

I vescovi riformatori
Nuove prospettive per una categoria antica

Matteo Al Kalak

1. *La storiografia e i vescovi riformatori*

Sono trascorsi settant'anni da quando, nel 1946, Hubert Jedin pose gli studi di storia religiosa di fronte a un bivio. Alla ricerca di una definizione su cui la cultura tedesca dibatteva da oltre un secolo, lo storico slesiano si domandava quale categoria fosse più opportuna per decifrare i decenni centrali del Cinquecento, se quella di *Katholische Reformation* o quella, alternativa, di *Gegenreformation*¹. Come noto, la sua proposta mirava a conferire nuova centralità alla Chiesa cattolica, non inquadrando l'opera riformatrice di Roma come reazione alla Protesta di Lutero, ma piuttosto come una rivitalizzazione di istanze da sempre presenti nell'istituzione ecclesiastica: il «possente fiume» riformatore che scorreva dal medioevo in seno alla Chiesa portò, nell'età moderna, a un'autoriforma alimentata da forze «già nate [...] indipendentemente dalla frattura religiosa» con i protestanti². Tale prospettiva aveva fondamenti teologici prima che storici e, di fatto, trattava gli avvenimenti come parte di una più ampia storia della salvezza, guidata dalla misteriosa mano di Dio di cui la Chiesa era unica interprete. La propagazione del rinnovamento di cui Jedin parlava aveva nei vescovi uno dei protagonisti principali: a loro era attribuito il compito di calare a livello diocesano la restaurazione dell'istituzione ecclesiastica, attuando quella *cura animarum* che, prima e dopo il concilio di Trento, costituì il tratto distintivo del «tipo ideale di vescovo»³.

La proposta jediniana, variamente letta e interpretata, conobbe un certo successo, favorendo sia l'introduzione del termine «riforma cattolica» nell'uso storiografico (anche laico), sia lo sviluppo degli studi legati ai cosiddetti «vescovi riformatori» (pastori cioè governarono le proprie diocesi secondo i dettami tridentini, distinguendosi per un profilo esemplare).

Dopo Jedin, la discussione si è poi concentrata su altre categorie interpretative. Nuovi percorsi di ricerca si sono sviluppati ad esempio intorno ai concetti di disciplinamento e confessionalizzazione⁴, volti a individuare, al di là delle differenze tra le varie chiese, elementi ed esigenze comuni al mondo cattolico e a quello protestante. Anche in questa prospettiva il ruolo dei vescovi ha conservato una sua importanza: in ambito cattolico, infatti, gli ordinari avrebbero svolto una capillare funzione di disciplinamento sociale attraverso i provvedimenti con cui governarono le proprie diocesi e plasmarono i comportamenti individuali e comunitari.

Da ultimo, per superare la frammentazione delle definizioni di volta in volta applicate alla storia della Chiesa nell'età moderna, il gesuita John O'Malley ha avanzato l'idea di adottare una terminologia più estensiva («a more open term») in grado di suggerire, senza

* Ringrazio Elena Bonora, Lucia Felici e Marco Iacovella per la loro preziosa lettura.

¹ H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Stocker, Luzern 1946 [trad. it. *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1957].

² H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?* cit., p. 33.

³ Cfr. H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Morcelliana, Brescia 1950.

⁴ Per l'Italia si veda a riguardo *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, con la collaborazione di C. Penuti, il Mulino, Bologna 1994.

paletti cronologici rigidi, «both change and continuity without pronouncing on which predominates»⁵. Si tratta, secondo lo studioso, di introdurre una nuova categoria – quella di «Early Modern Catholicism» – che riveda la cronologia convenzionale a favore di periodizzazioni più ampie. Si accentuano così gli elementi di continuità, e la Riforma protestante non è più proposta come cesura ineludibile (semmai sostituita dal concilio di Trento come più significativo punto di svolta). Riprendendo suggestioni già presenti in John Bossy e in altri storici anglosassoni⁶, si delinea dunque una lunga età che va dai moti di trasformazione religiosa del Quattrocento al Settecento, e in non pochi casi si protrae sino al concilio Vaticano II⁷. Tale approccio, che rilancia con alcuni rilevanti aggiustamenti il modello jediniano⁸, configura un quadro sfumato in cui trovano posto l'uno accanto all'altro personaggi differenti indicati come declinazioni di un'unica tensione riformatrice e spirituale. Quello di O'Malley è un modello dichiaratamente “contenitivo”, che aspira cioè ad accogliere sotto di sé i concetti di controriforma, riforma cattolica (catholic reform/reformation), riforma tridentina ed età confessionale⁹. Tuttavia, non si può non notare come il carattere prevalente di questa impostazione sia l'indeterminatezza: per riuscire ad abbracciare, e per molti aspetti ad appianare, la diversità delle posizioni interne al cattolicesimo della prima età moderna, si abbassa il grado di connotazione dei fenomeni indagati. L'espressione «Early Modern Catholicism» non dice *come* fu il cattolicesimo della prima età moderna, ma indica semplicemente *quando* si collocò (senza peraltro fornire paletti esatti¹⁰). In questo contesto, il ruolo dei vescovi, riformatori o meno, finisce per diluirsi all'interno di fitta schiera di attori, e la conflittualità dell'istituzione ecclesiastica, inclusa quella tra vescovi e Curia romana o vescovi e clero diocesano, risulta declassata a semplice «negoziamento» tra soggetti.

Se le proposte sin qui ricordate consentono di comprendere le coordinate essenziali seguite dalla storiografia cattolica, non sono mancate impostazioni di altro segno. Limitandoci agli ultimi due decenni, una parte della storiografia italiana ha sviluppato ricerche i cui risultati, con accenti e angolature diverse, conferiscono nuova vitalità alla categoria di controriforma. Dalla lunga marcia dei «tribunali della coscienza» di Adriano Prosperi¹¹ alla «presa di potere» dell'Inquisizione di Massimo Firpo¹², fino alle indagini sulla congregazione dell'Indice di Gigliola Fragnito¹³, la centralità del Tridentino e della riforma cattolica da esso scaturita è stata messa in discussione: a prevalere sarebbero state infatti dinamiche di carattere repressivo e di controllo, che si esercitarono soprattutto all'interno della Chiesa.

⁵ Cfr. J.W. O'Malley, *Trent and all that. Renaming Catholicism in Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2000, pp. 8, 141-142 [trad. it. *Trento e dintorni: per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, a cura di M. Fantoni, Roma, Bulzoni, 2004].

⁶ J. Bossy, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985 [trad. it. *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Einaudi, Torino 1990].

⁷ In ambito italiano, una prospettiva analoga è stata recentemente riproposta da P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2010.

⁸ Lo ha ben evidenziato Marcello Fantoni nell'introduzione alla traduzione italiana dell'opera di O'Malley (cfr. *supra*, nota 5).

⁹ Cfr. J.W. O'Malley, *Trent and all that cit.*, p. 140.

¹⁰ «In its chronological indeterminacy, [Early Modern Catholicism] leaves us dangling about the significance of 1517, 1555 and 1648, even of 1492» (J.W. O'Malley, *Trent and all that cit.*, p. 143).

¹¹ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

¹² M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*, Laterza, Roma-Bari 2014.

¹³ G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 2003 e Ead., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.

Un quadro simile sembra confermato dall'analisi sui comportamenti del clero recentemente proposta da Giovanni Romeo e Michele Mancino¹⁴. Attraverso la documentazione conservata negli archivi dei tribunali e delle congregazioni romane, i due studiosi hanno registrato l'infrangersi degli sforzi riformatori degli ordinari diocesani di fronte al vaglio delle autorità centrali, che preferirono salvare l'onore di preti e religiosi condannati dai fori vescovili anziché punirne apertamente i crimini. I vescovi riformatori, così centrali nella proposta jediniana, sarebbero perciò non la prova della riforma cattolica, ma, al contrario, la dimostrazione del suo fallimento.

Non sono poi mancate importanti ricerche, come quelle di Elena Bonora, che hanno sottolineato l'importanza dell'elemento generazionale nell'alternarsi dei vescovi – e delle prospettive di cui erano portatori – negli anni del Tridentino, e il prevalere della subordinazione all'autorità inquisitoriale come criterio di selezione e di promozione della gerarchia fino al vertice rappresentato dal pontefice¹⁵.

Questa rapida scorsa, che non esaurisce la complessità di un dibattito ancora aperto, mostra come, per comprendere e verificare la tenuta di alcune categorie storiografiche applicate all'età tridentina, i vescovi restino uno dei soggetti principali – ovviamente non l'unico – su cui riflettere: nodi quali il controllo delle carriere interne all'istituzione ecclesiastica, il rapporto tra vescovi e inquisitori in sede centrale e periferica, il confronto a distanza tra ordinari, clero e Curia romana continuano a rimanere passaggi essenziali per una definizione di ciò che accadde nella Chiesa dell'età moderna.

Sulla base di queste sollecitazioni, nelle pagine che seguono prenderemo in esame alcuni casi specifici per verificare cosa possano rivelare sulle categorie storiografiche appena esaminate.

2. I vescovi riformatori negli anni del Tridentino

Sino a oggi gli studi dedicati ai vescovi dell'età tridentina hanno perlopiù classificato le personalità su cui si sono concentrati ricorrendo a due tipologie di massima: da una parte vescovi contaminati da dottrine eterodosse; dall'altra, vescovi esemplari per ortodossia e impegno pastorale che utilizzarono gli strumenti codificati in sede conciliare per moralizzare le proprie diocesi. Gli uni furono processati o quantomeno sospettati e ostacolati dall'Inquisizione; gli altri non ebbero con il tribunale particolari conflitti (o conflitti non determinanti). Dando per acquisito che ognuno dei casi su cui ci soffermeremo presenta peculiarità legate al contesto geografico e politico in cui si colloca e che, in un secolo di repentine trasformazioni, pochi anni di distanza possono comportare l'esistenza di rapporti di forza profondamente diversi, alcuni esempi possono contribuire ad articolare la riflessione.

Per descrivere l'azione di riforma promossa dai vescovi «eretici», è stato proposto di introdurre il concetto di «pastorale eterodossa», ovvero l'adozione di linee operative riconoscibili e ricorrenti derivate da convincimenti eterodossi.

Ben studiata è, a riguardo, la vicenda di Vittore Soranzo che dal 1544 governò la diocesi di Bergamo per conto di Pietro Bembo, succedendogli poi come titolare¹⁶. Il programma di

¹⁴ M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁵ E. Bonora, *Giudicare i vescovi: la definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007.

¹⁶ M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2006. Gli atti del suo processo inquisitoriale sono editi in M. Firpo, S. Pagano (a cura di),

riforma che promosse si svolse mediante la diffusione di volgarizzamenti della Bibbia, testi eterodossi, impiego di predicatori sospetti e atti di contrasto ad alcune devozioni giudicate superstiziose. Nel 1550 il Sant'Ufficio aprì un processo a suo carico che si concluse con una condanna formale dell'imputato, contro il quale si erano raccolte numerose prove di colpevolezza.

Simile il caso di Iacopo Nacchianti, vescovo domenicano di Chioggia, di cui sembrano accertate le simpatie filoriformate¹⁷. Come Soranzo, combatté le superstizioni, in particolare quelle legate al culto dei santi e delle reliquie, le fustigazioni dei flagellanti, i pellegrinaggi e cercò di risanare la condotta del clero, a partire dal Capitolo della cattedrale. Non sono mancati sforzi per interpretare il suo impegno come espressione di un sincero riformismo cattolico¹⁸: tuttavia i suoi accusatori ricondussero quegli atteggiamenti alle dottrine eterodosse cui avrebbe aderito (giustificazione per fede, contestazione dell'intercessione dei santi e della Madonna, opinioni dubbie in tema di sacramenti, ecc.). Nel 1549 l'Inquisizione aprì contro di lui un procedimento poi conclusosi con un perdono condizionato al suo "ritorno all'ordine". In effetti, negli anni seguenti il domenicano abbandonò le azioni pastorali precedentemente assunte, impegnandosi a recepire le indicazioni giunte dal concilio e configurandosi come strenuo difensore del primato pontificio.

Diverso nell'esito, ma non nelle premesse è infine il caso di Pier Paolo Vergerio¹⁹. Alla guida della diocesi di Capodistria dal 1536, il vescovo era stato oggetto di un procedimento inquisitorio che nel 1549 lo costrinse a fuggire oltralpe. Nei primi anni quaranta le sue iniziative di riforma avevano destato numerosi sospetti: come negli altri esempi citati, aveva cercato di contrastare l'immoralità del clero della sua diocesi, combattere riti superstiziosi e si era persino appellato al doge di Venezia perché favorisse una riforma religiosa nei territori della Repubblica.

Dagli episodi appena ricordati si può facilmente comprendere quali furono gli obiettivi della «pastorale eterodossa» cui abbiamo accennato: la diffusione tra i laici di una maggiore conoscenza delle verità di fede, mediante l'accesso a traduzioni del testo sacro e la lettura di libri improntati a una spiritualità cristocentrica; il contrasto alle "superstizioni" rappresentate dal culto dei santi, delle reliquie, dai pellegrinaggi e pratiche connesse; una moralizzazione del clero.

Diverso il caso di altri vescovi la cui attività di riforma non fu ispirata da dottrine eterodosse e, anzi, si strutturò in collaborazione o senza scontri con il tribunale inquisitorio. La storiografia cattolica, ricalcando il modello proposto da Jedin, ha individuato nelle varie diocesi un lungo elenco di personalità che, già prima della conclusione del Tridentino, avviarono le riforme promulgate in seguito dall'assemblea. Ancora più affollata è poi la galleria dei vescovi che, dopo la chiusura del concilio, si meritano il titolo di «vescovi esemplari» per aver applicato, nelle loro giurisdizioni, i

I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

¹⁷ G. Italiano, *La pastorale eterodossa di Iacopo Nacchianti a Chioggia (1544-48)*, in: «Rivista storica italiana», CXXIII (2011), pp. 741-791 (che mette efficacemente a confronto Nacchianti, Vergerio e Soranzo). Vd. anche W. De Boer, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, 77, pp. xx-xxx

¹⁸ Così P. Mozzato, *Jacopo Nacchianti un vescovo riformatore (1544-1569)*, La Nuova Scintilla, Chioggia 1993, che pubblica anche gli atti processuali.

¹⁹ Cfr. A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Il Veltrò, Roma 1988; R.A. Pierce, *Pier Paolo Vergerio the propagandist*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.

provvedimento predisposti a Trento (visite pastorali, sinodi, restaurazione del culto, istituzione di seminari, ecc.).

Se queste sono le due polarità attorno a cui, di norma, si è impostata la discussione, il discorso si complica se ci si sofferma su figure che sono state indicate ora come esempio di pastorale eterodossa, ora come vescovi esemplari della riforma cattolica.

Un caso emblematico è quello di Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona dal 1524 al 1543, anno della sua morte. Dai tardi anni venti, il veronese diede corso a un vasto programma di riforma: di particolare importanza furono le visite pastorali, per le quali predispose un formulario, e le *Constitutiones* elaborate per la sua diocesi; promosse pubbliche letture dei Vangeli e della Bibbia, e si impegnò per una strenua moralizzazione e istruzione del clero²⁰. Si è ipotizzato che il suo programma non nascesse, come per Vergerio o Soranzo, dall'adesione o dall'apertura verso idee eterodosse, ma piuttosto da un possibile influsso del coevo modello francese (il cosiddetto evangelismo)²¹. Ma, al di là delle matrici della proposta gibertina, ciò su cui interessa riflettere è il fatto che questo vescovo, ritenuto esemplare da Jedin e da larga parte della storiografia cattolica, annoverò tra i suoi collaboratori personaggi sospetti, da Marcantonio Flaminio a Jan van Kampen, a Tullio Crispoldi; protesse e favorì la fuga di Bernardino Ochino, diretto a Ginevra dopo aver abbandonato la fede cattolica²²; lesse e approvò il *Beneficio di Cristo*. Se non siamo di fronte a una pastorale eterodossa nel senso compiuto visto per Soranzo, Nacchianti e Vergerio, resta il fatto che la spiritualità propagata dai collaboratori di Giberti affondava le radici negli stessi convincimenti dei vescovi eretici. Questo per dire che la vicenda gibertina conserva un non trascurabile margine di ambiguità che rende difficoltoso l'inserimento del veronese in una delle due categorie di vescovi riformatori.

Il quadro si fa ancora più articolato se prendiamo in considerazione un periodo più ampio che ricomprenda per intero lo svolgimento del concilio. Significativa a tale proposito è la figura dell'“eroe tridentino” Giovanni Morone, che nella sua azione pastorale come vescovo di Modena (a due riprese: 1529-1550; 1564-1571) solleva interrogativi di non facile soluzione. Giunto a Modena come vescovo negli anni trenta, vi avviò un progetto di riforma pastorale che gli studi di Susanna Peyronel hanno ricondotto all'ispirazione offerta proprio dal modello gibertino²³. A pochi mesi dall'inizio di quell'esperienza seguì la sua conversione alle dottrine dell'eretico spagnolo Juan de Valdés, che lo portarono a compiere numerosi passi falsi, poi contestatigli nel corso del processo inquisitoriale voluto da Paolo IV. Il tentativo di riforma della diocesi modenese non fu dunque innescato da convincimenti eterodossi: essi esercitarono un peso solo a partire dal novembre 1542 (momento della conversione del cardinale al valdesianesimo). Dopo quella data ci si può dire di fronte a scelte pastorali di ispirazione valdesiana o genericamente filoriformata (e pertanto a una «pastorale eterodossa») che portò all'impiego di predicatori sospetti, alla

²⁰ A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969; A. Fasani (a cura di), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali di Gian Matteo Giberti*, Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa, Vicenza 1989.

²¹ G. Alonge, *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, in: «Rivista storica italiana», CXXVI (2014), pp. 5-54.

²² Su tutta la vicenda e il suo significato in relazione alle vicende qui trattate cfr. G. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in: «Rivista storica italiana», LXXXIV (1972), pp. 777-813 (ora in: Ead., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988, pp. 251-306).

²³ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 96 ss.

diffusione di testi come il *Beneficio di Cristo* e così via²⁴. Alla luce di quanto detto, il caso modenese si presenta come una sorta di ibrido in cui una riforma di ispirazione non eterodossa – che, tra le altre cose, aveva tentato in prima battuta di riassorbire il dissenso religioso in modo mite e conciliante²⁵ – costituì l’innesto di provvedimenti ispirati dall’adesione a dottrine ereticali.

E tuttavia, quando nel 1564 Morone tornò alla guida della diocesi modenese, i suoi provvedimenti si mostrarono in perfetta sintonia con il riformismo tridentino: fondò il seminario, indisse il sinodo, compì la visita pastorale e – fatto di non poco conto – nel 1568 su incarico di Pio V Ghislieri funse da inquisitore processando in pochi giorni gli eretici rimasti in città, dopo la dispersione – indisturbata – della comunità eterodossa da parte del solerte inquisitore estense Paolo Costabili²⁶. Furono scelte dettate dalla consapevolezza di un mutamento irreversibile degli equilibri interni alla Chiesa e della necessità di adeguarsi? Probabilmente sì; non si può però cristallizzare la figura di Morone nella sua fase valdesiana (forse accantonata; forse semplicemente schermata da un atteggiamento nicodemitico). Non è compito dello storico pronunciarsi sui convincimenti interiori dei protagonisti né tantomeno giudicarli; ma non si può non notare che, dopo il processo inquisitoriale che subì, Morone non si trasse in disparte come altri imputati (certamente meno eccellenti), ponendosi per contro sulla linea del fronte, prima come uomo del concilio – portato felicemente a termine –, poi come applicatore dei decreti tridentini nella diocesi da cui tutto era iniziato.

Anche per Morone, dunque, ci pare si debba registrare la complessità dei percorsi individuali e la presenza di ambiguità e contraddizioni che non consentono classificazioni troppo rigide, e richiedono di datare finemente, secondo le ben note raccomandazioni di Lucien Febvre.

3. *L’Inquisizione e il riformismo dei vescovi*

Fino a qui abbiamo esaminato il riformismo dei vescovi ponendoci il problema delle motivazioni che lo animarono, giungendo a tratteggiare un quadro tutt’altro che univoco. Quanto si può dare per acquisito è che la stagione di una possibile «pastorale eterodossa» tramontò sul finire degli anni quaranta, e gli spazi di libertà degli ordinari diocesani iniziarono a restringersi con il consolidarsi del Sant’Ufficio. Non è allora secondario chiedersi come l’Inquisizione si ponesse nei confronti degli sforzi riformatori dei vescovi, tanto più quando i rapporti di forza interni alla Chiesa cattolica, negli anni che

²⁴ Per tutte queste vicende cfr. M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d’eresia*, Morcelliana, Brescia 2005, e, ovviamente, la documentazione processuale in M. Firpo, D. Marcatto (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011-2016, 3 voll.

²⁵ Nella primavera/estate del 1542 – dunque prima della sua “conversione” – Morone aveva tentato di giungere a un compromesso con la comunità eterodossa cittadina, segno che istanze moderate nei confronti degli eretici non avevano necessariamente un’ispirazione eterodossa, ma potevano scaturire da considerazioni di ordine pastorale o politico (cfr. a riguardo M. Firpo, *Gli «spirituali», l’Accademia di Modena e il formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo*, in Id., *Inquisizione romana cit.*, pp. 55-129).

²⁶ La complessità e il succedersi di fasi diverse nell’esperienza di Morone ha condotto alcuni studi recenti ad annoverare il cardinale milanese tra i propugnatori del riformismo e dell’ortodossia cattolica, riconfermando – sotto il profilo storiografico – il tentativo in corso in ambito anglosassone di rivitalizzare le categorie jediniane o neojediniane. Cfr. A.P. Robinson, *The career of cardinal Giovanni Morone (1509-1580) : between Council and Inquisition*, Ashgate, Farham 2012.

accompagnarono e seguirono la conclusione del concilio, andarono definendosi con maggiore precisione. Dovendo procedere per sondaggi, analizzeremo due casi che, sebbene diversissimi fra loro, consentono di cogliere l'atteggiamento dell'Inquisizione nei confronti del riformismo, effettivo o mancato, dei vescovi.

Il primo è quello di Egidio Foscarari, successore di Giovanni Morone alla guida della diocesi di Modena dal 1550 al 1564, anno della sua morte²⁷. Nato nel 1512 a Bologna da una famiglia del patriziato urbano, Foscarari si formò nel convento domenicano della città natale. Nel 1547 fu nominato maestro del Sacro Palazzo da Paolo III e si trasferì a Roma. In questa veste partecipò alle sedute della neoistituita Inquisizione Romana, fungendo di fatto da osservatore per conto del pontefice che, negli ultimi anni di governo, registrò crescenti tensioni con il tribunale. Nel 1550 fu nominato vescovo di Modena, ricevendo uno speciale privilegio da papa Giulio III, che gli consentiva di assolvere in privato, senza la presenza di un notaio, gli eretici che si fossero presentati al suo cospetto. Giunto a Modena, promosse un rigoroso progetto di riforma del clero e dei laici: compì personalmente varie visite pastorali, predicò e restaurò il culto con solenni processioni e celebrazioni in cattedrale, perseguì le deviazioni morali dei sacerdoti, contrastando il concubinato, l'immoralità e la mancata residenza. Si impegnò in prima persona a risiedere in città, caratterizzandosi per una vita povera e ascetica. Destinò gran parte delle entrate di cui poteva disporre per soccorrere gli indigenti, per i quali fondò apposite opere pie. Infine, grazie al privilegio concessogli da Giulio III tentò di riconciliare la nutrita comunità ereticale cittadina attraverso una maniera "dolce", fatta di dialogo e assoluzioni private, nella volontà di mantenere la pace sociale e ricomporre le fratture religiose che scuotevano la comunità modenese.

Piacesse o no, Foscarari fu riconosciuto pressoché unanimemente come uomo di raffinata cultura teologica, esente da deviazioni dottrinali e impegnato strenuamente a favore della propria chiesa. Persino durante il processo inquisitorio che subì negli anni di Paolo IV, la principale accusa che, a quanto si può dedurre, gli venne rivolta fu di avere soccorso Morone (a sua volta imprigionato e sotto processo) inviandogli scritture difensive. Per il resto, gli fu contestato di aver aiutato un eretico modenese, il libraio Antonio Gadaldino (cosa che, sulla base dei privilegi di Giulio III, rientrava nelle sue prerogative).

Non vi è dubbio pertanto che Foscarari fosse ritenuto anche dai giudici di fede esente da convincimenti non ortodossi. Quello che lo rese censurabile ai loro occhi fu l'adozione di determinati atteggiamenti pastorali – essenzialmente la mitezza nei confronti degli eretici e la pretesa di far rientrare la sorveglianza sul dissenso religioso tra le prerogative vescovili. I giudizi espressi da vari cardinali romani e membri del Sant'Ufficio all'indomani della sua morte esplicitarono oltre ogni dubbio tale giudizio. Scrivendo al nuovo vescovo di Modena, Sisto Visdomini, i giudici di fede ebbero parole di risoluta condanna per l'esperienza pastorale del suo predecessore. Il 5 dicembre 1571, ad esempio, così si espresse l'intransigente Gianfrancesco Gambara:

Cotesta città [Modena] forse per qualche reliquia di semi vecchi ha bisogno d'un pastore molto accurato et diligente, il quale sappia mescolar la destrezza con la severità et usar l'una et l'altra

²⁷ I dati e le considerazioni che seguono sono desunte, dove non diversamente specificato, dalle ricerche confluite in M. Al Kalak, *Riformare la Chiesa. Egidio Foscarari tra inquisizione, concilio e governo pastorale (1512-1564)*, Il Mulino, Bologna 2016. Per la biografia del domenicano si veda in sintesi: S. Feci, *Foscarari Egidio* in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, 49, pp. 280-283. Sul domenicano come "vescovo esemplare" nel senso jediniano, cfr. M.M. Fontaine, *For the Good of the City: the Bishop and the Ruling Elite in Tridentine Modena*, in «Sixteenth Century Journal», XXVIII (1997), 1, pp. 29-43.

quando bisogna; tanto più che la bona memoria di monsignor di Modena già suo predecessore [Foscarari], per haver voluto usar sempre la mansuetudine et la piacevolezza, si giudica che non habbia fatto tutto quello che havrebbe potuto per servitio della sua chiesa. Vostra Signoria sa che 'l Santo Offitio si suol riposare assai nei vescovi che sono stati creati de l'ordine de l'inquisitori, però quando quelli non facessero il debito loro sarebbe manco male o che non ci fussero vescovi overo che ci fussino di quelli ne i quali il Santo Offitio non confida. Il che ho voluto dirle acciò ch'ella si ricordi di corrispondere alla fede che s'ha in lei²⁸.

In buona sostanza, agli occhi degli inquisitori il rigore morale, la povertà, l'esemplarità nell'ufficio vescovile e l'intera riforma pastorale che Foscarari aveva perseguito nei quattordici anni del suo governo, si sarebbero anche potuti dimenticare: piuttosto che un vescovo "problematico" per il Sant'Ufficio – come, secondo Gambarà, era stato Foscarari nell'avocare a sé cause di pertinenza inquisitoriale – era meglio che non ci fosse nessuna guida a capo delle diocesi o, piuttosto, un vescovo eretico. L'analisi del cardinale spiega meglio di ogni ragionamento quale fosse il riformismo gradito ai giudici: quello che non metteva in discussione il primato del sacro tribunale. I vescovi dovevano essere, parafrasando le parole di Gambarà, vescovi in cui il Sant'Ufficio poteva riposare e confidare.

Nella sua specificità, il caso Foscarari mostra dunque come un progetto riformista non animato da principi eterodossi – anzi, quantomai in linea con il modello del vescovo esemplare (povero, residente, ascetico, dotto, ecc.) – fosse condannato dal sacro tribunale per la soluzione pastorale proposta nei confronti dell'eresia.

Rivela altre ambiguità e solleva ulteriori interrogativi il secondo episodio su cui rifletteremo, quello dell'arcivescovo di Ragusa Crisostomo Calvini (1564-1575)²⁹. Illustre esponente dell'ordine benedettino, Calvini aveva rappresentato la congregazione cassinese nel 1545 al concilio suscitando dubbi sulla propria ortodossia per le posizioni assunte in materia di giustificazione, predestinazione e confronto con i protestanti. Giunto a Ragusa nei primi anni sessanta come abate del monastero di San Giacomo, nel 1564 era stato nominato vescovo. La sua designazione era stata caldeggiata dal predecessore Ludovico Beccadelli – uno dei protagonisti delle battaglie conciliari sulla residenza dei vescovi³⁰ – che prima di lui si era impegnato per contrastare l'immoralità del clero locale, sconfessato dai tribunali romani che avevano annullato punizioni e sentenze da lui comminate.

Nel 1573, nell'ambito di un'ampia indagine inquisitoriale contro gli ultimi residui della setta del pericoloso eretico Giorgio Siculo³¹, la Santa Sede aveva inviato a Ragusa il visitatore Gian Francesco Sormani (un visitatore che, singolarmente, tenne informato il Sant'Ufficio conducendo di fatto un'indagine inquisitoriale). Quello che riscontrò fu una situazione di degrado nelle condizioni del clero e, in generale, nell'applicazione dei dettami tridentini. L'arcivescovo era accusato di non essere intervenuto in alcun modo per sanare le gravissime mancanze dei canonici e dell'arcidiacono della cattedrale (le stesse –

²⁸ Edita integralmente in M. Al Kalak, *Gli eretici di Modena. Fede e potere alla metà del Cinquecento*, Mursia, Milano 2008, pp. 210-211.

²⁹ Traggo i dati dall'analisi, come sempre puntuale e ben documentata, di E. Bonora, *Il benedettino Crisostomo Calvini arcivescovo di Ragusa (1564-1575)*, in: G. Spinelli (a cura di), *Cinquecento monastico italiano*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2013, pp. 111-130.

³⁰ Cfr. a riguardo G. Fragnito, *La terza fase del concilio di Trento, Morone e gli «spirituali»*, in M. Firpo, O. Niccoli (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 53-78.

³¹ Su cui vedi A. Prospero, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, che già aveva esplorato la vicenda di Calvini qui riferita.

si noti – che aveva cercato di rimuovere Beccadelli contrastato da Roma); non si occupava di punire i crimini spettanti al suo foro, né governava in alcun modo la diocesi. Il visitatore riferì che «non si trova che [Calvini] habbi fatta cosa alcuna a modo sul concilio di Trento o esequito alcuna sua parte». Il motivo di tale inerzia era sintetizzato dallo stesso vescovo in modo lapidario: «Non volio far niente, perché [i preti di Ragusa] vivono più honestamente che li cardinali in Roma»³². Da ultimo, Calvini, l'arcidiacono della cattedrale e i magistrati locali si erano alleati per far naufragare e fallire il sinodo che Sormani aveva tentato di celebrare.

Sebbene sia evidente che la richiesta dell'Inquisizione di vedere applicati i provvedimenti conciliari a Ragusa avesse obiettivi non solo pastorali – puntava infatti (e soprattutto) a mettere “sotto tutela” un vescovo in odore di eresia – è inevitabile notare come le autorità romane finissero per diventare promotrici del riformismo tridentino in una periferia della cristianità, dopo averlo ostacolato e vanificato ai tempi di Beccadelli. In secondo luogo – a rimarcare i profondi cambiamenti prodottisi nel giro di due decenni – rispetto alla pastorale eterodossa di vescovi come Soranzo, Nacchianti e Vergerio, l'adesione di Calvini a convincimenti ereticali non portò ad azioni di contrasto al degrado del clero, al culto dei santi, ai pellegrinaggi, ecc., ma patrocinò la conservazione di un poco edificante *status quo*. Nella loro radicale diversità i due casi citati mostrano dunque le contraddizioni che caratterizzarono l'opera dell'Inquisizione romana e il comportamento non lineare del tribunale di fronte al riformismo dei vescovi.

4. Una riforma riuscita?

Cercando di riannodare i molti fili seguiti, si potrebbero ricondurre i casi esposti a sei diverse tipologie di vescovo che – al di là delle semplificazioni – sono indicative della pluralità di geometrie prodottesi nel Cinquecento religioso: vescovi eretici che predisposero programmi di riforma ispirati da principi eterodossi (la «pastorale eterodossa» di Soranzo, Vergerio, Nacchianti fino al 1549); vescovi eretici che manifestarono il proprio dissenso religioso osteggiando e non applicando il dispositivo tridentino (Calvini); vescovi che non aderirono all'eresia, ma predisposero progetti riformatori accogliendo di fatto istanze gradite al mondo eterodosso e si circondarono di collaboratori sospetti (Giberti); vescovi di ispirazione ortodossa che considerarono l'eresia come problema di pertinenza vescovile, riassorbibile con metodi pastorali (Foscarari); vescovi che configurarono la propria azione pastorale come applicazione esemplare del dettato conciliare (si pensi per tutti a Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti); vescovi che fusero e alternarono fasi differenti (si è visto il triplice Morone – gibertino, valdesiano, tridentino –; e un certa alternanza si può registrare anche in Nacchianti, prima eretico, poi applicatore del concilio a Chioggia).

Come detto, i casi citati riflettono la pluralità delle opzioni riformatrici in campo negli anni del Tridentino e l'inopportunità di ricorrere a classificazioni troppo nette per descriverli. Allo stesso tempo rivelano come l'Inquisizione abbia costituito per ciascuno dei protagonisti un ineludibile termine di confronto, che cambiò le carte in tavola e influì sulla definizione stessa di un programma di riforma.

Gli episodi considerati consentono inoltre di tracciare una periodizzazione. Per tutti gli anni trenta e nei primi anni quaranta del Cinquecento si registrò una sostanziale fluidità del quadro e delle esperienze pastorali alimentate da ispirazioni diverse, dall'evangelismo

³² Le due citazioni sono riportate in E. Bonora, *Il benedettino Crisostomo Calvini* cit., pp. 111, 125.

francese a quello italiano, al valdesianesimo, all'eresia protestante nelle sue molteplici declinazioni. Il confine ideale di questa stagione aperta e non priva di tratti "sperimentali" è segnato simbolicamente dal conclave del 1549 in cui le minacce del padre dell'Inquisizione Gian Pietro Carafa fecero sfumare per sempre l'elezione di Reginald Pole e segnarono la disfatta dei cosiddetti "spirituali"³³. Alle spalle di quella sconfitta una numerosa serie di battaglie perse, dall'approvazione del decreto *de iustificatione* del gennaio 1547, che di fatto chiudeva la porta al mondo riformato, alla nascita del Sant'Ufficio nel 1542. Per stare ai casi su cui abbiamo riflettuto, a ridosso di quell'*annus horribilis* si concentrarono l'abbandono da parte di Nacchianti di ogni riforma filoeterodossa, la fuga di Vergerio e l'inizio delle disgrazie di Soranzo. Morone lasciò la sua diocesi - forse proprio per cavarsi dall'impaccio di dover gestire la compromettente comunità eterodossa modenese - e vide subentrargli un personaggio *sui generis* come Foscarari.

Con la conclusione del concilio, si ha un altro punto di svolta: è in questo momento che un'Inquisizione forte della sconfitta degli "spirituali" si confrontò con i decreti tridentini e interagì con i vescovi per definirne l'applicazione, favorendo di fatto un processo di centralizzazione decisionale che ebbe nel pontefice e nelle congregazioni romane il suo perno. Ed è all'indomani del concilio che nascono i "vescovi esemplari" per eccellenza - Borromeo, Paleotti, ecc. - con il tramonto definitivo, almeno per il contesto italiano, di proposte pastorali caratterizzate da un'estensione non concertata della giurisdizione vescovile sui casi di eresia e, men che meno, da forme di pastorale eterodossa (sostituite al più da una resistenza passiva al modello tridentino). A partire dalla metà degli anni sessanta e, soprattutto dopo l'elezione di Pio V Ghislieri (1566-1572), si procede a bollare come erronea l'esperienza di Foscarari, si utilizza la mancata applicazione dei decreti tridentini come occasione per procedimenti inquisitoriali o para-inquisitoriali (vedi Calvini), e l'(ex?)-valdesiano Morone si allinea al modello di vescovo disegnato dal concilio, vestendo egli stesso i panni di inquisitore su speciale mandato del pontefice.

Si tratta, come si può intuire, di una periodizzazione minuta che, pur perfettibile e non priva di eccezioni, conferma l'importanza dei decenni che videro lo svolgimento del Tridentino nella definizione del ruolo dei vescovi e, ovviamente, dei rapporti di forza interni all'istituzione ecclesiastica (basti pensare agli sforzi per la proclamazione - mai avvenuta - della residenza dei vescovi *de iure divino* che il papato guardò come una minaccia e che qualcuno bollò come "eresia"). È però evidente che ad agire in quegli stessi anni furono anche altri attori, in primo luogo il Sant'Ufficio che condusse una battaglia per il controllo della curia romana e, dopo una fase di consolidamento del proprio potere, agì nelle periferie della cristianità influenzando fortemente l'azione degli ordinari diocesani.

Di fronte a un quadro come quello tracciato, ci si può chiedere quale riformismo ne uscisse. La risposta è, in certa misura, nel decorso conosciuto da alcuni degli episodi citati. Per la maggior parte, i vescovi si allinearono alle prescrizioni conciliari - si vedano Morone e Nacchianti, che convocarono un sinodo subito dopo la conclusione dell'assemblea, intrapresero le visite pastorali e, nel caso di Morone, fondarono un seminario - adeguandosi alle direttive stabilite a Trento ed evitando scontri con

³³ Sul valore di tale data-simbolo e del conclave del 1549, mi limito a rinviare a T.F. Mayer, *Il fallimento di una candidatura: il partito della riforma, Reginald Pole e il conclave di Giulio III*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», XXI (1995), pp. 41-67 (ora in *Cardinal Pole in European Context. A «via media» in the Reformation*, Ashgate, Aldershot 2000); M. Firpo, *La presa di potere* cit., pp. 3-51. Per un quadro più ampio cfr. anche E. Bonora, *Aspettando l'imperatore: principi italiani tra il papa e Carlo V*, Einaudi, Torino 2014.

l'Inquisizione. Dal canto suo, quest'ultima iniziò a radicarsi e strutturarsi sempre meglio nei distretti diocesani, spesso coordinando il proprio intervento con le autorità vescovili. Ma se dai ruoli e dagli ambiti operativi, si passa a misurare i risultati ottenuti nel processo di riforma, il bilancio presenta maggiori ombre. Dovendo registrare la mancanza di indagini sistematiche e ad ampio spettro che pongano a confronto realtà diverse, si può ugualmente rilevare il successo non uniforme del dispositivo tridentino. Nonostante molti ordinari diocesani si adoperassero, a volte strenuamente, per riformare le chiese loro affidate, non ci si può fare ingannare dalla natura delle fonti tradizionalmente utilizzate per indagarne l'azione: il carattere prescrittivo di sinodi, visite pastorali e decreti vescovili non è di per sé una prova sufficiente dell'osservanza di tali misure (ma nemmeno della loro inosservanza estesa e generalizzata) e la presenza di vescovi riformatori - o, in molti casi, vescovi "applicatori" degli strumenti tridentini - non può essere assunta come prova di una riforma compiuta e recepita.

Per potersi esprimere, ci pare che il lavoro da fare sia ancora molto e complesso. L'impressione che si ricava dagli abbondanti incartamenti contro membri del clero conservati negli archivi delle congregazioni romane, dallo studio delle carte inquisitoriali e dall'analisi dei processi celebrati dai tribunali vescovili è quella di un degrado che impiegò secoli a essere sradicato. Per formulare un giudizio per quanto possibile compiuto, si dovrà però estendere la valutazione anche ad altri elementi, dalla ridefinizione degli spazi sacri, con chiese e luoghi culto restaurati e conformi alle prescrizioni conciliari, alla codificazione di una liturgia depurata dagli eccessi e dalle storture accumulate nei secoli del medioevo, a fattori che, pur agendo su un piano formale, ebbero un forte impatto in termini culturali e percettivi. La risposta che ne verrà non si potrà restringere al solo Cinquecento e, con ogni probabilità, continuerà a scontrarsi con la complessità dei contesti locali e delle personalità che, di volta in volta, guidarono questa o quella chiesa. I vescovi e loro riforme resteranno certamente un punto di osservazione privilegiato e, come è già accaduto, la riflessione sulla loro azione consentirà di rivedere interpretazioni e letture altrimenti consolidate.