca del castello*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle*

origini all'età spagnola, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

GEHRIG, E., *La mise au voix de la religion: une approche sociale et juridique du «plus» aux XVIe et XVIIe siècles*, Mémoire de Licence, Genève 2004.

GEIGER, Ludwig, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, B. de Graaf, Nieuwkoop 1964 (1^a ed. Leipzig 1871).

GEISELMANN, J.R., *Die Heilige Schrift und die Tradition: zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Herder, Freiburg i.B. 1962.

GHERARDI, Alessandro, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Sansoni, Firenze 1887.

GIACOMUZZI, L., *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza 1982.

GIANNINI, M., *I domenicani*, il Mulino, Bologna 2016.

GIBBS, L.W., *Richard Hooker's Via Media Doctrine of Scripture and Tradition*, "Harvard Theological Review" XCV (2002), pp. 227-235.

GIL, J., *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, Sevilla 2000-2001.

GILLET, J., *Propalladia and other works of Bartolomé de Torres Naharro*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1943.

GILLY, C., *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit* (I. Teil), "Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde" 77 (1977), pp. 57-137.

ID., *Il primo prontuario di magia bianca in Germania*, in: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700 - The first book of white magic in Germany*, in: *L'influsso di Ermete Trismegisto - Magic, Alchemy, Science 15th-18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, a cura di C. Gilly, C. Van Heertum, 2 voll., Centro Di, Firenze 2002.

ID., *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in: *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, a cura di T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castello de la Plana 2005.

ID., *Il dibattito intorno a Paracelso in Basilea*, "Azogue" 7 (2010-2013), pp. 260-274.

GILMAN, S., *Retratos de conversos en la Comedia Jacinta de Torres Naharro*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 17 (1963-1964), pp. 20-39.

GILMONT, J.-F., *Le Sommaire des livres du vieil et nouveau testament de Robert Estienne, ou l'étrange périple d'une confession de foi*, "Revue de l'histoire des religions" 212/2 (1995), pp. 175-218.

ID., *La Bible d'Olivétan: audaces et limites d'une entreprise pionnière*, in: *Le Livre et ses secrets*, a cura di J.-F. Gilmont, Droz, Genève 2005.

ID., *Le livre réformé au XVIe siècle*, Bibliothèque nationale de France, Paris 2005.

ID., *Insupportable mais fascinant. Jean Calvin, ses amis, ses ennemis et les autres*, Brepols, Turnhout 2012.

ID., *Pierre Viret et ses imprimeurs*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, a cura di K. Crousaz, D. Solfaroli Camillocci, Antipodes, Lausanne 2014.

GINZBURG, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.

ID., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1976.

GIOMBI, S., *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, "Cristianesimo nella storia" XIII (1993), pp. 73-102.

ID., *La predicazione a Bologna e in area emiliana nel Cinquecento*, in: ID., *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, pres. di A. Prosperi, Carocci, Roma 2001.

ID., *Un ecclesiastico tridentino al governo diocesano. Marcello II Cervini (1501- 1555) e la riforma della Chiesa fra centro e periferia*, Edizioni di Studia Picena, Ancona 2010.

GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 2001.

Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita, atti del Colloquio internazionale di Milano del 1997, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Franco Angeli, Milano 1999.

GLEASON, E.G., *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, University of California Press, Berkeley 1993.

GNOLI, D., *La Roma di Leon X*, quadri e studi originali annotati e pubblicati a cura di A. Gnoli, Hoepli, Milano 1938.

GOERTZ, H.-J., *Scriptural Interpretation among Radical Reformers*, in: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

GOFFIS, C.F., *La contestazione religiosa e linguistica nei testi folenghiani*, in: *Cultura letteraria e tradizione popolare in Teofilo Folengo*, atti del Convegno di studi promosso dall'Accademia Virgiliana e dal Comitato Mantova-Padania 77, Mantova 15-16-17 ottobre 1977, a cura di E. Bonora e M. Chiesa, Feltrinelli, Milano 1979.

ID., *Roma, Lutero e la poliglossia folenghiana*, Patron, Bologna 1995.

GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, principalmente, porém, o da filosofia natural. Questio perutilis de cuiuscumque scientiae subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie*, Edição bilingue latim-português, introdução, edição, tradução e notas M.J. Correia, Edições Afrontamento, Porto 2016.

GOÑI GATZTAMBIDE, J., voce «de Carvajal, Bernardino», in: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, Suppl. I.

GONZÁLEZ AGUEJAS, L., *Un padrenuestro desconocido (intento de reconstrucción)*, “Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos” 4 (1900), pp. 641-648.

GORDON, B., *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester 2002.

ID., *Calvin*, Yale University Press, New Haven-London 2009.

GORRIS CAMOS, R., “*Un franzeze nominato Clemente*”: Marot à Ferrare, in: *Clément Marot, “Prince des Poètes françois”, 1496-1996*, actes du Colloque de Cahors, 21-25 mai 1996, a cura di G. Defaux, M. Simonin, Champion, Paris 1997.

EAD., “*Va lettre, va ... droict à Clément*”: Lyon Jamet, sieur de Chambrun, du Poitou à la ville des Este, un itinéraire religieux et existentiel, in: *Les Grands Jours de Rabelais en Poitou. Etats des lieux (1483-1564) Rabelais et Bouchet*, actes du Colloque de Poitiers réunis par Marie-Luce Demonet, «Etudes Rabelaisiennes» XLIII, Droz, Genève 2006.

EAD., *Dans le labyrinthe de Jacques Gohory, traducteur de Machiavel*, in: *Géographie et politique au début de l'âge moderne*, a cura di P. Carta, R. Descendre, «Laboratoire italien» 8, ENS, Lyon 2008.

EAD., «*Ilz vont par le monde garniz seulement de plume et d'encre*». Jacques Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel, actes de la Journée «Machiavélisme-antimachiavélisme: figures françaises», Chicago University, 6 juin 2007, a cura di Ph. Desan, “Chicago Notebooks”/“Cahiers Parisiens” 4 (2008), pp. 505-521.

EAD., «*Pia ricevitrice di ogni cristiano*»: poésie, exil et religion autour de Marguerite de France, duchesse de Savoie, in: *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'homme et d'idées au XVI^e siècle*, actes du Colloque de Tours, CESR, 8-9 novembre 2007, a cura di J. Balsamo, C. Lastraioli, «Le Savoir de Mantice», Champion, Paris 2010.

EAD., *La Bibliothèque de la duchesse: de la bibliothèque en feu de Renée de France à la bibliothèque éclatée de Marguerite de France, duchesse de Savoie*, in: *Poètes, princes et collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Droz, Genève 2011.

EAD., *L'insaisissable Protée: Ludovic Demoulins de Rochefort, médecin, poète et bibliophile entre Turin et Bâle*, in: *Pouvoir médical et fait du prince*, actes du Colloque de Tours, CESR, les 17-18 juin 2010, a cura di J. Vons, S. Velut, «Collection Medic@», De Boccard, Paris 2011.

EAD., *Principessa di potere, principessa di sapere: Margherita di Francia, Duchessa di Savoia, i suoi libri (1523-1574)*, Hapax Editore, Torino 2014.

EAD., «Un indéfinissable regret»: *Lionello Sozzi et les ailes de l'âme*, in: *Giornata di studi in onore di Lionello Sozzi*, Torino, Accademia delle Scienze, 26 settembre, 2015, "Studi Francesi" 178 (2016), pp. 25-55.

EAD., «Affectus plena»: *Michel de l'Hospital, "celuy que j'ayme, honore et estime comme mon pere et milieur ami"*, in: *Michel de l'Hospital*, actes du Colloque de Paris-Sorbonne, octobre 2016, a cura di P. Galand, L. Petris, Droz, Genève (in corso di stampa).

EAD., *Il torchio e la seta: la nébuleuse des imprimeurs et libraires piémontais à Lyon et leur networking franco-italien*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance*, a cura di S. Gambino Longo, S. D'Amico, Droz, Genève 2017.

EAD., «Le Cygne»: *Du Bellay et l'Italie*, atti del Convegno Du Bellay et l'Italie, Verona, 22-23 febbraio 2018 (in preparazione).

EAD., *Marguerite de France, princesse des frontières. Poésie, éthique et politique à la cour de la duchesse de Savoie*, Droz, Genève (in corso di stampa).

EAD., «J'essaie de soustraire ce coing, à toute tempeste publique»: *Montaigne et les guerres de religion, une réflexion éclatée*, in: *Montaigne e le guerre di religione*, Scuola Normale di Pisa, Pisa (in corso di stampa).

GOTOR, M., *Sull'illusione biografica: il caso di Bernardino Ochino come problema storiografico*, "Rivista storica italiana" CXXXI (2019/I), pp. 5- 49, in part. pp. 13-19, 27, 30-31.

GOUWENS, K., *Remembering The Renaissance: Humanist Narratives of The Sack of Rome*, Brill, Leiden 1998.

GREIVE, H., *Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins De rudimentis hebraicis*, "Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" XC (1978), pp. 395-409.

GRENDLER, P.F., *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2002.

ID., *Man is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation*, in: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in honor of Charles Trinkaus*, a cura di J.W.

O'Malley, Th.M. Izbicki, G. Christianson, Brill, Leiden-New York-Cologne 2006.

GRESCHAT, M., *Martin Bucer. A Reformer and His Times*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2004.

GRIGGIO, C., *Note sulla tradizione dell'invettiva dal Petrarca al Poliziano*, in: *Bufere e molli aurette. Polemiche letterarie dallo Stilnovo alla «Voce»*, a cura di M.G. Pensa, con una nota di S. Ramat, Guerini e Associati, Milano 1996.

GROSS, G., *Antoine Marcourt, le «Livre des marchans» et ses rééditions: 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), a cura di J.-D. Morerod, P.-O. Lechot, Université de Neuchâtel-Faculté des lettres et sciences humaines, Neuchâtel 2009.

EAD., *Campagnes d'affichage des «Articles véritables» et du «Petit traité» d'Antoine Marcourt (1534-1535): stratégies discursives et implications symboliques d'une pratique de renversement clérical aux débuts de la Réforme en France*, in: *Usages et stratégies polémiques en Europe (XIVe-premier XVIIe siècles)*, a cura di M. Bouhaïk-Gironès, T. Debbagi Baranova, N. Szczech, Peter Lang, Bruxelles, 2016.

EAD., *Les rééditions du «Livre des Marchans» de 1541 et 1544: un livre à double enjeu*, "Bulletin annuel de l'Institut d'histoire de la Réformation" XXVI (2004-2005), pp. 45-58.

EAD., *Les raisons d'un bannissement (1562): Antoine Froment, une figure de l'implantation de la Réforme à Genève, entre intégration et éviction*, in: *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, a cura di M.-C. Pitassi, D. Solfaroli Camillocci, con la collaborazione di A. Huiban, Leiden, Brill, 2018.

EAD., *Les acrostiches et la devise de Matthieu Malingre: sensibilité pédagogique et didactique d'un collaborateur aux presses neuchâteloises de Pierre de Vingle (1533-1536)*, "Littératures" XXIV-2, pp. 151-180.

GROSSE, Ch., *Les rituels de la cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Droz, Genève 2008.

ID., FORNEROD, N., *Une troisième voie entre le "modèle" genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély? Guillaume Houbrague et son traité sur la correction des vices et l'excommunication (1567)*, "Revue de théologie et de philosophie" 148 (2016), pp. 713-731.

GRUNDMANN, H., Oportet et haereses esse. *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in: *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, il Mulino, Bologna 1977.

GUARNIERI, R., *Il movimento del Libero Spirito: Dalle origini al secolo XVI*, II: *Il «Miroir des simples âmes» di Margherita Porete*; III: *Appendici*, in: LECCISOTTI, T., *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, "Archivio italiano per la storia della pietà" IV (1965), pp. 1-120.

EAD., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, "Archivio Italiano per la Storia della pietà" IV (1965), pp. 491-496.

GUASTI, C., *Le carte Stroziane del R. Archivio di Stato in Firenze*, Inventario serie prima, I, Tipografia Galileiana, Firenze 1884.

GUERRINI, P., *L'opera riformatrice di un vicario generale nel biennio 1552-1553*, "Il Concilio di Trento" 2 (1943), pp. 192-200.

GUI, F., *Il papato e i Colonna al tempo di Filippo II*, in: *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, a cura di B. Anatra, F. Manconi, AM&D, Cagliari 1999.

ID., *La Riforma nei circoli aristocratici italiani*, in: *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia. 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2002.

GUICCIARDINI, Francesco, *Ricordi*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1994.

GUICCIARDINI, Luigi, *Del Savonarola ovvero il dialogo tra Francesco Zati e Pieradovardo Giachinotti il giorno dopo la battaglia di Gavinana*, a cura di B. Simonetta, L.S. Olschki, Firenze 1959.

Guillaume Farel, 1489-1565: biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie, publié par le Comité Farel, Slatkine, Genève 1978.

HABERKERN, Ph.N., *Patron Saint and Prophet: Jan Hus in the Bohemian and German Reformations*, Oxford University Press, New York 2016.

HAHN-BRUCKART, T., *Die Entstehung einer 'anderen' Reformation: Karlstadt, Müntzer und die Wittenberger*, "Ebernburg-Hefte" LI (2017), pp. 25-46.

HAMM, B., *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Mohr Siebeck, Tübingen 1982.

ID., *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zur Religiosität, Theologie und Ikonologie*, "Zeitschrift für Historische Forschung" 26 (1999), pp. 162-202.

ID., MOELLER, B., WENDEBOURG, D., *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Vandoenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

HANNEMANN, K., *Das Bildnis Reuchlins - ein Nachtrag und eine Nachbetrachtung*, in: *Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von M. Krebs herausgegebenen Festgabe*, rist. a cura di H. Kling, S. Rhein, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1994.

HARI, R., *Les Placards de 1534*, in: *Aspects de la propagande religieuse*, a cura di Gabrielle Berthoud et al., Droz, Genève 1957.

HAUSSCHILD, W.-D., voce «Tradition V: Mittelalter bis Neuzeit», in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 33, 2002.

Heinrich Bullinger Briefwechsel, a cura di Zwingliverein Zürich e Mitwirkung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte, Theologischer Verlag, Zürich 1974-.

HELLER, H., *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" XXXIII (1971), pp. 271-310.

ID., *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525*, "Studies in the Renaissance" XIX (1972), pp. 42-77.

HELM, J., *Poetry and Censorship in Counter-Reformation Italy*, Brill, Leiden-Boston 2015.

HEMPFER, K.W., *Lecture discrepanti. La ricezione dell'«Orlando furioso» nel Cinquecento. Lo studio della ricezione storica come euristica dell'interpretazione* (1987), trad. di H. Honnacker, Panini, Modena 2004.

HEPPE, H., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Moers 1958.

HERMINJARD, A.L., *Correspondance des réformateurs*, t. 4, Georg, Lévy et Fischbacher, Genève-Paris 1872.

HERNANDO SÁNCHEZ, C.J., *La imagen de Isabel la Católica en la cultura del Renacimiento*, in: *Visión del reinado de Isabel la Católica*, a cura di J. Valdeón Baroque, Ámbito, Valladolid 2004.

ID., *Un tratado español sobre la corte de Roma en 1504: Baltasar del Río y la sátira anticortesana*, in: *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007, a cura di C. Hernando Sánchez, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid 2007.

ID., *El "Rey Católico" de las primeras guerras de Italia. imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y*

la tensión internacional (1493-1499), "Medievalismo" 25 (2015), pp. 197-232.

Hétérodoxies croisées. Catholicisme pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles, a cura di G. Fragnito, A. Tallon, École française de Rome, Roma 2015.

HIGMAN, F.M., *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises*, Oxford University Press, Oxford 1967.

ID., *Censorship and the Sorbonne*, Droz, Genève 1979.

ID., *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Labor et Fides, Genève 1995.

ID., *Lire et découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme*, Droz, Genève 1998.

ID., *Farel's Summaire: The Interplay of Theology and Politics*, in: *Le livre évangélique en français avant Calvin*, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, Brepols, Turnout 2004.

HIMMIGHÖFER, T., *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, von Zabern, Mainz 1995.

HOLDER, R.W., *Crisis and Renewal: The Era of the Reformations*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2009.

HOOK, J., *The Sack of Rome*, Macmillan, London 1972.

HUDON, W.V., *Two Instructions to Preachers from the Tridentine Reformation*, "Sixteenth Century Journal" 20 (1989), pp. 457-470.

ID., *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, Northern Illinois University Press, De Kalb (IL) 1992.

[HUTTEN, Ulrich von], *Triumphus Doc. Reuchlini*, Thomas Anshelm, Hagenau 1518.

ID., *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, a cura di E. Böcking, vol. 1: *Epistolae*, In aedibus Teubnerianis, Leipzig 1859.

ID. et al., *Lettere d'uomini oscuri*, a cura di C. de Marchi, il Saggiatore, Milano 2014 (nuova ed. di: *Lettere d'uomini oscuri*, introduzione, trad. e note di C. de Marchi, BUR Classici, Milano 2004).

I Costituti di don Pietro Manelfi, a cura di C. Ginzburg, Sansoni-Newberry, Firenze-Chicago 1970.

I diarii di Marino Sanuto, a cura di R. Furin, F. Stefani, N. Barozzi, G. Berchet, 58 voll., Visentini, Venezia 1879-1903.

I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, a cura di C. Cargnoni, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1988-1993.

I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1555-1567), a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2000.

IANNUZZI, I., *Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all'interno della Curia romana*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 62 (2008), pp. 25-45.

ID., *Le radici culturali di uno spagnolo alla corte papale: Bernardino de Carvajal*, in: *Metafore di un pontificato Giulio II (1503-1513)*, atti del Convegno, Roma, 2-4 dicembre 2008, a cura di F. Cantatore, M. Chiabò *et al.*, Roma nel Rinascimento, Roma 2010.

Il sacco di Roma. Relazione del commissario imperiale Mercurino da Gattinara, a cura di G.B. Gallife, O. Fick, Tipografia G.G. Flick, Genève 1866.

Illustrium virorum epistolae Hebraicae, Graecae et Latinae ad Ioannem Reuchlin Phorcensem [...] diversis temporibus missae, Thomas Anshelm, Hagenau 1519.

IMBART DE LA TOUR, P., *Les origines de la Réforme*, voll. I-IV, Hachette, Paris 1905-1935.

IMPERIALE, L., *La Roma clandestina de Francisco Delicado y Pietro Aretino*, Peter Lang, New York 1997.

Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum, Prima Pars, t. 6, Koerner, Baden-Baden 1976.

Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558, a cura di J.-M. De Bujanda (*Index des livres interdits II*), Éditions de l'Université de Sherbrooke-Librairie Droz, Genève 1986.

Index des livres interdits, a cura di J.M. de Bujanda *et al.*, I, Éditions de l'Université de Sherbrooke-Droz, Sherbrooke-Genève 1985.

Index des livres interdits, I: *Index de l'université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, a cura di J.-M. de Bujanda, F.M. Higman, J.K. Farge, Droz, Genève 1985.

Individuo e società nei secoli XV e XVI, atti del XXX Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1988, a cura di G. Tarugi, Leo S. Olschki, Firenze 1990.

Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 9, C.A. Schwetschke, Brunsvigae 1870, coll. 891-894.

IRIBARREN, I., *La théologie dans l'université médiévale. Lieux et renaissances de la reine des sciences*, "Revue des Sciences Religieuses" LXXXVII (2013), pp. 403-415.

ISERLOH, E., *Lutero tra Riforma cattolica e riforma protestante*, Queriniana, Brescia 1970.

IVES, E., *Anne Boleyn and the «entente évangélique»*, in: *François Ier et Henri VIII. Deux princes de la Renaissance (1515-1547)*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest, Ville-neuve-d'Ascq 1996.

JACOBSON SCHUTTE, A., voce «Buonagrazia, Girolamo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XV, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1972.

EAD., *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Droz, Genève 1977.

Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Maries Debates. On Mary Magdalen; On Christ's three days in the tomb; On the one Mary in place of three. A Discussion. On the threefold and single Magdalen. A Second Discussion, Introduzione, testo latino, trad. in inglese e note a cura di S.M. Parrer, Droz, Genève 2009.

JAKAB, E., *Gerendi János és Francken Keresztély*, "Keresztény Magvető" XXVIII (1893), pp. 33-38.

JALLA, G., *Il Parlamento francese di Torino e la Riforma in Piemonte* (con documenti inediti), "Rivista Cristiana" 39 (1912), p. 366.

ID., *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, Claudiana, Firenze 1914.

JAVITCH, D., *Ariosto classico. La canonizzazione dell'«Orlando furioso»* (1991), pref. di N. Gardini, trad. di T. Praloran, Bruno Mondadori, Milano 1999.

JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1973.

ID., *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Morcelliana, Brescia 2016.

JOSSA, S., "A difesa di sua santa fede". *Il poema cristiano dell'Ariosto ('Orlando furioso' XXXIV, 54-67)*, in: *Chivalry, Academy, and Cultural Dialogues. The Italian Contribution to European Culture. Essays in Honour of Jane E. Everson*, a cura di S. Jossa, G. Pieri, Legenda, Cambridge 2016.

JOURDE, M., *Etienne Dolet et Jean de Tournes*, in: *Etienne Dolet, 1509-2009*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012.

JUNG, E.M., *On the nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, "Journal of the History of Ideas" XIV (1953), pp. 511-527.

JUSSIE, J. DE, *Petite chronique*, a cura di H. Feld, Philipp von Zabern, Mainz 1996.

KARSTÄDTER, M., *Norm(en) der Schriftauslegung bei Martin Chemnitz*, "Lutherische Beiträge" XVII (2012), pp. 166-180.

KAUFMANN, T., *Martin Chemnitz (1522-1586): zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci*, in: *Melanchthon in seinen Schülern*, a cura di H. Scheible, Harrassowitz, Wiesbaden 1997.

ID., *Stilisierungen. Die Heroisierung Luthers in Wort und Bild*, in: ID., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theo-*

logie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

ID., *Gli ebrei di Lutero*, Claudiana, Torino 2016.

ID., *I redenti e i dannati. Una storia della Riforma*, Einaudi, Torino 2017.

KEIZER, H.M., *Life Time Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy*, The Septuagint and Philo, Diss. Università di Amsterdam 1999.

KEMP, W., *L'épigraphie Lisez et puis jugez: Le libre examen dans la Réforme française avant 1540*, in: *Le livre évangélique en français avant Calvin*, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, Brepols, Turnout 2004.

ID., *La redécouverte des éditions de Pierre de Vingle*, in: *Le Livre évangélique en français avant Calvin*, a cura di J.-F. Gilmont, W. Kemp, Brepols, Turnhout 2004.

ID., *La typographie employée par Pierre de Vingle à Genève et à Neuchâtel (1533-1535)*, "Littératures" XXIV-1, pp. 39-50.

ID., *Le récit du «beau miracle» à Saint-Vulfran d'Abbeville d'après la deuxième édition du «Livre des marchans» (décembre 1534)*, "Littératures" XXIV-2, pp. 39-53.

KESERÜ, B., *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk "Disputatio de incertitudine religionis Christianae"*, in: *Antitrinitarianism in The Second Half of the 16th Century*, a cura di R. Dán, A. Pirnát, Budapest 1982.

KEUL, I., *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transilvania (1526-1691)*, Brill, Leiden 2009.

KINGDON, R.M., *Some French Reactions to the Council of Trent*, "Church History" XXXIII (1964), pp. 149-156.

KISCH, G., *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz: Neue Studien und Texte*, de Gruyter, Berlin 1969 (1^a ed. Basel 1968).

KITTELSON, J.M., *Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer*, Brill, Leiden 1975.

KÖPF, U., *The Institutional Framework of Theological Studies in the Late Middle Ages*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

KÖRNER, B., *Orte des Glaubens - loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014.

KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I-IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956-1996.

KRZENCK, T., *Jan Hus. Theologe, Kirchenreformer, Märtyrer*, Muster-Schmidt, Gleichen 2011.

KÜHLMANN, W., *Ulrich von Huttens Triumphus Capnionis – Der Triumph Reuchlins. Bildzeichen, Gruppenbildung und Textfunktionen im Reuchlin-Streit*, in: *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, a cura di W. Kühlmann, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2010.

KUTTER, M., *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, Basel 1955.

L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento, a cura di F. Cantù, M.A. Visceglia, Viella, Roma 2003.

L'Università di Padova nei secoli (1222-1600). Documenti di storia dell'Ateneo, a cura di P. Del Negro, F. Piovan, Antilia, Padova 2017.

La Nobile Lezione. La Nobla Leçon. Poemetto medievale valdese, a cura di C. Papini, Claudiana, Torino 2003.

La Pensée scientifique de Cardan, a cura di J.-Y. Boriaud, Les Belles Lettres, Paris 2012.

La Réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes, a cura di Ph. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, École française de Rome, Roma 2007.

La Riforma protestante da Lutero a Calvino, Laterza, Bari-Roma 1989.

La Satira, vol. I, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano 1923.

La satira in versi. Storia di un genere letterario europeo, a cura di G. Alfano, Carocci Editore, Roma 2015.

La traduction en moyen français de la lettre anticuriale. De curialium miseriis epistola d'Æneas Silvius Piccolomini, a cura di J.C. Le-maire, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2007.

LABARTHE, O., *Faut-il prier pour les morts? Un débat pastoral entre Viret et Caroli*, in: *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, a cura di K. Crousaz, D. Solfaroli Camillocci, Antipodes, Lausanne 2014.

ID., *Au printemps 1537, de quelle couleur sera l'Eglise de Lausanne?*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" LXXIX/2 (2017), pp. 323-342.

LAFFRANCHI, M., *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

LAMPUGNANI, R., *La prima traduzione italiana de "La Celestina": Primo commento linguistico e critico agli inizi del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2015.

LANDI, A., *A proposito di Antonio Brucioli*, "Archivio storico italiano" 146 (1988), pp. 331-339.

LANE, A.N.S., *Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey*, "Vox Evangelica" IX (1975), pp. 37-55.

LANGE, T., *The First French Reformation: Church Reform and the Origins of the Old Régime*, Cambridge U.P., New York 2014.

LANZA, A., *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Rinascimento (1375-1449)*, 2ª ed. completamente rifatta, Bulzoni, Roma 1989.

LARIVAILLE, P., *Pietro Aretino*, Bulzoni, Roma 1997.

ID., *Pietro Aretino*, Salerno Editrice, Roma 1997.

ID., *Varia aretiniana*, Vecchiarelli, Manziana (Roma), 2005.

LASTRAIOLI, C., *Roma coda mundi? Le «cas Luther» dans la satire de la papauté*, in: *La papauté à la Renaissance*, dir. F. Alazard, F. La Brasca, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007.

EAD., *La tradizione francese del «Pasquino in estasi» di Celio Secondo Curione*, in: *Dynamic Translations in The European Renaissance / La traduzione del moderno nel Cinquecento europeo*, atti del Convegno internazionale Università di Groningen, 21-22 ottobre 2010, a cura di P. Bossier, H. Hendrix, P. Procaccioli, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2011.

EAD., *Pasquinate, grillate, pelate e altro Cinquecento librario minore*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2012.

LAURENT, M.-H., *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au debut du 16. siècle d'après le Ms. Barb. Lat. 3185*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1943.

LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Ch., *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle: athéisme et polémique*, Droz, Genève 1988.

LAZZERINI, L., *Merlin Cocai in Provenza (echi folenghiani in Antonio Arena)*, in: *Teofilo Folengo nel Quinto Centenario della nascita (1491-1991)*, atti del Convegno di Mantova-Brescia-Padova, 26-29 settembre 1991, a cura di G. Bernardi Perini, C. Marangoni, Olschki, Firenze 1993.

ID., *Teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.

Le cardinal Jean Du Bellay. Diplomatie et culture dans l'Europe de la Renaissance, a cura di C. Michon, L. Petris, Presses universitaires François-Rabelais de Tours-Presses universitaires de Rennes, Tours-Rennes 2013.

LE GOFF, J., *Les intellectuels au Moyen Age*, Le Seuil, Paris 1957.

Le lettere di san Gaetano Thiene, a cura di F. Andreu, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1956.

LEBLON, B., *Les Gitans dans la Littérature espagnole*, Université de Toulouse, Toulouse 1982.

LECCISOTTI, T., *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, "Archivio italiano per la storia della pietà" IV (1965), pp. 1-120.

LÉCHOT, P.-O., *Mémoire confessionnelle et critique historique. L'émergence de la biographie farellienne dans l'œuvre du pasteur Neuchâtelois Olivier Perrot (vers 1650)*, in: *La Mémoire du temps au Moyen Âge*, a cura di A. Paravicini Bagliani, Edizione del Galluzzo, Firenze 2005.

LECLERQ, J., *Un umanista eremita. Il beato Paolo Giustiniani (1476-1528)*, Sacro Eremo Tuscolano, Frascati 1975.

LEFÈVRE D'ETAPLES, Jacques, *Epistres et evangiles pour les cinquantes et deux semaines de l'an*, a cura di G. Bedouelle, F. Giacone, Brill Leiden, 1976.

LEMAÎTRE, N., VEISSIÈRE, M., *Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre et les évêques de leur temps*, in: *Marguerite de Navarre 1492-1992*, actes du Colloque international de Pau, a cura di N. Cazauran, J. Dauphiné, Éditions Interuniversitaires, Mont-de-Marsan 1995.

LEMMI, F., *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo XVI*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1939.

LENTOLO, Scipione, *Historia delle grandi et crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*, a cura di T. Gay, Tipografia Alpina, Torre Pellice 1906.

LENZI, M.L., *Il sacco di Roma del 1527*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

LEPPIN, V., "Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit" – Zur Aufnahme mystischer Tendenzen in Luther erster Ablaßthese, "Archiv für Reformationsgeschichte" 93 (2002), pp. 7-25.

ID., *Le radici mistiche di Lutero*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, dir. Alberto Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017.

Les actes de la dispute de Lausanne 1536 publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne, a cura di A. Piaget, P. Attinger S.A., Neuchâtel 1928.

Les Bibliothèques françaises, nuova ed. a cura di R. de Juvigny, t. 5, Saillant et Nyon-Michel Lambert, Paris 1773 (rist. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1969).

Les discours sur le Sac de Rome de 1527. Pouvoir et littérature, a cura di A. Redondo, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1999.

Les imprimés réformés de Pierre de Vingle (Neuchâtel, 1533-1535), a cura di D. Desrosiers-Bonin, W. Kemp, Université McGill Département de langue et littérature françaises, Montréal 2007.

Les Imprimés réformés de Pierre de Vingle (Neuchâtel, 1533-1535), actes du Colloque de Neuchâtel (2005), a cura di D. Desrosiers-Bonin, W. Kemp, "Littératures" XXIV/1-2.

LESTRINGANT, F., *D'un Enfer à l'autre: Clément Marot et Etienne Dolet*, in: *Études sur Etienne Dolet, le théâtre du XVIe siècle, le Forez, le lyonnais et l'histoire du livre*, Droz, Genève 1993.

Lettere scritte a Pietro Aretino, t. I, libro I, a cura di P. Procaccioli, Salerno Editrice, Roma 2003.

LETTIERI, G., *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in: *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, a cura di R. M. Parrinello, "Humanitas" LXXII (2017), pp. 1034-1089.

LEU, U., SCHEIDEGGER, C., *Die Zürcher Täufer, 1525-1700*, Theologischer Verlag, Zürich 2007.

L'HOSPITAL, Michel de, «*Épître VII. A François Olivier, Chancelier de France*», in: *Poésies complètes*, Hachette, Paris 1857.

LIENHARD, M., voce «Capito, Wolfgang», in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York 1981.

ID., *M. Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève 1991.

LOCHER, G.W., *Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute*, Theologischer Verlag, Zürich 1972.

ID., *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

LODONE, M., *Direzione spirituale e autorità eremitica. Paolo Giustiniani e le seguaci fiorentine di Gabriele Biondo*, "Aevum" XC (2016), pp. 523-534.

LOMBARDI, D., *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, il Mulino, Bologna 2008.

LONGO, P.G., *Città e diocesi di Torino nella Controriforma. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, in: *Storia di Torino*, vol. 3, Einaudi, Torino 1998.

LÓPEZ ARANDIA, M.A., *Castellanos y curia romana a inicios del siglo XVI: Gutierre González*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica" 2 (2005), pp. 55-87.

Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano, Convegno di Studi umanistici di Parma, a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Antenore, Padova 1986.

LUDOLPHY, I., *VDMIAE. Ein „Reim“ der Reformationszeit*, “Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung” XXXIII (1982), pp. 279-282.

LUSCHINO, Benedetto, *Risposta contro al mendace libello di Ambrosio Catherino sanese de’ Puliti pertinente alla doctrina et prophetie del reverendo padre frate Hieronymo Savonarola*, in: DALL’AGLIO, S., *Catarino contro Savonarola: reazioni e polemiche*, “Archivio Storico Italiano” CLXIV (2006), pp. 55-128.

LUTHER, Martin, *Werke*, 58 voll., Hermann Böhlau, Weimar 1883-1948.

ID., *Briefwechsel*, I-XIX, a cura di E.L. Enders *et al.*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1884-1932.

ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 54, Böhlau, Weimar 1928.

ID., *Le Resolutiones – Commento alle 95 tesi (1518)*, a cura di P. Ricca, «Opere scelte – Lutero» 14, Claudiana, Torino 2013.

Luther on Women. A Sourcebook, a cura di S.C. Karant-Nunn, M.E. Wiesner-Hanks, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

LÜTHI, E., *Bern’s Politik in der Reformation von Genf und Waadt*, Fiala’s Buchhandlung O. Kaeser, Bern 1885.

LUZIO, A., *Studi folenghiani*, Sansoni, Firenze 1899.

MAC CULLOCH, D., *Mary and Sixteenth-Century Protestants*, in: *The Church and Mary: Papers Read at the 2001 Summer Meeting and the 2002 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, a cura di R.N. Swanson, Boydell Press, Woodbridge (UK)-Rochester (NY) 2004.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in: *Opere*, I, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 1997.

MACKAY, A., *The Whores of Babylon*, in: *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di R. Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992.

MACLEAN, I., *Mediations of Zabarella in Northern Europe*, in: *La presenza dell’Aristotelismo padovano nel pensiero della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Antenore, Roma-Padova 2002.

ID., *Trois facultés de médecine au XVI^e siècle: Padoue, Bâle, Montpellier*, in: *Les Echanges entre les universités européennes à la Renaissance*, a cura di M. Bideaux, M.-M. Fragonnard, Droz, Genève 2004.

ID., *Heterodoxy in Natural Philosophy and Medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in: *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, a cura di J. Brooke, I. Maclean, Oxford University Press, Oxford 2005.

MACRAY, W.D., *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae partis quintae fasciculus tertius*, viri munificentissimi Ricardi Rawlinson, I.C.D., codicum classis quartae partem priorem (libros sc. miscellaneos octagentos et sexaginta) complectens, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1893.

MADINIER-GUILLABERT, T., *Le carnaval, un outil de la Réforme ? Les cas de Bâle et de Berne*, "Le Verger" VI (2014).

MADONIA, C., *Simone Simoni da Lucca*, "Rinascimento" XX (1980), pp. 161-197.

ID., voce « Simoni, Simone », in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, a cura di A. Séguenny, t. IX, Koerner, Baden Baden-Bouxwiller 1988.

MAGNIEN, M., *Marot et l'Humanisme: Jean de Boyssoné et le Maro Gallicus*, in: *La Génération Marot*, a cura di G. Defaux, Champion, Paris 1997.

MAHLMANN, T., voce «Chemnitz, Martin», in: RGG⁺, vol. 2, 1999.

MAHONEY, E.P., *Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in: *Scienza e filosofia all'università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Edizioni Lint, Trieste 1983.

MALAGUZZI, F., *Tre secoli di legature dell'Archivio di Stato di Torino*, Edizioni Gallo, Vercelli 2012.

MANCINI, Girolamo, *Vita di Lorenzo Valla*, Sansoni, Firenze 1891.

MANSELLI, R., voce «Aceti de' Porti, Serafino», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960.

MANTESE, G., *Una pagina di vita religiosa nel Cinquecento vicentino*, "Regnum Dei" III (1947), pp. 13-38.

MANTOVANI, D., *Sholae novae. Il primo palazzo dello Studium Papiense nell'orazione di Nicolò Scillacio a Ludovico il Moro (ca. 1488)*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

MANZONI, C., *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Guida, Napoli 1974.

MARCHETTI, V., voce «Centani, Andrea», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXIII, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1979.

MARCOURT, Antoine, *Le Livre des marchans d'Antoine Marcourt: une satire anticléricale au service de la Réforme*, a cura di G. Gross, Honoré Champion, Paris 2017.

MARGUERITE DE NAVARRE, *Dialogue en forme de vision nocturne*, a cura di P. Jourda, "Revue du Seizième Siècle" XIII (1926), pp. 38-39.

MARIANI, M., *Vita universitaria pavese nel secolo XV*, Tip. Istituto Artigianelli, Pavia 1899.

MARINELLI, I., *La morale dell'eremita in Ariosto e Tasso*, in: *Il discorso morale nella letteratura italiana. Tipologie e funzioni*, a cura di V. Guarna, F. Lucioi, P.G. Riga, "Studi (e testi) italiani" 27 (2011), pp. 45-56.

MAROT, Clément, *Œuvres poétiques complètes*, a cura di G. Defaux, Bordas, Paris 1990.

ID., *Œuvres poétiques complètes*, a cura di G. Defaux, Bordas, Paris 1993.

ID., *Œuvres complètes*, a cura di F. Rigolot, Garnier Flammarion, Paris 2007.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El mundo converso de la Lozana andaluza*, "Archivo Hispalense" 171-173 (1973), pp. 87-97.

Marriage in Europe, 1400-1800, a cura di S. Seidel Menchi con E. Eisenach, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 2016.

MARTELLOZZO FORIN, E., *Giovanni Choler, il "candidus amicus" di Erasmo, tra studi e beghe canonicali (1500-1502)*, "Quaderni per la Storia dell'Università di Padova" 4 (1971), pp. 70-75.

MARTINUZZI, C., *Allstedt 1523. Müntzer nei giorni della riforma*, Unicopli, Milano 2017.

MARUCCI, V., *Corrispondenza. A proposito delle "Pasquinate romane del Cinquecento"*, "Rivista storica italiana" XCVII (1985), pp. 776-779.

ID., *La teologia dell'invettiva: una pasquinata contro Paolo Segneri*, "Filologia e Critica" X (1985), pp. 87-97.

ID., *L'Aretino e Pasquino*, in: *Pietro Aretino nel cinquecentenario della nascita*, atti del Convegno di Roma-Viterbo-Arezzo (28 settembre-1° ottobre 1992), Toronto (23-24 ottobre 1992), Los Angeles (27-29 ottobre 1992), t. I, Salerno Editrice, Roma 1995.

MARZO, A., *Contro l'ortodossia: da Pasquino ad Aretino*, in: *Gli "irregolari" nella letteratura*, atti del Convegno di Catania, 31 ottobre-2 novembre 2005, Salerno Editrice, Roma 2007.

MAS, B., *La spiritualità teatina*, "Regnum Dei" VII (1951), pp. 3-18 e 181-204.

MASSA, E., *I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani custoditi nell'eremo di Frascati*, Descrizione analitica e indici, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1967.

ID., *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo*, in: ID., *Umanisti veneti del primo Cinquecento*, Liguori, Napoli 1992.

MATHIAS A SALÒ, *Historia Capucina. Pars altera*, edita a p. Melchiorre a Pobladura, Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cap., Romae 1950.

MAULDE LA CLAVIÈRE, R. de, *San Gaetano Thiene e la Riforma cattolica*, Desclée & Co., Roma 1911.

MAYER, C.A., *Le texte de Marot*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 15/1 (1953), pp. 85-88.

ID., *Bibliographie des œuvres de Clément Marot*, Droz, Genève 1954.

MAZZARELLO, P., CANI, V., *Insegnare la medicina*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/2: L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2013.

MAZZONIS, Q., *Reforming Christianity in early sixteenth-century Italy: The Barnabites, the Somaschan, the Ursulines, and the hospitals for the Incurables*, "Archivum Hibernicum" LXXI (2018), pp. 244-272.

MAZZUCCHELLI, G.M., *La voce inedita Cardano, Girolamo degli Scrittori d'Italia di Gianmaria Mazzucchelli*, a cura di A. Brumana, F. Danelon, QuiEdit, Verona 2015.

MCGRATH, A.E., *Il pensiero della Riforma: una introduzione*, Claudiana, Torino 1999.

MCKIM, D.K., *Calvin and the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

MCLELLAND, J.C., *Italy: Religious and Intellectual Ferment*, in: *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, a cura di T. Kirby, E. Campi, F.A. James III, Brill, Leiden-Boston 2009.

McNAIR, P., *Alcune osservazioni intorno al soggiorno di Pietro Martire Vermigli a Padova*, in: *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, atti del Convegno internazionale, Padova 28-29 ottobre 1999, a cura di A. Olivieri, Herder, Roma 2003.

MELANTONE, Filippo, *Loci communes 1521*, in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, vol. 2/1, a cura di H. Engelland, Bertelsmann, Gütersloh 1952.

MELLONI, A., *Il cristiano Lutero*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, dir. A. Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017.

Mémoires de Pierrefleur, a cura di L. Junod, La Concorde, Lausanne 1933.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Orígenes de la novela*, Bailly/Ballière, Madrid 1910.

MERLIN, P., *"Torino durante l'occupazione francese"*, in: *Storia di Torino*, vol. 3, Einaudi, Torino 1998.

MERLO, G.G., *Profilo di storia degli Umiliati*, in: AA.VV., *Un nuovo stemma per la Provincia di Milano. Storia cultura società*, Electa, Milano 1998.

MERLOTTI, M., voce «Arborio Gattinara, Giovanni Bartolomeo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LII, Treccani, Roma 1999.

ID., Nota del curatore, in: [CURIONE, Celio Secondo], *Pasquillorum tomi duo*, tomus secundus – pars prima, a cura di D. Mevoli, avvertenza di A. Romano, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2015.

MICCOLI, G., *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Einaudi, Torino 1970.

ID., *La storia religiosa*, in: *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1973.

ID., *La storia religiosa*, in: *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, vol. 2, Einaudi, Torino 1974.

ID., *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei Cappuccini*, in: *Ludovico da Fossombrone e l'Ordine dei Cappuccini*, a cura di V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1994.

MICHELSON, E., *Preaching Scripture under pressure in Tridentine Italy: A Case Study of Gabriele Fiamma*, in: *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, a cura di W. Janse, B. Pitkin, "Dutch Review of Church History" 85 (2006), pp. 257-268.

EAD., *Luigi Lippomano, His Vicars, and the Reform of Verona from the Pulpit*, "Church History" 78/3 (2009), pp. 584-605.

EAD., *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013.

MIDALI, M., *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1974.

MIEGGE, G., *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964.

MIELE, M., *La penetrazione protestante a Salerno verso la meta del Cinquecento secondo un documento dell'Inquisizione*, in: *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Antenore, Padova 1970.

MIGLIO, M., DE CAPRIO, V., ARASSE, D., ASOR ROSA, A., *Il Sacco di Roma del 1527 e l'immaginario collettivo*, Istituto di Studi Romani, Roma 1986.

MILHOU, A., *La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.*, "Mélanges de la Casa de Velázquez" 18 (1982), pp. 61-78.

ID., *Colón y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1983.

MILLET, O., *Calvin pamphlétaire*, in: *Le pamphlet en France au XVI^e siècle*, actes du premier Colloque du Centre V.L. Saulnier, Université de Paris-Sorbonne, Ecole normale supérieure de jeunes filles, Paris 1983.

ID., *Le premier catéchisme de Genève (1537/1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin*, in: *Catéchismes et confessions de foi. Actes du VIII^e colloque Jean Boisset*, a cura di M.-M. Fragonard, M. Péronnet, Université Paul Valéry, Montpellier 1995.

MINNICH, N.H., *The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal*, in: *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di M. Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992.

ID., *Concepts of Reform Proposed at The Fifth Lateran Council (With New Appendices)*, in: ID., *The Fifth Lateran Council (1512-17): Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Variorum, Aldershot 1993.

ID., *The Healing of The Pisan Schism (1511-1513) (With New Appendices)*, in: ID., *The Fifth Lateran Council (1512-17): Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Variorum, Aldershot 1993.

ID., *The Fifth Lateran Council (1512-17): Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Variorum, Aldershot 1993.

ID., *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17): Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, Routledge, London 2016.

ID., *Leo X: Success or failure?*, in: ID., *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17): Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, Routledge, London 2016.

ID., *Session IX: Origins of the Decree Supernae Dispositionis Arbitrio (1514). The Reform Proposals (1513) of Stefano Taleazzi for the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, in: ID., *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17): Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, Routledge, London 2016.

MOELLER, B., STACKMANN, K., *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, "Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse", III/220, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

MOLNÁR, A., *Jan Hus: testimone della verità*, Claudiana, Torino 2004.

MOMBELLO, G., *Sur les traces d'Alexis de Chieri. Le problème des franciscans piémontais au XVI^e siècle*, Slatkine, Genève 1984.

ID., *Notices sur un correspondant de Clément Marot: Alexis Jure de Quiers*, in: *Literature and the Arts in the Reign of Francis I. Essays presented to C.A. Mayer*, a cura di P.M. Smith, I.D. McFarlane, «French Forum Monographs» 56, French Forum Publisher, Lexington 1985, pp. 131-141.

ID., *“Il tempo dei Francesi”. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, in: *Storia di Torino*, vol. 3, Einaudi, Torino 1998.

ID., *Lingua e cultura francese durante l’occupazione*, in: *Storia di Torino*, vol. 3, Einaudi, Torino 1998.

MONTALENTI, G., voce «Aldrovandi, Ulisse», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960.

MONTECALVO, M.S., *Note sulla lettura di Cassio Dione in Celio Secondo Curione*, in: *Storie di testi e tradizione classica per Luciano Canfora*, a cura di R. Otranto, P.M. Pinto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.

MONTER, W., *Judging the French Reformation: Heresy Trials by Sixteenth Century Parlements*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

MONTERO, J., ESCOBAR, F.J., *La sátira antirromana en la poesía de Bartolomé de Torres*, in: *Nápoles-Roma 1504. Cultura y Literatura Español y portuguesa en Italia en el Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica*, SEMYR-Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.

MORDENTI, R., Introduzione, in: CERRETANI, Bartolomeo, *Dialogo della mutazione di Firenze*, a cura di R. Mordenti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990.

MORISI, A., *Apocalypsis nova: ricerche sull’origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, nella Sede dell’Istituto, Roma 1970.

MORISI GUERRA, A., *Santi Pagnini traducteur de la Bible*, in: *Théorie et pratique de l’exégèse*, actes du troisième Colloque international sur l’histoire de l’exégèse biblique au XVI^e siècle, a cura di I. Backus, F. Higman, Droz, Genève 1990.

EAD., *Il profetismo al tempo di Alessandro VI*, in: *Roma di fronte all’Europa al tempo di Alessandro VI*, atti del Convegno, Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999, 3 voll., vol. III, a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Direzione Generale degli Archivi, Roma 2001.

MORISSE, G., *Etienne Dolet et la postérité: à la recherche de son oeuvre*, “Revue française d’histoire du livre” 130, nouvelle série (2009), pp. 53-96.

ID., *Dolet et son entreprise d'édition*, in: *Etienne Dolet, 1509-2009*, a cura di M. Clément, Droz, Genève 2012.

MORLEY, Henry, *The Life of Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight Commonly Known as a Magician*, 2 voll., Chapman and Hall, London 1866.

MORREALE, M., *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 9 (1955), pp. 1-21.

EAD., *El diálogo de las cosas ocurridas en Roma de Alofonso de Valdés. Apostillas formales*, "Boletín de la Real Academia Española" 37 (1957), pp. 395-417.

EAD., *Alfonso de Valdés y la Reforma en Alemania*, in: *Les cultures ibériques en devenir: Essais publics en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, Fondation Singer Polignac, Paris 1979.

EAD., *Para una lectura de la diatriba entre Castiglione y Alfonso de Valdés*, "Academia Literaria Renacentista" 3 (1983), pp. 65-103.

MOSER, C., FUHRER, H.R., *Der lange Schatten Zwinglis: Zürich, das französische Soldbündnis und eidgenössische Bündnispolitik, 1500-1650*, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2009.

MUGNIER, F., *La vie et les poésies de Jean de Boyssoné*, Champion, Paris 1897.

MÜNTZER, Thomas, *Confutazione ben fondata* (1524), in: ID., *Scritti politici*, a cura di E. Campi, Claudiana, Torino 1977.

ID., *Esplicita messa a nudo della falsa fede* (1524), in: ID., *Scritti politici*, a cura di E. Campi, Claudiana, Torino 1977.

[MURNER, Th.], *History von den fier ketzren Prediger ordens*, Johann Prüß jr, Strasbourg 1521.

MUSSELLI, L., *L'insegnamento del Diritto canonico dall'Università medievale all'Umanesimo*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

ID., *Il Collegio Ghislieri*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/2: L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2013.

MÜTEL, M., *Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten um Tradition und auctoritas patrum auf dem Konzil von Trient*, Paderborn, Schöningh 2017.

MUZIO, Girolamo, *Lettere cattoliche*, Valvassori, Venezia 1571.

NAEF, H., *Les origines de la Réforme à Genève*, Jullien-Droz, Genève-Paris 1936.

ID., *Les Origines de la Réforme à Genève, II: L'ère de la triple combourgeoisie, l'épée ducale et l'épée de Farel*, Librairie A. Jullien, Genève 1968.

NAUERT JR., C.G., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois, Urbana 1965.

NEGRI, P., *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia*, 2: *Bernardino Ochino*, "Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino" XLVII (1911-1912), pp. 57-81.

NEGRUZZO, S., *Theologiam discere et docere. La facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Cisalpino, Milano 1995.

EAD., *La Facultas Theologiae*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

EAD., *Tommaso de Vio. Il teologo che discusse con Lutero*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I/1: *Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

NELSON BURNETT, A., *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011.

NERI, T., *Apologia in difesa della dottrina del R.P.F. Girolamo Savonarola*, Giunti, Firenze 1564.

NERLI, R., *Commentari de' fatti civili occorsi dentro la città di Firenze dall'anno MCCXV al MDXXXVII*, Mertz, Augusta 1728.

NETTESHEIM, Agrippa von, *Opera*, intr. a cura di R.H. Popkin, 2 voll., G. Olms, Hildesheim-New York 1970-1973.

NEUSER, W., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, a cura di C. Andresen, vol. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

NICCOLI, O., *Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in: *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Marietti, Casale Monferrato 1983.

EAD., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

EAD., *"Prophetie di musaicho". Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, cura di A. Rotondò, L.S. Olschki, Firenze 1991.

EAD., *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2005.

EAD., *Cantari e profezie popolari dei tempi di Giulio II*, in: *Giulio 2. La cultura non classicista, sessione finale del Convegno Metafore di un pontificato Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Viterbo, S. Maria

in Gradi, 13 maggio 2009, a cura di P. Procaccioli, con la collaborazione di M. Chiabò e A. Modigliani, Roma nel Rinascimento, Roma 2010.

NICOLINI, B., *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia*, Ricciardi, Napoli 1935.

ID., *Il frate osservante Bonaventura de Centi e il nunzio Fabio Mignanelli. Episodio di vita religiosa veneziana*, in: ID., *Studi cinquecenteschi*, vol. II: *Aspetti della vita politica religiosa e letteraria del Cinquecento*, Tamari, Bologna 1963.

ID., *Studi cinquecenteschi*, vol. I: *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Palmaverde, Bologna 1962; vol. II: *Aspetti della vita politica religiosa e letteraria del Cinquecento*, Tamari, Bologna 1963.

NOLHAC, P. de, *Érasme en Italie. Études sur un épisode de la Renaissance*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1898.

NORDIO, A., *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, "Regnum Dei" L (1994), pp. 11-39.

ID., *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana del '500*, "Studi Veneziani" XXXII (1996), pp. 165-184.

Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, a cura di B. e K. Aland et al., 28. ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

Nunziature di Savoia, a cura di F. Fonzi, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1960.

Nunziature di Venezia, I, a cura di F. Gaeta, Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma 1958.

O'MALLEY, J.W., *Saint Charles Borromeo and the Praecipuum Episcoporum Munus: His Place in the History of Preaching*, in: *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, a cura di J.M. Headley, J.B. Tomaro, Folger Books, Washington DC 1988.

ID., *Trent: What Happened at the Council*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013.

OBERMAN, H.A., *The Harvest of Medieval Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1967.

ID., *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna 1982.

ID., *Quo Vadis, Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis*, in: ID., *The Dawn of the Reformation. Essays in the Late Medieval and Early Reformation Thought*, T&T Clark, Edinburgh 1986.

OLEZA, J., *En torno a los últimos años de Bartolomé de Torres Naharro*, in: *Un "Hombre de bien". Saggi di lingue e letterature iberi-*

che in onore di Rinaldo Frolidi, a cura di P. Garelli, G. Marchetti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

OLIVERO, A., *Una testimonianza trascurata sulla tomba di Clement Marot a Torino*, "Studi Francesi" XVI (1962), pp. 263-265.

Olivétan. *Celui qui fit passer la Bible d'hébreu en français*, a cura di D. Barthélemy, Società biblica svizzera, Bienne 1986.

OLIVIERI, L., *La scientificità della teoria dell'anima nell'insegnamento padovano di Pietro Pomponazzi*, in: *Scienza e filosofia all'università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Edizioni Lint, Trieste 1983.

OLSEN, A.L., *The Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz: The Role of Scripture and Tradition in the Teaching Church*, in: *Augustine, The Harvest, and Theology (1300-1650): Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of His Sixtieth Birthday*, a cura di K. Hagen, Brill, Leiden 1990.

OPITZ, P., *The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

OZMENT, S., *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

PACCIANI, R., *La costruzione della Chiesa della SS. Annunziata in Arezzo 1490-1590*, in: *La Chiesa della SS. Annunziata di Arezzo nel 500° della sua costruzione*, atti del Convegno, Arezzo – Casa del Petrarca, 14 settembre 1990, Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze, Arezzo 1993.

PAGANINI, G., *Scetticismo e religione in Christian Francken*, in: FRANCKEN, Christian, *Opere a stampa*, a cura di M. Biagioni, premessa di G. Paganini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.

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

ID., *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Antonio Maria Zaccaria (1802-1897). Appunti per una ricerca*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 7-148.

ID., *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, "Barnabiti Studi" XIV (1997), pp. 223-310.

ID., *San Gaetano Thiene*, in: *Il grande libro dei santi*, 3 voll., a cura di E. Guerriero, D. Tuniz, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

PANIZZA, L., *Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translations and Transformations*, in: *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, a cura di C. Ligota, L. Panizza, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Torino 2007.

PANIZZA LORCH, M. de, “*Voluptas molle quoddam et non invidiosum nomen*”. *Lorenzo Valla’s Defense of Voluptas in the Preface to his “De voluptate”*, in: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E.P. Mahoney, Columbia University Press, New York 1976.

EAD., “*Mors omnia vincit improba*”: *l’uomo e la morte nel De voluptate-De vero falsoque bono di Lorenzo Valla (II, cap. XXIX)*, in: *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, 6 voll., Olschki, Firenze 1983.

EAD., *A Defense of Life. Lorenzo Valla’s Theory of Pleasure*, W. Fink Verlag, München 1985.

PANTALEON, Heinrich, *Teutscher Nation Heldenbuch*, vol. 3, Nikolaus Brylinger (eredi), Basel 1570.

PANTANI, I., *La poesia volgare a Roma negli anni di Giulio II*, in: *Metafore di un pontificato: Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Roma, 2-4 dicembre 2008, a cura di F. Cantatore, M. Chiabò, P. Farenaga, M. Gargano, A. Morisi, A. Modigliani, F. Piperno, Roma nel Rinascimento, Roma 2010.

PASCAL, A., *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese, 1548-1588*, Sansoni, Milano 1960.

ID., *L’Ammiraglia di Coligny. Giacomina di Montbel contessa d’Entremont (1541-1599)*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1962.

PASCHINI, P., *La beneficenza in Italia e le «Compagnie del Divino Amore» nei primi decenni del Cinquecento*, FIUC, Roma 1925.

ID., *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Lateranum, Roma 1926.

Pasquinate del Cinque e Seicento, a cura di V. Marucci, Salerno Editrice, Roma 1988.

Pasquinate romane del Cinquecento, a cura di V. Marucci, A. Marzo, A. Romano, presentazione di G. Aquilecchia, Salerno Editrice, Roma 1983.

Pasquino e dintorni. Testi pasquineschi del Cinquecento, a cura di A. Marzo, Salerno Editrice, Roma 1990.

PASSARELLI, M.A., *Petrarca ‘scelestus auctor’ in una censura (non più anonima) di Gabriele Barri (ms. Vat. lat. 6149, ff. 142r-150v)*, “Critica del testo” VI/1 (2003), pp. 177-220.

PASSERINI, L., *Il primo processo per la Riforma luterana in Firenze*, "Archivio Storico Italiano" IV/3 (1879), pp. 337-345.

PASTOR, L. von, *Storia dei Papi*, vol. IV, tomo II, Desclée & C.i Editori Pontifici, Roma 1925.

ID., *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. IV: *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513-1534)*, parte I: *Leone X*, Desclée & C.i Editori Pontifici, Roma 1945.

ID., *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. IV: *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513-1534)*, parte II: *Adriano VI e Clemente VII*, nuova vers. it. di A. Mercati, nuova rist., Desclée & C.i Editori Pontifici Editori Pontifici, Roma 1956.

PASTORE, S., *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

EAD., *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004.

EAD., *Immagini dell'Inquisizione spagnola in Italia*, in: *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007, a cura di C.J. Hernando Sánchez, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid 2007.

EAD., «*Il peccadiglio di Spagna*». *Incredulità, scetticismo e politica imperiale nell'Italia del primo Cinquecento*, "Rinascimento" 53 (2013), pp. 3-37.

EAD., *From 'Marranos' to 'Unbelievers'. The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy*, in: *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, a cura di M. Eliav-Feldon, T. Herzig, Palgrave Macmillan, New York 2015.

PAULUS A FOLIGNO, *Origo et progressus Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, edidit p. Melchior a Pobladura, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., Romae 1955.

PELLEGRIN, E., *La Bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XVe siècle*, C.N.R.S., Paris 1950.

PELLEGRINI, M., *Il profilo politico-istituzionale del cardinalato nell'età di Alessandro VI: persistenze e novità*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, a cura di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma 2001.

ID., *A Turning-Point in The History of The Factional System in The Sacred College: The Power of Pope and Cardinals in The Age of Alexander VI*, in: *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, a cura di

G. Signorotto, M.A. Visceglia, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

PÉREZ ROMERO, A., *The Subversive Tradition in Spanish Renaissance Writing*, Bucknell University Press, Lewinsburg 2005.

“Però convien ch’io canti per disdegno”. *La satira in versi tra Italia e Spagna dal Medioevo al Seicento*, a cura di A. Gargano, intr. di G. Alfano, Liguori Editore, Napoli 2011.

PERRONE COMPAGNI, V., *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005.

EAD., *Pomponazzi Pietro*, in: *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

PETER, R., GILMONT, J.-F., *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle*, t. 1, Droz, Genève 1991.

PETIT, N., *L’Éphémère, l’occasionnel et le non livre à la bibliothèque Sainte-Geneviève (XVe -XVIIIe siècles)*, Klincksieck, Paris 1997.

PETRARCA, Francesco, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in: *Prose*, a cura di G. Martellotti et al., trad. it. di P.G. Ricci, Ricciardi, Milano-Napoli 1955.

PETRELLA, G., *La Pronosticatio di Johannes Lichtenberger. Un testo profetico nell’Italia del Rinascimento*, introduzione di O. Niccoli, Forum, Udine 2010.

PETRIS, L., *La plume et la tribune. Michel de l’Hospital et ses discours (1559-1562)*, Droz, Genève 2002.

ID., *Entre poésie et realia: Joachim du Bellay, lecteur de Jean du Bellay*, in: *Seminari di storia della lettura e della ricezione, tra Italia e Francia, nel Cinquecento*, a cura di A. Bettoni, Cleup, Padova 2014.

PETROCCHI, M., *Pelagianesimo di Battista da Crema*, “Rivista della storia della Chiesa in Italia” VIII (1954).

ID., *Storia della spiritualità italiana*, vol. II: *Il Cinquecento e il Seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1978.

PETTERUTI PELLEGRINO, P., *Baruffe e parodie. Equicola, Tebaldeo e un polimetro inedito*, in: *Metafore di un pontificato: Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Roma, 2-4 dicembre 2008, Roma nel Rinascimento, Roma 2010.

PEYRONEL RAMBALDI, S., *Ancora sull’evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, “Società e storia” XVIII (1982), pp. 935-967.

EAD., *Dai Paesi Bassi all’Italia. Il «Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

EAD., *“Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della fede cristiana” di Pier Martire Vermigli: catechismo o “pamphlet” religioso*, in: *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, atti del Convegno internazionale, Padova 28-29 ottobre 1999, a cura di A. Olivieri, Herder, Roma 2003.

EAD., voce «Curione, Celio Secondo», in: *Dizionario storico dell’Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010.

EAD., *Celio Secondo Curione*, in: *Fratelli d’Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, Claudiana, Torino 2011.

EAD., recensione al vol. I del *Pasquillorum*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CXXXI (2014), pp. 153-156.

EAD., *I riformatori di lingua francese e «les eglises dressées» delle Valli valdesi Gli anni del silenzio*, in: *Riformati, cattolici e organizzazioni ecclesiastiche nelle Valli nella seconda metà del Cinquecento*, a cura di P. Pazé, Collana di Studi storici, Convegni del Laux, n. 9, LA-Reditore, Perosa Argentina 2015.

EAD., *I valdesi alpini nel Cinquecento. Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo «cui era lecito difendersi»*, Collana della Società di Studi Valdesi n. 40, Claudiana, Torino 2016.

PEZZELLA, S., voce «Carioni, Battista (Battista da Crema)», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, vol. XX, 1977.

PFEFFERKORN, Johann, *Handt Spiegel [...] wider und gegen die Jüden und Judischen Thalmudischen schriftten*, Johann Schöffner, Mainz 1511.

ID., *Ajn mitleydliche claeg [...] gegen den ungetruwen Johan Reuchlin*, Servas Kruffter, Köln 1521.

PIAIA, G., *La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella*, in: *Scienza e filosofia all’università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Edizioni Lint, Trieste 1983.

PICCA, P., *Il sacco di Roma del 1527. Profezie, previsioni, prodigi*, “Nuova Antologia” CCLXVII (1929), pp. 120-125.

PICOT, E., *Les français italianisants au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1906.

Pier Paolo Vergerio il Giovane. Un polemista attraverso l’Europa del Cinquecento, a cura di U. Rozzo, Forum, Udine 2000.

PIERREFLEUR, Guillaume de, *Mémoires de Pierrefleur*, a cura di L. Junod, Édition La Concorde, Lausanne 1933.

PIKE, R., *The conversos in La Lozana Andaluza*, “Modern Languages Notes” 84 (1969), pp. 304-308.

PIOVAN, F., *Per la biografia di Lazzaro Bonamico. Ricerche sul periodo dell'insegnamento padovano (1530-1552)*, LINT, Trieste 1988.

PIRNÁT, A., *Gerendi János és Eóssi András*, "Irodalomtörténeti Közlemények" LXXIV (1970), pp. 680-684.

PLATH, U., *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens: Castellio, Calvin und Basel 1552-1556*, 2. ed., Alcorde Verlag, Essen 2014.

PLEBANI, T., "Perche semo certi che chi nasce debbe morire": Aldo di fronte alla morte. I testamenti come fonte, in: *Aldo Manuzio: la costruzione del mito*, a cura di M. Infelise, Marsilio, Venezia 2016.

POEL, M. van der, *Cornelius Agrippa, The Humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

Poeti del Cinquecento, t. I: *Poeti lirici, burleschi, satirici e didascalici*, a cura di G. Gorni, M. Danzi, S. Longhi, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 2001.

POLIZZOTTO, L., *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994.

POLLET, J.V., *Martin Bucer. Études sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord*, Brill, Leiden 1985.

POMPONAZZI, Pietro, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, III, 14, edidit R. Lemay, Editrice Antenora, Padova 1957.

ID., *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni, con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Olschki, Firenze 2011.

PONTANO, Giovanni, *Dialoghi. Caronte Antonio Asino*, testo latino a fronte, a cura di L. Geri, in collaborazione con l'Associazione degli Italianisti, Rizzoli, Milano 2014.

POSSET, F., *Johann Reuchlin (1455-1522). A Theological Biography*, De Gruyter, Berlin 2015.

PRANDI, S., *Tradizione umanistica e dissidenza religiosa nella prima metà del Cinquecento: il dialogo ciceroniano e luciano*, "Rinascimento" LI (2011), pp. 215-221.

PREMOLI, O., *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Desclée & C., Roma 1910.

ID., *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, "Rivista di scienze storiche" VII (1910), pp. 33-66.

ID., *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Desclée & Co., Roma 1913.

ID., *L'Apologia di fra Battista da Crema*, Tipografia domenicana, Firenze 1918.

PREUS, J.A.O., *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*, Concordia, St. Louis (MO) 1994.

PRICE, D.H., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 2012.

ID., *Maximilian I. and Toleration of Judaism*, "Archiv für Reformationsgeschichte" (Gütersloh), CV, 2014, pp. 7-29.

PROCACCIA, M., *Catalani, castigliani, aragonesi a Roma dopo il 1492*, in: *Serarad. Architettura e urbanistica ebraiche dopo il 1492*, a cura di A. Petruccioli, Dell'Oca, Como 1996.

PROCACCIOLI, P., «*Tu es Pasquillus in aeterno*». *Aretino non romano e la maschera di Pasquino*, in: *Ex marmore. Pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna*, atti del Colloquio internazionale Lecce-Otranto, 17-19 novembre 2005, a cura di P. Procaccioli, C. Damianaki, A. Romano, Vecchiarelli Editore, Roma 2006.

ID., *Le culture del volgare nella Roma roversca*, in: *Giulio 2. La cultura non classicista, sessione finale del Convegno Metafore di un pontificato Giulio 2. (1503-1513)*, atti del Convegno, Viterbo, S. Maria in Gradi, 13 maggio 2009, a cura di P. Procaccioli, con la collaborazione di M. Chiabò e A. Modigliani, Roma nel Rinascimento, Roma 2010.

ID., voce «Pasquino», in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2010.

PRODI, P., *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1959-1969.

Prophetic Rome in the High Renaissance Period, a cura di R. Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992.

PROSPERI, A., *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, 2011.

ID., *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, "Critica Storica" XII (1975), pp. 71-101.

ID., *Penitenza e Riforma*, in: *Storia d'Europa*, vol. 4: *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di M. Aymard, Einaudi, Torino 1995.

ID., *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Edizioni U.C.T., Trento 1999.

ID., *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000.

ID., *Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica*, in: *Il romanzo*, a cura di F. Moretti, I: *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino 2001.

ID., *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, I: *Eresie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

ID., *Giovanni Miccoli, un profilo*, "Studi Storici" 58/1 (2017), pp. 11-18.

ID., *Il Lutero Italiano*, in: *L'Inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, a cura di A. Del Col, A. Jacobson Schutte, Viella, Roma 2017.

ID., *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017.

Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2009.

PROST, A., *Les sciences et les arts occultes au XVI siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, 2 voll., B. de Graaf, Nieuwkoop 1965 (1^a ed. Paris, 1881-1882).

Pubblicare il Valla, a cura di M. Regoliosi, Edizioni Polistampa, Firenze 2007.

PUCCI, F., *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo, R. Piattoli, vol. II, Olschki, Firenze 1959.

PULLAN, B., *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State*, Blackwell, Oxford 1971.

ID., *La politica sociale della Repubblica di Venezia, 1500-1620*, 2 voll., Il Veltro, Roma 1982.

QUAGLIONI, D., *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura in crisi*, il Mulino, Bologna 2011.

QUARANTA, C., *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, Concilio, Inquisizione*, il Mulino, Bologna 2010.

Raccolta delle rime piacevoli di Giovan Santi Saccenti da Cerreto, Roveredo, 1761.

RAEDER, S., *The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Recueil de moralités (XIII-XVII^e siècles), XIII, Classiques Garnier, Paris (in preparazione).

REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1993.

Reformierte Bekenntnisschriften, a cura di A. Mühling et al., vol. 2/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2009.

REGAZZONI, M., *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma*, in: *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Città Nuova, Roma 2002.

Registres du Conseil de Genève, publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, Kündig, Genève 1906-1940.

REGOLIOSI, M., *Nel cantiere del Valla. Elaborazione e montaggio delle "Elegantie"*, Bulzoni Editore, Roma 1993.

EAD., *Il rinnovamento del lessico filosofico in Lorenzo Valla*, in: *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, actes du Colloque international organisé à Rome par l'Academia Belgica en collaboration avec le projet des «Corrispondenze scientifiche, letterarie ed erudite dal Rinascimento all'età moderna», l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» e la FIDEM, Academia Belgica, 3-4 novembre 2000, a cura di J. Hamesse, M. Fattori, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003.

EAD., *Cristianesimo e potere. A margine di un recente studio su La donazione di Costantino*, "Cristianesimo nella storia" 27 (2006), pp. 923-940.

EAD., *Il Papato nel "De falso credita" di Lorenzo Valla*, in: *La Papauté à la Renaissance*, dir. F. Alazard, F. La Brasca, Champion, Paris 2007.

EAD., *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo*, "Studia Philologica Valentina" X (2007), pp. 25-45.

EAD., *Cupidus docendi iuniores: il programma culturale di Lorenzo Valla*, in: *Gli antichi e i moderni. Studi in onore di Roberto Cardini*, III, a cura di L. Bertolini, D. Coppini, Edizioni Polistampa, Firenze 2010.

EAD., *Da Camillo a Catilina: l'"Antivalla" di A. Cortesi*, in: *Il mondo e la storia. Studi in onore di Claudia Villa*, a cura di F. Lo Monaco, L.C. Rossi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014.

EAD., *Lorenzo Valla e la chiesa "costantiniana"*, in: *Costantino a Milano. L'Editto e la sua storia (313-2013)*, a cura di R. Macchioro, Bulzoni Editore, Roma 2017.

REID, J., *King's Sister. Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and Her Evangelical Network*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston 2009.

Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis: Documents from the Parlement of Paris, 1515-1547, a cura di J.K. Farge, Studies and Texts 196, Pontifical Studies on Mediaeval Studies, Toronto 2015.

Renaissance Letters and Learning. In memoriam Giovanni Aquilecchia, a cura di D. Knox, N. Ordine, The Warburg Institute-Aragno, London-Torino 2012.

RENAUDET, A., *Le concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins. 1510-1512*, Honoré Champion, Paris 1922.

RENDINA, C., *Pasquino statua parlante. Quattro secoli di pasquinate*, Newton Compton Editori, Roma 1991.

REUCHLIN, Johann, *La Kabbale (De arte cabalistica)*, a cura di F. Secret, Ed. Aubier Montaigne, Paris 1973 (rist. Arché, Milano 1995).

ID., *Briefwechsel*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, M. Dall'Asta, G. Dörner, 4 voll., frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999-2013.

ID., *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di S. Campanini, G. Busi, Opus Libri, Firenze 1995, 1996.

ID., *Sämtliche Werke*, vol. I, 1: *De verbo mirifico – Das wundertätige Wort (1494)*, a cura di W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

ID., *Sämtliche Werke*, vol. IV: *Schriften zum Bücherstreit*, Parte prima: *Reuchlins Schriften*, a cura di W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

ID., *Johannes Reuchlins Bibliothek gestern & heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance*, a cura di I. Greschat, Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim, 9. September-11. November 2007, a cura di M. Dall'Asta, G. Dörner, Verlag Regionalkultur, Heidelberg 2007.

ID., *Sämtliche Werke*, vol. II, 1: *De arte cabalistica libri tres – Die Kabbalistik (1517)*, a cura di W.-W. Ehlers, F. Felgentreu, R. Leicht, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2010.

Reuchlin und der «Judenbücherstreit», a cura di S. Lorenz, D. Mertens, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2013.

REX, R., *Humanist Bible Controversies*, in: *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 3: *From 1450 to 1750*, a cura di E. Cameron, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

ID., *Lutero tra gli umanisti*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, dir. Alberto Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017.

REYNOLDS, A., *Renaissance Humanism at the Court of Clemens VII. Francesco Berni's 'Dialogue Against Poets' in Context, Studies*, a cura di A.R., Garland Publishing, Inc., New York-London 1997.

RHEIN, S., *Religiosità individuale e riforma della società: un contributo alla teologia di Johannes Reuchlin*, in: *Homo sapiens, homo humanus*, vol. 2: *Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento*, atti del XXIX Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1987.

RICCI, P.G., *La tradizione dell'invettiva tra il Medioevo e l'Umanesimo*, in: *Miscellanea petrarchesca*, a cura di P.G. Ricci, M. Berté, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999.

Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700), Carrocci, Roma 2017.

RILL, G., voce «Bertano, Pietro», in: *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, vol. IX, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1967.

ID., voce «Bonomo, Pietro», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XII, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1971.

Ripensare la riforma protestante: nuove prospettive degli studi italiani, a cura di L. Felici, Claudiana, Torino 2015.

RIVERO RODRÍGUEZ, M., *El Saco de Roma y la sistematización de una única política imperial*, in: *La Corte de Carlos V*, Primera Parte: *Corte y Gobierno*, a cura di J. Martínez Millán, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 2000.

ID., *Alfonso de Valdés y el Gran Canciller Mercurino Arborio di Gattinara: El erasmismo en la Cancillería imperial (1527-1530)*, “e-Spania” XIII (2012).

RIZZI, M., *L'Anticristo. L'inizio della fine del mondo*, il Mulino, Bologna 2015.

RODOCANACHI, E., *La Réforme en Italie*, II, A. Picard, Paris 1921.

ROLING, B., *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritus*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007.

Roma 1536. Le 'Observationes' di Johann Fichard, a cura di A. Fantozzi, Libreria dello Stato-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2011.

Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna, actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007, a cura di C. Hernando Sánchez, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid 2007.

ROMANO, P., *Pasquino nel Cinquecento (Il pontificato di Leone X)*, Tipografia Agostiniana, Roma 1936.

ID., *La satira di Pasquino: formazione di un genere letterario*, in: *Ex marmore. 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, Vecchiarelli Editore, Roma 2006.

ID., *Celio Secondo Curione editore e rimaneggiatore: note sul primo volume dei 'Pasquillorum tomi duo'*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16th-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signore della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento*, a cura di C. Damianaki, P. Romano, The Warburg Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014.

ROMANO, S.F., *Riflessi zwingliani nella divulgazione della riforma protestante radicale nell'Italia settentrionale del Cinquecento*, "Memorie Storiche Forogiuliesi" 64 (1984), pp. 69-105.

ROMEI, D., *Aretino e Pasquino* (1992), in: ID., *Da Leone X a Clemente VII. Scrittori toscani nella Roma dei papati medicei (1513-1534)*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2007.

ID., *"Pas vobis brigade". Una frottola ritrovata* (1986), in: ID., *Da Leone X a Clemente VII. Scrittori toscani nella Roma dei papati medicei (1513-1534)*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2007.

ROMEO, G., *Predicazione e Inquisizione in Italia dal concilio di Trento alla prima metà del Seicento*, in: *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, atti del X Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei professori di storia della Chiesa, Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di G. Martina, U. Dovere, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.

ROMIER, L., *Les Vaudois et le Parlement de Turin*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome" XXX (1910), pp. 193-207.

ID., *Les institutions françaises en Piémont sous Henri II*, "Revue historique" CVI (1911), pp. 1-26.

ID., *Les origines politiques des guerres de religion: d'après des documents originaux inédits. Henri II et l'Italie (1547-1555)*, Champion, Paris 1913.

ROSCOE, William, *Vita e pontificato di Leone X, corredata di annotazioni e di alcuni documenti inediti [...], ornata del ritratto di Leone X e di molte medaglie incise in rame*, t. VII, a cura di L. Bossi, Dalla Tipografia Sonzogno e Comp., Milano 1817.

ROSEROT DE MELIN, J., *Antonio Caracciolo, évêque de Troyes (1515?-1570)*, Letouzay et Ané, Paris 1923.

ROSET, Michel, *Les Chroniques de Genève*, a cura di H. Fazy, Georg, Genève 1894.

ROSPOCHER, M., *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, il Mulino, Bologna 2015.

ROSSO, P., *Catone Sacco tra cultura giuridica e studia humanitatis*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

ID., *Lo studio delle arti*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I/1: Dalle origini all'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2012.

ROTONDÒ, A., voce «Golfi, Bartolomeo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VI, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1964.

ID., *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, "Rivista storica italiana" 79 (1967), pp. 991-1030.

ID., *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1991.

ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Olschki, Firenze 2008.

ID., *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, in: ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008.

ROULET, L.-É., *Farel, agent bernois ? (1528-1536)*, actes du Colloque Guillaume Farel. Neuchâtel, 29 septembre-1er octobre 1980, a cura di P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer, "Cahiers de la Revue de théologie et de Philosophie" IX-1 (1983), pp. 99-106.

ROUSSEL, B., *Comment faire la cène ? Rite et retour aux Ecritures dans les Eglises réformées du Royaume de France au XVIe siècle*, in: *Les retours aux Ecritures, fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Louvain-Paris 1993.

ID., *Des rituels luthériens à la liturgie réformée*, in: *Edifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle*, VIIIe Journée d'Etudes (Paris, Juin 1998), a cura di M.-C. Pitassi, Champion, Paris 2000.

ID., BEDOUELLE, G., *Le Temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989.

ROZZO, U., *Le «prediche» veneziane di Giulio da Milano (1541)*, "Bollettino della società di Studi Valdesi" 152 (1983), pp. 3-30.

ID., *Savonarola nell'Indice dei libri proibiti*, in: *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, a cura di G. Fragnito, M. Miegge, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

ID., *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Forum, Udine 2005.

RUBELLO, N., *Il re, il papa, la città. Francesco I e Leone X a Bologna nel dicembre del 1515*, tesi di dottorato diretta da G. Ricci, Ferrara 2007.

EAD., *Una solenne entrata? Leone X a Bologna nel dicembre del 1515*, "Schifanoia" 38-39 (2010), pp. 261-270.

RUFFINI, F., *Matteo Gribaldi Mofa, Antonio di Govea e lo Studio generale di Mondovì*, "Studi pubblicati dalla R. Università di Torino nel IV Centenario della nascita di Emanuele Filiberto", 1928, pp. 277-296.

RUMMEL, E., *Erasmus on Women*, University of Toronto Press, Toronto 1996.

RUSCONI, R., *Predicatori e predicazione*, in: *Storia d'Italia*, Annali IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981.

ID., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Loescher, Torino 1981.

RUSSO, V., *La "Zanitonella" e l'"Orlandino" di Teofilo Folengo: studi*, Stab. Tip. F. Petruzzelli e Figli, Bari 1890.

SALVADORI, S., *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza: l'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Milano 2009.

SALVETTO, P., *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver christiano»*, Morcelliana, Brescia 2009.

SANDAL, E., *L'Oratio paraenetica di Luigi Marliano contro Lutero. Appunti su una edizione milanese*, "La Bibliofilia" 115/1 (2013), pp. 197-204.

SANFILIPPO, M., voce «Pio III», in: *Enciclopedia dei papi*, Treccani, Roma 2000.

SANTI, F., *Giasone del Maino, giurista umanista*, "Bollettino della Società Pavese di Storia Patria" 103 (2003), pp. 11-69.

ID., voce «Maino (Majno, Mayno), Giasone del», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2006.

SANUDO, Marino, *Diari del sacco di Roma*, a cura di D. Romei, Lulu, s.l. 2016.

SAVONAROLA, Girolamo, *Meditatione sul salmo In te Domine speravi*, in: ID., *Operette spirituali*, 2 voll., a cura di M. Ferrara, Belardetti, Roma 1976.

ID., *Meditatione sul salmo Miserere*, in: ID., *Operette spirituali*, 2 voll., a cura di M. Ferrara, Belardetti, Roma 1976.

SCADUTO, M., *Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, "Archivum Historicum Societatis Iesu" XXIV (1955), pp. 3-32.

SCAPECCHI, P., *Savonarola e la stampa*, in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, atti del Convegno Città del Vaticano-Roma, 1°-4 dicembre 1999, vol. II, a cura di M. Chiabò, S. Madalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Direzione Generale degli Archivi, Roma 2001.

SCARAMELLA, P., *Le lettere della congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, Ed. Univ. di Trieste-Ist. It. Stud. Fil., Trieste-Napoli 2002.

SCHÄUFELE, W.-F., *Lutero come padre della Chiesa*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, dir. A. Melloni, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017.

SCHEIBLE, H., *Filippo Melantone*, trad. di L. Scornaienchi, Claudiana, Torino 2001.

SCHEURER, R., voce «Caracciolo, Giovanni», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIX, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1976.

SCHMITT, L., *Triumph und Apotheose. Johannes Reuchlin als humanistischer Geistesheld*, in: *Heroen und Heroisierungen in der Renaissance*, a cura di A. Aurnhammer, M. Pfister, Harrassowitz, Wiesbaden 2013.

SCHOLL, H., *Wolfgang Fabricius Capitos reformatorische Eigenart*, "Zwingliana" 16/2 (1983), pp. 126-141.

SCREECH, M.A., CALDER, R., *Some Renaissance Attitudes to Laughter*, in: *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, a cura di A.H.T. Levi, Manchester University Press, Manchester 1970.

SCRIBNER, R., *Reformation, Carnival and the World turned Upside-Down*, in: *Städtliche Gesellschaft und Reformation*, a cura di I. Batori, Klett-Cotta, Stuttgart 1980.

ID., *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Unicopli, Milano 2008 (ed. or. Oxford 1994).

Scrittrici mistiche italiane, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Marietti, Genova 1988.

SEBASTIANI, V., *I 'Pasquillorum tomi duo' nel contesto della stampa satirica basileese 1494-1544*, in: *Pasquin Lord of Satire, and His Disciples in 16th-Century Struggles for Religious and Political Reform / Pasquino, signore della satira, e la lotta dei suoi discepoli per la Riforma religiosa e politica nel Cinquecento*, a cura di C. Damianaki, A. Romano, The Warburg Institute-Edizioni di Storia e Letteratura, London-Roma 2014.

SEBREGONDI, L., *L'iconografia di Girolamo Savonarola*, 2 voll., SI-SMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002.

SEGALLA, G., *Scrittura, tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto*, "Studia Patavina" LV (2008), pp. 217-254.

SEIDEL MENCHI, S., *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, "Rinascimento" XVII (1977), pp. 31-108.

EAD., *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 9 (1979), pp. 573-601.

EAD., *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

EAD., *Origine e origini del Santo Uffizio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in: *L'Inquisizione*, atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2003.

SETZ, W., *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1975.

SGATTONI, M., *Les "libri prohibiti" de Montaigne*, in: *Les Labyrinthes de l'esprit. Collections et bibliothèques à la Renaissance*, a cura di R. Gorris, A. Vanautgaerden, «Travaux d'Humanisme et Renaissance» 551, Droz, Genève 2015.

SHOGIMEN, T., *Wyclif's Ecclesiastical and Political Thought*, in: *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, a cura di I.C. Levy, Brill, Leiden-Boston 2006.

SILENZI, F. & R., *Pasquino. Quattro secoli di satira romana*, Vallecchi Editore, Firenze 1968.

SIMIZ, S., *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2001.

ID., *Les confréries face à l'indulgence: tradition, quête, accueil et effets en France de l'Est, XVIe-XVIIIe siècles*, in: *Confréries et dévotion dans la catholicité moderne (mi-XVe- début XIXe siècle)*, a cura di B. Dompnier, P. Vismara, École française de Rome, Rome 2008.

SIMON, J., *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation in Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008.

ID., *Metaphysical Certitude and Plurality of Religions: Christian Francken and The Problem of Philosophical Libertinism in Early Modern Eastern Europe*, "Bruniana & Campanelliana" XIX/1 (2013), pp. 165-177.

SIMONCELLI, P., *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979.

ID., *Lutero fra "Repubblica" e "Principato": ideologia politica e riforma*, atti del Simposio su Lutero e la Riforma, Vicenza, 26-27 novembre 1983, Accademia Olimpica, Vicenza 1985.

ID., *Preludi e primi echi di Lutero a Firenze*, "Storia e politica" XXII (1983), pp. 674-744.

SMITH, L., *Nicolaus of Lyra and Old Testament Interpretation*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 2, a cura di M. Sæbø, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

SOCAS GAVILÁN, F., *Diego López de Cortegana lector de Enea Silvio Piccolomini*, in: *La "metamorfosis" de un Inquisidor: el humanista Diego López de Cortegana (1455-1524)*, a cura di F.J. Escobar Borrego, S. Díez Reboso, L. Rivero García, Universidad de Huelva, Huelva 2012.

SOLFAROLI CAMILLOCCI, D., *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002.

EAD., «*Profligata romani Antichristityrannide*». *Roma e Papato a Ginevra all'epoca di Calvino*, in: *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Claudiana, Torino 2011.

EAD., *La critique paradoxale de la centralité de Rome dans le discours satirique des «héretiques italiens»*, in: *La Renaissance décentrée*, actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006), publiés sous la direction de F. Tinguely, Librairie Droz, Genève 2008.

EAD., *Carismi femminili tra continuità e rotture: Marie Dentièr e la Riforma delle donne (Ginevra, 1535-1546)*, in: *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zari*, a cura di C. Bianca, A. Scattigno, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.

EAD., «*Mieux vaut essuyver la verité en petit nombre...*» *Choisir le bon côté et définir les adversaires dans l'Épître très utile de Marie Dentièr*, in: *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, a cura di M.-C. Pitassi, D. Solfaroli Camillocci, con la collaborazione di A. Huiban, Brill, Leiden 2018.

EAD., *Censoring Popular devotion in French Protestant Propaganda: The Reformer Pierre Viret, the Rosary and the Question of the Proper Honour of the Virgin Mary*, in: *Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe. Bridging the Chronological, Linguistic, Confessional and Cultural Divides (1350-1570)*, a cura di E. Boillet, I. Johnson, Brepols, Turnhout (in uscita).

SOLMI, E., *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, «Bullettino senese di storia patria» XV (1908), pp. 23-98.

SONDEREGGER, S., *Geschichte der deutschsprachigen Bibelübersetzungen in Grundzügen*, in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, a cura di W. Besch et al., 2. ed., De Gruyter, Berlin-New York 2004.

SORDET, L., *Des Abbayes ou sociétés laïques de Genève*, "Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève" IV (1845), pp. 1-16.

SOTTILI, A., *Studenti tedeschi e umanesimo italiano nell'università di Padova durante il Quattrocento*, I: *Pietro Del Monte nella società accademica padovana (1430-1433)*, Antenore, Padova 1971.

ID., *Notizie sul "Nachleben" di Valla tra Umanesimo e Riforma*, in: *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1986.

ID., *La Natio Germanica dell'Università di Pavia nella storia dell'Umanesimo*, in: ID., *Università e cultura. Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, Keip, Goldbach 1993.

ID., *Università e cultura. Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, Keip, Goldbach 1993.

ID., *Zum Verhältnis von Stadt, Staat und Universität in Italien im Zeitalter des Humanismus, dargestellt am Fall Pavia*, in: *Die Universität in Alteuropa*, a cura di A. Patschovsky, H. Rabe, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1994.

ID., *Lauree padovane (1451-1470) e pavesi (1450-1475)*, "Annali di Storia dell'Educazione e delle Istituzioni Educative" 4 (1997), pp. 167-194.

ID., *Università e Umanesimo*, in: *Acta Conventus neo-latini Abulensis. Proceedings of the Tenth International Congress of Neo-Latin Studies. Avila, 4-9 August 1997*, a cura di R. Schnur, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2000.

ID., *Documenti per la storia dell'Università di Pavia nella seconda metà del '400*, I: 1450-1455; (con P. Rosso) II: 1456-1460, Cisalpino, Milano 1994, 2002.

ID., *Ferrara culla dell'Umanesimo in Frisia*, in: *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, a cura di M. de Nichilo, G. Distaso, A. Iurilli, III, Roma nel Rinascimento, Roma 2003.

ID., *Humanismus und Universitätsbesuch - Renaissance Humanism and University Studies. Die Wirkung italienischer Universitäten auf die Studia Humanitatis nördlich der Alpen - Italian Universities and their Influence on the Studia Humanitatis in Northern Europe*, Brill, Leiden 2006.

ID., *Lauree pavesi nella seconda metà del '400*, I: 1450-1475; II: 1476-1490; (con S. Iaria) III: 1491-1499. Con un'appendice delle lauree 1425-1482, Cisalpino, Milano 1995, 1998, 2008.

ID., *Documenti per la storia dell'Università di Pavia nella seconda metà del '400*, III: 1461-1463, a cura di S. Iaria, Cisalpino, Milano 2010.

ID., *Lauree pavesi nella prima metà del '500*, I: 1500-1512, a cura di E. Canobbio, Cisalpino, Milano 2017.

SOZZINI, Lelio, *Opere*, ed. critica a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986.

SPADINI, F., Introduzione, in: LENAU, N., *Savonarola*, a cura di F. Spadini, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

SPINI, G., *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940.

STADELMANN, R., *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters: Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Frommann Holzboog, Halle 1929.

STAM, F.P. van, *Le livre de Pierre Caroli de 1545 et son conflit avec Calvin*, in: *Calvin et ses contemporains*, actes du Colloque de Paris, a cura di O. Millet, Droz, Genève 1995, 1998.

ID., *The Group of Meaux as First Target of Farel and Calvins' Antiniconism*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 68/2 (2006), pp. 253-275.

STARING, A., *G. Pallavicini, O. Carm. e la eterodossia italiana nel Cinquecento*, "Carmelus" 14 (1967), pp. 142-183.

STEENKAMP, J.J., *Calvin's Exhortation to Charles V (1543)*, in: *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, a cura di W.H. Neuser, B.G. Armstrong, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville (MO) 1997.

STEIGER, J.A., *The Development of Reformation Legacy: Hermeneutics and Interpretation of The Sacred Scripture in The Age of Orthodoxy*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

STELLA, A., *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 15 (1961), pp. 411-439.

ID., *Tradizione razionalistica patavina e radicalismo spiritualistico nel XVI secolo*, "Archivio Storico per le Province Napoletane" 37 (1968), pp. 275-302.

ID., *Il 'Sozialevangelismus' di Michael Gaismayr e le origini dell'anabattismo hutterita*, in: *I Valdesi e l'Europa*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice 1982.

ID., *Michael Gaismayr "cavaliere degli Strozzi" e la sua famiglia durante il soggiorno padovano (1527-1532). Segrete collusioni con i fuorusciti antimedicei e antiasburgici*, in: *Die Bauernkriege und Michael Gaismayr*, a cura di F. Dörrer, Tiroler Landesarchiv, Innsbruck 1982.

ID., *Michael Gaismair im Exil (1526-1532)*, "Südtirol in Wort und Bild" 26 (1982), pp. 30-34.

ID., *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi: Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*, in: *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche storiche di filosofia, medicina e scienze*, a cura di L. Rossetti, LINT, Trieste 1988.

ID., *Le minoranze religiose*, in: *Storia di Vicenza*, III/1: *L'età della Repubblica Veneta (1404-1797)*, a cura di F. Barbieri, P. Preto, Neri Pozza, Vicenza 1989.

STELLA GALBIATI, G.M., *Per una teoria della satira fra Quattro e Cinquecento*, "Italianistica" XVI (1987), pp. 9-37.

STEPHENS, W.P., *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1986.

ID., *The Authority of The Bible in Heinrich Bullinger's Early Works*, "Reformation and Renaissance Review" X (2008), pp. 37-58.

STEWART, Q.D., *Responding to Trent's Claim to the Consensus patrum: Martin Chemnitz, Consensus, and Catholicity*, in: ID., *Lutheran Patristic Catholicity: The Vincentian Canon and The Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*, LIT, Wien 2015.

STROHM, C., *Calvin and Religious Tolerance*, in: *John Calvin's Impact on Church and Society, 1509-2009*, a cura di M.E. Hirzel, M. Sallmann, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009.

STRÜBIND, A., *Eifriger als Zwingli: die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Duncker & Humblot, Berlin 2003.

STURLESE, R., *Prescienza e volontà divina: Valla di fronte alla discussione medievale sul libero arbitrio*, in: *Lorenzo Valla e la riforma della lingua e della logica*, atti del Convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008, a cura di M. Regoliosi, Edizioni Polistampa, II, Firenze 2010.

SUBILIA, V., *"Sola Scriptura". Autorità della Bibbia e libero esame*, Claudiana, Torino 1975.

ID., *Solus Christus: il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Claudiana, Torino 1985.

SZCZECH, N., *Calvin en polémique: une maïeutique du verbe*, Classiques Garnier, Paris 2016.

SZCZUCKI, L., *Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Franken*, in: *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seine Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*, a cura di P. Wrzecionko, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.

TABACCHI, S., voce «Giustiniani Paolo», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001.

TACCHI VENTURI, P., *Il vescovo Gianmatteo Giberti nella fuga di Bernardino Ochino*, "Civiltà Cattolica" LXIV (1913), pp. 320-329.

ID., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I/2: *Documenti*, Edizioni La Civiltà cattolica, Roma 1950 (rist. della 2^a ed.).

TADDEI, I., *Fête, jeunesse et pouvoirs: l'Abbaye des nobles enfants de Lausanne*, Université de Lausanne, Lausanne 1992.

TALLON, A., *La France et le Concile de Trente, 1518-1563*, École Française de Rome, Roma 1997.

ID., *L'Évangélisme italien de la Renaissance à la réforme catholique*, in: *La Renaissance: actes du colloque de 2002*, PUPS, Paris 2003.

ID., *Le parti français et la dissidence religieuse en France et en Italie*, in: *La Réforme en France et en Italie*, a cura di Ph. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Ecole française de Rome, Roma 2007.

TAPLIN, M., *The Italian Reformers and The Zurich Church, c. 1540-1620*, Ashgate, Aldershot 2003.

TEDESCHI, J., *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, con J.M. Lattis, intr. storica di M. Firpo, Panini, Modena 2000.

TELLE, E.V., *Erasme et le septième sacrement. Etude d'évangélisme matrimonial au XVI^e siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Erasme*, Droz, Genève 1954.

Testi umanistici su l'ermetismo, a cura di E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli, "Archivio di filosofia" I (1955), pp. 146-162.

TEZA, Emilio, *Il sacco di Roma (versi spagnuoli)*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria" 10 (1887), pp. 203-240.

The Correspondence of Wolfgang Capito, trad. e a cura di E. Rummel con M. Kooistra, 3 voll., I (1507-1523), University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2005.

The Private Diary of Dr. J. Dee and The Catalogue of His Library, a cura di J. Orchard Halliwell, London 1842.

The Saint between Manuscript and Print. Italy 1400-1600, a cura di Alison K. Frazier, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2015.

Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune, a cura di T. La Rocca, Claudiana, Torino 1990.

THOMAS, J., *Le concordat de 1516. Ses origines, son histoire au XVI^e siècle*, Alphonse Picard et fils, Paris 1910.

THOMPSON, J.L., *John Calvin and the Daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his predecessors, and his contemporaries*, Droz, Genève 1992.

TIRABOSCHI, Girolamo, *Storia della letteratura italiana*, nuova ed., t. VII, p. iv: *Dall'anno MD fino all'anno MDC*, Presso Molini, Landi e C.°, Firenze 1812.

TOAFF, A., *Jewish Communities of Catalonia, Aragon and Castile in 16th Century Rome*, in: *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade XVI-XVIII Centuries*, a cura di A. Toaff, S. Schwarzfuchs, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1988.

ID., *Alessandro VI, inquisizione, ebrei e marrani. Un pontefice a Roma dinanzi all'espulsione del 1492*, in: *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'Età Moderna*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Olschki, Firenze 2000.

TOGNETTI, G., voce «Bernardini, Paolino», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IX, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1967.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 6, Studio Domenicano, Bologna 2000.

TORRE, A., *Orlando santo. Riusi di testi e immagini tra parodia e devozione*, in: «Tra mille carte vive ancora». *Ricezione del 'Furioso' tra immagini e parole*, a cura di L. Bolzoni, S. Pezzini, G. Rizzarelli, Pacini Fazzi, Lucca 2010.

TORRES NAHARRO, Bartolomé de, *Teatro completo*, a cura di J. Vélez-Sainz, Cátedra, Madrid 2013.

TOSCANI, X., *Il Collegio Borromeo*, in: *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, 1/2: L'età spagnola*, a cura di D. Mantovani, Cisalpino, Milano 2013.

TOSO RODINIS, G., *Scolari francesi a Padova agli albori della Controriforma*, Liviana, Padova 1970.

TÓTH, P., FALVAY, D., *New Light on the Date and Authorship of the Meditationes vitae Christi*, in: *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Diverse Imaginations of Christ's Life*, a cura di Stephen Kelly, Ryan Perry, Brepols, Turnhout 2014.

TOURNOY, G., *Sisto IV, Fausto Andrelini e il Tebaldeo*, in: *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471-1484)*, atti del Convegno, Roma, 3-7 dicembre 1984, a cura di M. Miglio *et al.*, Nella Sede Dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1986.

TRABUCCO, G., *Teologia Fondamentale: Scrittura e Tradizione*, "Orientamenti Bibliografici" XXXIX (2012), Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 2012.

TRAMONTIN, S., *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V. Il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in: *Venezia e i concili*, a cura di A. Niero, Quaderni del Laurentianum, Venezia 1962.

TROILO, D.-A., *L'oeuvre de Pierre Viret: l'activité littéraire du réformateur mise en lumière*, L'Age d'homme, Lausanne 2012.

TRUSEN, W., *Die Prozesse gegen Reuchlins «Augenspiegel». Zum Streit um die Judenbücher*, in: *Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit*, a cura di S. Rhein, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1998.

TUBAU, X., *Alfonso de Valdés y la política imperial del canceller Gattinara*, in: *Literatura, sociedad y política en el Siglo de Oro*, a cura di E. Fosalba Vela, C. Vaillo, Universidad Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2010.

UGOLINI, F.A., *Nuovi dati intorno alla biografia di Francisco Delicado desunti da una sua sconosciuta operetta (con cinque appendici)*, "Annali della Facoltà di Lingue di Perugia" 12 (1974-1975), pp. 443-616.

Un opusculé inédit de Farel: le résumé des actes de la dispute de Rive, 1535, a cura di Th. Dufour, Charles Schuchardt, Genève 1885.

Vadianische Briefsammlung, vol. VI (1541-1551), a cura di E. Arbenz, H. Wartmann, Fehr'sche Buchhandlung, St. Gallen 1908.

VAGNI, G., *La polemica epistolare fra Baldassarre Castiglione e Alfonso de Valdés dopo il Sacco di Roma*, in: *Epistolari italiani e latini dal Due al Seicento. Modelli, temi, esperienze ecdotiche*, a cura di C. Berra, P. Borsa, S. Martinelli Tempesta, Università degli Studi di Milano, Milano 2014.

VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, a cura di R. Navarro Durán, Cátedra, Madrid 2001.

ID., *Diálogo de Mercurio y Carón*, a cura di R. Navarro, Cátedra, Madrid 2013.

VALENTE, M., *Agrippa of Nettesheim*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, a cura di W. Hanegraaf et al., 2 voll., Brill, Leiden 2005.

EAD., *Johannes Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003.

VALLA, Lorenzo, *Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di A. Perosa, Sansoni Editore, Firenze 1970.

ID., *De vero falsoque bono*, ed. critica a cura di M. De Panizza Lorch, Adriatica, Bari 1970.

ID., *De falso credita et ementita Constantini donatione*, a cura di W. Setz, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1976.

ID., *Repastinatio dialectice et philosophie*, edidit G. Zippel, Editrice Antenore, Padova 1982.

ID., *Dialogue sur le libre-arbitre*, a cura di J. Chomarat, Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris 1983.

ID., *Epistole*, ediderunt O. Besomi, M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1984.

ID., *De professione religiosorum*, edidit M. Cortesi, Editrice Antenore, Padova 1986.

ID., *Sur la donation de Constantin*, pref. di C. Ginzburg, Les Belles Lettres, Paris 1993.

ID., *De linguae latinae elegantia*, Introducció, edición crítica, traducción y notas par S. López Moreda, Universidad de Extremadura, Cáceres 1999.

ID., *Encomion sancti Thome Aquinatis*, a cura di S. Cartei, Edizioni Polistampa (Edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla, Opere religiose, 4), Firenze 2008.

ID., *De elegantia linguae latinae liber quintus*, in: MARSICO, C., *Per l'edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla. Studi sul V libro*, University Press, Firenze 2013.

VANDERJAGT, A., *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Vanissimus et spurcissimus homo»: Ariosto all'esame dei censori, in: *Dalla bibliografia alla storia. Studi in onore di Ugo Rozzo*, a cura di R. Gorian, Forum, Udine 2010.

VANNI, A., «*Fare diligente inquisitione*». *Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici regolari teatini*, Viella, Roma 2010.

ID., «*Contra la leze*». *Alcune riflessioni sull'Epistola familiare di Battista da Crema*, in: ID., *Testimonianze e linguaggi di storia religiosa del primo Cinquecento*, Aracne, Roma 2016.

ID., *Die 'Zweite' Gründung des Theatinerordens*, "Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken" XCIII (2013), pp. 226-250.

ID., *The Order of the Theatines between Carafa's Inquisition and Borromeo's Diocesan Reform*, in: *Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, 3 voll., a cura di W. François, V. Soen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018.

VAQUERO PIÑEIRO, M., *Una realtà nazionale composita: comunità e chiese "spagnole" a Roma*, in: *Roma capitale (1447-1527)*, a cura di S. Gensini, ETS, Pisa 1994.

ID., *Valencianos en Roma durante el siglo XV: una presencia en torno a los Borja*, in: *El hogar de los Borja*, a cura di M. González Baldoví, Generalitat Valenciana, Valencia 2001.

VASARI, Giorgio, *Le vite*, II/1, a cura di P. Barocchi, Sansoni, Firenze 1966.

VASOLI, C., voce «(Tiezzi) da Foiano, Benedetto», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VIII, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1966.

ID., *Profezia e ragione: studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974.

ID., *La difesa del Savonarola di fra Zaccaria di Lunigiana*, in: ID., *Civitas Mundi. Studi sulla cultura cinquecentesca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996.

ID., *L'immagine sognata: il «papa angelico»*, in: *Storia d'Italia*, Annali 16: *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtla*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000.

VECCE, C., *Tradizioni valliane tra Parigi e le Fiandre dal Cusano ad Erasmo*, in: *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Editrice Antenore, Padova 1986.

VEISSIÈRE, M., *Guillaume Briçonnet évêque de Meaux et la réforme de son clergé*, "Revue d'histoire ecclésiastique" LXXXIV (1989), pp. 657-672.

ID., *Autour de Guillaume Briçonnet 1470-1534*, Société d'Histoire et d'Archéologie, Provins 1993.

Verbindliches Zeugnis, a cura di W. Pannenberg, T. Schneider, vol. 3: *Kanon-Schrift-Tradition*, Herder, Freiburg i.B. 1992.

VERCRUYSE, J., «*Nostra theologia est crucis theologia*». *La teologia secondo Lutero*, in: *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, a cura di I. Biffi, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2007.

VERDIGI, M., *Simone Simoni: filosofo e medico nel '500*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1997.

VIAN HERRERO, A., *El Libro de vita beata de Juan de Lucena como diálogo literario*, "Bulletin hispanique" 93 (1991), pp. 61-105.

EAD., *El Diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario. Roma en el banquillo de Dios*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 1994.

EAD., *Roma Caput Mundi, Roma Coda Mundi. La poésie du sac de Rome (1527) en Europe: Pasquins et Contrafacta*, "Camenae" 2 (2007), pp. 1-38.

VIAN, G.M., *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna 2004.

VIGRI, C., *Le sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.

VILLORESI, M., *La letteratura cavalleresca. Dai cicli medievali all'Ariosto*, Carocci, Roma 2000.

VINAY, V., *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Claudiana, Torino 1975.

ID., *Die Arbeit einiger Französischer Studenten für der Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523-1530)*, actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, les 29 septembre - 1^{er} octobre 1980, a cura di P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1983.

Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità: raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011), a cura di A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli, P. Piatti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

Visite Pastorali dal 1521 al 1571, a cura di S. Pieri, C. Volpi, Servizio Editoriale Fiesolano, Fiesole 2008.

VISMARA, F., *L'invettiva: arma preferita dagli Umanisti nelle lotte private, nelle polemiche letterarie, politiche e religiose*, Tipografia Umberto Allegretti, Milano 1900.

VOGEL, L., *La fede del pastore come criterio d'idoneità ministeriale? Alcune considerazioni storiche*, "Protestantesimo" 71 (2016), pp. 302 s.

ID., *Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther*, "Lateternum" 83 (2017), pp. 42-46.

ID., *La Bibbia di Lutero. Ermeneutica, teologia biblica e traduzione*, in: *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, a cura di A. Mello-ni, vol. I, il Mulino, Bologna 2017.

VOLZ, H., *Die mittelalterlichen deutschen Bibelübersetzungen*, in: LUTHER, M., *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe*, a cura di H. Volz, WBG, Darmstadt 1972.

VULLIEMIN, Louis, *Le Chroniqueur: recueil historique et journal de l'Helvétie romande renfermant le récit de la réformation dans ce pays et celui de sa réunion à la Suisse dans les années 1535 et 1536*, publié dans les années 1835 et 1836, sous les auspices d'une Société d'ami de l'Église et de la patrie suisse et à l'aide de documents inédits en grand nombre, Imprimerie et librairie de M. Ducloux, Lausanne 1836.

WALTER, P., *Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient*, in: *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Re-*

form in der Kirche, a cura di W. Damberg, U. Gause, I. Karle, T. Söding, Herder, Freiburg i.B. 2015.

WANEGFFELEN, Th., *Ni Rome, ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1997.

WARBURG, A., *Divinazione antica-pagana nei testi e nelle immagini dell'età di Lutero*, in: ID., *Opere*, II: *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2008.

WEIL-GARRIS, K., D'AMICO, J.F., *The Renaissance Cardinal's Ideal Palace: A Chapter from Cortesi's 'De Cardinalatu'*, "Memoirs of the American Academy in Rome" 35 (1980), pp. 45-123.

WEINHERT, N., «Torres Naharro's anti-war play». *Creation and Recreation: Experiments*, in: *Literary Form in Early Modern Spain: Studies in Honor of Stephen Gilman*, a cura di R. Surtz, N. Weinerth, Juan de la Cuesta, Newark 1983.

WEISS, N., *Le réformateur Aimé Maigret, le martyr Étienne de la Forge et Jean Kléberg dit le bon Allemand. Notes sur la Réforme à Lyon et Paris (1524-1546)*, "Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français" XXXIX (1890), pp. 245-269.

WHITE, G.L., *Anglican Reactions to The Council of Trent in the Reign of Queen Elizabeth I*, Ph. D. Thesis, Vanderbilt University, Nashville (TN) 1975.

WICKS, J., *Catholic Old Testament Interpretation in The Reformation and Early Confessional Eras*, in: *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, a cura di M. Sæbø, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

WINTZELER, P., *Zwinglis sozialökonomische Gerechtigkeitslehre – heute wiedergelesen*, in: *Das reformierte Erbe. FS Gottfried W. Locher*, a cura di H.A. Oberman et al., Theologischer Verlag, Zürich 1992.

WOLTER, M., *Der Brief an die Römer*, vol. 1, "Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament", VI/1, Neukirchener Verlag-Patmos, Neukirchen-Vluyn-Ostfildern 2014.

WURSTEN, D., *New Light on The Location of Clément Marot's Tomb and Epitaph in Turin*, "Studi Francesi" 161 (2010), pp. 293-303.

ZAGGIA, M., *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003.

ZAMAGNI, G., "Through the Looking-Glass". *John Wyclif, la Scrittura e l'ermeneutica*, *Annali di studi religiosi* III (2002), pp. 265-276.

ZAMBELLI, P., *A proposito del De vanitate scientiarum et artium di Cornelio Agrippa*, "Rivista critica di storia della filosofia" 2 (1960), pp. 166-180.

EAD., *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della Preriforma*, V Convegno internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen, settembre 1960, Padova 1960.

EAD., *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, "Rinascimento" II serie, 8 (1968 [ma 1970]), pp. 182-183.

EAD., *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, "Rinascimento" X (1970), pp. 29-88.

EAD., *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli Inquisitori*, "Memorie domenicane" N.S., III (1972), pp. 146-163.

EAD., *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 39 (1976), pp. 69-103.

EAD., *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna 2004.

EAD., *Die Magie als Alternativreligion. Epistolarien und Bibliotheken in der europäischen Renaissance*, in: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, a cura di H. Jaumann, De Gruyter, Berlin-New York 2011.

EAD., *Un contributo su Agrippa (o sulla sua cerchia?) dalla storiografia alchimistica*, "Bruniana & Campanelliana" XXIII/2 (2017), pp. 377-384.

ZANATO, T., *Boiardo*, Salerno editrice, Roma 2015.

ZANETTI, D., *À l'Université de Pavie au XVe siècle: les salaires des professeurs*, "Annales E.S.C." 17 (1963), pp. 421-433.

ZANTA, L., *La renaissance du stoïcisme au XVI siècle*, Paris 1914.

ZARRI, G., *Libri di spirito. L'editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

EAD., *Dallo scisma all'apogeo della Chiesa. I domenicani tra i secoli XV e XVII*, in: *L'ordine dei predicatori. I domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa, M. Rainini, Laterza, Roma-Bari 2016.

ZEMON DAVIS, N., *Les Cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, trad. M.-N. Bourguet, Aubier Montaigne, Paris 1979.

ZIMIC, S., *El pensamiento humanístico y satírico de Torres Naharro*, "Boletín de la Biblioteca de Manénde Pelayo" 52 (1976), pp. 21-100; 53 (1977), pp. 61-306; 54 (1978), pp. 2-279.

ZIPPEL, G., *L'autodifesa di Lorenzo Valla per il processo dell'inquisizione napoletana (1444)*, "Italia medioevale e umanistica" 13 (1979), pp. 59-84.

ZORZI PUGLIESE, O., *Girolamo Benivieni: umanista riformatore (dalla corrispondenza inedita)*, "La Bibliofilia" 72 (1970), pp. 276 ss.

ZUIDEMA, J., *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015.

ID., VAN RAALTE, Th., *Early French Reform: The Theology and Spirituality of Guillaume Farel*, Ashgate, Farnham 2011.

ZWINGLI, Ulrich, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre, E. Campi, Claudiana, Torino 1985.

INDICE DEI NOMI

- A**bacuc, 285, 290, 294
 Abad, F., 164
 Abbamonte, G., 217
 Abbondanza Blasi, R.M., 477
 Abramo, 63
 Aceti de' Porti, Serafino, *vedi* Serafino da Fermo
 Achille, 212
 Aconcio, Giacomo, 314
 Adamo, 137
 Adamo, Pietro, 234
 Adamson, P., 62
 Addante, L., 316-317, 328-329, 358, 408, 471
 Adorni Braccesi, S., 11, 15, 101, 110, 340, 384
 Adriano VI, papa, 163, 193, 195, 226, 229, 232
 Agostino d'Ippona, 8, 11, 28, 44, 72, 267, 269-270, 406, 424, 437, 468
 Agramante, 206, 211
 Agricane, 200-203, 206
 Agrippa di Nettesheim, Cornelio, 15, 16, 82-83, 101-126, 132, 142
 Ait, I., 173
 Alamanni, Luigi, 217, 298, 301, 364, 376
 Aland, B., 290
 Aland, K., 290
 Alazard, F., 51, 237
 Albalá Pelegrín M., 169, 182
 Alberigo, G., 188, 262, 475-477
 Alberti, Leon Battista, 218
 Alcalá, A., 175
 Alciati della Motta, G.P., 97, 316
 Alciato, Andrea, 15, 78, 85-87
 Aldrovandi, Ulisse, 45
 Aleandro, Girolamo, 94, 154, 388, 464
 Aleni, Pietro, 463, 478
 Alessandro VI, papa, 33, 169-171, 173-174, 182, 230-231, 455
 Alessandro il Grande, 288
 Alfani il vecchio, 44
 Alfano, G., 217
 Alfonso d'Aragona, re di Napoli, 47, 49
 Alfonso d'Este, 87
 Alfonso de Valdés, 164-165
 Algaba Pacios, N., 173
 Algieri, Pomponio, 95
 Alighieri, Dante, 198, 215, 217, 342
 Aliod, Claude d', 559
 Aliprandini, L., 185
 Allegretti, U., 215
 Alonge, G., 9, 18, 296 300, 355-356, 362, 364-367, 372, 511
 Alosiano, G.R., 328
 Altoviti, Galeotto, 382, 398
 Amantius, Bartolomeo, 446
 Ambrogio da Milano, 12, 72, 310, 314
 Ambrosini, F., 406
 Amelang, S., 169
 Amerbach, Basilio, 328
 Amerbach, famiglia, 111
 Amerbach, Johann, 11, 111, 328
 Anatra, B., 408
 Anceschi, G., 197
 André Belfort, 40
 Andreae, Jakob, 365
 Andreasi, Marsilio, 296
 Andrelini, Fausto, 219
 Andreu, F., 420, 428-430, 437
 Angelica, 200, 202, 204, 208-209
 Angelo da Vallombrosa, 37
 Anna, santa, 109
 Anna d'Este, 300, 324
 Anna di Boemia, 247
 Anspach, M., 335
 Anticristo, 232, 248, 415, 471
 Antiochia, Giorgio, decurione, 329
 Antonazzi, G., 47-48
 Antonielli, L., 473
 Antonio da Bitonto, 218
 Antonio detto il Tognaccino, prete di Rigtutino, 392
 Antonio Lelio Romano, 230-232

Antonio Meli, 39
 Antonio Miscomini, 40
 Antonio Zaroto da Parma, 29
 Apollo, 344
 Aquilecchia, Giovanni, 224, 227, 232, 238
 Aranda Pedro de, 170
 Arande, Michel de, 122
 Arasse, D., 161, 231,
 Arbenz, Emil, 407
 Arcimboldi, Giovannangelo, 115
 Ard Boone, R., 166
 Aretino, Pietro, 177, 179, 195, 216, 226-
 227, 229-232, 298, 384-385, 387, 391,
 393
 Arici, F., 27
 Ariosto, Galasso, 199
 Ariosto, Ludovico, 17, 170, 197-214, 216-
 217, 222-223, 226
 Aristotele, 54, 68, 75, 90, 92-93, 133, 286
 Arlier, Antoine, 322, 327
 Arnaldo da Brescia, 247
 Aron-Beller, K., 470
 Arsago, Girolamo, 364-365
 Arsilli Francesco, 228
 Asburgo, dinastia, 89, 117, 377
 Ascensius Badius, 183
 Asor Rosa, A., 161, 227-228, 231
 Asso, Cecilia, 301
 Astolfo, 202, 205, 209, 212-213, 301
 Astorotus, 113, 205
 Attavanti, Giuseppe Ottavio, 382
 Aubert, Alberto, 437, 475
 Audebert, Nicolas, 350
 Audisio, G., 7-10
 Augurelli, Giovanni Aurelio, 217
 Augustijn, Conelids, 307
 Augusto I di Sassonia, 134, 212
 Avellino, Andrea, 438-439
 Averroè, 131
 Azzoguidi, Baldassarre, 33, 41
 Azzoguidi, Pietro, 41

Backus, I., 105, 299, 539
 Bainton, Roland H., 224, 404, 416
 Bakhtin, M., 168
 Bale, John, 446
 Balestrini, Nanni, 218
 Balma, Teodoro, 236
 Balmas, Enea, 315
 Balsamo, Jean, 330, 342

Balserak, J., 6, 269
 Balzamo, Nicolas, 365
 Báñez, Domingo, 272
 Baptistam Farfengum, 28
 Barbaro, Ermolao, 92
 Barbiche, Bernard, 342
 Barbier-Mueller, Jean Paul, 326
 Barbieri, E., 36, 295-296, 298
 Barbieri, Franco, 95
 Bardini, Juri, 407
 Barnaud, Jean, 532, 534-535
 Barral-Baron, Marie, 319, 321
 Barri, Gabriele, 199
 Barthe, Paul de la, 329
 Barthel, Pierre, 316, 507, 537
 Barthélemy, D., 315
 Bartola, A., 39
 Bartolini, L., 490
 Bartolo da Sassoferrato, 48, 81
 Bartolomei Romagnoli, A., 32-33
 Bartolomeo da Città di Castello (Cordoni),
 409-410
 Bartolomeo de' Libri, 30, 35
 Barzizza, Gasparino, 78, 90-91
 Baschera, L., 95
 Basilio di Cesarea, 71-72
 Bataillon, M., 164-165, 180
 Báthory, Stefano I, re di Polonia, 134, 138
 Battista da Crema (Carioni, Battista), 19,
 419-440
 Baum, J.G., 407, 505, 529, 556
 Bauria, Andrea, 465
 Bausi, F., 224
 Bausinger, H., 145
 Bayle, Pierre, 555
 Bazalerii, Caligula de (Bazaleri, Caligola),
 28
 Beato Renano (Beatus Rhenanus, Bild
 Beat), 117
 Beccadelli, Antonio, detto il Panormita, 78
 Bedouelle, G., 356, 360, 506, 558
 Beer, M., 207
 Beffroy de Reigny, Louis-Abel, 553
 Belladonna, R., 410
 Bellarmino, Roberto, 47, 273-276
 Bellegarde, Angelon de, 348
 Belli, Giuseppe Gioacchino, 229
 Belligni, E., 436
 Bellintani da Salò, Mattia, 404-405
 Bellitto, C.M., 124
 Belloni, A., 86-87

- Bellucci, N., 216
 Bembo, Pietro, 92, 199, 367
 Benedetti, Giovanni Antonio de' (Benedictis, Ioannem Antonium), 39
 Benedetti, Girolamo de' (Hieronymus de Benedictis), 41
 Benedettini, R., 341
 Benedetto XI, papa, 415
 Benedetto da Foiano, 450-452
 Benedetto Ispano, 77
 Benedict, P., 298, 377, 487
 Bénévent, C., 75
 Benini Clementi, E., 297
 Benivieni, Girolamo, 295, 449
 Bentin, Michael, 373
 Bentivoglio, Ercole, 217
 Bergier, J.-F., 535
 Bergoglio, Jorge Mario (Francesco, papa), 282
 Bering, fratelli, 101, 108
 Berjon, Jacques, 340
 Bernard, Jacques, 559
 Bernard, M., 539
 Bernardi Perini, G., 224
 Bernardini, Paolino, 455, 457, 459
 Bernardino da Siena, 218, 404, 415
 Bernardino, Ochino, 19, 260, 326, 329, 352, 367-372, 374-375, 403-417, 468-469, 539
 Bernardo di Chiaravalle, 269
 Berni, Francesco, 198, 216, 226, 228, 231
 Bernorio, V.L., 87
 Berquin, Louis de, 319
 Berra, C., 165
 Bertano, Pietro, 261
 Berté, M., 216
 Berthon, G., 327, 334, 336, 340-341, 349
 Berthoud, G., 490, 494, 497, 506, 511, 536, 559
 Berti, L., 392
 Bertini, G.M., 175
 Bertolini, L., 54
 Besicken, Joahn, 172
 Besomi, O., 47-48, 80
 Besse, G., 547
 Bettini, L., 460
 Bettoni, A., 322
 Beza, Teodoro di, *vedi* Bèze, Théodore de Bèze, Théodore de, 22, 62, 531, 555-557
 Biagioni, M., 16, 97, 127-128, 134, 137, 139-141, 233, 298
 Bianchi, L., 286
 Bianco, C., 471-473
 Biandrata, Giorgio, 97, 136, 303
 Biasiori, L., 19, 88, 233-235, 316, 379, 450, 454
 Bideaux, M., 91
 Biel, Gabriele, 246
 Bietenholz, P.G., 111, 303
 Biferali, F., 478
 Bigi, E., 205
 Bigot, Guillaume, 322, 327
 Bigottier, Claude, 519
 Biondi, A., 110, 233, 238
 Biondo, G., 43
 Bisticci, Vespasiano da, 219
 Black, C., 470
 Boccali, G., 30
 Bodenmann, R., 9, 22, 121-125, 356, 493, 508, 537-538, 553
 Bodenstein, Andreas Rudolph von Karlstadt (Carlostadio), 118, 257
 Boezio, Severino, 54, 66-67, 69
 Boffito, Giuseppe, 423
 Bogliolo, L., 420, 423-424
 Bolardo, Matteo Maria, 17, 197-214
 Boillet, E., 298, 357, 544
 Boisson, D., 320
 Bolzoni, L., 199
 Bonamico, Lazzaro, 93
 Bonaventura da Bagnoregio, 29, 32, 84, 415
 Bonetum Locatellum, 40
 Bonfil, R., 170
 Bonifacio VIII, papa, 228, 231, 415
 Bonivard, François, 564
 Bonomo, Pietro, vescovo, 467
 Bonora Ettore, 198, 222
 Bonora, Elena, 88, 363, 421-422, 424, 426-427, 429, 434-436
 Bonucci, Agostino, 261
 Borgia, Lucrezia, 39
 Boriaud, J.-Y., 83
 Borlandi, F., 83
 Borromeo, A., 463
 Borromeo, Carlo, 89, 439, 476-477
 Borsa, P., 165
 Bossier, P., 238
 Bosso, Giovanni Filippo, 42
 Bosso, Matteo, 42
 Bottin, F., 91
 Bouchet, Guillaume, 334

Bourdeilles, Raphaël de, 328
 Bourilly, L., 321
 Bourilly, V.-L., 362
 Bowd, S., 431
 Boyssonné, Jean de, 322, 325, 327, 340-341
 Bozza, T., 297
 Bracciolini, Poggio, 91, 215-218
 Bradamante, 204, 207
 Brandenburg, Laurent, 519
 Brandimarte, 208
 Brant, Sebastian, 79
 Brantôme, Pierre de Bourdeille, signore di, 321, 328
 Braschi, famiglia, 225, 235
 Bravi, G.O., 464
 Brennonius, Rougier (Rougière, Jean, detto), 111-113, 115
 Brero, T., 329
 Brestolini, L., 229-230
 Breton, Jean, 322
 Briçonnet, Denis, 359
 Briçonnet, Guillaume, 8-9, 356, 359
 Briesemeister, D., 165
 Brigida, santa, 44
 Brini, M., 105
 Brissac, Charles de Cossé, conte di, 320, 324
 Brizzi, G.P., 97-98
 Brodeau, Victor, 333
 Bron, G.-O., 563
 Brooke, J., 83
 Brucioli, Antonio, 18, 295-314, 364-366, 450, 454
 Bruening, M.W., 507, 533, 535, 538-539
 Brumana, A., 83
 Brundin, A., 182
 Brunet, Jacques-Charles, 553
 Brunfels, Otto, 124, 297, 299, 332-333, 348
 Bruni, F., 406
 Bruni, Leonardo, 217
 Bruno, Giordano, 224, 236, 301
 Buccella, N., 138
 Bucer, Martin, *vedi* Bucero, Martin
 Bucero, Martin, 116, 297, 301, 541-542
 Budé, Guillaume, 248, 347
 Bühler, P., 558
 Bujanda, J.M. de, 109, 460, 521
 Bullinger, Heinrich, 259-260, 276-277, 407, 534, 563
 Buonagrazia, Girolamo, 393-394, 453-454
 Buonarroti, Michelangelo, 298
 Burer, Albert, 117

Buschetti, Giampietro, 466
 Busi, G., 146
 Busson, H., 328
 Butzer (Bucer), Martin, *vedi* Bucero, Martin
 Buxtorf, Johann il Giovane, 278-279
 Buzio, Giovanni da Montalcino (Moglio), 407

Caccamo, D., 133
 Caccia, Alessandro del, 456, 461
 Caccia, Giovanni Agostino, 217
 Cagni, G.M., 421
 Calandra, Endimio, 371-372
 Calcondylas, Demetrio, 77
 Calder, R., 548
 Calvin, Jean, *vedi* Calvino, Giovanni
 Calvino, Giovanni, 5-6, 20-22, 110, 234, 254-256, 259-260, 264, 268-272, 274, 277, 281, 293, 297, 310, 329-330, 332-333, 363, 407, 466, 494-495, 506-509, 513-514, 527, 529-535, 538-552, 554-563
 Calvo, Francesco, 85-86
 Camaioni, M., 19, 367-371, 379, 403-404, 406-408, 410-412, 414, 417
 Cambié, Antonio, 423
 Campana, L., 464
 Campanella, Tommaso, 199-200, 213
 Campanini, S., 146, 157
 Campeggi, Tommaso, 94
 Campen, Johann Van, 333, 348
 Campi, E., 17, 95, 243-244, 254, 258-259, 264, 268, 276-278, 284
 Camporeale, S.I., 50, 67, 72, 80, 388
 Canaye, Jean, 316
 Canfora, D., 224
 Canfora, L., 88
 Cani, V., 83
 Cano, Melchior, 272-273
 Canobbio, E., 80
 Canossa, Ludovico di, 359, 364-366
 Canova, A., 200-201, 203
 Cantatore, F., 182, 230
 Cantimori, D., 19, 22, 67, 70, 73, 81, 133-134, 137, 219, 411-412, 448
 Cantini, G., 407
 Cantiuncula, *vedi* Chansonnette, Claude
 Cantù, F., 169
 Canziani, G., 83

Capitani, O., 313
 Capitone, Koepfel, Wolfgang Fabritius, detto, 116-121, 124, 126, 320
 Capnio, *vedi* Reuchlin, Johannes
 Caponetto, S., 407, 448
 Cappel, L., 278-279
 Capra, C., 473
 Capua, Raimondo da, 33
 Caracciolo, Annibale, 323
 Caracciolo, Antonio, 324, 376-377
 Caracciolo, Giovanni, principe di Melfi, 321, 323-324, 329
 Caracini, Battista, 197
 Carafa, famiglia, 216, 225
 Carafa, Francesco, 440
 Carafa, Gian Pietro, *vedi* Paolo IV, papa
 Caramagno, A., 297
 Caravale, G., 14, 20, 297, 422, 426, 449, 454-455, 461, 463, 470, 472, 474, 479
 Caravia, Alessandro, 297
 Cardano, Girolamo, 15, 83, 85, 134
 Cardenas y Vincent, V. de, 161
 Cargnoni, C., 368
 Carlo II, duca di Savoia, 316-317
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 87-88, 115, 161-164, 169, 194, 196, 202, 268, 317, 379, 381, 516
 Carlo Magno, imperatore, 205-206, 210, 228, 469
 Carlostadio, *vedi* Bodenstein, Andreas Rudolph von Karlstadt, detto
 Carlostadio, Andrea, 118, 257
 Caroli, Pierre, 22, 356, 537-539, 554-555, 557-559, 561-563
 Caronte, 220-221
 Carpi-Mailly, O., 555
 Carpi, Alberto Pio da, 92
 Carrai, S., 298
 Carta, P., 317
 Cartei, S., 71
 Carvajal, Bernardino López de, cardinale di Santa Croce, 181-182, 185, 189-196
 Cassiani, A., 230
 Cassiani, Giuliano, 439
 Cassiano, Giovanni, 424, 432, 437
 Castaldo, Giovanni Battista, 438-439
 Castellion, Sébastien, *vedi* Castellione, Sebastiano
 Castellione, Sebastiano, 28, 256, 556-557
 Castelvetro, Ludovico, 312
 Castiglione, Angelo, 473
 Castiglione, Baldassarre, 164
 Castiglione, Giovanni (Castelliono, Ioanne de), 28
 Catarino Politi, Ambrogio, 297, 449, 455
 Caterina da Bologna (Vigri, Caterina), santa, 28, 41
 Caterina da Genova (Fieschi Adorno, Caterina), santa, 37, 43
 Caterina da Siena, santa, 15, 32-35
 Causse, Barthelémy, 556
 Causse, M., 356
 Cavagna, A.G., 85
 Cavagni di Lavagna, Filippo, *vedi* Lavagna, Filippo da
 Cavalca, Domenico, 424
 Cavalli, Ambrogio, 468
 Cavalli, Marino, 363
 Cavazzana Romanelli, F., 96
 Cazauran, N., 356
 Celano, Tommaso da, 30
 Cellini, Benvenuto, 163
 Celsi, Mino, 314
 Cencetti, Giorgio, 297
 Centani, Andrea, 467-468
 Cephass Geranius, 501-502, 508
 Ceracchini, L.G., 387
 Cerbero, 432
 Cerretani, Bartolomeo, 387, 448-449, 451-453, 460
 Cervini, Marcello, 20, 474-475, 477-478
 Cesareo, F.C., 477
 Cesareo, G.A., 226-228
 Chabod, F., 88
 Chalkondyles, Demetrios, 151
 Chamard, H., 325
 Champion, H., 51, 189, 237, 298, 317, 320-321, 325, 330, 356, 487, 509, 537
 Chansonnette, Claude (Cantiuncula), 111-112, 121
 Chapeaurouge, A., 559
 Chaponneau, J., 559
 Chapuys, J., 559
 Charmides, 131
 Chastel, A., 161, 231
 Chatelain, J.-M., 345
 Chautemps, J., 339
 Chazalon, C., 563
 Chemnitz, Martin, 264-267, 274, 281
 Cherubino da Spoleto, 35, 40
 Chiabò, M., 170-171, 182, 230-231
 Chiabrera, Gabriello, 216, 222-223, 226

Chiara d'Assisi, santa, 30
 Chiarina, 222
 Chiesa, Mario, 222-223
 Chigi, Agostino, 173
 Chiminelli, P., 420
 Chizzola, Ippolito, 14, 472, 474, 479
 Chomarat, J., 70
 Christie, R.C., 328, 523
 Christoforum Arnoldum, 29
 Cian, V., 215-216, 218-220, 222-223, 226
 Cibo (Cybo), Francesco, 221
 Cibo (Cybo), Teodorina, 221
 Cibo, Caterina, 367
 Cicerone, Marco Tullio, 78, 90-91, 129, 141, 143, 215-216, 219, 325, 345
 Cicogna, Vincenzo, 465
 Cinelli, L., 32
 Ciolfi, L.M., 224
 Cipriano, Tascio Cecilio, santo, 72
 Ciriacus Alemannus, 44
 Cirillo, 30-31
 Cisneros, Francisco Jiménez de, 196, 248
 Cistellini, A., 429
 Civale, G., 17, 161, 178, 194
 Claessen, F., 564
 Clareno, Angelo, 409
 Claude Ier de Neuchâtel-Vaumarcus, 559
 Clavio, Cristoforo, 128
 Clemente VII (Giulio de' Medici), papa, 162-164, 166-167, 185, 226-230, 343, 365, 379, 381-382, 387, 392-393, 407, 429, 449, 456, 464
 Clemente, P., 145
 Climaco, Giovanni (Ioannes, Climacus), santo, 39
 Clorinda, 200
 Cocai, Merlin, 222
 Coct, Anémond de, 316
 Cognasso, F., 78
 Colangeli, N., 297
 Colet, John, 248
 Coligny, Gaspard de, 264
 Coligny, Odet de, 363
 Colletet, G., 336
 Collett, B., 373
 Colli, Bonifacio de', 429
 Collins, R., 195
 Colonna, Ascanio, 408
 Colonna, famiglia, 408
 Colonna, Oddone, *vedi* Martino V, papa
 Colonna, Vittoria, 182, 367-368, 376
 Colorno, Camillo da, 439
 Colosio, Innocenzio, 420, 423
 Colt Anderson, C., 124
 Congar, Y., 244
 Consolo, R., 218
 Contarini, Gasparo, 96, 356, 365, 367, 370, 372-375
 Conti, D., 379
 Cooper, R., 321-323, 327, 332
 Cop, Nicolas, 320
 Coppens, J., 307
 Coppini, D., 54
 Coram-Mekkey, S., 563
 Corault, Jean, detto Élie, 530-531
 Cordibella, G., 234-236, 238
 Cordié, C., 222
 Cordier, Maturin, 556
 Correia, M.J., 84
 Cortese, Gregorio, 364, 369, 373
 Cortesi, M., 48-49, 58, 77
 Cosentino, P., 323
 Cosimo I de' Medici, 14, 298, 388, 449, 456-457, 461
 Cosmico, Niccolò Lelio, 219
 Costantino, imperatore, 47, 49-50, 52-54, 57
 Courault, Augustin, 556
 Courtois, Jean, 559
 Cratander, Andreas, 116
 Cravotto, Martino, 323
 Créqui, Anne de, 327
 Crespin, Jean, 323, 331, 446
 Criscian, C., 82
 Criscuolo, V., 410
 Crisostomo, Giovanni, 72, 116
 Crispoldi, Tullio, 356, 374-375
 Cristelli, F., 379, 382, 392
 Cristellon, C., 309
 Crivelli, T., 182
 Croce, Benedetto, 170, 179
 Croto, Rubiano, 238
 Crousaz, K., 529, 531, 535, 538-539, 543
 Crouzet, D., 356, 485, 487, 494, 497
 Cruciani, F., 182
 Cruselles Gómez, J.M., 171
 Cunitz, E., 407, 529, 556
 Curione, Celio Secondo, 17, 88-89, 217, 219, 223, 225, 227, 231-239, 301, 314, 316, 328, 539
 Cusa, Niccolò da, (Krebs, Nicolaus von Kues), 110

- D'**Amico, J.F., 181
D'Amico, S., 323, 331
D'Ascia, L., 224, 236, 301
D'Ayala, M., 321
Dall'Aglio, S., 20, 331, 387, 441, 445-446, 450, 453, 456, 458, 460
Dall'Asta, M., 16, 145-146, 149-153
Dall'Olio, G., 45, 297, 457
Dalmas, D., 17, 197, 219, 227, 234-236, 298
Damianaki, C., 179, 217, 223, 227
Damiani, B.M., 195
Dandele, T.J., 169
Dandolo, Matteo, 322
Daniele, profeta, 38, 262, 416
Dante, *vedi* Alighieri, Dante
Danzi, M., 229
Dauphiné, J., 356
Daussy, H., 320
Davide, profeta, 31, 114, 299, 332, 335, 349, 386, 390, 395, 401
Dazzi, M., 93
De Caprio, V., 50, 227-228, 231
De Capris, Lorenzo, decurione, 329
De Ferrariis, Antonio, 223
De Frede, C., 389
De Gennaro, G., 164
De Rosa, G., 477
De Rosa, L., 389
De Sanctis, Francesco, 198
De Sardis, Gasparo, 465
De Statis, Giovanni, 386, 395
De Vio, Tommaso, detto il Gaetano, 83-84
Decembrio, Pier Candido, 78
Decio, Filippo, 86
Dee, John, 137
Defaux, G., 320, 325, 334, 338, 341, 348
Degert, A., 363
Degl'Innocenti, A., 41
Del Col, A., 296
Del Giallo, Antonio, 383, 385, 389-396, 398
Del Giallo, Jacopo, 384
Del Maino, Giason, 78, 83-84, 86
Del Negro, P., 90
Del Río, Álvaro, 178
Del Río, Baltasar, 172, 178-179, 181, 191, 194
Delcorno, P., 368, 414
Delicado, Francisco, 179, 181, 195-196
Dell'Arco, M., 229
Della Casa, Giovanni, 298, 464
Della Pergola, Bartolomeo, 470-473, 477
Della Rovere, Gerolamo, 327
Della Rovere, Giuliano, *vedi* Giulio II,
Della Rovere, Giulio, 12, 171, 468
Della Torre, Francesco, 369
Della Torre, Marcantonio, 82-83
Demonet, M.-L., 334
Demorgone, 226
Dentière, Marie, 536, 539
Des Gallars, Nicolas, 539, 554, 557
Des Masures, Louis, 341
Des Périers, Bonaventure, 110
Desan, P., 317
Descendre, R., 317
Deutscher, T.B., 111
Deza, Diego de, 178
Di Brazzano, S., 467
Di Filippo Bareggi, C., 473
Di Grado, A., 218
Di Pierro, A., 162
Di Renzo Villata, M.G., 78, 84
Dietenberger, Johannes, 294
Dieudonné, Claude, 102-104, 106, 114
Díez Reboso, S., 173
Dionisotti, C., 197-198, 297, 301
Dipple, G., 16
Distaso, G., 79
Dittrich, F., 373
Diu, I., 75
Dolce, Ludovico, 198, 205, 211-212, 216
Dolet, Étienne, 18, 110, 317, 319-320, 344-345, 347-348, 350-351, 360
Domenico da Imola, 470
Domenico da Pistoia, 33
Domenico da Vespolate, 29
Donati, Forese, 215
Donnarumma, R., 204
Doristella, 203
Dörrer, F., 94
Douglas, R.M., 357
Doussinague, J.M., 192
Dovere, U., 476
Droz, E., 112, 122, 327, 340, 484, 506, 511, 516, 518
Du Bellay, Guillaume, 231-223, 325-327, 329, 332, 344, 367
Du Bellay, Jean, 317, 320, 325, 362, 377, 511
Du Bellay, Joachim, 325
Du Bellay, Martin, 326

Du Bellay, René, 326
 Du Blet, Antoine, 122
 Du Quesnoy, Eustache, 559-560
 Du Tillet, Louis, 555
 Du Verdier, Antoine, 559
 Dudith, Andrea, 131, 134
 Dullin, Hellouyin, 322
 Dunant, Émile, 563
 Duncon, Eleazar, 62
 Duni, M., 233, 298
 Duns Scoto, Giovanni, 84, 245
 Duprat, Antoine, 361
 Dupuigrenet Desroussilles, F., 93
 Dykema, P.A., 16, 193

Ebeling, Gerhard, 244, 288, 290
 Eck, Johannes, 155, 250
 Eckhardt, A., 342
 Eckhart, Johannes, 424
 Ecolampadio, Johannes, 7, 106, 259-260
 Edwards, J., 195
 Egeria, 131
 Egidio da Viterbo, 149
 Eire, C.M.N., 543, 546
 Eisenach, E., 309
 Eliav-Feldon, M., 171
 Elwood, C., 496
 Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 13, 315, 321, 328
 Emser, Hieronymus, 155, 293-294
 Encina, Juan de, 181
 Enders, Ernst Ludwig, 96
 Enea, 212
 Enea Silvio, 172, 176
 Engammare, M., 537
 Ennetière, Marie d', 513, 556, 559, 564
 Enrico II, 321, 324-325
 Enrico VIII, 362
 Entremont, Giacomina Di Montbel, contessa di, 329
 Epitteto, 139, 143
 Equicola, Mario, 230
 Erasmo Da Rotterdam, Desiderio, 18, 45, 48, 57, 72, 85-86, 93-95, 102-103, 110-111, 143, 147, 149, 151-153, 164-165, 180, 185, 190, 194, 223-224, 234, 236, 248-250, 252, 254, 260-261, 269, 271, 280, 285, 290, 291, 294, 295-314, 320, 348, 356, 361, 386, 426, 457, 548
 Erasto, Tommaso, 446

Erlach, Johann von, 559
 Ermete Trismegisto, 82, 104, 108
 Errault, François, 327
 Errera, C., 226
 Escobar Borrego, F.J., 173
 Esopo, 131
 Esposito, A., 169
 Esposito Frank, M., 92
 Este, Anna d', 300, 324
 Estienne, Henri, 141
 Estienne, Robert, 332
 Étampes, Anne de Pisseleu, duchessa di, 320, 336
 Eucharis Silber, 38
 Eugenio IV, papa, 48-49, 59, 218
 Eusebio di Cesarea, 54
 Eustochia, 28
 Ezechiele, 500, 521

Fabri Gallicum, Johannem (Fabre di Langres, Jean), 29
 Faini, M., 222
 Fallani, G., 228
 Falvay, D., 39
 Fano, Giovanni da, 11
 Fantozzi, A., 230
 Farel, Gauchier, 318
 Farel, Guillaume, 7-8, 21, 106, 269, 316, 318, 330, 332, 484, 486, 489-492, 494, 506-508, 511-513, 516, 519-520, 522-523, 528, 530-531, 533-544, 551, 553-555, 558-564
 Farge, J.-K., 319-321
 Farinelli, A., 170
 Farnese, Alessandro, *vedi* Paolo III, papa
 Farre, Giovanni Antonio di, 404
 Fatio, O., 110
 Fattori, M., 69
 Faucher, Denis, 373
 Favilla, Cosimo, 456, 458
 Fazzo, S., 83
 Febvre, Lucien, 318, 356
 Feci, S., 11
 Federici Vescovini, G., 82
 Fedrigotti, Simone, 95
 Feld, H., 523, 536, 563
 Felici, L., 6, 18, 25, 96-97, 122, 233, 235, 295, 298, 313-316, 318-319, 322, 325, 328-329, 407, 466
 Feltre, Guarino da, 90

- Ferdinando d'Aragona, 171, 173
 Fernández Córdova Miralles, A., 165, 170-171, 181
 Fernández Murga, F., 164
 Ferrajoli, A., 227
 Ferraresi, A., 83, 87
 Ferrari, Bartolomeo, 434
 Ferrari da Grado, Matteo, 82
 Ferrario, F., 249, 286
 Ferrer, V., 341
 Ferreri, L., 93
 Ferro, Girolamo, 94
 Ferroni, G., 213, 216, 225
 Festa, G., 27, 421
 Feyles, G., 419
 Fiaschi, 79
 Fichard, Johann, 230
 Ficino, Marsilio, 106, 136-138, 151, 426
 Fick, Jules Guillaume, 7, 505, 518, 564
 Fick, O., 161
 Filelfo, Francesco, 215, 217
 Filippo II, 408
 Filopono, Giovanni, 136
 Filosa, C., 222
 Fiorani, L., 228, 231
 Fiordelisa, 203, 208
 Fiordespina, 207
 Fiori, Agostino, 432-433
 Firpo, L., 128, 131, 137, 139
 Firpo, M., 161, 168, 229, 296, 316, 358, 367, 370, 379, 388, 414, 419, 421, 424, 426, 434, 436, 449, 454-456, 458-459, 467-468, 471, 473, 478
 Fisher, Cristoforo, 57
 Fisher, J., 260
 Fiume, E., 260
 Fiume, G., 309
 Flacio Illirico, Mattia, 446
 Flaminio, Giovanni Antonio, 41
 Flaminio, Marcantonio, 365
 Florimonte, Galeazzo, 406
 Flückiger, F., 503
 Foa, A., 170
 Fois, M., 47
 Folengo, Teofilo, 222-224, 226
 Fontaine, Charles, 328
 Fontanesi, Giovanni Giacomo, 33
 Fonzi, F., 329
 Fonzio, Bartolomeo, 407, 413
 Fornari, Simone, 206, 213
 Forner, F., 86
 Fornerod, N., 543
 Fosalba Vela, E., 164
 Foscarari, Egidio, 470
 Fossombrone, Ludovico da, 410
 Fox, Johannes, 62-63
 Fraenkel, P., 121
 Fragnito, G., 171, 181, 198-199, 205-206, 210, 264, 296, 298-300, 356, 368, 373, 376, 445-446, 478
 Fragonnard, M.-M., 91, 531
 Francesco, papa, *vedi* Bergoglio, Jorge Mario
 Francesco I Valois, re di Francia, 21, 123, 192, 317-319, 321-322, 324, 326-327, 336, 343-345, 348, 350-351, 357, 359, 362, 364, 371, 377
 Francesco d'Assisi, santo, 29-33, 42, 415
 Francesco di Calabria, 407
 Francesco di Lorena, 325
 Franchino, Carlo, detto lo Spoletino, 467
 Francisco de Toledo, 128
 Franck, Sebastian, 110, 258
 Francke, August Hermann, 284
 Francken (Nicolaus Regius Germanus), Christian, 16, 127-143
 Francolini, R., 228
 Frangipane, Cornelio, 406
 Fratini, M., 234, 508
 Frattina, Isabella della, 406
 Frazier, A.K., 26
 Fregoso, Federico, 19, 296, 298, 356, 364-367, 369-370, 372-376
 Freiberg, J., 169
 Frieschbier, Peter (Saxu, Petrus), 139
 Froben, Hieronymus, 194, 290, 296, 300, 302, 306-307, 554
 Froben, Johann, 85
 Froment (Fromment), Antoine, 7, 489, 517-520, 522, 527, 530, 536, 539, 559, 564
 Fubini, R., 61, 218
 Furbity, Guy, 489
 Fürstemberg, Wilhelm von, 318

Gabiano (famiglia), 331
 Gabriel di Pietro da Treuisio, 29
 Gaeta, F., 94, 96, 450
 Gaetano da Thiene, 19, 84, 420, 422-423, 426-427, 429-439
 Gagliano, Pierfrancesco da, 457
 Gaismayr, Michele, 94-95

- Galand, P., 318
 Galateo, *vedi* De Ferrariis, Antonio
 Galateo, A., 223
 Galateo, Girolamo, 407
 Galatino, Pietro, 149
 Galeno di Pergamo, 134, 332
 Galilei, Galileo, 128
 Gallife, G.B., 161
 Gallo, D., 90
 Gambino Longo, S., 331
 Garavelli, E., 75
 García Oro, J., 196
 Gardini, N., 198
 Garelli, P., 183
 Gargano, A., 217
 Gargano, M., 230
 Garin, E., 75-77, 82, 105
 Garnier-Mathez, I., 485, 512
 Garnier, E., 362
 Gasparini, P., 217
 Gattinara, Giovanni Bartolomeo Arborio di, 163-166
 Gattinara, Mercurino Arborio di, 161-163, 166
 Gatto, R., 128
 Gavinelli, S., 79-80
 Geiger, L., 112, 114, 146
 Gensini, S., 169
 Geremia da Milano, *vedi* Lando, Ortensio
 Gerendi, János, 139
 Geri, L., 220
 Gerson, Jean, 39, 44, 245
 Gesù Cristo, 13, 15, 36, 39-40, 42-45, 50-53, 55, 59-61, 63-64, 70, 73, 96, 102, 104, 119-120, 125, 128, 135, 137, 139, 149, 151, 155-156, 167, 202-203, 210-211, 232, 246, 248, 251, 253, 258-262, 268, 273-274, 286-290, 294, 300, 302, 305-306, 308, 311, 327, 343, 349, 351, 360-361, 369-370, 372, 375, 380, 403, 409-410, 413-415, 417, 430-431, 442, 444, 460, 469, 473-474, 542, 544, 550
 Ghelardi, M., 403
 Ghetti, Andrea da Volterra, 457-458
 Ghislieri, Michele, *vedi* Pio V, papa
 Giacomelli, Tommaso, 12-14, 329
 Giacomo, apostolo, 60, 65
 Giacomuzzi, L., 427
 Giaccone, F., 207, 360
 Giannini, M., 421
 Giberti, Gian Matteo, 356, 365, 367-370, 373-375, 404, 406, 411, 429, 477-478
 Gil, J., 178
 Gil, Vicente, 187
 Gillet, J., 179-183, 187, 192-194
 Gilly, C., 108, 303
 Gilman, S., 184
 Gilmont, J.-F., 330, 333, 339, 494-495, 506, 508, 513, 531, 537, 554-555
 Gingsins, Aymon de, 519
 Ginzburg, C., 80, 111, 124-126, 390-391, 416, 546
 Gioacchino da Fiore, 415
 Giombi, S., 476, 478
 Giovanni, evangelista, 212-214, 302-303, 470
 Giovanni XXIII, papa, 91
 Giovanni da Dio di Venezia, 38
 Giovanni Olivi, Pietro di, 415
 Giovanni Paolo II, papa, *vedi* Wojtila, Karol
 Giove, 131
 Giovio, Paolo, 228
 Giraldi, Lilio Gregorio, 228
 Girard, Jean, 238, 332, 336, 339, 531-532, 540-543, 549, 554
 Girard, R., 335
 Girolamo, santo, 28, 57, 423, 427, 430, 433
 Girolamo da Dipignano, 407
 Girolamo da Milano, 407
 Girolamo da Molfetta, 407, 409
 Girolamo da Praga, 217-218, 247
 Giulio II (Giuliano della Rovere), papa, 171, 173, 178-179, 182, 188-192, 196, 223, 228, 230-231, 460
 Giulio Cesare (Augusto, Caio Giulio Cesare), 51-52, 78
 Giunta, Filippo, 32
 Giunta, Lucantonio, 296
 Giustiniani, Lorenzo, 35
 Giustiniani, Paolo, 43, 188, 295, 387, 423, 431-433, 437, 458
 Giustiniani, Tommaso, 96
 Glantinis, Claude de, 559
 Glarean, H., 553
 Gleason, E.G., 356, 373
 Gnoli, A., 226
 Gnoli, D., 226, 228, 232
 Gohory, J., 317
 Gois, Antoine de, 333
 Golfi della Pergola, Bartolomeo, 477
 Gomes de Lisboa, 84

Gonzaga, Eleonora, 366-367
 Gonzaga, Ercole, 298, 300, 367, 371, 373
 Gonzaga, famiglia, 367
 Gonzaga, Ferrante, 161
 González, Gutierre, 170
 González Aguejas, L., 166
 González Baldoví, M., 169
 Goodman, A., 195
 Gorian, R., 199
 Gorni, G., 229
 Gorris Camos, R., 18, 313, 315, 317, 320-321, 326-328, 330-331, 334, 352
 Gotor, M., 198, 370-371
 Goujet, Claude Pierre, 338
 Goulaz, Jean, 517
 Gounelle, J.-F., 539, 554
 Gouwens, K., 162
 Govea, Antonio, 328
 Graesset, Jean-George-Théodore, 553
 Grangier, Jean, 330, 340
 Gratieadio da Monte Santo, 299
 Greci, R., 76
 Gregoriis, Gregorio de, 94
 Gregorio, san, 71-72, 390, 401
 Gregorio XIII, papa, 198
 Gregorio da Rimini, 11
 Grendler, P.F., 76, 421
 Greschat, I., 150
 Greschat, M., 301
 Grévin, Jacques, 330, 340
 Greyerz, K. von, 249, 296
 Gribaldi Mofa, Matteo, 95, 97, 328
 Griot, Pierre, 7-10
 Grippeminaud, 343
 Grivat, Georges, 559
 Gross, C., 523, 487, 489-490, 523, 543
 Gross, G., 9, 20, 483, 508-509, 537, 539
 Grosse, C., 487, 489-490, 523, 543
 Grundmann, H., 313
 Gryphe, Sébastien, 317, 331, 341, 347, 445
 Guarin, Thomas, 101, 108, 120
 Guarna, V., 207
 Guarnieri, R., 43, 420
 Guasco, M., 88
 Guerriero, E., 423
 Guerrini, P., 463, 478
 Guglielmo IX Paleologo, 104
 Guglielmo di Ockham, 245-246
 Gui, F., 408
 Guicciardini, Francesco, 190, 231, 326, 453-454

Guicciardini, Iacopo, 449
 Guicciardini, Luigi, 453-454
 Guicciardini, Niccolò, 449
 Guicciardini, Piero, 234
 Guigo II, 39
 Guigue, Guiffrey, 329
 Guise, Charles de, 322
 Gutenberg, Johannes, 289
 Gyrifalk, Thomas, 121

Haberkern, Ph.N., 124-125
 Halicarnasse, Denys d', 553-554
 Haller, Berthold (o Berchtold), 125, 534
 Halliwell, J.O., 137
 Halverius, Girolamo, 446
 Hamann Johann, 28
 Hamburger, J.F., 33
 Hamesse, J., 69
 Hamm, B., 149, 244, 284
 Hanegraaf, W., 102
 Hari, R., 494, 502
 Harth, H., 217
 Headley, J.M., 477
 Heertum, C. van, 108
 Heller, H., 360
 Helm, J., 199, 208
 Hempfer, K.W., 200, 205-206, 211, 213
 Hendrix, H., 238
 Herminjard, Aimé-Louis, 101-104, 106, 109-110, 114, 116-118, 120-126, 489, 507, 533, 555, 559, 562
 Hernando Sánchez, C.J., 165, 172, 178
 Herolt de Bamberga, Georgio, 28
 Hervet, Gentian, 141
 Herwagen, Johannes, 123-124
 Herzig, T., 171
 Higman, F., 299, 320, 333, 336, 536, 542-543, 548
 Higman, F.M., 299, 485, 491-492, 494, 512-513, 521
 Hillenium, Michael, 104
 Himmighöfer, T., 293
 Hoffman, E., 115
 Hoffmann, D.M., 264
 Hohenheim, Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von, *vedi* Paracelso
 Hohenzollern, Alberto di, 116
 Holbein, Hans, 296
 Hollard, famiglia, 564
 Honnacker, H., 200

Hoogstraeten, Jacob (o Jakob), 112-113, 147-148, 152, 155
 Hook, J., 161
 Hospital, Michel de l', 317-318, 322
 Houdenc, Raoul de, 342
 Hudon, W.V., 478
 Hugues, Guillaume, 519
 Hugues, Jacques, 559
 Huillier, Pierre l', 326
 Hus, Jan, 6, 124-125, 247-248, 250, 280, 287, 416, 443
 Husschein, Johannes, *vedi* Ecolampadio, Johannes
 Hutten, Ulrich von, 16, 112, 114-115, 125, 152-156, 234, 238

Iacopone da Todi, 32, 409, 417
 Iannuzzi, I., 182, 192
 Iaria, S., 79-80
 Ienson, Nicolaum, 38
 Ignazio di Loiola (o Loyola), 128, 132
 Ijsewin, Jozef, 228
 Ilario, santo, 72, 390, 401
 Illirico, Tommaso, 316
 Imperiale, L., 195
 Infelise, M., 35, 473
 Innocenzo VIII, papa, 221
 Ioly Zoratattini, P.C., 170
 Iradiel, P., 171
 Ireneo di Lione, 266, 274
 Isaac de Syria, 40
 Isabella, 209
 Isabella d'Este, 183
 Isabella di Castiglia, 171, 192
 Isai, padre di David (Davide), 114
 Iserloh, E., 381
 Isolani, Isidoro, 45
 Ispano, Benedetto, 77
 Israel, N., 337
 Iurilli, A., 79
 Ives, E., 364

Jacobson Schutte, A., 94, 393, 447, 454
 Jacopo da Montefalco, 386-387, 395, 400
 Jakab, E., 139
 Jalla, G., 315-318, 321, 324, 328-329
 James III, F.A., 95
 Jamet, Lyon, 334, 344, 349
 Jammes, A., 337-338, 340

Janyn, Jean (le Colonier), 505
 Javitch, D., 198
 Jean de Roma, 7
 Jeanne D'Albret, regina di Navarra, 531
 Jeanne de Jussie, 517, 523, 535, 563
 Jedin, H., 288, 357, 371-372, 475
 Jessensky (Jessenius), Jean, 447
 Jiménez, Francisco de Cisneros, 196, 248
 Jourda, P., 361
 Jourde, M., 339
 Juan de Torquemada, 27
 Jung, E.M., 356
 Junod, L., 536
 Jura, Alessio (Quiers, Alexis Jure de), 327
 Jurie, Antoine, 340
 Jussie, Jeanne de, 517, 523, 535
 Juste, François, 334, 347
 Juvigny, Rigoley de, 559

Kaiser, W., 309
 Karant-Nunn, S., 310
 Karlstadt, Andreas Rudolph Bodenstein von, 118, 155
 Kaufmann, Th., 6, 149, 156, 265, 289
 Kaulbach, Wilhelm von, 151-152
 Kecskeméti, J., 553
 Keizer, H.M., 286
 Kelley, Edward, 137
 Kelly, S., 39
 Kemp, W., 330-332, 484, 494-495, 506, 508, 510, 513, 536
 Kervil, N., 62
 Keserü, B., 141
 Keul, I., 139
 Kidd, B.J., 85
 Kirby, T., 95
 Kirchmair, Thomas Francken, 139
 Kisch, G., 112
 Kittelson, J.M., 116-120, 124
 Knox, D., 238
 Koeln, Wigand, 516-517
 Koepfel, Wolfgang Fabritius, *vedi* Capitone, Koepfel, Wolfgang Fabritius, detto,
 Koerner, V., 121, 134, 558
 Kollin, Konrad, 145, 148
 Kooistra, M., 101
 Kristeller, Paul Oskar, 61, 76, 80
 Kunz, Peter, 559
 Kutter, M., 233, 236, 238

- L**a Borderie, Bertrand de, 333
 La Brasca, F., 51, 237
 La Croix du Maine, François de, 558
 La Fontaine, Jean de, 343
 La Lama, Girolamo, 433
 La Maisonneuve, Baudichon de, 505, 509, 514, 521
 La Mare, Henri de, 559
 La Noue, François de, 318
 La Tour, Imbart de, 355
 Labarthe, O., 538, 554
 Lachi, Matteo, 457
 Laffranchi, M., 80
 Laínez, Giacomo, 457
 Lambert, Christine, 123
 Lambert, François, 111, 121-126
 Lambert, Michel, 559
 Lampugnani, R., 177
 Lancillotti (Bianchi, Tommaso, detto), 471
 Landi, A., 190, 297-298
 Landino, Cristoforo, 151
 Lando, Ortensio (Geremia da Milano), 12, 301
 Lange, T., 320
 Langlois-Pézeret, C., 322
 Lannoy, Charles de, 163
 Larivaille, P., 227, 385
 Lastraioli, C., 75, 230, 233, 236, 238, 330
 Lattanzio, Firmiano, 54, 72
 Laurent, M.-H., 45
 Lauvergnot-Gagnière, C., 548
 Lavagnia, Philippo da (Cavagni di Lavagnia, Filippo), 29
 Lavenia, V., 110, 230, 233
 Lazzerini, L., 224, 444
 Le Bel, Alexandre, 559
 Le Comte, Jean, 556, 559, 562
 Le Goff, J., 75
 Le Grus, Jean, 559
 Le Maistre, Claude, 327-328, 336, 339-340, 347
 Leblon, B., 187
 Leccisotti, T., 43
 Lechot, P.-O., 509, 564
 Leclercq, J., 431
 Lee, Edward, 296
 Lefèvre d'Étaples, Jacques, 8-10, 102-103, 109, 111, 113, 120, 126, 248-249, 271, 285-286, 297, 300-301, 320, 348, 356-357, 359-361, 363-364, 366, 370, 377, 512, 537
 Lelio, *vedi* Antonio Lelio Romano
 Lelli, E., 224
 Lemaire de Belges, Jean, 342
 Lemaire, J.C., 172
 Lemaître, N., 356
 Lemay, R., 130
 Lemmi., 96
 Lenau, Nikolaus, 443
 Lentolo, Scipione, 13
 Leonardi, C., 37
 Leonardo da Vinci, 83
 Leone X (Giovanni de' Medici), papa, 16, 84, 113, 150-151, 181, 185, 187, 190-192, 194, 226-230, 232, 295, 317, 381, 387, 431
 Leone XIII (Pecci, Gioacchino), papa, 422-423
 Leoni, Ambrogio, 93
 Leppin, V., 284
 Lestringant, F., 341, 345, 350
 Lettieri, G., 101
 Lichtenberger, Johannes, 403-404
 Lienhard, M., 116, 194
 Ligota, C., 235
 Lille, Alain de, 558
 Lino, Alberto, 375, 465
 Lippomano, Luigi, 463, 465-466, 476-478
 Livio, Tito, 49
 Livreri, Giacomo, 474
 Lizet, Pierre, 319
 Lo Monaco, F., 57
 Lodone, M., 43
 Lombardi, D., 309
 Longeon, C., 332, 334, 336, 338, 340, 344, 351
 Longhi, S., 229
 Longo, P.G., 329
 López Arandia, M.A., 170
 López Moreda, Santiago, 67
 Lorenzi, R.A., 464
 Lorenzo, Niccolò di, 35
 Lorenzo il Magnifico, 221, 151
 Lotto, Lorenzo, 296
 Lucena, Juan de, 175-176
 Luciano, 197, 548-549
 Luciano di Samosata, 235
 Luciola, F., 207
 Ludolphy, I., 389
 Ludovico il Moro, 81-82, 87

Luere, Simone (Simon) de, 30, 39
 Luigi II, 516
 Luisa di Savoia, 116, 123, 342, 361
 Lullin, J., 559
 Lullo, Raimondo, 80, 457
 Luschino, Benedetto, 450-453
 Lutero, Martin, 5-6, 15-16, 18-20, 22, 44, 48, 69, 84-88, 96, 102-106, 109-114, 117-122, 124-125, 145, 149-152, 154-157, 167, 194, 222, 231-232, 237, 250-255, 258, 264-268, 277, 283-294, 296-297, 299, 305, 310, 315-316, 319, 360-361, 364, 380-382, 387-389, 391, 393-394, 403-406, 408-409, 412-414, 416-417, 424, 441-462, 465, 547
 Luzio, Alessandro, 223
 Lyra, Niccolò da, 247, 284

Macchioro, R., 52
 MacCulloch, D., 6, 544
 Machiavelli, Niccolò, 317, 328, 379, 381
 Mackay, A., 195
 Maclean, I., 83, 91
 Maometto, *vedi* Maometto
 Macone, *vedi* Maometto
 Macray, W.D., 62
 Macrin, *vedi* Maigret, Aimé
 Macrobio, 129
 Maddalo, S., 171, 230-231
 Madonia, C., 133
 Maffei, Pietro, 128, 132
 Maggi, Sebastiano, 421
 Maggi, Vincenzo, 134
 Magnien, C., 323
 Magnien, M., 325, 336
 Mahoney, E.P., 61, 80, 92
 Maigret, Aimé, 122-123, 322
 Maillard, J.-F., 553
 Mainardi, Agostino, 11-12, 468
 Mainardi, Vincenzo, 450
 Maîtrejean, Louis, 559
 Malaguzzi, F., 326
 Malatesta, Giuseppe, 211-212
 Malena, A., 297
 Malerbi (o Manerbi), Niccolò, 36, 295
 Malingre, Thomas (o Matthieu), 506, 508, 556, 559
 Mameranus, Nicola, 446
 Manardi, Ignazio, 457
 Manconi, F., 408

Mandeville, John, 19, 390-391
 Mandricardo, 206
 Manelfi, Pietro, 416
 Manetti, Giannozzo, 248
 Manfredi di Monferrato, 38
 Manrique, Alonso, 194
 Manselli, R., 419
 Mantese, G., 429
 Mantovani, D., 78, 82
 Manuzio, Aldo, 33-35, 92-93, 147, 325
 Manzoni, C., 303
 Maometto, 208, 202-203
 Marangoni, C., 224
 Marcatto, D., 358, 419, 471
 Marchand, Prosper, 555
 Marchetti, G., 183
 Marchetti, V., 467
 Marco da Cremona, 373
 Marcourt, Antoine, 20, 484-486, 490, 494-497, 501, 504, 506-509, 513, 538-539, 556, 559-560
 Marfisa, 200
 Marforio, 226
 Margherita di Angoulême, *vedi* Margherita di Navarra
 Margherita di Francia, 321, 326, 328, 330, 349
 Margherita di Navarra, 9, 111, 126, 323, 336, 343, 345, 350, 357, 361-363, 373, 377, 531, 537
 Marguerat, D., 558
 Maria Vergine, 62-63, 396, 471, 544
 Mariani, M., 79
 Marinelli, I., 207
 Marinoni, Giovanni, 438-439
 Marliani, Giovanni, 82
 Marliani, Luigi, 87
 Marmochino, Sante, 296
 Marot, Clément, 18, 315, 320, 323, 325, 327, 330-331, 333-351
 Márquez Villanueva, F., 195
 Marsico, C., 62, 65
 Marsilio, *vedi* Ficino, Marsilio
 Martellotti, G., 75
 Martellozzo Forin, E., 95, 317
 Martina, G., 476
 Martinelli Tempesta, S., 165
 Martinengo, Celso, 473-474
 Martínez Millán, J., 163
 Martínez Romero, T., 303
 Martino V, papa, 91
 Marucci, V., 227, 229, 236

- Marzo, A., 227, 229-230
 Mas, B., 440
 Masi, G., 453
 Massa, E., 295, 432
 Massetto, G.P., 78, 84
 Massimiliano I d'Asburgo, 117, 147
 Mastai Ferretti, Giovanni Maria, *vedi* Pio IX, papa
 Matheo da Parma, 39
 Matteo, evangelista, 210, 300
 Matteo da Treviso, 296
 Maulde La Clavière, R. de, 432
 Mauro, don, 382-383, 398
 Mauro, Giovanni, 216
 Mayer, C.A., 335, 339, 349
 Mazzarello, P., 83
 Mazzonis, Querciolo, 426-427
 Mazzucchelli, G.M., 83
 McFarlane, I.D., 339
 McLelland, J.C., 95
 McNair, P., 95
 Meddensis, Francesco, 13
 Medici, Caterina de', 377
 Medici, Giovanni de', *vedi* Leone X, papa
 Medici, Giovanni Angelo de', *vedi* Pio IV, papa
 Medici, Giulio de', *vedi* Clemente VII
 Medici, Lorenzo de', *vedi* Lorenzo il Magnifico
 Medici, Maddalena de', 221
 Medins, Loys de, 316
 Meier, Fr. Karl, 443
 Meigret, Laurent, 511, 516
 Melani, I., 340
 Melantone, Filippo, 149-152, 156, 260, 265, 267-269, 291, 315-316, 362, 364, 381, 416, 563
 Melchiorre da Pobladura, 405
 Melloni, A., 5-6, 188, 289, 450
 Menéndez Pelayo, M., 165, 179
 Menocchio, Domenico, 390
 Mentelin, Johannes, 289, 294
 Mercati, A., 226
 Mercurio, 131, 164, 220
 Merlin, P., 324-325
 Merula, Gaudenzio, 329
 Messa, P., 28
 Mevoli, D., 219, 223, 227, 233, 236-237
 Miani, Girolamo, santo, 423
 Miccoli, G., 19, 375-377, 410-412, 478
 Michele, arcangelo, 205-206
 Micheli, Francesco, 340
 Michelson, E., 476, 478
 Michon, C., 362
 Miele, M., 470
 Miglio, M., 161, 171, 219, 230-231
 Migliore, S. 12
 Mignanelli, Fabio, 405-406, 469
 Milanese, C., 161
 Milhou, A., 165
 Millet, O., 101, 116, 119-120, 531, 539-540, 548, 555
 Minnich, N.H., 181, 188, 190-191, 193
 Minos, 343
 Minosse, 131
 Miolans, Philiberte-Blanche de, 329
 Miraballi, Agostino, 173
 Mixson, J.D., 25
 Moeller, B., 244
 Mombello, G., 321, 325-326, 339-340
 Monathon, J.-G., 559
 Monau, Peter, 134
 Mongini, G., 358, 471
 Monluc, Blaise de, 326
 Montaigne, Michel de, 326, 352
 Montalenti, G., 45
 Montecalvo, M.S., 88
 Montefalcone, Sebastiano de, *vedi* Montefalcon, Sébastien de
 Monter, E.W., 320
 Montero, J., 193
 Montfalcon, Sébastien de, 125
 Monti, C.M., 86-87
 Monti, S., 342
 Montjehan, René de, 325
 Morand, Jean, 559
 Morandi da Gandino, Giovanni Antonio, 39
 Morato, Fulvio Pellegrino, 233
 More, Thomas, *vedi* Moro, Tommaso
 Morel, Jean de, 322, 327
 Morerod, J.-D., 509
 Moretti, F., 197
 Morigia, Giacomo Antonio, 434
 Morisi, A., 43, 230, 299
 Morisi Guerra, A., *vedi* Morisi, A.
 Morisse, G., 331-332
 Morley, H., 107
 Moro, Tommaso, 112, 248
 Moro Saraceno di Fossombrone, 140-141
 Morón Arroyo, C., 165
 Morone, Giovanni, 20, 358, 365, 367, 376-377, 419, 471

Morreale, M., 164-165, 175
 Mozzarelli, C., 171
 Muète, Guérin, 507, 514
 Münster, Sebastian, 289
 Müntzer, Thomas, 257-258
 Muralt, Johann, 134, 138
 Murner, Thomas, 152, 155
 Muscetta, C.,
 Musculus, Wolfgang, 260
 Museo, Agostino, 469
 Musselli, L., 86, 89
 Musuro, Marco, 93
 Mutian, Konrad, 153
 Muzio, Girolamo, 384

Nacchianti, Jacopo, 261
 Naef, H., 102, 111, 115, 117, 121, 516,
 519, 523, 528
 Naogeorgus, *vedi* Kirchmair, Thomas
 Francken
 Natalie, Z.D., 487
 Nauert, C.G. jr., 105, 107, 109-112, 115,
 117, 119-121, 125
 Nausea, Friedrich, 94
 Negri, P., 406
 Negri, Paola Antonia, 424, 434-436
 Negruzzo, S., 15, 75, 83-85
 Nelli, Pietro, 217
 Neri, Tommaso, 455, 457
 Nerli, Reginaldo, 367, 387
 Nerone, Claudio Cesare, 212
 Neuser, W., 293
 Niccoli, O., 17, 32, 178, 196, 227, 230-231,
 233, 236, 297, 388, 404, 411-412, 450
 Niccolò V (Parentucelli, Tommaso), papa,
 218, 229
 Nichilo, M. de, 79
 Nicodemo, 546-548
 Nicola da Tolentino, san, 28, 436
 Nicolaus Regius Germanus *vedi* Francken,
 Christian
 Nicoletti, Paolo *vedi* Veneto, Paolo
 Nicolini, B., 404-405
 Nicolò da Verona, 468
 Niero, A., 431
 Nifo, Agostino, 84, 92
 Nithard, Enrico, 79
 Nolhac, Pierre de, 93
 Nordio, A., 429, 431
 Nourry, Claude, 506, 515

670

Nowotny, K.A., 106
 Numa Pompilio, 131
 Nutzelt, Konrad, 85

O' Malley, J.W., 260, 421, 477
 Oberman, H.A., 5-6, 11, 16, 193, 245-246,
 250, 254, 266
 Ochino, Bernardino, 19, 326, 329, 352,
 367-372, 374-375, 403-414, 416-417,
 468-469, 539
 Oleza, J., 183
 Oliva, A.M., 170-171, 230-231
 Olivero, A., 350
 Olivetano, Robert, Loyuis Pierre detto,
 300, 315, 332-333, 348, 506, 509, 519,
 531, 542, 557
 Olivier, François, 317
 Olivier, Jean, 317
 Olivieri, A., 95
 Olivieri, L., 92
 Oliviero, 210-211
 Oporino, Giovanni (Oporinus, Johannes),
 139, 233, 234, 238
 Orazio Flacco, Quinto, 58
 Ordine, N., 238
 Ordognez, Alfonso, 177, 181
 Orlando, 197-205, 207-208, 210-212, 214
 Orléans, Charles d', 320
 Oromazus, 131
 Orry, Matthieu, 348
 Orsini, Camillo, 377
 Ortiz, Alonso, 176
 Orvieto, P., 230
 Osea, 126
 Osimo, Niccolò da, 40
 Otranto, R., 88
 Ovidio, Nasone Publio, 129
 Ozment, S., 309

Pacini, Piero, 30
 Pacini Fazzi, M., 134
 Paetz, Iacobus, 128
 Paganini, G., 129, 143
 Pagano, 183
 Pagano, S., 101, 358, 371-372, 422-423, 468
 Pagnini, Sante (o Santi), 18, 297, 299, 366
 Paleologo, Margherita, 367
 Paleotti, Gabriele, 45, 477

- Palier, Jean, 554
 Pallavicino, Baptista, 316
 Palmer Wandel, L., 543
 Palumbo, M., 406
 Panizza, L., 235, 238
 Panizza, Maristella de, 58
 Panizza Lorch, M. de, 58, 61, 80,
 Panofsky, E., 82
 Pantaleon, H., 157
 Pantani, I., 230
 Paola, vedova, 28
 Paolo, apostolo, 10, 55, 62, 68-72, 79, 210,
 283-285, 289, 291, 294, 305, 308-309,
 314, 388, 412, 416-417, 424, 444, 464
 Paolo III (Farnese, Alessandro), papa, 239,
 268, 271, 367, 394, 429, 464, 469
 Paolo IV (Carafa, Gian Pietro), papa, 19,
 95, 358, 376-377, 405, 407, 417, 420,
 422, 425, 429, 430, 433, 435-439, 441
 Paolo da Foligno (Vitelleschi), 405
 Papilion (Papilio), Antoine, 122
 Paracelso (Hohenheim, Philippus Aureo-
 lus Theophrastus Bombastus von, det-
 to), 105, 108, 110
 Paravicini Bagliani, Agostino, 525, 564
 Paré, Ambroise, 325
 Parentucelli, Tommaso, *vedi* Niccolò V, papa
 Paris, Nicole, 337, 339
 Parkin, S., 406
 Parrer, S.M., 113
 Pascal, A., 316, 328-329
 Paschini, P., 420, 426, 429-430, 434, 438
 Pasero, Gioffredo, 318
 Pasquino, 178, 217, 223, 225-232, 234-
 236, 238-239, 301
 Passano, Giovan Gioachino da, 364
 Passarelli, M.A., 199
 Passerini, L., 393, 454
 Pastor, Ludwig Freiherr von, 190, 227, 365
 Pastore, A., 194
 Pastore, S., 168-170, 176, 184
 Patschovsky, A., 77
 Pätzold, S., 153
 Pazé, P., 9
 Pecci, Gioacchino, *vedi* Leone XIII, papa
 Pelacani, Biagio, 82
 Peletier Du Mans, Jacques, 330
 Pellegrin, E., 79
 Pellegrini, M., 171
 Pellegrino Morato, Fulvio, 233
 Pellikan, Konrad, 260
 Pellotti, Giovanni, 474
 Penelope, 213
 Pensa, M.G., 216
 Pereira, Benedetto, 128, 136
 Pérez Romero, A., 168
 Perosa, A., 57
 Pérouse, G.-A., 323
 Perrin, François, 556-557
 Perrone, L., 404
 Perrone Compagni, V., 102, 104-106, 130-
 131
 Perrot, Miles, 316-317
 Perrot, Olivier, 564
 Perry, R., 39
 Peter, R., 554
 Petey-Girard, B., 319
 Petrarca, Francesco, 75, 80, 90, 151, 197,
 199, 215-216, 218
 Petrella, G., 404
 Petris, L., 317-318, 322-323, 362
 Petrocchi, M., 421, 426
 Petteruti Pellegrino, 230
 Peyronel Rambaldi, S., 5, 9, 12, 25, 95,
 233-234, 236, 297, 318, 257, 408, 466
 Pezzella, S., 421-422, 426, 434-435
 Pezzini, S., 199
 Pfefferkorn, Johannes, 147, 152-155
 Piaget, Arthur, 489
 Piaia, G., 91, 93
 Piatti, P., 32, 101
 Piattoli, R., 137
 Piccolomini, Enea Silvio, *vedi* Pio II
 Piccolomini, Francesco, *vedi* Pio III, papa
 Pico della Mirandola, Giovanni, 137-138,
 151, 426
 Pico, Gian Francesco, 105-106
 Pico, Giovanfrancesco, 449
 Picot, E., 317
 Piero da Pisa, 33
 Pierre de Vingle, 20-21, 315, 332-333,
 484, 486, 491, 493-497, 501, 503, 505-
 515, 523, 526-528, 534, 536-537
 Pierrefleur, Guillaume de, 535-536, 563
 Pietro, apostolo, 55, 393
 Pietro da Lucca, 39
 Pietro Lombardo, 245, 290
 Pike, R., 195
 Pinaut, Jean, 529
 Pinchard, B., 80
 Pinto, P.M., 88
 Pio II (Piccolomini, Enea Silvio), 172-174

Pio III (Piccolomini, Francesco), papa, 33-34, 464
 Pio IV (Medici, Giovanni Angelo de'), papa, 14, 88-89
 Pio IX (Mastai Ferretti, Giovanni Maria), papa, 229, 422
 Pio V (Ghislieri, Michele), papa, 88-89, 197-198, 460, 476
 Piovan, F., 90, 93
 Piperno, F., 230
 Pirnát, A., 139
 Pitocco, Limerno, 222
 Platone, 98, 151, 337
 Plebani, T., 35
 Plinio il Vecchio, 219
 Poel, M. van der, 83, 103-105, 109, 111, 113, 116
 Pole, Reginald, 367, 376-377, 438
 Polizzi, G., 319
 Polizzotto, L., 20, 449, 456
 Pollet, J.V., 301
 Pomponazzi, Pietro, 80, 83-84, 92-93, 127-143
 Pontano, Giovanni, 172, 220-222
 Popkin, R.H., 108
 Poppi, A., 91
 Porete, Margherita, 43
 Porporato, Giovan Battista, 315
 Porral, Ami, 315, 519
 Portalier, M., 553
 Pozzi, G., 37
 Praloran, T., 198
 Prandi, S., 234-236
 Premoli, Orazio, 420, 423, 428, 434
 Preto, P., 95
 Prisciano, 54
 Procaccia, M., 169
 Procaccioli, P., 179, 226, 230, 232, 238
 Proclo, 136
 Prodi, P., 477
 Prosperi, A., 13-14, 67, 101, 110, 113, 124, 197, 224, 228, 230-231, 233, 260, 264, 296-297, 356, 375, 380, 411, 447, 457, 460, 476-478, 542
 Prost, A., 102-107, 109-110, 112-115, 121
 pseudo-Bernardo, 39
 Pseudoamadeo, 43
 Pucci, Francesco, 137, 139, 143, 454
 Pucci, Roberto, 457
 Puderico, Enrico, 221
 Pullan, B., 430

Quaglioni, D., 328
 Quaranta, C., 478
 Querini, Pietro, 295
 Querini, Vincenzo, 188, 431-432
 Quintiliano, 91

Raalte, Theodore van, 491, 506
 Rabe, H., 77
 Rabelais, François, 110, 168, 321-322, 325-327, 333-334, 343, 347, 362
 Radamante, 343
 Raffaello, *vedi* Sanzio, Raffaello
 Rainini, M., 421
 Ramat, S., 216
 Ramigranobis, 343
 Rapin, C., 110
 Rawlinson, Richard, 62
 Razzi, Serafino, 459-460
 Redini, Girolamo, 39
 Redondo, A., 162
 Reeves, M., 32, 182
 Refrigerio, Giovan Battista, 28
 Regazzoni, M., 421, 425-426
 Regnicoli, L., 130
 Regoliosi, M., 15, 47-48, 50-52, 54-55, 57, 69-70, 80, 249
 Reid, J.A., 111, 121-123, 125-126, 319, 357, 359, 364, 485, 541
 Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 324, 328, 349
 Renato d'Angiò, 53
 Renaudet, A., 189
 Rendina, C., 229
 Reuchlin, Dionisio, 151
 Reuchlin, Johannes (Capnio), 16, 102, 105-106, 114, 145-157, 248-249, 285
 Reuss, E., 265, 407, 529
 Revilliod, Gustave, 7, 518, 564
 Revuelta Sanudo, M., 165
 Rex, R., 6, 87, 248-249
 Reynolds, A., 226, 228
 Rhadamantus, 343
 Rhegius, Urbanus, 446
 Ricca, P., 106, 194, 288
 Ricci, G., 317
 Ricci, P.G., 75, 215-217
 Ricci, Paolo, 105
 Ricci, Timoteo, 44
 Ridolfi, Niccolò, 387

Riga, P.G., 207
 Rigolot, F., 327
 Rill, G., 261, 467
 Rilliet, A., 510
 Rinaldo (o Renaldo), 197, 202-204, 210
 Rive, Georges de, 559
 Rivero García, L., 173
 Rivero Rodríguez, M., 163
 Rizzarelli, G., 199
 Rizzi, M., 415
 Rizzoni Veronese, Marco, 35, 42
 Robert, J., 150
 Robert, Pierre Loyuis, *vedi* Olivetano, Robert, Loyuis Pierre detto
 Robert, Simon, 556, 564
 Rocca Imperiale, Teofilo della, 457
 Rochefort, Ludovic Desmoulins de, 113, 328
 Rodari, F., 330, 332, 345, 350
 Rodocanachi, E., 87
 Rodolfo II, imperatore, 134
 Rodomonte, 209
 Roest, B., 25
 Rojas, Fernando de, 177
 Roland, *vedi* Orlando
 Rolet, A., 86
 Rolet, S., 86
 Roling, B., 105
 Romano, A., 17, 178-179, 215, 217, 223, 226-227, 230-233, 236-238
 Romano, P., 226
 Romano, R., 375
 Romano, S.F., 95
 Romei, D., 229-231
 Romeo, G., 475-477, 479
 Romier, L., 318, 321, 325
 Roscoe, G., 228
 Rosello, Lucio Paolo, 94
 Roserot de Melin, J., 324, 377
 Roset, Michel, 516-517, 523
 Rospoche, M., 223
 Rossetti, L., 95
 Rossi, Antonio de', 432
 Rossi, Ippolito de', 87
 Rossi, L.C., 57
 Rossi, V., 226
 Rossi da Valenza, Lorenzo di, 28
 Rosso, P., 77, 79, 81
 Rosso da Vercelli, Giovanni, 39
 Rotondò, A., 32, 136-137, 232, 297, 303, 416, 470-471, 475

Röttel, A., 124
 Roudaut, F., 207
 Roussel, B., 254, 487, 558
 Roussel, Gérard, 126, 320, 356, 363
 Rovere, Gerolamo della, 327
 Rovere, Giulio della, 12, 171, 468
 Roverella, Bartolomeo, 218
 Rowan, S., 111
 Rožmberk, Whilelm, 137
 Rozzo, U., 197, 199, 446, 467, 469
 Rubello, N., 317
 Rubello, R., 192
 Rucellai, Giovanni, 448-449
 Rudelbach, Andreas Gottlob, 443
 Rueda, Lope de, 187
 Ruffini, F., 328
 Ruggiero, 200, 204, 209-210
 Rummel, E., 101, 116, 119-120, 306
 Rusconi, R., 190, 469, 474, 476, 478
 Russo, V., 222

Sacco, Catone, 81
 Sadoletto, Iacopo, 356, 364, 367
 Sallo, Pasquet de, 182
 Sallustio Crispo, 215
 Salmeron, Alfonso, 465-466
 Saluzzo Cardé, Giacomo di, 329
 Saluzzo Cardé, Margherita di, 329
 Salvetto, P., 374, 411
 Salviati, Iacopo, 450
 Salvo, Ambrogio, 470
 San Donino, Vincent de, 322
 Sandal, E., 87
 Sandri (o Santi), Donato di Angelo, 382, 395-402
 Sanfilippo, M., 33
 Sannazaro, Iacopo, 198
 Sansovino, Francesco, 217
 Santasofia, Marsilio, 91
 Santi, F., 84
 Santi Saccenti da Cerreto, Giovan, 385
 Santini, L., 259
 Santoro, Giulio Antonio, 408
 Santschi, C., 563
 Sanud, Marin, 465
 Sanudo, M., 231
 Sanzio, Raffaello, 228
 Sapegno, M.S., 182
 Sassoferato, Bartolo da, 48, 81
 Saturno, 131

Sauli, Caterina, 368
 Saunier, Antoine, 8, 506, 519, 530
 Savion, Jean, 517
 Saviotti, C., 379
 Savonarola, Girolamo, 20, 170, 230, 331, 387-388, 421, 441-462
 Saxu, Petrus, *vedi* Frieschbier, Peter
 Scandella, Domenico detto Menocchio, 390-391
 Scapecchi, P., 230
 Scaramella, P., 297, 408, 457
 Scève, Maurice, 333, 335
 Schäufele, W.-F., 6
 Schegk, Jakob, 135
 Schena, O., 170
 Scheuerl, Christoph, 287
 Scheurer, R., 317, 321, 537
 Schmidt, P.G., 87
 Schnur, R., 76
 Scholl, H., 118
 Schwarzfuchs, S., 170
 Schwenckfeld, Caspar, 258
 Scillacio Nicolò, 82
 Scinzenzeler, Ulderico, 29
 Scoto, Duns, 84, 245
 Screech, M.A., 548
 Scupoli, Lorenzo, 438, 440
 Sebastiani, V., 234
 Secchi Tarugi, L., 80
 Secret, F., 157
 Sedda, F., 28
 Séguenny, A., 134
 Seidel Menchi, S., 94, 190, 223, 233, 261, 296-298, 300-301, 308-309, 356, 377, 386, 413, 463, 465, 467, 487
 Selve, Georges de, 373-374
 Sénarpont, Gabriel de, 559
 Serafino da Fermo (Aceti de' Porti, Serafino), 419
 Serio, A., 169, 171
 Seripando, Girolamo, 12, 261, 371, 468, 477
 Serra, Jaume, 172
 Serveto, Michele, 110, 259-260, 303
 Sessa, Giovanni Battista, 44, 211
 Sesto Empirico, 127-143
 Setz, W., 47, 49
 Seuse, Heinrich, *vedi* Susone, Enrico
 Sforza, famiglia, 79, 88
 Sforza, Francesco, 87
 Sforza, Massimiliano, 87, 298
 Sforza, Ottaviano, 382
 Sgattoni, M., 326, 352
 Shogimen, T., 287
 Sickingen, Franz von, 112-113
 Signori, G., 33
 Signorotto, G., 171
 Silenzi, F., 229
 Silenzi, R., 229
 Silvestro, papa, 50-51, 53, 71
 Simeone, 336
 Simeoni, Gabriele, 323
 Simeoni, Gabriello, 217
 Simon, J., 127-128, 131-132, 134, 138, 141-143
 Simoncelli, P., 357, 382, 387, 444-445, 448, 450-451, 454, 456, 459
 Simoni, Simone, 133-136, 138, 143
 Sinisi, L., 358
 Sisto IV, papa, 33, 219
 Sisto da Siena, 108
 Sleidano, Giovanni (Johann Philippi), 5
 Smith, L., 284
 Smith, P.M., 339
 Sobius, Jakob, 115
 Sobrino, 211
 Socas Gavilán, F., 172
 Soen, V., 439
 Solfaroli Camillocci, D., 21-22, 234, 426-427, 429, 529, 531, 539, 544
 Solimano I, 516
 Solmi, E., 372, 406
 Solone, 131
 Sommaia, Giralmo, 166
 Sommer, Johann, 136
 Sonderegger, S., 293
 Soranzo, Vittore, 358, 467-468, 473
 Soter, Johannes, 102, 113
 Sottili, A., 48, 75-77, 79, 85-86, 90
 Sozzi, Lionello, 330
 Sozzini, Fausto, 97, 127, 136-137
 Sozzini, Lelio, 95-96, 260, 303
 Sozzini, Mariano, 95
 Spangenberg, Johann, 446
 Spannocchi, Ambrogio, 173
 Spini, G., 297-300, 366, 454
 Spohnholz, J., 169
 Stackmann, K., 288
 Stadelmann, R., 110
 Stallings-Taney, M., 39
 Stam, F.P. Van, 539, 542, 558
 Staring, A., 316

Stauffer, R., 317, 507, 537
 Stazio, Publio Papinio, 197
 Steel, Jean, 335
 Stella, A., 94-96
 Stella, Bartolomeo, 429, 438
 Stella, Tommaso, 475
 Stella Galbiati, G.M., 215-216
 Steuco, Agostino, 47
 Stoa, Quinzano, 77
 Strozzi, Tito Vespasiano, 217
 Sturlese, R., 70
 Suárez, Francisco, 272, 275-276
 Surtz, R., 191
 Susone, Enrico (Seuse, Heinrich), 39
 Szczech, N., 9, 21, 505, 508, 530-531, 537, 548
 Szczucki, L., 127, 130, 134, 136, 139
 Szokoli, Miklós, 138

Tabacchi, S., 431
 Tacchi Venturi, P., 406, 469, 474
 Tallon, A., 298, 357, 362, 377, 487
 Tansillo, Luigi, 217
 Tarchi, R., 379
 Tasso, Torquato, 200, 207, 211
 Tauler, Johannes, 424
 Tebaldeo, Antonio, 219, 230
 Techtermann, Uli, 125
 Tedeschi, J., 110, 230, 447, 467
 Telle, E.V., 306
 Teodoro, 458, 460
 Terenzio, 183
 Théodore de Bèze, *vedi* Beza, Teodoro
 Thieme, H., 111
 Thiene, Gaetano, 19, 420, 422-423, 426-439
 Thierry, A., 323
 Thomas, J., 192
 Thompson, J.L., 310
 Timoteo, 302-303
 Tinelli, E., 224
 Tinguely, F., 234
 Tiraboschi, G., 228
 Tissoni Benvenuti, A., 197
 Toaff, A., 169-170
 Toda y Güell, E., 172
 Tolosani, Giovanni Maria, 388
 Tomeo, Niccolò Leonico, 92
 Tommasod'Aquino, 129, 133, 135, 290, 424
 Torelli, Ludovica, 422, 427-429, 434-435

Tornabuoni, Cosimo, 386-387, 395, 450
 Torre, A., 88, 199
 Torres Naharro, Bartolomé de, 179-187, 189, 191, 194-195
 Toscani, X., 89
 Tóth, P., 39
 Tournes, Jean de, 327, 336, 339-340
 Tournon, A., 323
 Tournoy, G., 112, 219
 Tramezzino, Michele, 317
 Tramontin, S., 431
 Trang, T., 319
 Treger (Treyer), Conrad, 124
 Tripet, Micheline, 564
 Tristano, 197
 Tritemio, Giovanni (Trithemius, Johannes), 105-106
 Troilo, D.-A., 532, 541
 Trombetta, Antonio, 84
 Tuniz, D., 423
 Turpino, 202
 Tyndale, John, 299-300

Ubertino da Casale, 409-410, 415-416
 Ugolini, F.A., 195
 Ursinus, Ioannes, 325

Vacca da Bagnacavallo, Giovanni Francesco, 469
 Vagni, G., 164
 Vaillo, C., 164
 Valdeón Baroque, J., 166
 Valdés, Alfonso de, 164-167, 196
 Valdés, Juan de, 162, 164, 210, 358, 370, 376, 413-414
 Valdo, Pietro, 156, 246, 443
 Valente, M., 102, 107
 Valerio, S., 223
 Valgrisi, 198
 Valla, Lorenzo, 15, 17, 47-73, 80-81, 91, 93, 97, 215, 218, 248-249, 260, 271, 280, 388
 Vallardi, F., 216, 222
 Vallée, J.-F., 331
 Valois, Charles de, 338
 Valvassori, 198
 Vanautgaerden, A., 327, 559
 Vanni, A., 19, 405, 419-420, 425, 428, 433, 435-436, 439

Vaquero Piñeiro, M., 169
 Varazze, Iacopo da (Voragine, Jacobus de),
 29
 Varchi, Benedetto, 298, 386
 Varese da Rosate, Ambrogio, 82
 Varrone Marco Terenzio, 129
 Vasari, Giorgio, 83, 385, 387
 Vasoli, C., 105, 190, 231, 316, 387, 450
 Vaumarcus, *vedi* Claude Ier de Neuchâtel-
 Vaumarcus
 Vegio, Maffeo, 80-81
 Veissière, M., 356
 Veit, Dietrich, 446
 Veneto, Paolo, 91
 Venturi, L., 234
 Verdigi, M., 134
 Verger, J., 98
 Vergerio, Pietro Paolo, 94-95, 218, 231,
 461, 467
 Vermigli, Pietro Martire, 95, 277, 468
 Veronese, Guarino, 90
 Vesta, 131
 Vezzosi, A.F., 439
 Vian, G.M., 50
 Vian Herrero, A., 164, 166, 168, 176
 Vicente, Gil, 187
 Vida, Marco Girolamo, 323
 Villegagnon, Nicolas Durand de, 326-327
 Viller, M., 420
 Villon, François, 342-343
 Vinay, V., 7, 11, 316
 Vindelinus de Spira, 36
 Vingle, Pierre de, 20-21, 315, 332-333,
 484, 486, 491, 493-497, 501, 503, 505-
 515, 523, 526-528, 534, 536- 537, 556
 Violi, Lorenzo, 450-451
 Viret, Pierre, 7, 21, 269, 328, 491-492,
 506, 529-552, 554, 559-560
 Virgilio Marone, Publio, 205, 212, 219,
 327, 342-343
 Virot, Guillaume, 559
 Visceglia, M.A., 169, 171
 Vismara, F., 215, 218-219
 Vitelleschi, Giovanni, 53
 Vitoria, Francisco de, 272-273, 275
 Vivanti, C., 375, 381, 476
 Vives, Juan Luis, 248
 Vogel, L., 18, 283-287, 289-290, 547
 Volz, H., 289, 292

Waite, G., 169
 Wall, Andrea, 79
 Wallraff, M., 249, 296
 Wandel, L.P., 259
 Wanegffelen, T., 356, 377, 537
 Warburg, A., 403
 Wartmann, H., 407
 Wattenwyl, Hans Jakob von, 559
 Weil-Garris, K., 181
 Weinert, N., 191
 Weiss, N., 122, 362
 Werli, Pierre, 517
 Wesley, John, 284
 Wetzel, R., 503
 White, G.L., 264
 Whitgift, John, 62
 Wier, Johannes, 107
 Wiesner-Hanks, M.E., 310
 Winter, Robert, 268
 Wojtila, Karol (Giovanni Paolo II, papa),
 228, 231
 Wolter, M., 291
 Woodford, Samuele, 62
 Wrzecionko, P., 127
 Wursten, D., 350
 Wyclif, John, 124, 247-248, 250, 280, 287,
 416, 443

Zabarella, Francesco, 91
 Zabarella, Giacomo, 93
 Zaccaria, Antonio Maria, 422-423, 434
 Zaccaria da Firenze, 464
 Zaccaria di Lunigiana, 386-388, 450
 Zaccheria da Firenze, 295
 Zaggia, M., 373
 Zambelli, P., 102-108, 110, 112-113, 117-
 118, 120, 122, 126
 Zamolxis, 131
 Zanato, T., 201
 Zanetti, D., 81
 Zanettini, Dionigi, detto il Grechetto, 373
 Zanta, L., 139
 Zandraste, 131
 Zarri, G., 14, 25, 27, 38, 421, 539
 Zasius, Ulrich, 111
 Zebedée, André, 539
 Zell, Matthäus, 116
 Zetzner, Lazarus, 101, 108, 120
 Zimarra, Marcantonio, 92

Zimic, S., 180, 185, 187, 191
Zippel, G., 48
Zocchi, Angelo, 474
Zoppinum, Nicolaum, 138
Zoroastro, 131

Zorzi Pugliese, O., 295
Zovatto, P., 421
Zuidema, J., 95, 491, 506
Zwingli, Huldrych, 12, 125, 249, 254-255,
258-259, 276-277, 293, 316, 320, 543

INDICE

Introduzione

di SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

1. A mo' di incipit 5
2. Il caso valdese 7

TRA DEVOZIONE E UMANESIMO

GABRIELLA ZARRI

Riforma, contemplazione e passione: testi devoti
in volgare tra xv secolo e primo Cinquecento

1. Premessa 25
2. Riforma 27
3. Contemplazione e passione 36

MARIANGELA REGOLIOSI

Tematiche preriformistiche nell'opera di Lorenzo Valla

1. Lorenzo Valla "luterano" 47
2. *De falso credita et ementita Constantini donatione* 49
3. Valla accusato di essere «grammaticus» 56
4. Valorizzazione del laicato 59
5. Quale teologia? 65
6. In conclusione 72

SIMONA NEGRUZZO

Fermenti riformatori nelle università italiane
tra XV e XVI secolo: i casi di Padova e Pavia

1. Dall'*Alma Ticinensis Universitas*... 77
2. ...alla *Universitas Studii Paduani* 90
3. Conclusioni 97

679

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

La «Germanica haeresis» nella corrispondenza
di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1519-1525)

1. Introduzione	102
2. L'epistolario di Agrippa	107
3. La «Germanica haeresis» nell'epistolario di Agrippa	109
4. «Recedit abhinc evangelii causa»	121

MARIO BIAGIONI

Dalla certezza della ragione alle ragioni dell'incertezza:
Pietro Pomponazzi e Sesto Empirico nel pensiero religioso
di Christian Francken

1. Qualche cenno biografico	127
2. «Bestialissima idololatria»	129
3. L'aristotelismo critico di Pomponazzi	130
4. Incontri	133
5. Neo-platonismo	136
6. Crisi delle certezze e conoscenza di Sesto Empirico	139

MATTHIAS DALL'ASTA

«Facile rixa oritur, sed difficiles habet exitus».

Johannes Reuchlin umanista, polemista e figura simbolica

1. Lo scambio di lettere tra Reuchlin e i teologi di Colonia	146
2. Reuchlin e l'umanesimo italiano	150
3. La «cultura del conflitto» degli umanisti	152
4. Reuchlin come figura anticlericale	154

ANTICLERICALISMO

GIANCLAUDIO CIVALE

Il «Castillo de la malicia». Percorsi anticuriali della satira
spagnola del primo Cinquecento

1. Roma spogliata di ogni santità	161
2. Polemica anticuriale	166
3. «Ellos miserables, ella misera»	169
4. «Un sancto bastón»	178
5. «Cabeça de inmundicia»	189

DAVIDE DALMAS

Dibattiti religiosi e polemica anticlericale nei poemi
di Boiardo e Ariosto

1. Introduzione	197
2. Dibattiti religiosi: il problema della conversione	199
3. Polemica anticlericale: la satira contro i monasteri	205
4. Polemica anticlericale: gli eremiti	207
5. Dibattiti religiosi: Scrittura e poesia	212

ANGELO ROMANO

Polemica letteraria, poesia del vituperio e satira
antiecclesiastica tra Quattro e Cinquecento

1. La satira colta umanistica	215
2. La satira anticlericale e anticuriale	217
3. Satira erasmiana	223
4. Le pasquinate	225
5. La satira di Celio Secondo Curione	231

IL *LIBRO*, I LIBRI

EMIDIO CAMPI

Sola Scriptura: l'autorità della Scrittura dal tardo Medioevo
alla prima Età moderna

1. <i>Sola Scriptura</i> tra Medioevo e Umanesimo	243
2. <i>Sola Scriptura</i> agli inizi della Riforma	250
3. Il rapporto fra Scrittura e Tradizione secondo il Concilio di Trento	260
4. La risposta protestante alla dottrina delle due fonti della rivelazione	264
5. Teologia cattolica post-tridentina e ortodossia protestante	272
6. Conclusioni	280

LOTHAR VOGEL

L'esegesi biblica di Martin Lutero

1. La "giustizia di Dio"	283
2. La scuola di Wittenberg	286
3. Influenze dell'esegesi di Lutero	292

681

LUCIA FELICI

Leggere il Nuovo Testamento nell'Italia del primo Cinquecento: le edizioni di Erasmo e di Antonio Brucioli

1. Antonio Brucioli 295
2. L'edizione del *Nuovo Testamento* di Brucioli 299
3. Brucioli ed Erasmo 301
4. Il matrimonio e la condizione della donna per Erasmo e per Brucioli 307
5. La coercizione degli eretici 313

ROSANNA GORRIS CAMOS

«Je voys, je viens ça et là tout pensif»: poesia ed eresia nel Piemonte francese

1. Piemonte «terra d'eresia» 315
2. Il governatore è come un angelo: Guillaume du Bellay e Giovanni Caracciolo 321
3. Etienne Dolet e le *Second Enfer* 330
4. «Vivre je veulx»: d'un Enfer l'autre 340
5. «Laissez moy vivre en surté et repos»: un inno alla vita 344
6. «Voyant ces mons de veue si loingtaine»: Clément Marot in Savoia 347
7. «Vivre je veulx» 350

VERSO LA RIFORMA

GUILLAUME ALONGE

Evangelismi incrociati tra Francia e Italia: riforma dei vescovi e dottrina della giustificazione per sola fede

1. Storia di un concetto 355
2. L'evangelismo francese 359
3. Mediatori religiosi 364
4. Centri di aggregazione, attori e contenuti dell'evangelismo italiano 366

LUCIO BIASIORI

Il primo processo a dei “luterani” italiani (Firenze, 1524)

1. Peste del corpo, peste dell’anima	379
2. Luteri aretini	380
3. Protesta politica?	381
4. «Una baiaccia»	382
5. La materia del contendere: la confessione a Dio	385
6. I giudici	386
7. «Uno libro che dicie che noi ci abbiamo a confessare Dio solo»	389
8. Prove tecniche di Inquisizione	392
Appendice. Edizione del processo ai danni di Donato di Angelo Sandri e di Antonio del Giallo	395

MICHELE CAMAIONI

«Ad noi non satisfac la littera». Riforme, escatologia e riforma tra i frati minori: dai romiti a Bernardo Ochino

1. Ochino come potenziale Lutero italiano?	403
2. La “nidiata” dei cappuccini	407
3. Lo spiritualismo francescano al tempo della Riforma	409
4. Una corrente di dissenso nel mondo religioso italiano	412
5. Una cultura profetica	415

ANDREA VANNI

Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema

1. Cenni biografici	420
2. La condanna	422
3. Il pensiero del frate domenicano	424
4. Il proselitismo di Gaetano Thiene	428
5. Paolo Giustiniani	431
6. Ascetismo mortificatorio	434
7. Influenze sull’Ordine teatino	436

STEFANO DALL'AGLIO

Lutero, Savonarola e i savonaroliani: storia
e interpretazione di una polemica cinquecentesca

1. Savonarola precursore di Lutero?	441
2. I piagnoni affascinati da Lutero?	447
3. Savonaroliani antiluterani	449
4. Il parallelo Savonarola-Lutero	455
5. Conclusioni	461

GIORGIO CARAVALÉ

Il pulpito sotto processo. Predicazione e Inquisizione
nell'Italia del primo Cinquecento

1. Predicazioni eterodosse	464
2. Alte protezioni	467
3. Strategie dissimulatorie	468
4. Proibire la predicazione?	474

PROPORRE UNA NUOVA CHIESA

GENEVIEVE GROSS

Attaquer la messe-Proposer une «nouvelle» église. Mise en
contexte et finalité d'un argumentaire gestuel et discursif
(1530-1535)

1. Introduction	483
2. Les ouvrages contre la messe d'Antoine Marcourt	486
3. Une gestuelle de renversement: les prêtres élevés en défenseurs d'un culte idolâtre	488
4. <i>La Manière et fasson</i>	490
5. <i>De la Tressainte Cene</i>	492
6. Le tournant polémique contre la messe: l'année 1534	493
7. <i>Les Articles Véritables</i>	495
8. <i>Le Petit Traicté</i>	498
9. <i>La Declaration de la Messe</i>	500
10. Pour terminer	503

NATHALIE SZCZECH

Une campagne polémique genevoise contre les indulgences
au début des années 1530. Le groupe de Neuchâtel, sa critique
de l'Église et ses stratégies de diffusion de la Réforme

1. Un traité polémique en question 509
2. Un élan critique collectif 515
3. Construire une Église selon l'Évangile 521

DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI

Riforme, dissensi e resistenze. Gli esordi di Pierre Viret come
“ministro” della Parola

1. Pierre Viret riformatore a Ginevra 530
2. Una dinamica radicale 534
3. Viret e Caroli: l'opposizione 537
4. Divulgare la dottrina 540
5. Non solo Calvino: consonanze e asimmetrie 543
6. Conclusioni 551

REINHARD BODENMANN

Des projets de réforme dissemblables voire incompatibles.
Farel et ses collègues de Romandie. Sur le traces d'un
différend étouffé par l'historiographie

1. Jean Calvin refuse à Caroli l'honneur d'une réfutation 554
2. Caroli sous la plume de Théodore de Bèze 557
3. Caroli, ses écrits et ses amis 558
4. Le corps pastoral romand divisé par des options
théologiques, ecclésiologiques et éthiques différentes 560
5. Conclusion 562

Bibliografia 565

Indice dei nomi 655

Finito di stampare il 15 novembre 2019 - Stampatre, Torino

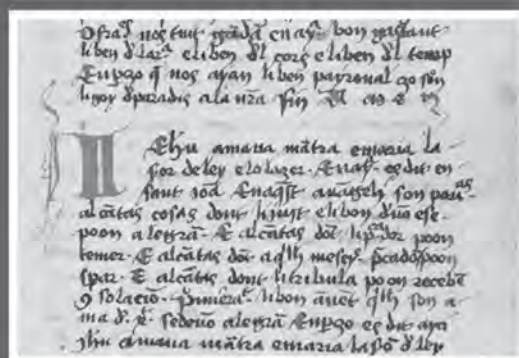
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 41



PREDICAZIONE E REPRESSIONE

Processi e letteratura religiosa

a cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira



CLAUDIANA

Predicazione e repressione **Processi e letteratura religiosa**

a cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira

Collana della Società di Studi Valdesi 41

pp. 215

€ 14,00

ISBN 978-88-6898-184-6



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 40



IDENTITÀ VALDESI TRA PASSATO E PRESENTE

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



CLAUDIANA

Identità valdesi tra passato e presente

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

Collana della Società di Studi Valdesi 40

pp. 275

€ 14,00

ISBN 978-88-6898-117-4



Il volume propone una riflessione sui movimenti culturali e religiosi, umanistici o di opinione pubblica, agli albori della Riforma protestante, critici nei confronti della chiesa dominante, di lunga tradizione anticlericale o con inquietudini millenaristiche, in Italia ed Europa alla fine del Quattrocento e nei primi decenni del Cinquecento.

Ne emergono sia il quadro tradizionale della *pietas* medievale e le sue profonde incrinature tardo-quattrocentesche, sia lo spirito di apertura e ricerca, con la circolazione della stampa e lo sperimentalismo iniziale, precedente al subentrare di nuove organizzazioni ecclesiastiche e nuove ortodossie.

Interventi di: Simonetta Adorni Braccesi, Guillaume Alonge, Mario Biagioni, Lucio Biasiori, Reinhard Bodenmann, Michele Camaioni, Emidio Campi, Giorgio Caravale, Gianclaudio Civale, Stefano Dall'Aglio, Matthias Dall'Asta, Davide Dalmas, Lucia Felici, Rosanna Gorris Camos, Geneviève Gross, Simona Negruzzo, Mariangela Regoliosi, Angelo Romano, Nathalie Szczech, Daniela Solfaroli Camillocci, Andrea Vanni, Lothar Vogel, Gabriella Zarri.

Questo volume, sprovvisto del taloncino d'angolo, è da considerarsi copia di **saggio-campione-gratuito**, fuori commercio. Esente da I.V.A. (DPR 26 ottobre 1972, n. 633, art. 2, Lett. d). Esente da bolli di accompagnamento (DPR 6 ottobre 1978, n. 627, art. 4, n. 6).

ISBN 978-88-6898-203-4



€ 42,00