

La Riforma nella Repubblica di Venezia - Reformation in the Republic of Venice

Federica Ambrosini (Università di Padova)

Abstract: Since the early 20s of the Sixteenth Century, Luther's message started to spread out in Venice and its territory. Quickly disseminated through the print, as well as pulpits and merchants, the ideas of the Protestant Reformation generated interest and approval within Venetian citizens of every social class. The fellow travelers of such new doctrines were mostly artisans and professionals, but also members of the political and religious elites were included. During the central decades of the century, the territory of the Republic of Venice was crossed by a thick net of heterodox religious groups inspired by an often eclectic, albeit prevalently Zwinglian-Calvinist, Protestantism. Anabaptism stirred strong consensus as well. However, soon came the repression from both political and religious authorities. The Republic agreed that the Congregation for the Doctrine of the Faith acted within its borders. Decimated by abjurations and emigrations, by the end of the century Protestantism had already been wiped out from Venice and the territories under its control.

Keywords: Anabaptism, Calvinism, Roman Inquisition, Forbidden books, Lutheranism, Republic of Venice

Della «secta» nata in Sassonia «per il predicar di uno frate di l'ordine di Predicatori, che danna la vita si observa al presenta, et non vole che le indulgentie a questo modo date siano di alcun valore», il governo veneziano veniva informato l'8 settembre 1518, dal suo ambasciatore a Roma Marco Minio¹. Sul movimento riformatore avviato in terra germanica da Lutero questa fu, se non

* La letteratura sulla ricezione e sugli sviluppi della Riforma nella Repubblica veneta, e in generale in Italia, è ormai vastissima: per una bibliografia aggiornata cfr. L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 272-284. In queste note figurano, pertanto, solo le opere alle quali si fa diretto riferimento nel testo. Si avverte inoltre che nelle citazioni da M. Sanuto, *I diarii*, a cura di F. Stefani, G. Berchet, N. Barozzi, M. Allegri, I-LVIII, a spese degli editori, Venezia 1879-1903, si indicano soltanto il numero del volume e della colonna; per il cognome del diarista, nel testo si è preferito usare la più comune forma Sanudo. Nelle citazioni tratte dal *Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960 -, si indicano soltanto il numero del volume e delle pagine.

¹ M. Sanuto, *I diarii*, XXVI, col. 18.

la prima in assoluto, certo una delle prime notizie a raggiungere Venezia: è infatti la prima riportata dai *Diarii* nei quali, tra il 1496 e il 1533, il patrizio Marin Sanudo fu zelante, tempestivo e, per quanto stava in lui, accurato nel registrare qualsiasi cosa gli sembrasse degna di nota, creando in tal modo la più preziosa raccolta di fonti per la storia veneziana del primo '500. Altre informazioni su Lutero e sui progressi della Riforma raccolse il diarista nei mesi e negli anni successivi, traendole tanto dalla corrispondenza ufficiale dei diplomatici della Repubblica quanto da lettere private; informazioni che, attraverso itinerari lunghi e spesso tortuosi, raggiungevano Venezia infarcite di inesattezze e di fraintendimenti anche grossolani.

Il materiale raccolto nei *Diarii* sanudiani rispecchia un interesse rivolto, più che ai contenuti dottrinali della Riforma, all'aneddotica che, a scopo di polemica o di edificazione, fioriva intorno alla persona di Lutero. Della sua teologia, apparentemente, altro non si sapeva se non che era radicata nel solo Evangelo. Assai più che sui suoi postulati fondamentali, c'era chiarezza sui suoi bersagli polemici: il diritto canonico, la teologia scolastica («di San Thomaso, Scoto et simeli [Lutero] se la ride», scriveva da Roma nel 1520 Minio che reputava «la cosa [...] molto scandalosa²) e soprattutto la persona e il ruolo del papa. Il 25 dicembre 1520 predicò a Venezia in campo Santo Stefano, con grande concorso di popolo, il ferrarese Andrea Baura, un agostiniano uso a toni profetico-apocalittici che prevedevano anche il ricorso alla polemica anticuriale, il parlare «mal dil Papa e di la corte romana». Bastò questo perché Marin Sanudo, e non lui soltanto, annoverasse senza esitazioni, sebbene impropriamente, il predicatore tra i seguaci di Lutero: «questo seguiva la doctrina di fra Martin Luther, è in Alemagna, homo doctissimo, qual seguiva San Paulo, et è contrario al Papa molto³».

«È contrario al Papa molto». La critica all'istituzione ecclesiastica era certo, dell'intera dottrina luterana, la componente destinata a trovare più immediata risonanza nella sensibilità di un pubblico cattolico. Del pubblico veneziano, in particolare. Venezia vantava sé stessa come Stato sopra ogni altro eccellente per le molte virtù che fin dai suoi primordi lo ornavano, prima fra tutte la salda e incontaminata fedeltà al cattolicesimo, che la rendeva città eletta e prediletta da Dio. Ma proprio in quanto tale, Venezia rivendicava pari dignità rispetto alle più alte potenze terrene: l'imperatore, ma anche il pontefice romano. La purezza di fede che connotava la Serenissima non poteva dunque implicare acquiescente docilità all'autorità pontificia, specie quando le pretese di questa entravano in collisione con gli interessi o le tradizioni veneziane, o mettevano in discussione l'autorità della Repubblica. Questa non accettava facilmente le ingerenze del papato in questioni di natura civile e politica, e reagiva con durezza dinanzi a ogni minaccia rivolta da Roma alla sua sovranità. La sua storia era stata connotata da scontri, anche violenti, con la Sede Apostolica; vivissima era ancora la memoria del più recente di questi conflitti, quello che, non molti anni prima che in Ger-

² Ivi XXVIII, col. 257.

³ Ivi XXIX, col. 492.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

mania esplodesse la contestazione di Lutero ai diritti e ai poteri che il papato si attribuiva, aveva contrapposto la Repubblica a Giulio II. Ne era conseguita la rovinosa sconfitta di Agnadello, che nel 1509 aveva posto fine alle ambizioni egemoniche della Serenissima sull'Italia settentrionale e minacciato la sopravvivenza stessa dello 'Stato da terra', dei possedimenti veneziani in terraferma. Se non mancavano dunque tra i veneziani coloro che, nei conflitti tra il loro Stato e la Chiesa di Roma, ravvisavano in questa l'oggetto primario della loro obbedienza, erano altresì numerosi quelli che – fatta salva la fedeltà al pontefice in materia dottrinale – privilegiavano senza esitazione il dovere civico di lealtà nei confronti della Repubblica. Di qui gli umori anticlericali che percorrevano la società veneziana, specie alcuni settori del suo ceto dirigente, predisponendola ad accogliere con interesse le nuove proposte religiose provenienti d'Oltralpe.

Un altro tratto distintivo era tuttavia riconosciuto da Sanudo a Lutero: l'essere teologo «qual seguita San Paulo». Anche questa caratteristica era tale da garantire all'agostiniano tedesco un attento ascolto a Venezia, almeno da parte di quei numerosi sudditi della Serenissima la cui spiritualità si ispirava a un cattolicesimo di matrice appunto paolino-agostiniana, nutrito di Scrittura, eticamente rigoroso e alieno da qualsiasi eccesso nelle pratiche devozionali. Da questo terreno, la profonda crisi attraversata dalla Repubblica nel primo '500 fece germogliare sulle lagune inquietudini e istanze di rinnovamento religioso che portarono molti sinceri e fervidi credenti a ritenere necessaria, e improrogabile, una radicale riforma della Chiesa. Una proposta in questo senso, destinata tuttavia a cadere nel vuoto, venne da due patrizi veneziani, Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini, che nel 1510 avevano deciso di ritirarsi nell'eremo di Camaldoli. Allorché, nel 1513, Giovanni de' Medici ascese al soglio pontificio con il nome di Leone X, i due camaldolesi gli dedicarono un *Libellus* in cui gli sottoponevano una serie di suggerimenti per ovviare ai numerosi mali dai quali era afflitta la Chiesa, invitandolo inoltre a convocare un concilio e a farsi promotore della riunificazione della cristianità divisa e della conversione degli infedeli, compresi i popoli delle nuove terre scoperte oltreoceano.

Le incertezze spirituali e politiche favorivano nell'Italia del tempo il fiorire di un profetismo messianico che probabilmente aveva indotto anche Giustiniani e Querini, come altri loro contemporanei, a sperare che il neoeletto potesse rivelarsi l'atteso 'papa angelico' promotore di una generale *renovatio* della cristianità. Non «per prophetia», bensì per «ragione naturale e divina»⁴ riteneva invece indispensabile e imminente una riforma della chiesa anche un altro patrizio veneziano, Gasparo Contarini. Prima della scelta eremitica di Giustiniani e Querini, con loro e con altri giovani laici Contarini aveva fatto parte a Venezia di un sodalizio in cui si dibattevano questioni religiose e ci si interrogava sul modo migliore per vivere e testimoniare la propria fede. A differenza dei due amici, Contarini aveva deciso di servire Dio mediante il servizio allo Stato, aprendosi in tal modo la via

⁴ Queste parole di Contarini sono riportate da A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017, p. 115.

a una brillante carriera politica e diplomatica. Sulla scelta di Contarini per una vita attiva aveva certo pesato la sua condizione di membro del ceto dirigente della Repubblica, ma determinante era stata l'esperienza da lui vissuta nell'aprile del 1511, quando attraverso le parole di un confessore aveva scoperto che nessuna opera umana, quindi nemmeno la vita ascetica, poteva essere sufficiente a espiare il peccato; a pagare ogni debito umano aveva tuttavia già provveduto Cristo, mediante la sua passione. Nonostante questa convergenza dottrinale sulla giustificazione per grazia, ben diverso da quello di Lutero sarebbe stato l'itinerario esistenziale del nobile veneziano, che nel 1535 avrebbe ricevuto il cappello cardinalizio per concludere la propria vita come diplomatico al servizio del pontefice, senza trarre dalla dottrina della giustificazione alcuna conseguenza eversiva sul piano ecclesiologico. Nemmeno le proposte di riforma di Giustiniani e Querini intendevano, d'altronde, contestare l'assetto istituzionale della Chiesa, come conferma il ruolo insostituibile attribuito al papa dal *Libellus*.

Da vivaci istanze di rinnovamento spirituale era dunque segnata la spiritualità veneziana del primo '500, tanto in ambienti elitari come quello della cerchia contariniana, quanto nel mondo dei mercanti, degli artigiani, degli esponenti delle professioni liberali. A rendere la città aperta alle novità religiose contribuivano inoltre il carattere cosmopolita della sua popolazione e la sua qualità di centro culturale, intellettuale e artistico. In particolare, Venezia era all'epoca fiorente mercato librario e centro tipografico di primissimo piano. Non stupisce dunque che le opere luterane vi fossero conosciute e apprezzate fin dal 1520, e che cominciassero ben presto a venirvi stampate in traduzione italiana.

La prima versione italiana di Lutero apparve infatti proprio a Venezia nel 1525, quando lo stampatore Nicolò di Aristotile detto Zoppino pubblicò, anonimo, *Uno libretto volgare con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano*. Questa traduzione ebbe successo, tanto che tra il 1526 e il 1556 ne furono stampate a Venezia altre cinque edizioni: due anonime, tre sotto il falso nome di Erasmo, allora non ancora condannato. Il volumetto raccoglieva tre scritti luterani di carattere devozionale, nei quale l'essenza del messaggio della Riforma veniva comunicata al lettore evitando con cura ogni accento polemico contro l'istituzione romana: un progetto editoriale che sembra studiato per la divulgazione in Italia del pensiero di Lutero, tanto da suggerire l'ipotesi che i tre testi di cui si compone il *Libretto* fossero stati selezionati a questo scopo dallo stesso riformatore, o da qualcuno a lui molto vicino.

Nel 1533 venne pubblicata a Strasburgo una versione italiana anonima di un altro scritto luterano, l'appello *An den christlichen Adel deutscher Nation*, con il titolo *Libro de emendatione et correctione dil stato christiano*. Si trattava di una traduzione oltremodo libera, che accentuava la veemenza dell'originale e lo arricchiva con inserti volti a denunciare la scandalosa e deplorabile situazione della Chiesa italiana e ad esaltare, per contro, il ruolo dell'autorità secolare, confermando in tal modo «la tendenza [...] dei riformati italiani a tradurre la protesta teologico-reli-

giosa d'Oltralpe in un discorso di denuncia etico-politica»⁵. All'incisività di questa denuncia sarà in gran parte da attribuire il successo che il *Libro de emendatione* incontrò a Venezia presso un pubblico alquanto eterogeneo per condizione sociale e livello culturale. Allarmato, il nunzio pontificio a Venezia, Girolamo Aleandro, svolse indagini arrivando alla conclusione – condivisa dall'attuale ricerca storiografica – che la paternità della traduzione fosse da ricondurre all'ambiente veneziano, l'autore essendo il minorita Bartolomeo Fonzio e il promotore un influente nobiluomo della Repubblica, ben contento di poter istituire un parallelo tra le rivendicazioni antiromane della nobiltà tedesca e quelle del patriziato lagunare.

Il nunzio Aleandro non era stato certo il primo rappresentante dell'istituzione ecclesiastica a preoccuparsi per il ruolo cruciale svolto dalla stampa nella propagazione a Venezia delle idee luterane. Già nell'agosto 1520 il vicario patriarcale aveva presentato in Collegio «uno breve dil Papa a stampa, qual dannà la scrittura et opere di fra' Martin Luther germano», ottenendo che un segretario del Consiglio dei dieci si recasse presso «Zordan todesco merchadante di libri, sta a San Maurizio» per effettuarvi un sequestro di opere luterane «stampate in Alemagna, et mandate in questa terra a vender» (ma Sanudo, appassionato bibliofilo, annotava sornione di essere riuscito ciò nonostante ad accaparrarsi uno di questi libri proibiti: «e l'ho nel mio studio»)⁶. Nella Pasqua del 1521, per ordine del legato pontificio era stata pubblicata nelle chiese veneziane la bolla di scomunica del papa contro detentori e lettori delle opere di Lutero. Nel gennaio 1524, nunzio e patriarca insieme avevano sollecitato il doge affinché fosse impedita in territorio veneto la vendita di libri luterani. Il 29 giugno di quell'anno, opere di Lutero erano state bruciate a San Pietro di Castello, chiesa cattedrale di Venezia; il 2 luglio il patriarca aveva confermato la scomunica nei confronti di coloro che detenevano libri di Lutero o ne seguivano le dottrine. Un nuovo rogo di libri di autori eretici (Melantone, Ecolampadio, Zwingli, Hus e altri, oltre a Lutero) aveva avuto luogo a Rialto il 15 maggio 1527. Il governo veneziano, pur senza eccessivo fervore, aveva prestato il suo braccio a questa campagna repressiva. Ma allorché, nel marzo 1530, la Casa d'Austria aveva tentato di premere sulla Repubblica affinché precludesse a «lutheriani et heretici» l'accesso ai territori veneti, ad alcuni patrizi filocuriali che appoggiavano questa richiesta si erano contrapposti gli autorevolissimi Savi del Consiglio e i Savi di terraferma, i quali sostenevano «che'l Stado et dominio nostro è libero et però non potemo devedarli»⁷. A questa posizione, che rispecchiava i tradizionali principi di tutela della sovranità della Serenissima, si ispirava in sostanza, nonostante una certa ambiguità formale, la risposta definitiva data agli ambasciatori imperiali: «questa Republica è stà sempre christianissima, et quando vederemo questi che è contra la fede li perseguiteremo, come sempre havemo fato»⁸.

⁵ S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», s. II, 17(1977), p. 72.

⁶ M. Sanuto, *I diarii*, XXIX, col. 135.

⁷ M. Sanuto, *I diarii*, LIII, col. 66.

⁸ Ivi, col. 68.

Espellere o tenere lontani dai propri confini i «lutheriani»: sarebbe stato di fatto impossibile per Venezia acconsentire a questa richiesta senza ledere gravemente i propri interessi. Da tre secoli, per meglio controllare l'organizzazione dei suoi intensi rapporti commerciali con le terre germaniche, la Repubblica aveva destinato a luogo di residenza e a sede delle attività dei mercanti tedeschi ospiti in città un edificio situato a Rialto e posto sotto la diretta amministrazione dello Stato, il Fondaco dei Tedeschi. Nel corso del terzo decennio del '500, questa comunità germanica non tardò ad assumere marcate coloriture luterane: Marin Sanudo annotava come nella quaresima del 1525 la maggior parte dei «Todeschi in fontego» avessero «manzà carne»⁹. Ma i connazionali dell'agostiniano ribelle non erano, a Venezia, gli unici a seguirne le dottrine. Molti veneziani, forse stanchi di aspettare iniziative riformatrici da una Roma apparentemente sorda a ogni appello, si sentivano disposti a seguire la via alternativa proposta dal riformatore d'Oltralpe. Così, in quella quaresima del 1525, numerosi erano stati coloro che avevano seguito l'esempio dei mercanti tedeschi del Fondaco, violando il precetto dell'astinenza, e anche il numero delle confessioni era drasticamente calato: «peroché molti tieneno l'opinion lutheriana»¹⁰. Tre anni più tardi, d'altronde, lo stesso Lutero avrebbe espresso il suo compiacimento perché i veneti avevano accolto la parola di Dio.

Non si trattava dei veneziani soltanto. Le nuove dottrine stavano infatti dilagando nell'intero territorio della Serenissima, dai suoi confini occidentali (Bergamo e Brescia), a quelli orientali (Friuli e Istria). A Vicenza, la predicazione di Lutero contro le indulgenze venne fatta oggetto di discussione nei circoli intellettuali fin dai primi mesi del 1518; a Padova, si diceva nel 1531, «non c'era persona colta che non fosse luterana»¹¹, e padovano era Lucio Paolo Rosello, il prete che nel 1530, in occasione della dieta di Augusta, scrisse a Melantone esortandolo a impegnarsi con fermezza per la causa della Riforma onde poterne estendere i benefici effetti all'Italia e alla cristianità tutta.

In alcune di queste città, la propagazione delle idee protestanti era favorita dal fatto che esse ospitavano consistenti comunità germaniche: a Padova i molti studenti d'Oltralpe che affollavano lo Studio, a Vicenza i mercanti tedeschi. E fin dall'inizio, come si è visto, un ruolo fondamentale spettò alla stampa. Ma in terra veneta, come nel resto d'Italia, questa prima fase del movimento filo-protestante trasse alimento soprattutto dalla predicazione. Vari religiosi, specie regolari appartenenti a ordini mendicanti (particolarmente nefasta, secondo Gian Pietro Carafa, l'opera di «quella maladetta nidiata di quelli frati minori conventuali»)¹², si fecero dal pulpito autorevoli e persuasivi interpreti del messaggio della Riforma, radunando intorno a sé piccole cerchie di discepoli.

All'inizio degli anni trenta, alcuni francescani predicavano a Padova in senso «luterano». Uno di costoro, Girolamo Galateo, veneziano di nascita, morì in

⁹ Ivi, XXXVIII, col. 185.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 94.

¹² Ivi, p. 142.

carcere nel 1541. Nel corso della sua prigionia egli scrisse, dedicandola al Senato veneto, un'*Apologia* che fu stampata postuma, forse nella stessa Venezia, dove il frate contava numerosi e autorevoli estimatori: essa conteneva una professione di fede abbastanza apertamente ispirata ai principi luterani per ciò che riguardava il rapporto tra fede e opere, i sacramenti, il purgatorio, il rifiuto delle pratiche ascetiche e del culto delle immagini, il *sola Scriptura*, meno esplicita circa la Chiesa e l'autorità del papa.

Il 1541 fu anche l'anno in cui arrivò a Venezia da Trieste, dove aveva predicato per l'Avvento dietro invito del vescovo Pietro Bonomo – un umanista molto interessato alle idee della Riforma – l'eremitano agostiniano Giulio della Rovere, noto come Giulio da Milano. Nella chiesa veneziana di San Cancian egli affrontò in un ciclo di quaresimali tutti gli elementi più controversi del dibattito dottrinale di quegli anni, preferendo tuttavia mettere l'accento su *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura* piuttosto che lanciarsi in una diretta polemica con il cattolicesimo istituzionale. Questo non bastò a metterlo al riparo dai sospetti e, infine, da una denuncia che portò a una perquisizione in casa sua, dove vennero trovate opere luterane e corrispondenza compromettente. Pur godendo, fra Giulio, dell'appoggio di vari patrizi, la Repubblica ne decise l'arresto, suscitando con ciò la reazione violenta del generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, a sua volta impegnato come quaresimalista nella chiesa veneziana dei Santi Apostoli. Della Rovere era già stato processato una prima volta a Bologna nel 1538, uscendone assolto, ma i tempi ora erano cambiati, specie per i frati apostati. Nel gennaio 1542 fra Giulio finì pertanto per piegarsi all'abiura, e venne condannato a un anno di carcere; nel 1543 riuscì a evadere e a riparare nei Grigioni, finendo la propria vita come pastore calvinista.

Anno davvero cruciale, quel 1542 che vide Gasparo Contarini spegnersi nell'amarezza per il fallimento dei colloqui di Ratisbona, Bernardino Ochino emigrare in terra protestante, e l'istituzione della Congregazione romana del Sant'Uffizio coronare il lungo e tenace lavoro di Carafa per riorganizzare l'Inquisizione romana dotando la Chiesa cattolica di un efficace strumento per la repressione dell'eresia. L'introduzione dei nuovi tribunali inquisitoriali non avvenne automaticamente in tutti gli Stati italiani, in alcuni dei quali si mantennero per un certo tempo le strutture locali preesistenti; Venezia, tuttavia, si adeguò questa volta alle normative romane e accettò d'introdurre nei propri domini il Sant'Uffizio. Precedentemente la Repubblica aveva perseguito l'eresia mediante l'Inquisizione ducale, istituita nel 1249: si trattava di una magistratura totalmente laica che aveva il compito di collaborare con gli ordinari locali e, dal 1289, con un inquisitore generale appartenente all'ordine francescano. Dall'inizio del secolo XV, con l'estinguersi del fenomeno ereticale, l'Inquisizione veneziana esisteva solo nominalmente, e fu il caso di Giulio da Milano a segnare la ripresa della sua attività.

Il 26 novembre di quello stesso 1542 l'aquilano Baldassarre Altieri, a Venezia in qualità del segretario dell'ambasciatore inglese Edmund Harwell, scrisse a Lutero a nome delle *ecclesiarum* di Venezia, Vicenza e Treviso una lettera nella quale chiedeva ai principi protestanti una presa di posizione presso il Senato della Repubblica in

favore dei veneti perseguitati per causa di fede, e allo stesso Lutero un intervento chiarificatore circa la dottrina eucaristica, principale motivo di dissenso tra i filoprotestanti italiani. Il riformatore rispose il 13 giugno 1543 compiacendosi con i veneti per la loro fede ed esortandoli alla concordia e a guardarsi dalle erronee dottrine eucaristiche degli svizzeri, specie degli zurighesi. Ringraziando Lutero, nell'agosto di quell'anno Altieri lo pregò di adoperarsi presso i principi protestanti in favore di un'altra vittima della repressione a Venezia: un francescano nativo di Albona, Baldo Lupetino, che predicando a Cherso nella quaresima del 1541 aveva dato scandalo negando il libero arbitrio, le indulgenze e il culto dei santi, ed era stato perciò incarcerato nel novembre 1542. Tramite un nipote di Lupetino, Mattia Vlacic detto Flacio Illirico, stimatissimo collaboratore di Lutero, l'elettore di Sassonia e altri principi si rivolsero effettivamente al governo veneziano, intercedendo per il prigioniero il quale, tuttavia, non venne rimesso in libertà.

Bernardino Ochino aveva creduto di riconoscere nella Serenissima il rifugio ideale per gli eterodossi perseguitati da Roma, e insieme il possibile centro italiano di un cristianesimo riformato sulla base del puro Evangelo. Tale convincimento trova compiuta formulazione nella lettera dal senese indirizzata al governo veneziano il 7 settembre 1542, all'indomani dell'espatrio: «Già Christo ha incominciato penetrare in Italia, ma vorrei che v'intrasse glorioso, a la scoperta, e credo che Venetia sarà la porta»¹³. Quest'illusione – perché d'illusione si trattava, come i fatti non tardarono a dimostrare – venne coltivata per un certo tempo anche da Pier Paolo Vergerio, nobile capodistriano con un passato di letterato, giurista e diplomatico al servizio della curia romana, dal 1536 vescovo della sua città natale. Nei primi anni quaranta il tradizionalistico cattolicesimo di Vergerio si stava rapidamente evolvendo verso una fede più tormentata, angosciata per la degenerazione della Chiesa e sempre più ricettiva alle idee provenienti da quel mondo germanico del quale il presule aveva acquisito, nel corso della sua carriera, un'esperienza diretta e non superficiale. I primi effetti di questa nuova consapevolezza religiosa furono la campagna condotta da Vergerio contro certe devozioni popolari intrise di superstizione e prive di riscontri biblici, e una predicazione che metteva in dubbio la confessione auricolare, i suffragi, i pellegrinaggi, la vita monastica. Queste iniziative valsero al vescovo di Capodistria l'ostilità di vari settori della popolazione cittadina e infine, nel gennaio 1545, l'apertura di un processo informativo voluto dal nunzio pontificio Giovanni Della Casa.

Il 24 novembre di quell'anno un prelado veneto, nel quale è chiaramente riconoscibile Vergerio, indirizzò un'orazione al neoeletto doge Francesco Donà, in fama di patrizio anticuriale e sensibile all'urgenza di una riforma della Chiesa. Dichiarandosi convinto che l'elezione di Donà avesse un significato provvidenziale non per Venezia soltanto, ma per l'intera cristianità, Vergerio invitava il doge ad adoperarsi presso il papa e i principali governanti europei per portare a buon esito il concilio appena aperto a Trento e per mantenere la concordia all'interno della cristianità.

¹³ Ivi, pp. 95-96.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

L'elezione di Francesco Donà al dogado aveva suscitato aspettative anche in altri italiani esuli *religionis causa*, che proprio in quel tempo avevano cominciato a intavolare trattative con la lega di Smalcalda in vista di un'azione comune, per la quale speravano nell'appoggio del doge. Furono, questi, gli anni in cui sembrò per un breve momento che i filo-protestanti italiani potessero unire le proprie forze a quelle dei repubblicani fuorusciti dalla Toscana e dai territori pontifici e concentrarsi a Venezia. Queste aspettative sembrarono vicine a realizzarsi nel 1546, allorché a Venezia un avventuriero bolognese, Ludovico Dall'Armi, e un filo-protestante fuggito da Roma, Guido Giannetti da Fano, vennero scelti da Enrico VIII insieme a Baldassarre Altieri come tramite per la realizzazione di una lega antimperiale tra l'Inghilterra, i principi protestanti tedeschi e alcuni Stati italiani disposti – come sembrava esserlo Venezia – a un'azione comune per il ripristino della «antica libertà d'Italia». Nel giugno di quell'anno, in una lettera al principe elettore Giovanni Federico di Sassonia, Giannetti collegò espressamente questa causa a quella dell'«antica e giusta dottrina del santo Evangelo»¹⁴. Nonostante le proteste della Santa Sede che lo conosceva come luterano, Altieri riuscì a farsi accreditare quale rappresentante a Venezia dell'elettore e del langravio.

Era però, di fatto, irrealistico credere che la Repubblica, la quale dopo la pace di Bologna del 1530 osservava una rigorosa neutralità, potesse davvero schierarsi a fianco dei principi protestanti contro Carlo V. Una scelta che a consistenti settori del ceto dirigente veneziano sarebbe apparsa, per giunta, autolesionistica: a Venezia, non meno che presso le altre autorità politiche dell'Europa cattolica, godette infatti di lunga fortuna il pregiudizio che assimilava, almeno potenzialmente, il dissenso religioso alla sovversione politica e sociale (la rivolta contadina del 1525 in Germania costituiva un allarmante precedente) e all'abbandono di ogni principio morale. Agli occhi di un osservatore veneziano si presentavano come «barbari irrationali» i protestanti confluiti ad Augusta per la dieta del 1530; due anni più tardi Nicolò Tiepolo, ambasciatore della Repubblica presso Carlo V, esprimeva il timore che la «licenza» predicata dal luteranesimo e dalle altre «sette» generate dalla Riforma stesse facendo precipitare le terre germaniche ed elvetiche nell'anarchia, che le facesse, anzi, regredire al più primordiale e ferino stato di natura, «alla fierezza antica di vivere». Tanto più che le novità religiose erano state prodotte da un popolo, quello tedesco, sul quale i veneziani erano soliti esprimere giudizi pesantemente negativi: in Germania, perfino i nobili erano rozzi, violenti, in una parola – abituati com'erano a vivere al di fuori di un contesto urbano, arroccati nei loro castelli – inguaribilmente «villani»¹⁵.

Gli anni 1546-1547 svelarono l'inconsistenza del sogno di realizzare con le armi un rinnovamento politico e religioso in Italia. Nell'agosto 1546 venne scoperta a Lucca la congiura ordita in funzione antimedicea e antipapale dal gonfaloniere della Repubblica, Francesco Burlamacchi, che si proponeva di richiamare

¹⁴ G. Dall'Olio, *Giannetti, Guido*, in *DBI* 54, pp. 453-455: 454.

¹⁵ F. Ambrosini, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 248-250, 253.

in vita la libertà originaria di varie città toscano-emiliane aprendo in questo modo la via anche a un rinnovamento della Chiesa. Nel gennaio 1547, la morte di Enrico VIII privò di un importante punto di riferimento filo-protestanti e utopisti politici. E il 24 aprile 1547 la vittoria riportata da Carlo V sugli smalcaldici a Mühlberg dissuase definitivamente Venezia da qualsiasi apertura verso la Riforma; da questo momento, anzi, la Repubblica – fino al 1553 guidata dal doge Francesco Donà, che smentiva così con i fatti le aspettative in lui riposte al tempo della sua elezione – volle dar prova di rinnovato zelo nella repressione del fenomeno ereticale entro i propri confini. Venuto meno il suo ruolo ed essendo inoltre morto l'ambasciatore Harwell, Baldassarre Altieri dovette lasciare Venezia; Dall'Armi venne giustiziato in questa città il 14 maggio, come complice dell'assassinio di un patrizio veneto; Giannetti riparò in Inghilterra. Eppure il sogno di una Venezia «porta della Riforma» in Italia, sebbene ormai rivelatosi un miraggio, diede prova di una tenace quanto sorprendente capacità di sopravvivenza. Esso sarebbe infatti riaffiorato nel discorso *Della dignità et eccellenza della gran città di Venetia* pubblicato nel 1562 da un nobile bresciano conquistato alla Riforma, Giovanni Andrea Ugoni, dove la Serenissima viene vagheggiata come «Ginevra d'Italia» e «città santa»¹⁶; e ancora nel 1570 Flacio Illirico avrebbe pubblicato una *Esortazione cristiana al Serenissimo Principe e all'inclito senato di Venezia*, in cui invitava la Repubblica ad adoperarsi in favore del protestantesimo.

La manifesta volontà veneziana di mantenersi fedele alla Chiesa di Roma non significò tuttavia docilità ai voleri di questa, o rinuncia a salvaguardare l'autonomia dello Stato marciano da ingerenze ecclesiastiche. Il 22 aprile 1547, due giorni prima della battaglia di Mühlberg, il governo della Repubblica recuperò in parte l'antica prassi inquisitoriale veneziana istituendo la nuova magistratura dei savi (o deputati) sopra l'eresia. Erano, questi, tre patrizi autorevoli per età, esperienza e peso politico incaricati dallo Stato di collaborare, condividendone alcune competenze e senza alcuna subordinazione, con i giudici ecclesiastici: il nunzio pontificio, dotato di autorità su tutto lo Stato veneziano; l'ordinario diocesano, cioè il patriarca o il suo vicario; e l'inquisitore, che a Venezia fu un francescano fino al 1560, in seguito – dopo un conflitto tra il governo veneziano e l'inquisitore fra Felice Peretti, futuro Sisto V – un domenicano, nominato direttamente dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio. L'introduzione dei tre deputati laici era, come è facile intuire, un'innovazione che, se da un lato poteva apparire dettata dall'esigenza di garantire agli ecclesiastici la sicurezza necessaria per svolgere serenamente il loro compito – e fu in questa luce che Venezia la presentò alla Santa Sede –, d'altro lato rappresentava una forma di controllo statale sull'operato del Sant'Uffizio: mentre, infatti, i giudici ecclesiastici erano responsabili dinanzi alla Santa Sede, i tre deputati laici rispondevano solo al Consiglio dei dieci. Analoga operazione fu condotta anche nei tribunali inquisitoriali di terraferma, dove nel

¹⁶ S. Seidel Menchi, *Protestantesimo a Venezia*, in *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, a cura di G. Gullino, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1990, pp. 131-154: 146.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

1551 Venezia riuscì, dopo lunghe controversie con Roma, a imporre la presenza di una rappresentanza laica costituita dai rettori (cioè dai rappresentanti del governo veneziano) coadiuvati all'occorrenza da due dottori in diritto, pure laici.

Nel territorio della Repubblica, come negli altri Stati italiani in cui era stata introdotta l'Inquisizione romana, il procedimento giudiziario a carico di un indiziato di eresia poteva essere avviato o in seguito a denuncia o d'ufficio, per «pubblica fama». L'indiziato aveva anche la possibilità di prevenire il tribunale inquisitoriale con una «comparizione spontanea» che gli consentiva di essere riconciliato con la Chiesa in forma privata, senza pericolo di carcere né di tortura – prassi, questa, alla quale si ricorreva soprattutto per indurre il reo a fare i nomi dei suoi complici. Erano considerati indizio di dubbia ortodossia comportamenti quali la mancata frequentazione della messa e dei sacramenti, il consumo di cibi proibiti in giorni di digiuno e di astinenza, il possesso o la lettura di libri eterodossi, l'attività lavorativa nei giorni festivi, le critiche al pontefice o ai vescovi, le manifestazioni di disprezzo nei confronti della Madonna, dei santi, di dogmi e precetti cattolici o anche di pratiche devozionali, come i pellegrinaggi o il rosario. Se il tribunale riteneva motivata la denuncia o la pubblica fama, e opportuno pertanto aprire un procedimento, l'indagine si estendeva allo stile di vita e alle frequentazioni del sospetto, prendendo in considerazione (allorché si trattava di un padre di famiglia) anche l'educazione religiosa impartita ai figli e l'osservanza delle pratiche cattoliche da parte della moglie e dei servitori. Soprattutto se le accuse parlavano di detenzione di libri proibiti, si procedeva a perquisizioni nell'abitazione dell'indiziato, la posizione del quale poteva essere notevolmente alleggerita dalla presenza, sulle pareti domestiche, di immagini religiose – preferibilmente di inequivocabile ispirazione cattolica, come quelle raffiguranti la Vergine o qualche santo – e dal possesso di ausili alla devozione personale quali la corona del rosario o un diffuso libretto di devozione, l'ufficiolo della Madonna. Ma il peso maggiore lo avevano le dirette testimonianze di vicini di casa, colleghi di lavoro, dipendenti: tra i testimoni, i più affidabili erano considerati i religiosi e le persone di elevata condizione sociale. Era prevista la possibilità che l'inquisito fosse assistito da un legale, ma pochi sono i casi a noi noti in cui questo diritto teorico venne effettivamente messo in pratica.

Una volta pronunciata una sentenza di condanna, i beni del reo venivano confiscati dallo Stato, che di solito li concedeva agli eredi. Le pene potevano essere di carattere spirituale o corporale, fino al carcere a vita, formula che comportava peraltro la possibilità, dopo pochi anni, di una commutazione della pena. La condanna capitale era riservata agli impenitenti o ai *relapsi* (i recidivi, coloro che erano ricaduti nell'errore dopo avere abiurato). Nella città di Venezia i condannati venivano messi a morte in «forme occulte, silenziose, morbide»¹⁷, cioè mediante strangolamento in prigione o, più frequentemente, mediante annegamento notturno. Nonostante le recriminazioni di Roma, che prediligeva le edificanti

¹⁷ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 92.

e trionfalistiche esecuzioni pubbliche, Venezia mantenne la consuetudine delle esecuzioni segrete, che si presentava, in effetti, vantaggiosa sotto più punti di vista: intimoriva i sudditi, avvolgendo la fine degli inquisiti in un'aura di mistero; non offriva ai condannati la possibilità di propagandare la loro causa atteggiandosi a martiri; non suscitava le indignate reazioni delle potenze protestanti; minimizzava agli occhi della Sede Apostolica l'entità e la diffusione del fenomeno ereticale, così da non scalfire l'immagine mitica dell'immacolato cattolicesimo veneziano. Occultare al pubblico le esecuzioni capitali per eresia era una prassi occasionalmente attestata anche nella terraferma veneta, dove tuttavia la norma era rappresentata dai pubblici rituali di morte così graditi a Roma.

Non essendo, in genere, autorizzati a pronunciare sentenze capitali, i tribunali ecclesiastici erano soliti abbandonare al braccio secolare il condannato accompagnando questo atto con la raccomandazione di procedere nei suoi confronti «*contra sanguinis effusionem et mortis periculum*»: formula solo apparentemente misericordiosa in quanto significava in realtà l'esatto opposto, la richiesta cioè della pena capitale. Anche nelle fonti inquisitoriali veneziane è documentata questa procedura; a Venezia tuttavia non erano necessariamente le autorità statali a farsi carico dell'esecuzione, in quanto fin dal 1547 i giudici ecclesiastici locali erano stati autorizzati, dietro richiesta del nunzio pontificio Giovanni Della Casa, a «*proceder ad ogni pena di sangue et mutilation di membri et di ultimo supplicio, etiam di foco*»¹⁸ senza incorrere in irregolarità canonica.

Nel giugno 1546 si era aperto, per essere interrotto dopo un anno, il processo contro Pier Paolo Vergerio, al quale venne intanto impedito l'accesso al concilio di Trento. Nel 1548, mentre suo fratello, Giovanni Battista vescovo di Pola, moriva in fama di «*lutherano*», Pier Paolo venne rimosso dalla sua diocesi di Capodistria (dove sulla sua attività si aprì una minuziosa inchiesta, estesa poi ad altre località quali Pirano, Pola e Veglia) e messo al bando da tutti i territori dell'Istria veneziana. Trasferitosi a Padova, dove non tardò ad acquistarsi grande popolarità negli ambienti universitari, Vergerio si trovò coinvolto nel caso di Francesco Spiera. Costui era un avvocato di Cittadella che, processato per eresia e piegatosi all'abiura, venne colto da una profonda depressione e morì a Padova il 28 dicembre 1548, probabilmente suicida. Tra i molti che si erano recati a visitare il malato e a tentare di dargli conforto c'era Vergerio, il quale si affrettò a stendere un resoconto della tragica vicenda: sulla scorta delle confidenze che asseriva di avere ricevuto da Spiera, il vescovo indicava la causa della disperazione dell'avvocato nella certezza di avere commesso, abiurando contro coscienza, il peccato imperdonabile, quello contro lo Spirito Santo. Secondo quanto ebbe a dire in seguito lo stesso Vergerio, il traumatico episodio di Francesco Spiera ebbe un peso determinante sulla sua risoluzione di tagliare definitivamente i ponti con la Chiesa di Roma; questo passo, il capodistriano si decise a compierlo il primo maggio 1549 trasferendosi a Chiavenna per divenire, l'anno successivo, pastore

¹⁸ C. Mutini, *Della Casa, Giovanni*, in *DBI* 36, pp. 699-719:707.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

di una piccola comunità italiana a Vicosoprano. Tra gli scritti di Vergerio, che avrebbe finito i suoi giorni nel 1565 a Tubinga, ebbe edizioni in latino, in tedesco e in italiano il resoconto della tragedia di Spiera: esso trovò ampia eco in Europa, divenne oggetto degli scritti polemici di altri eterodossi italiani e offrì spunto a Calvino per la sua denuncia della simulazione nicodemitica. Un'altra opera dell'ex vescovo, pubblicata a Basilea nel 1550 con il titolo *Dodici trattatelli*, si inserisce nel vivace dibattito allora in corso sul problema della liceità della fuga per sottrarsi alla persecuzione.

Negli stessi anni, altri titolari di diocesi venete attirarono su di sé l'attenzione dell'Inquisizione. Proprio in quell'inverno 1548-49 in cui Vergerio stava maturando la sua sofferta decisione in favore della Riforma il fiorentino Giacomo (o Jacopo) Nacchianti, dal 1541 vescovo di Chioggia, subì a Roma un processo per le sue idee religiose, che già lo avevano reso sospetto al concilio di Trento e che egli era accusato di predicare nella sua diocesi. Nacchianti condivideva le critiche di Vergerio a certe devozioni popolari e a certe prassi ecclesiastiche, ma si spingeva ben oltre rispetto al vescovo di Capodistria, sostenendo la dottrina della giustificazione per sola fede e, sembra, anche quella della predestinazione. Riuscì tuttavia a mantenere la dignità episcopale e il governo della sua diocesi, forse perché – a differenza di Vergerio, che teneva a divulgare le sue opinioni tra ascoltatori di ogni ceto sociale – riservava le sue considerazioni eterodosse a un pubblico ristretto e selezionato, evitando per il resto di urtare la fede della gente semplice.

Un altro prelado accusato di eresia in terra veneta fu Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia d'illustre famiglia patrizia. Inquisito dapprima nel 1551-1552, poi di nuovo nel 1562, Grimani ebbe l'appoggio del governo veneziano, il quale riuscì a ottenere che la causa del patriarca venisse esaminata a Trento da una apposita commissione la quale emise nel 1563 una sentenza assolutoria. Grimani poté così rimanere indisturbato alla guida della sua diocesi – unica concreta ripercussione negativa sulla sua carriera, il mancato conseguimento dell'ambitissimo cardinalato – e dedicarsi alle sue collezioni di arte e di antichità che, morendo nel 1593, avrebbe lasciato alla Repubblica. Della sua travagliata vicenda processuale, Grimani volle fosse tramandata memoria nell'«esoterico linguaggio simbolico»¹⁹ di alcune iscrizioni, sculture e decorazioni pittoriche nella chiesa di San Francesco della Vigna e in palazzo Grimani a Santa Maria Formosa.

Meno fortunato fu un altro patrizio veneziano, Vittore Soranzo, dal 1547 successore di Pietro Bembo come vescovo di Bergamo. Nella sua diocesi egli s'impegnò intensamente in un'opera di rimozione degli abusi e delle pratiche superstiziose, ma anche di diffusione di quei libri proibiti con i quali egli si era familiarizzato in anni e anni di fitti contatti – a Viterbo, a Roma, a Napoli – con eterodossi quali Juan de Valdés e vari esponenti della sua cerchia, e con dichiarati filo-protestanti come Guido Giannetti e Baldassarre Altieri. Nel 1551 Soranzo venne convocato a Roma e incarcerato, mentre a suo carico si avviava un pro-

¹⁹ M. Firpo-F. Biferali, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari-Roma 2016, p. 373.

cesso nel corso del quale Giulio III, desideroso di non inimicarsi Venezia e, al tempo stesso, di mettere un freno al potere del Sant'Uffizio, dimostrò per l'inquisito eccezionale favore. Ciò nonostante, la posizione del vescovo di Bergamo non tardò a rivelarsi indifendibile e tra giugno e luglio 1551 egli ammise i propri errori facendo il nome di altri «complici» che tuttavia, certamente per volontà del pontefice, non vennero coinvolti nell'inchiesta. Giulio III riuscì a imporsi anche nell'ottenere per Soranzo una condanna assai mite, e il mantenimento della dignità episcopale. Ma nel 1557 papa Paolo IV Carafa, che nella sua passata veste di inquisitore avrebbe desiderato per il prelado veneziano una pena ben più dura, lo convocò nuovamente a Roma e il 20 aprile 1558 lo privò del vescovato. La salute in rapido declino offrì a Soranzo motivi non pretestuosi per evitare di presentarsi dinanzi al tribunale romano; la morte, che lo colse a Venezia il 13 maggio 1558, molto probabilmente gli risparmiò una pesante condanna, tanto più che il testamento da lui dettato nel 1554 provava la sua pertinacia nell'eterodossia.

Negli anni quaranta dimostrò inequivocabili simpatie per la dissidenza religiosa filo-protestante un vescovo veneziano d'illustre famiglia cittadina (i cittadini costituivano un ceto intermedio tra il patriziato e il popolo), Andrea Zentani, dal 1539 titolare della diocesi cipriota di Limassol dove, peraltro, non risulta essersi mai recato. Protettore e amico di eretici quali l'ex agostiniano Ambrogio Cavalli, che inviò come suo vicario a Cipro, il medico Girolamo Donzellini, il prete Lucio Paolo Rosello, nel 1549 Zentani suscitò viva preoccupazione nel nunzio pontificio a Venezia, Giovanni Della Casa, per la propaganda ereticale con cui, insieme a un fratello, egli contaminava i giovani di Conegliano, la cittadina nella quale si era stabilito nel 1546. Il prestigio del vescovo fece sì che l'inchiesta ordinata da Paolo III venisse insabbiata; essa fu però riaperta con Paolo IV, nel 1555, e il prelado non poté sottrarsi all'arresto a Venezia e all'extradizione a Roma, dove nell'agosto 1559 subì la degradazione e la condanna al carcere perpetuo. A salvarlo sopravvenne la morte del pontefice, seguita dalla liberazione dei prigionieri dell'Inquisizione a opera dei popolani di Roma. Seguendo l'esempio di Vergerio, Andrea Zentani riparò nei Grigioni, dove fu controversista protestante.

Oltre ai casi clamorosi di vescovi inquisiti per eresia, in territorio veneto gli anni quaranta e cinquanta del secolo videro continuare le inchieste a carico di semplici religiosi. Tra gli esponenti del clero secolare ebbe un ruolo di primo piano nella propagazione delle dottrine protestanti Lucio Paolo Rosello, già ricordato per il suo appassionato appello a Melantone. Per sedici anni parroco nella località friulana di Maron, terra dei conti di Porcia e Brugnera, dove suo cognato divenne animatore di una conventicola di simpatizzanti per la Riforma, nel 1548 Rosello si trasferì – probabilmente attirato dai più ampi orizzonti che la capitale poteva offrire alla sua attività di propagandista – a Venezia, dove si legò subito ad altri dissidenti religiosi. Dottore *in utroque* e già autore di alcune opere giuridiche, nel 1549 e nel 1551 diede alle stampe due scritti spirituali di tono eterodosso: un *Discorso di penitenza* in forma di dialogo con Gasparo Contarini, il pensiero del quale veniva sviluppato fino a contestare l'istituzione ecclesiastica e la confessione auricolare, e le *Considerazioni devote*

intorno alla vita e passione di Christo. Nel giugno 1551 venne denunciato da un libraio inquisito per eresia, Bonifacio Milion; trovato in possesso di una notevole biblioteca di libri proibiti e processato, abiurò e venne condannato al domicilio coatto a Venezia, dove si spense nel 1556.

Ma soprattutto i religiosi regolari continuarono a segnalarsi per il loro zelo nel propagandare la Riforma e reclutare proseliti. Per una predicazione quaresimale di stampo «luterano» tenuta nel 1544 a Cipro, nella chiesa di Santa Sofia a Nicosia, dovette fare pubblica abiura nella chiesa veneziana di Santa Maria Formosa, il 31 marzo 1545, il protetto del vescovo Zentani, Ambrogio Cavalli (Ambrogio da Milano), agostiniano destinato a una vita avventurosa tra la Ginevra di Calvino e la Ferrara di Renata di Francia e a una tragica morte sul rogo a Roma, nel 1556. Nel suo caso, il governo veneziano collaborò all'arresto del presunto eretico; ma due anni più tardi, il seguito della vicenda di fra Baldo Lupetino dimostrò come le autorità politiche della Serenissima sapessero all'occorrenza non solo rifiutarsi di ottemperare alle decisioni dei giudici ecclesiastici del Sant'Uffizio, ma altresì intervenire a modificarne le sentenze. Quando infatti, il 27 settembre 1547, gli ecclesiastici condannarono a morte il francescano, il Consiglio dei dieci dapprima rifiutò di concedere il braccio secolare per l'esecuzione, poi commutò la pena nel carcere a vita. Ma l'instancabile attività di proselitismo svolta da fra Baldo tra i compagni di prigionia, e la sua tenacia nel far circolare i propri scritti, gli costarono un nuovo processo che si concluse, il 17 settembre 1555, con la sua condanna a morte per annegamento, questa volta eseguita senza interferenze del potere politico.

Stessa fine toccò alcuni anni più tardi a Bartolomeo Fonzio. All'inizio degli anni trenta l'inquieto e avventuroso minorita, già in fama di luterano e minacciato di processo, aveva lasciato Venezia per Augusta e Strasburgo, dove aveva dato alle stampe il *Libro de emendatione et correctione dil stato christiano* e preso contatto con Martin Butzer, nella speranza di poter avviare con lui un'opera di pacificazione all'interno della lacerata cristianità occidentale. Dopo altri vagabondaggi, tra il 1548 e il 1557 Fonzio era vissuto come prete secolare e maestro di scuola nella terraferma veneta, a Padova e a Cittadella: località, questa, culturalmente vivacissima e già predisposta alla ricezione di un pensiero eterodosso grazie all'insegnamento svolto dall'umanista Pietro Speciale, autore di un trattato *De gratia Dei* (1542) nel quale dimostrava piena sintonia con i capisaldi del pensiero luterano. Fonzio, che insegnava servendosi anche di un catechismo da lui stesso composto, non aveva tardato ad attirare su di sé nuove accuse di eresia che lo indussero, nonostante l'appoggio accordatogli dalla comunità locale, a un temporaneo allontanamento da Cittadella e provocarono, poco dopo il suo rientro all'inizio del 1558, il suo arresto e la traduzione a Venezia, dove venne incarcerato e dove si aprì il processo a suo carico (non era raro, infatti, che procedimenti di particolare rilievo fossero avvocati dalla terraferma a Venezia). Nei quattro anni che seguirono, Fonzio – del quale la Repubblica, come era solita fare allorché gli inquisiti erano sudditi veneti, rifiutò l'extradizione a Roma – portò a compimento una professione di fede di cui aveva cominciato la stesura oltre vent'anni prima, la *Fidei et doctrinae ... ratio*: 284 articoli, nei quali sosteneva la dottrina della predestinazione. Il 16 giugno

1562 venne riconosciuto colpevole e gli fu offerta la possibilità di sottrarsi con l'abiura alla condanna a morte, da eseguire mediante strangolamento in carcere. Fu dapprima tentato di cedere, anche per le pressioni di vari altolocati veneziani suoi amici ed estimatori. Ma la sua scelta finale fu diversa da quella di Francesco Spiera: dopo un lungo travaglio interiore, del quale resta toccante testimonianza in una lettera da lui scritta ai suoi giudici, Fonzio finì per rifiutare questa illusoria via di scampo, che non avrebbe potuto seguire senza macchiarsi di menzogna e mettere quindi gravemente a repentaglio l'onore di Dio e la salvezza della propria anima. La condanna capitale nei suoi confronti, commutata in annegamento, venne pertanto eseguita il 4 agosto. È tuttora allegata all'incartamento processuale del Fonzio la sua *Ratio*, da lui prima di morire affidata al Consiglio dei dieci; ma copie di questo testo già da tempo circolavano per la città riscuotendo consensi presso tutti i ceti sociali, specie i più umili.

L'Instruzione fanciulesca circa le cose della religione nomata altrimenti con vocabolo greco catechismo, lo strumento didattico che aveva contribuito ad attirare sospetti sull'ortodossia cattolica di Fonzio, suggerisce che all'epoca della stesura di questo scritto, cioè negli anni 1546-1547, il minorita si fosse distaccato anche dall'ortodossia protestante. Nell'opera sono infatti percepibili assonanze con un analogo testo di Juan de Valdés, il *Lacte spirituale*, nel quale si relativizza l'importanza del battesimo nella vita del credente e si enfatizza, per contro, il ruolo della fede, che sola può trasformare radicalmente la vita in una sequela di Cristo. Bartolomeo Fonzio si era dunque avvicinato all'insegnamento dello spagnolo che negli ultimi dieci anni della sua vita, trascorsi in Italia per sottrarsi, in patria, ai rigori dell'Inquisizione – sarebbe morto a Napoli nel 1541 – aveva radunato intorno a sé un vivacissimo gruppo di amici e discepoli che avrebbero poi intessuto, a loro volta, una fitta trama di relazioni con altri spiriti religiosamente inquieti. Gravitavano intorno a questa cerchia, che negli anni quaranta del secolo ebbe come suo punto di riferimento il cardinale inglese Reginald Pole, personalità come il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, il vescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, o come Benedetto Fontanini da Mantova e Marcantonio Flaminio, i due autori di uno scritto di devozione destinato a enorme popolarità quale il *Beneficio di Cristo*. Se alcuni valdesiani conclusero la loro ricerca di fede con un rientro nei ranghi del cattolicesimo, altri finirono per aderire alla Riforma magisteriale (la Riforma, cioè, «dei fondatori delle Chiese istituzionali»)²⁰ e altri ancora si orientarono verso quella che gli studiosi hanno definito Riforma radicale. Entrambi questi esiti potevano considerarsi in qualche modo coerenti con l'insegnamento di Juan de Valdés: esso presentava indubbe affinità con alcuni temi della Riforma, ma da essa si distaccava per l'enfasi posta dallo spagnolo sull'illuminazione interiore come unica vera fonte di fede e la conseguente svalutazione non soltanto delle dottrine teologiche e di qualsiasi forma di istituzione ecclesiastica, ma della stessa Scrittura.

²⁰ L. Felici, *La Riforma protestante*, cit., p. 117.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

L'irriducibilità del magistero valdesiano ai due grandi schieramenti confessionali nei quali si riconosceva la maggior parte della cristianità occidentale, quello della Riforma e quello di Roma, spiega il consenso incontrato da uno degli scritti di Valdés, *Le Cento e dieci divine considerationi* (che circolò in versione manoscritta fino al 1550, quando venne pubblicato a Basilea dall'umanista Celio Secondo Curione), come pure dal *Cathechismo* di Fonzio, tra i veneti che avevano abbracciato l'anabattismo. Questa corrente religiosa radicale sorta nelle cerchie zwingliane di Zurigo, i cui adepti erano noti come coloro che «dicono il batesimo nostro non esser vero, et però se batizzano un'altra fiata biasmando il primo»²¹, se non fu proprio «la forma specifica della Riforma nel Veneto»²² incise tuttora profondamente nel tessuto religioso e sociale del territorio della Repubblica, dove sviluppò una sua fisionomia peculiare in cui il razionalismo si associava a ideali irenici e universalistici simili a quelli perseguiti in terra germanica da Bartolomeo Fonzio, nonché al «postulato lungimirante della libertà religiosa»²³. Favorito da circostanze quali la contiguità geografica con i territori tirolesi, la presenza a Padova di studenti dell'Europa centro-orientale e la predicazione di esuli provenienti dai circoli valdesiani e di altri viaggiatori forestieri, l'anabattismo si propagò dai confini occidentali a quelli orientali del dominio veneto, fino all'Istria e alla Dalmazia, divulgato da «ministri» di estrazione spesso umile, ma di fede ardente e di indomito coraggio.

Il messaggio anabattista attecchiva più facilmente là dove era in precedenza penetrato quello della Riforma: così avvenne in centri come Asolo, Gardone, o appunto la Cittadella di Bartolomeo Fonzio, dove come maestro di scuola pubblica il francescano era stato preceduto dal filo-protestante Pietro Speciale, convertitosi all'anabattismo durante la prigionia, e dall'anabattista Agostino Tealdo, in seguito processato e giustiziato a Vicenza. Sensibili alla nuova dottrina si dimostrarono soprattutto le aree urbane e i ceti medio-bassi, con alcune notevoli eccezioni: nella località friulana di Cinto, a compiere questa scelta di fede fu una comunità contadina; il livello sociale degli anabattisti era in media piuttosto elevato a Rovigo, e appartenevano a illustri famiglie friulane (famiglie, spesso, simpatizzanti per la Riforma) le numerose suore che nel monastero udinese di Santa Chiara aderirono all'anabattismo e ad esso, protette dal loro rango, si mantennero fedeli, nonostante ripetuti procedimenti inquisitoriali, fino all'inizio del secolo XVII.

Le clarisse udinesi erano tra coloro che seguivano l'anabattismo nella sua versione più radicale, quella antitrinitaria, che negava la divinità di Cristo. Tale opinione, nutrita di argomentazioni filologiche e di un razionalismo cui spesso non

²¹ Così si esprimeva, nell'estate 1528, un informatore friulano residente a Vienna, che riteneva l'anabattismo una «secta lutheriana» (Sanuto, *I diarii*, XLVIII, col. 208).

²² Tale la ritiene M. E. Welti, *Breve storia della Riforma in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 82.

²³ A. Stella, *Dall'anabattismo veneto al "Sozialevangeliemus" dei Fratelli Hutteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Herder, Roma 1996, p. 98.

erano estranei orientamenti giudaizzanti, faceva parte dell'insegnamento dello spagnolo Juan de Villafranca, che a Napoli aveva assunto la guida di un gruppo di discepoli del defunto Juan de Valdés; ma essa circolava da tempo anche in territorio veneto. Spunti antitrinitari si annidavano tra le eresie che nel 1534 costarono una condanna al carcere a vita al veneziano mastro Antonio, animatore di una conventicola di seguaci che andavano propagando per la città le sue scandalose dottrine con un successo tale da impensierire il nunzio Aleandro. L'anabattismo radicale metteva in discussione anche la dottrina dell'immortalità dell'anima, dottrina che fin dal 1516, a Padova, Pietro Pomponazzi aveva dichiarato non dimostrabile con argomenti filosofici e razionali. Secondo una tradizione peraltro non sufficientemente suffragata, questi temi venivano liberamente dibattuti anche nei *collegia Vicentina*, riunioni di intellettuali – vi avrebbe partecipato anche l'eterodosso senese Lelio Sozzini – ospitati intorno al 1546 in varie ville del territorio di Vicenza. Ma alla radicalizzazione di molti anabattisti veneti contribuì soprattutto l'attività svolta dall'abate napoletano Girolamo Bussale, già studente a Padova e collaboratore a Napoli di Juan de Villafranca; egli fu attivo nella comunità di Padova, promuovendovi l'antitrinitarismo, e sul finire del 1550 ne assunse la guida subentrando in questo ruolo all'ex notaio e ora vescovo anabattista Benedetto Del Borgo (Benedetto d'Asolo), partito per svolgere attività di proselitismo in Polesine.

L'antitrinitarismo non tardò a divenire un grave elemento di discordia all'interno dell'anabattismo veneto: Vicenza, Padova, Venezia furono teatro di accese dispute circa l'umanità o divinità di Cristo. Per sanare questo dissidio, nel settembre 1550 venne convocato a Venezia, ovviamente in forma clandestina, un vero e proprio sinodo anabattista – secondo alcune testimonianze, una sessantina i partecipanti e quaranta giorni la sua durata – che si concluse con il trionfo della corrente radicale, con la quale tuttavia non tutte le comunità accettarono di allinearsi. Maggiore fu invece il consenso raggiunto sullo stile di vita prescritto ai veri credenti, che si voleva improntato a povertà, ad assenza di distinzioni gerarchiche e alla comunione dei beni: questo tema, in particolare, fu al centro della predicazione di un misterioso personaggio di nome Tiziano, arrivato in terra veneta dopo essere stato espulso dai Grigioni.

Fin dai suoi esordi il nuovo movimento religioso aveva suscitato l'allarme delle autorità non solo ecclesiastiche, ma anche politiche: a giudizio di queste gli anabattisti, nonostante il loro rifiuto della violenza, rappresentavano una potenziale minaccia per la sicurezza dello Stato con il loro estraniarsi dalla vita pubblica e il loro reciso separare la Chiesa – in quanto comunità composta dai soli veri credenti – dalla società civile. Venezia condivideva queste preoccupazioni; a rendere ancor più vulnerabile l'anabattismo nel territorio della Repubblica contribuiva il fatto che il perseguirlo non rischiava di mettere il governo della Serenissima in conflitto con i principi protestanti, dato che la maggior parte di costoro concordavano con gli Stati cattolici circa la pericolosità del movimento e la necessità di reprimerlo. Ma il colpo decisivo venne inferto all'anabattismo veneto (e non veneto soltanto) dalla delazione di un adepto, Pietro Manelfi, un prete convertito

La Riforma nella Repubblica di Venezia

dapprima alla Riforma magisteriale e poi a quella radicale. Il 17 ottobre 1551, Manelfi comparve dinanzi all'inquisitore di Bologna presentando, in una dettagliata denuncia poi confermata dinanzi al Sant'Uffizio romano, un esauriente quadro della composizione e dell'attività del movimento anabattista ed elenchi di nomi di eretici comprendenti tanto anabattisti quanto seguaci della Riforma magisteriale: sbrigativamente raggruppati, questi, sotto l'onnicomprensiva etichetta di «lutherani», secondo la consuetudine di un'Italia cattolica cui risultavano ostiche le differenze dottrinali tra Wittenberg e Zurigo, tra Ginevra e Strasburgo.

Già nel marzo 1551 il movimento anabattista aveva ricevuto un duro colpo con il processo e la condanna a morte di Benedetto d'Asolo, decapitato e bruciato a Rovigo. Ma furono le informazioni fornite da Manelfi a provocare, dalla fine di quello stesso anno, lo scatenarsi di una repressione che portò alla dispersione delle comunità venete. Molti dei loro membri scelsero la via dell'emigrazione verso terre più ospitali: come la Moravia, dove un cappellaio originario di Brunico, Jakob Hueter o Hutter, morto sul rogo a Innsbruck nel 1536, aveva riorganizzato dopo il 1530 le preesistenti comunità anabattiste secondo il principio di una rigida comunanza dei beni. L'emigrazione veneta arricchì, in particolare, le comunità morave di Pausram e di Austerlitz; ma alcuni tra gli esuli continuarono a mantenere stretti rapporti con le loro terre d'origine e a ritornarvi di quando in quando per visitare i correligionari superstiti, incoraggiarli all'emigrazione e aiutarli a raggiungere la Moravia. Alcuni di questi fervidi missionari caddero nelle mani dell'Inquisizione; i loro incartamenti processuali tramandano la memoria di vite errabonde, segnate per sempre dalla loro scomoda quanto radicale e appassionata scelta di fede. Esempio tra gli altri il caso di tre profughi in Moravia, catturati in occasione di temporanei ritorni in patria e nel 1562 compagni di prigionia a Venezia, dove si mantennero tenacemente fedeli alle loro opinioni religiose e affrontarono serenamente la morte: nel 1562 il primo, il trevigiano Giulio Gherlandi, nel 1565 gli altri due, il rodigino Francesco Della Sega e il vicentino Antonio Rizzetto. A un'abiura, probabilmente non sincera, si piegò invece nel 1564 Nicolò Buccella, giovane medico padovano ribattezzato in Moravia nel 1557 e incarcerato a Padova nel 1562; nel 1574, ormai chirurgo di fama, Buccella accettò l'invito di trasferirsi in Transilvania alla corte del principe Stefano Bathory e in questa terra trascorse il resto dei suoi giorni, seguendo non più l'anabattismo quanto un liberalismo religioso di carattere antidogmatico. Esito più drammatico ebbe la parabola religiosa e umana del nobile di Cherso Gian Giorgio Patrizi (o de Petris), ribattezzato in Istria alla fine degli anni quaranta, poi rifugiatosi a Padova e, dopo la delazione di Manelfi, in Dalmazia dove fu attivo propagandista dell'anabattismo. Processato e fatto abiurare a Cherso, emigrò in Moravia, da dove nel 1569 rientrò a Cherso forse a scopo di missione, forse per rivedere la famiglia; tradito, venne nuovamente processato a Venezia nell'autunno del 1570 e morì nel dicembre di quell'anno, non si sa se per malattia o per esecuzione capitale.

Degli anabattisti sopravvissuti alla repressione seguita alla delazione di Manelfi e rimasti in terra veneta alcuni rientrarono nel grembo della Chiesa di Roma, altri

ripiegarono sul nicodemismo, altri ancora confluirono nelle conventicole che seguivano le dottrine della Riforma magisteriale. Erano, queste conventicole, realtà alquanto diverse dagli elitari cenacoli di intellettuali e di ecclesiastici ben esemplificati da quella *ecclesia* veneziana, comprendente vari patrizi, che negli anni trenta faceva capo a Bartolomeo Fonzio – cenacoli composti di persone forse non ancora distaccate dall'ortodossia cattolica, sebbene convinte della necessità di una riforma della Chiesa e intensamente partecipi di quel clima gravido di incertezze e di attese in cui «in ogni cantone si parlava delli dogma ecclesiastici et ogn'uno faceva del theologo [...] talmente che era quasi licito o tollerato a ogn'uno fare et dire quanto li pareva»²⁴. Fin dagli anni quaranta del secolo XVI, i veneti simpatizzanti per la Riforma erano ormai approdati alla convinzione che la Chiesa di Roma fosse irrimediabile e che una vita e una testimonianza cristiana coerenti con il messaggio evangelico esigessero la ricerca di nuove vie dottrinali e la creazione di strutture ecclesiali alternative a quelle romane. Questi credenti delusi dal cattolicesimo diedero vita a «piccoli gruppi, quasi cellule spontanee e piuttosto instabili, che si aggregavano in base a criteri di affinità socio-culturale», non senza, tuttavia, «una certa coscienza unitaria, che si esprimeva in una rudimentale organizzazione caritativa [...] nonché in un efficiente sistema di mutuo soccorso in situazioni di emergenza»²⁵. Tale «coscienza unitaria» si estendeva però ben oltre l'ambito lagunare e i confini stessi della Repubblica: l'intera Italia settentrionale filoprotestante si configurava come un unico fitto reticolato di conventicole – o, per usare un'altra immagine, come un unico «vasto incendio» con «propaggini a Milano come a Cremona, a Venezia come a Mantova, a Ferrara come a Bologna»²⁶.

A quest'epoca, il pulpito continuava occasionalmente a venire usato per trasmettere il messaggio della Riforma, sebbene – man mano che, con il procedere dei lavori conciliari a Trento, la Chiesa cattolica andava precisando le proprie posizioni dottrinali, fissando così un discrimine sempre più netto tra ortodossia ed eterodossia – i predicatori cripto-protestanti si trovassero ormai costretti, come diceva Bernardino Ochino, a «predicar Christo mascarato in gergo»²⁷, ricorrendo cioè a un linguaggio indiretto e allusivo, accessibile, verosimilmente, solo a un pubblico già indottrinato. Ma tra gli anni quaranta e i cinquanta del secolo, emigrati o ridotti al silenzio molti dei più autorevoli religiosi conquistati alla Riforma, all'interno delle cellule del dissenso – che pure continuarono ad annoverare tra i loro membri non pochi ecclesiastici – i ruoli direttivi passarono in mano ai laici.

²⁴ Così si esprimeva nel 1557 – riferendosi al tempo in cui in Italia «non era istituito l'offitio della santa Inquisitione o non era ancora ben fondato et gagliardo» – il cardinale Giovanni Morone, vescovo di Modena inquisito per eresia (M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, II, *Il processo d'accusa. Parte prima*, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1984, p. 465).

²⁵ S. Seidel Menchi, *Protestantesimo a Venezia*, cit., p. 133.

²⁶ D. Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1979, p. 46.

²⁷ L. Firpo, *Juan de Valdés*, cit., p. 172.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

Così, per esempio, «per decenni» Bartolomeo Carpan, gioielliere trevisano trapiantato a Venezia e legato da stretta amicizia al pittore Lorenzo Lotto, predicò dottrine di ispirazione calvinista «trasformando la propria casa in un centro di propaganda clandestina»²⁸. Figure prestigiose all'interno di un complesso reticolo ereticale veneziano erano i due fratelli Girolamo e Cornelio Donzellini, originari di Orzinuovi presso Brescia: Girolamo, che sarebbe stato giustiziato a Venezia nel 1587, era un medico, legato d'amicizia a vari patrizi veneziani; Cornelio, dopo aver depresso l'abito domenicano, era stato dapprima maestro di scuola nella Capodistria del vescovo Vergerio, poi, a Venezia, precettore presso famiglie aristocratiche e a tempo perso traduttore in volgare di classici greci e del Nuovo Testamento in collaborazione con Lucio Paolo Rosello e con altri dissidenti religiosi. Intorno alla metà del secolo il medico Teofilo Panarelli, pugliese di origine ma istriano di formazione, già discepolo di Fonzio, fu guida di una conventicola che si riuniva negli orti della Giudecca o presso il Fondaco dei Tedeschi, a leggere e a discutere la Scrittura o qualcuno dei molti libri eterodossi che circolavano in città; c'era tra i presenti, a volte, chi faceva musica. Questo circolo (*redutto*, secondo l'espressione veneziana) era collegato a un altro, composto in gran parte di patrizi e di cittadini e diretto da un nobiluomo, Andrea da Ponte, con la collaborazione dell'allora rappresentante medico presso la Repubblica Pietro Gelido, in seguito pastore riformato in Piemonte, e di un altro toscano, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, che sarebbe stato giustiziato come eretico a Roma nel 1566. Gravitavano intorno ai *redutti* eterodossi veneziani anche Giovanni Andrea Ugoni, riparato a Venezia dopo essere stato messo al bando da Brescia in seguito a un processo per eresia, Guido Giannetti, rientrato dall'Inghilterra verso la metà degli anni cinquanta e attivo a Venezia come informatore politico di Elisabetta I (arrestato a Padova nel 1566, avrebbe abiurato a Roma tre anni dopo) e alcuni diplomatici francesi in fama di «ugonotti», quali François de Noailles, Jean Hurault de Boistallé e Arnaud du Ferrier.

Veneziani, sudditi veneti delle più svariate origini, forestieri: una delle prime peculiarità che colpiscono chiunque sfogli qualche fascicolo processuale del Sant'Uffizio veneziano è l'eterogeneità del locale movimento filo-protestante dal punto di vista della provenienza geografica dei suoi membri, tra i quali abbondavano gli immigrati. Un cosmopolitismo che rispecchiava quello di una grande capitale e città marittima come la Venezia cinquecentesca, ma che è tratto distintivo di tutto il dissenso religioso veneto, e italiano in genere: sia per la mobilità propria di molte tra le categorie professionali più sensibili alle idee della Riforma, sia per i continui spostamenti di eterodossi in fuga dalla minaccia dell'Inquisizione, sia per l'esigenza di assicurare i collegamenti tra città e città, sia – più raramente – per l'arrivo di evangelizzatori espressamente inviati d'Oltralpe.

Eterogenea era anche la composizione sociale del movimento, all'interno del quale prevaleva, tuttavia, il ceto medio, rappresentato da professionisti come me-

²⁸ M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 153.

dici, avvocati, notai; dagli insegnanti, i quali potevano essere tanto laici quanto religiosi, regolari o secolari, o anche, come molto spesso accadeva, ex religiosi quale era appunto Cornelio Donzellini; e dagli artigiani di élite, la categoria professionale più rappresentata tra gli accusati di eresia filo-protestante nella Venezia cinquecentesca. Tra gli artigiani, i più interessati alle nuove dottrine appaiono, a Venezia come un po' in tutta Italia, gli orafi e gioiellieri. Si è detto di Bartolomeo Carpan; un suo collega, certo Iseppo, era membro autorevole di una «scuola di lutherani» scoperta nell'ottobre 1548, mentre un altro, Alessandro Caravia, amico di vari letterati eterodossi, fu anche poeta e nei suoi versi esprime ammirazione per le dottrine luterane. Dalle fonti documentarie sembra di intuire che le conventicole clandestine veneziane rispecchiassero in qualche modo la rigida divisione gerarchica della società cinquecentesca: anche all'interno delle comunità filoprotestanti sussistevano, infatti, quelle barriere invisibili che rendevano difficile per la gente di umile condizione intrattenere un rapporto paritario con i fratelli di fede di ceto più elevato. I *redutti* di nobili e cittadini appaiono, di norma, distinti da quelli composti da popolani..

Andrea da Ponte (fratello di Nicolò, doge dal 1578 al 1585) è un'atipica figura di patrizio assunto a un ruolo direttivo all'interno della dissidenza religiosa veneziana, così convinto per giunta della sua scelta di fede da dedicarsi a uno scoperto e insistente proselitismo tra i suoi pari e da decidersi infine, nel 1560, per l'emigrazione a Ginevra. Altri membri del Maggior Consiglio veneziano, per lo più giovani e di scarso rilievo politico, subirono procedimenti inquisitoriali che in qualche caso li portarono all'abiura, ma si trattò di pochi individui; altri ancora, pure più o meno pesantemente indiziati, non furono mai inquisiti. Di una certa apertura del patriziato veneziano cinquecentesco nei confronti della Riforma sopravvivono, indubbiamente, tracce documentarie di una certa consistenza, sebbene per lo più allusive e, comunque, tutt'altro che esaurienti. Fin verso la metà del secolo tale apertura venne spesso manifestata senza eccessive inibizioni, con pubbliche prese di posizione (per esempio, a difesa di eretici perseguitati) o comportamenti trasgressivi (intorno alla metà del secolo sembra non fossero pochi i patrizi che disertavano i sacramenti); resta peraltro incerto se questi atteggiamenti rispondesero a genuina inclinazione per le dottrine protestanti o a quella vena di anticlericalismo propria di molti settori dell'aristocrazia lagunare. Come corpo politico questa, come si è visto, optò per una netta presa di distanze dal protestantesimo: per opportunismo ma anche, verosimilmente, perché una puntuale osservanza dell'ortodossia cattolica era tutt'uno con la lealtà verso il cattolicissimo Stato marciano, con il quale il ceto dirigente veneziano identificava sé stesso.

Assai diversamente andavano le cose nel resto del territorio della Repubblica, dove non più che tiepida era la devozione a Venezia dei ceti dirigenti che con la conquista veneziana si erano visti ridotti a esercitare un potere a livello esclusivamente locale, senza la minima possibilità di influire sulla politica statale in quanto esclusi, salvo sporadiche eccezioni, dall'accesso al Maggior Consiglio. La Riforma poté quindi riscuotere consistenti adesioni presso le *élite* del Dominio, che nell'anticonformismo religioso trovavano sfogo ad antiche frustrazioni di

La Riforma nella Repubblica di Venezia

natura sociale e politica. Vari nobili bresciani e, più ancora, vicentini aderirono così al calvinismo: tra questi, esponenti di grandi casate vicentine come Odoardo Thiene o Alessandro Trissino, che scelsero la via dell'esilio dimostrandosi – a differenza dei patrizi veneziani loro compagni di fede – più sensibili al richiamo della coscienza che alle esigenze della famiglia, della posizione sociale e del patrimonio. Dalle limitrofe terre arciducali, la Riforma si propagò tra la riottosa, violenta, spesso dichiaratamente filoimperiale feudalità del Friuli veneto; i ceti privilegiati dell'Istria abbracciarono il luteranesimo. Per il resto, le conventicole filoprotestanti della terraferma si presentavano affini, per composizione sociale, a quelle veneziane, forse talvolta con una più marcata presenza dell'elemento mercantile: così avveniva a Vicenza, città nella quale appunto l'attività mercantile fu determinante per la nascita delle comunità eterodosse.

Tra i molti nomi di eterodossi veneti, o attivi in territorio veneto, tramandati fino a noi dalle fonti cinquecentesche, relativamente pochi sono quelli femminili. Nessuno, in teoria, metteva in discussione l'uguaglianza tra uomo e donna quanto al diritto-dovere di sequela e di testimonianza cristiana: «tanto sono le donne obbligate a ricercar Christo, quanto sono gl'huomini», era infatti la memorabile dichiarazione di principi rivolta alle clarisse udinesi da uno dei loro corrispondenti, l'anabattista bassanese Alessandro Iechil (destinato a finire i suoi giorni sul rogo nel 1574 a Roma), nel tentativo di vincere la loro riluttanza a lasciare il chiostro. A trattenere le suore eretiche in uno stato di vita del quale esse ormai ben conoscevano l'incompatibilità con l'Evangelo era la consapevolezza dell'essere «molto differente il viver delle donne non che è il viver delli huomini, perché alli huomini è lecito di andar per il mondo travaiano et guadagnando il suo viver, ma alle donne non è lecito a lassar casa sua per andar pitogando per il mondo»²⁹. Queste considerazioni, a quanto sembra, erano ampiamente condivise dalla popolazione femminile della Repubblica, profondamente restia a «lassar casa sua» anche solo in senso figurato, staccandosi dalle ben radicate sicurezze offerte dalla fede e dalle pratiche tradizionali. Particolare resistenza le donne erano solite opporre a chi tentava di disaffezionarle al sacramento della penitenza, che spesso rappresentava per loro, in una società patriarcale in genere sorda ai sentimenti e alle esigenze affettive femminili, l'unica occasione in cui poter trovare un ascolto paziente, un consiglio, una parola di conforto.

Se una donna aderiva al protestantesimo, ciò avveniva in genere all'interno e con il sostegno del nucleo familiare (come insegna il caso udinese, questo poteva anche essere costituito, o sostituito, dalla famiglia spirituale, la comunità monastica), che finiva così con l'assumere la fisionomia di una minuscola conventicola eterodossa. Ne erano esempi – limitandoci alla città di Venezia – famiglie come quella dello speciale Silvestro Gemma, nella quale l'eresia aveva contagiato perfino le due figlie adolescenti, o quella di Angela Semprini, conquistata alla Riforma insieme a tutti i suoi dal prete marchigiano Fedele Vico, frequentatore di questi

²⁹ G. Paolin, *Dell'ultimo tentativo compiuto in Friuli di formare una comunità anabattista. Note e documenti*, in «Nuova Rivista storica», 1-2(1978), pp. 3-28: 21.

umili operai tessili del settore laniero come pure di vari aristocratici vicini ad Andrea da Ponte. Una volta convertite alla Riforma, le donne potevano rivelarsi combattive e risolte propagandiste del nuovo verbo: come quella Franceschina che nel 1548 si era data, Vangeli alla mano, a un infuocato proselitismo presso vicini e conoscenti, o quella Caterina sarta che nel 1574, insieme al marito Francesco, aveva fatto della sua casa una conventicola ereticale.

Casi di «Chiese domestiche» protestanti delle quali le donne erano membri a pieno titolo rivestendo, all'occasione, anche un attivo ruolo di evangelizzatrici sono attestati anche in altre aree del Dominio veneziano, come Vicenza o il Friuli. Nell'Istria di Pier Paolo Vergerio una parte consistente della popolazione femminile aveva acquistato grande domestichezza con i Vangeli e le lettere paoline e l'adolescente Virginia Panarelli, sorella di Teofilo e come lui educata da un padre instancabile propugnatore del messaggio della Riforma, leggeva ai familiari le prediche del vescovo. In queste e in altre località venete, non poche donne delle *élite* locali aderirono alle dottrine protestanti, arrivando anche – le vicentine soprattutto – a incrementare la diaspora italiana a Ginevra; nella Padova degli anni cinquanta Caterina Sauli da Passano, ricca vedova da molti anni residente in questa città pur appartenendo per nascita e per matrimonio all'aristocrazia genovese, fece del proprio palazzo il centro di una cellula ereticale collegata con altre città venete e con Mantova, città dove la gentildonna abiurò nel 1568. Nella Dominante, al contrario, timido e assai limitato appare il consenso incontrato dalle novità religiose presso le donne dei ceti privilegiati.

Le conventicole d'ispirazione protestante si radunavano presso residenze private, botteghe, monasteri e talvolta, come si è visto, anche in orti o giardini. Sulla scorta delle informazioni offerte dalle fonti, in primo luogo quelle inquisitoriali (le più esaurienti, sebbene per ovvi motivi esse offrano testimonianze solo «indirette e di parte»)³⁰, sembra che la loro principale attività consistesse nella lettura e nel commento della Bibbia o di qualcuno dei molti libri eterodossi – più di una trentina i titoli menzionati nei processi veneziani – reperibili senza troppa difficoltà grazie all'impegno di librai e stampatori attratti dal guadagno ma, talvolta, anche personalmente coinvolti nella dissidenza religiosa e attivi nell'organizzazione di reti clandestine per la distribuzione in territorio italiano della letteratura ispirata alle idee della Riforma.

Bibbia e libri eterodossi: ben presto il confine tra questi due tipi di letture divenne indistinto. Come osserva infatti Gigliola Fragnito, e come confermano numerosi processi inquisitoriali, «proibita e rimossa perché fonte d'eresia, la Sacra Scrittura finì col confondersi, nel vissuto degli italiani, con gli scritti degli eretici»³¹. Fin dall'agosto 1558, la stampa di traduzioni, sia di testi della Bibbia sia di trattati di argomento biblico, in qualsiasi lingua volgare fu vietata

³⁰ A. Del Col, *La storia religiosa del Friuli nel Cinquecento. Orientamenti e fonti. Parte prima*, in «Metodi e ricerche», n.s. 1(1982), p. 69-87: 76.

³¹ G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 328.

La Riforma nella Repubblica di Venezia

dal Sant'Uffizio veneziano, che anticipava in tal modo la proibizione ufficiale destinata ad apparire l'anno successivo con l'Indice di Paolo IV. Particolare apprensione destava la Bibbia curata dal fiorentino Antonio Brucioli: pubblicata nel 1532 dalla stamperia veneziana dei fratelli Giunti, essa ebbe sei edizioni e fu «la prima traduzione italiana non basata sul testo della *Vulgata*, destinata nei successivi decenni ad alimentare l'identità dottrinale e la vita religiosa dei gruppi e movimenti ereticali pullulanti in ogni città italiana»³².

Tra i libri eretici propriamente detti che a Venezia passavano di mano in mano, fatti oggetto di prestito, di scambio, di dono, i più popolari erano il *Beneficio di Cristo*, il *Sommario della Sacra Scrittura*, gli scritti di Ochino, Curione, Negri, Vergerio, Alfonso de Valdés, Erasmo (tutti gli scritti dell'umanista erano stati condannati dall'Indice di Paolo IV), alcune traduzioni italiane di Lutero, l'*Institutio* e il *Catechismo* di Calvino. Venivano letti e commentati anche gli scritti parenetici di esuli italiani che esortavano i «fratelli» rimasti nella penisola ad affrontare il martirio o a sottrarsi, con la fuga, a una vita di fede inautentica, anzi di fatto idolatra in quanto vissuta nell'obbedienza esteriore all'Anticristo di Roma; nelle riunioni clandestine questa seconda via veniva fatta oggetto di seria discussione (non così, per quanto ne sappiamo, l'altra via, quella del martirio) e generalmente giudicata, in linea teorica, la migliore per un vero credente, ma riconosciuta di fatto difficilmente praticabile da chi fosse legato da doveri familiari, o dotato di un consistente patrimonio. Si discuteva anche di questioni di politica internazionale, come le guerre di religione in Francia, in questo caso prendendo naturalmente le parti degli ugonotti.

Alla lettura e ai dibattiti poteva seguire un momento liturgico, con recita di preghiere e canto dei salmi. È documentata la celebrazione della Santa Cena, ma ignoriamo con quale frequenza e in quali circostanze. Tanto a Venezia quanto in terraferma sono altresì attestati, in ambienti vicini alla Riforma – anche dopo il 1563, quando con il decreto tridentino *Tametsi* la Chiesa cattolica aveva fissato le norme per la corretta celebrazione delle nozze –, casi di matrimoni celebrati da semplici laici, senza alcun intervento del parroco o di altri rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica romana. Molto importante all'interno e nei reciproci rapporti tra conventicole era poi l'attività che potremmo definire diaconale, consistente nella raccolta di contributi per sovvenzionare i fratelli di fede bisognosi.

La prima fase della Riforma in terra veneta fu connotata da grande fluidità ed eterogeneità dottrinale: caratteristiche che condizionarono pesantemente il movimento, influenzando negativamente sui suoi tentativi di raggiungere una qualche coesione interna. Ne danno testimonianza il carteggio di Butzer prima, quello di Lutero poi, con alcune comunità italiane nei primi anni quaranta del secolo; i principali punti di discordia sembra consistessero nel problema della predestinazione e nell'interpretazione dell'eucaristia. Su questi e su altre questioni, i filo-protestanti italiani non riuscirono mai a raggiungere un totale accordo. Ciò

³² M. Firpo, *Artisti*, cit., p. 105.

nonostante, intorno alla metà del secolo le conventicole eterodosse venete appaiono nell'insieme attestate – seguendo un orientamento condiviso dalla maggior parte dell'Italia protestante – su posizioni dottrinali riformate, e concordi nel riconoscere in Ginevra il loro punto di riferimento. A questo «improvviso e rapido tramonto del luteranesimo a Venezia»³³ si sottrassero solo alcune aree periferiche nord-orientali del Dominio come l'Istria e qualche zona del Friuli, dove i dissidenti da Roma, sull'esempio dei territori limitrofi, continuarono a prediligere la Riforma nella sua versione luterana. Significativo il successo dell'*Institutio* calviniana presso i dissidenti italiani (a Padova essa circolava già nel 1539), molti dei quali continuarono tuttavia a dimostrarsi refrattari a qualsiasi rigida chiusura nell'ortodossia protestante: una copia del Corano figura, per esempio, tra i libri sequestrati a Padova nel 1566 a Guido Giannetti.

Un certo eclettismo dottrinale rimase tratto distintivo delle comunità filo-protestanti venete, e italiane in genere. Contribuì in questo senso la presenza, tra gli adepti, di anabattisti e di altri esponenti della Riforma radicale; sede di incontro e di incroci fecondi tra valdesiani, protestanti di vario orientamento e dissidenti dalla Riforma magisteriale fu in particolare Padova, con la sua Università frequentata da studenti provenienti da ogni parte d'Italia (dal Mezzogiorno soprattutto) come pure da Oltralpe. Su alcuni punti fondamentali, comunque, era stato raggiunto un consenso di massima all'interno delle conventicole: l'adesione alla dottrina della giustificazione per sola grazia mediante la fede; la riduzione dei sacramenti al battesimo e alla Cena (ai quali talvolta, in omaggio a un orientamento che appare peculiare della Riforma italiana, si aggiungeva il matrimonio); il rifiuto del ruolo del pontefice e di qualsiasi forma di gerarchia ecclesiastica; l'attribuzione di esclusivo valore normativo alla Scrittura, negando l'autorità del magistero e della tradizione; il rigetto delle pratiche devozionali cattoliche, specie di quelle connesse al culto di Maria e dei santi o alla credenza nel purgatorio, che veniva identificato con il sangue sparso da Cristo per i peccatori.

Nelle conventicole venete c'era chi spiegava la Scrittura, chi presiedeva la Cena, chi provvedeva alla diaconia. Ma non abbiamo elementi sufficienti per affermare che presso queste cellule clandestine esistessero davvero i requisiti considerati, in ambito riformato, necessari perché una comunità di credenti potesse dirsi «Chiesa»: una corretta e univoca linea teologica, una salda coesione interna e un preciso ordinamento basato sulla distinzione quadripartita dei ministeri, che garantisse la predicazione della Parola, l'amministrazione dei sacramenti, il controllo della disciplina e l'attività diaconale. Pienamente presenti, nel secolo XVI, solo nei territori valdesi e, per un certo tempo, in altre località del Piemonte, questi tratti distintivi si possono almeno in parte riscontrare anche presso altre comunità protestanti italiane: vere e proprie «Chiese» riformate sono state individuate a Cremona, a Faenza, a Lucca, a Capua. Assai meno chiara la

³³ A. Stella, *La riforma protestante*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 341-363: 347.

situazione delle conventicole sparse nel territorio della Repubblica. «Ciascuno è chiesa a se stesso, secondo l'arbitrio e il capriccio di ciascuno» lamentava nel 1542 Baldassarre Altieri, scrivendo a Lutero per conto delle *ecclesiae* di Venezia, Vicenza e Treviso³⁴; e anche nei decenni successivi le comunità venete continuarono a presentarsi frammentate, disorganizzate, precarie. Ciò nonostante, c'è ragione di credere che esse condividesse con gli altri gruppi filo-protestanti italiani una certa autocoscienza ecclesiale: che guardassero a sé stesse, cioè, come a espressioni locali di un'unica realtà ecclesiale, autonoma da Roma e ad essa, anzi, alternativa in quanto, a differenza della Chiesa romana, fedele all'Evangelo e pertanto vera Chiesa di Cristo.

A rafforzare questa consapevolezza contribuì la repressione, che si intensificò soprattutto a partire dalla fine degli anni cinquanta. Un'arma sempre più potente nella lotta contro l'eresia divenne il sacramento della penitenza, ridotto a strumento nelle mani dell'Inquisizione che tendeva a «trasformare le confessioni sacramentali e orali in denunce scritte, utilizzabili a fini processuali»³⁵. Nel 1560, l'inquisitore fra Felice Peretti entrò in urto con le autorità politiche della Repubblica veneta a causa della sua determinazione nel mettere in atto la bolla con cui, nel gennaio 1559, Paolo IV aveva «commandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici»³⁶: il penitente in possesso di qualche informazione in materia di eresia era dunque tenuto a farsi delatore – a danno di altri o anche di sé stesso, con una autodenuncia che passava per «comparizione spontanea» – presentandosi dinanzi al tribunale inquisitoriale per rivelare tutto ciò che sapeva.

Fin dall'inizio della propagazione della Riforma in terra veneta, era apparso chiaro come i libri fossero, accanto alla predicazione, il più potente mezzo di diffusione dell'eresia. Già si è detto dei roghi di libri che, nel 1524 e nel 1527, avevano avviato a Venezia la campagna contro la stampa eterodossa. Nel 1549 venne compilato, a cura del Sant'Uffizio veneziano e con l'approvazione del Consiglio dei dieci, un Indice che condannava l'*opera omnia* di quarantasette autori e oltre un centinaio di titoli singoli. Tra questi, il celebre libretto di devozione intitolato *Beneficio di Cristo*, stampato a Venezia nel 1543 e condannato tre anni dopo a Trento nonostante l'enorme successo riscosso in tutta Italia, anche in ambienti ecclesiastici: Pier Paolo Vergerio dà al riguardo un'informazione certo esagerata a scopi propagandistici, ma pur sempre significativa, parlando di quarantamila copie vendute in sei anni nella sola Venezia.

Questo primo Indice, legato al nome del nunzio Giovanni Della Casa, non venne però mai promulgato a causa delle opposizioni incontrate in Senato. Non ebbe miglior fortuna l'Indice romano del 1554, sospeso l'anno dopo dall'Inquisizione veneziana in seguito alle proteste dei librai. L'Indice promulgato da Paolo IV nel 1559 si scontrò a Venezia con analoghe resistenze, che non valsero tuttavia

³⁴ S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1997², p. 131.

³⁵ A. Prosperi, *Tribunali*, cit., p. 235.

³⁶ Ivi, p. 232.

a trattenere l'inquisitore Peretti dal mandare al rogo oltre diecimila volumi il sabato santo del 1560, mentre alcuni librai veneziani cominciavano a sottoporre i loro inventari al Sant'Uffizio. La partenza da Venezia di fra Felice, nel giugno di quell'anno, non significò un'inversione di tendenza: nel 1562 venne inaugurato nella Repubblica un sistema di censura che prevedeva, per i manoscritti destinati alla stampa, un *imprimatur* del Consiglio dei dieci sulla scorta di un certificato rilasciato dai Riformatori dello Studio di Padova, i quali a loro volta dovevano disporre di tre fedi, una dell'inquisitore, una di un pubblico lettore, una di un segretario ducale. Questi segni di disponibilità delle autorità politiche veneziane a collaborare con quelle ecclesiastiche – a dispetto delle radicate tradizioni giurisdizionalistiche della Repubblica – per vigilare sulla stampa furono seguiti nel 1564 dalla pronta pubblicazione a Venezia dell'Indice tridentino, nel 1569 dall'istituzione di un sistema di controllo sui libri provenienti dall'estero, nel 1570 dalla concessione al Sant'Uffizio, da parte della Repubblica, del permesso di effettuare nelle librerie controlli a sorpresa che portarono, nel settembre di quell'anno, a un nuovo rogo di libri. Ciò nonostante, la domanda di titoli proibiti continuava e anche nella seconda metà del secolo fu intensa e bene organizzata l'importazione clandestina di opere provenienti soprattutto dalle stamperie dell'Europa settentrionale: per questo reato e per le personali convinzioni protestanti venne giustiziato, nel 1588, lo stampatore Pietro Longo.

Quella da lui subita risulta, dalle fonti documentarie, l'ultima esecuzione capitale per eresia protestante eseguita a Venezia nel secolo XVI. A quell'epoca, il movimento filo-protestante veneziano e veneto già da un paio di decenni aveva cominciato a sfaldarsi sotto la pressione inquisitoriale. La popolazione stessa si era fatta meno tollerante verso la dissidenza religiosa grazie agli sforzi congiunti di predicatori e di confessori coadiuvati, nel compito di tutelare l'ortodossia, dalle confraternite laiche di devozione o Scuole, come erano chiamate a Venezia; anche due eventi traumatici come la guerra di Cipro (1570-1573) e la peste del 1575-1577 contribuirono a incrementare la devozione cattolica dei sudditi della Repubblica, inducendoli a collaborare con le autorità ecclesiastiche e civili nella repressione dell'eresia onde impetrare la clemenza divina. Ai seguaci della Riforma, la via dell'esilio si andava ormai sempre più chiaramente configurando come l'unica che consentisse di perseverare nella professione della fede che avevano scelto. Con il progressivo disgregarsi del fitto reticolo clandestino di conventicole che aveva collegato i centri filo-protestanti del Veneto e di tutta l'Italia settentrionale, ciò che ancora sussisteva del dissenso religioso ispirato alla Riforma andava perdendo non solo la sua fisionomia comunitaria (sempre più riducendosi a scelta individuale, da praticare in privato e sotto il velo del nicodemismo), ma altresì quel tanto di coerenza dottrinale acquistato tra gli anni quaranta e cinquanta del secolo. Che un presunto reo denunciato al Sant'Uffizio venisse qualificato con l'ossimoro «heretico et atheo»³⁷, nel tardo '500 non stu-

³⁷ Questa l'espressione usata nel 1587 dal patrizio veneziano Francesco Barozzi nel denunciare il proprio figlio Giacomo (cfr. F. Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., p. 204).

La Riforma nella Repubblica di Venezia

piva nessuno. Da quest'epoca, infatti, i casi di eterodossia segnalati ai tribunali inquisitoriali si presentano per lo più come episodi di miscredenza, di materialismo, di indifferentismo religioso; di manifestazioni insomma in cui il retaggio, sia pur degradato, dell'antica tradizione razionalistica patavina si associava a echi di un orientamento intellettuale alla moda, quello «libertino», e talvolta a un'infarinatura di protestantesimo, del quale si rielaborava qualche enunciato in modo grossolano e approssimativo.

Anche tra i credenti più fervidi e sinceri, anzi soprattutto tra loro, non pochi esprimevano insofferenza per qualsiasi troppo rigida chiusura dogmatica e confessionale e si mostravano inclini a misurare la validità delle varie fedi religiose con il metro della loro efficacia sul piano etico; al punto che in terra veneta, come altrove in Italia, molti esprimevano la persuasione che la salvezza fosse accessibile anche ai non cristiani, purché osservassero con rettitudine i precetti della loro fede. Dichiaratamente fondate sulla certezza dell'infinita misericordia di Dio – il quale, diceva nel 1572 un artigiano veneziano, «non vorrà che tante sue creature vadeno dannade, si moreno da homini da ben» – queste opinioni suonano come reminiscenza di certi principi circolanti in tempi ormai lontani nei settori più spiritualistici della Riforma radicale e condivisi anche da Bartolomeo Fonzio, il quale intorno al 1540 predicava «che il battesimo non è necessario, perché tutti li predestinati si possono salvare senza quello»³⁸.

Con il dissolversi della minaccia di un dilagare del protestantesimo nei territori della Repubblica, il governo veneziano riscopriva l'esigenza di mettere un freno al potere dell'Inquisizione e di riaffermare l'autorità dello Stato, ponendo fine ad abusi come quelli che da tempo si verificavano nei tribunali inquisitoriali di terraferma, dove era ormai abituale celebrare i processi senza l'assistenza dei rappresentanti laici. Determinante per indirizzare in questo senso la politica veneziana dell'ultimo ventennio del secolo fu l'apporto di quei patrizi che si riconoscevano nella corrente politica dei cosiddetti «giovani». Questi premevano per una maggiore autonomia di Venezia dalla Sede Apostolica. Desiderosi, inoltre, di arginare lo strapotere della Spagna, erano inclini a stringere legami anche con potenze religiosamente sospette, come la Francia di Enrico IV – nel 1589 la Repubblica veneta fu prontissima a riconoscere il Borbone come legittimo successore di Enrico III –, o apertamente eretiche, come le Province Unite o l'Inghilterra, con la quale nel 1603 furono ristabiliti i regolari rapporti diplomatici interrotti dopo la morte di Maria Tudor. Sotto l'influsso dei «giovani», che sul finire del secolo XVI costituivano il gruppo egemonico all'interno del ceto dirigente veneziano, la Repubblica cominciò dunque a mostrarsi meno disponibile alla collaborazione con il tribunale inquisitoriale: un segnale di questo mutamento di rotta – o, meglio, di questo ritorno alla più tradizionale linea politica veneziana – è il rifiuto opposto nel 1596 dal Senato all'Indice clementino, che venne accettato solo dopo alcune modifiche concordate tra la Sede Apostolica e la Repubblica.

³⁸ Citazioni tratte da S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 150-151.

La tensione tra le due potenze si aggravò tra lo scorcio del secolo XVI e i primi anni del XVII. Venezia appariva a Roma sempre più indulgente nel favorire eretici e infedeli: oltre alla fiorente comunità ebraica e a una colonia turca la Dominante ospitava, nella seconda metà del secolo, settecento protestanti tedeschi, in parte artigiani, in parte mercanti del Fondaco che godevano di una tacita tolleranza, purché osservassero la massima riservatezza nelle loro pratiche religiose, mentre lo Studio patavino era frequentato da circa duecento studenti protestanti. Nel 1596, pochi mesi prima della stipulazione del concordato relativo all'Indice, Clemente VIII tentò di colpire gli interessi commerciali dello Stato veneto emanando una bolla che vietava agli eretici di risiedere in territorio italiano.

Tra il 1606 e il 1607 si giunse tra le due potenze allo scontro aperto, che esplose con la contesa dell'interdetto. Fu, questo, l'ultimo momento nella storia di Venezia in cui da parte protestante si guardò alla Repubblica come a una possibile «porta della Riforma» in Italia. Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria, nel gennaio 1606 nominato dalla Repubblica «consultore in iure» e incaricato di assistere il governo veneziano in veste di teologo e canonista, era infatti fortemente critico nei confronti dell'istituzione cattolica, quanto meno del volto che essa aveva assunto dopo il concilio di Trento, e fervido estimatore dell'Europa protestante, all'interno della quale annoverava molte prestigiose e solide amicizie tra intellettuali e politici. Negli anni immediatamente successivi all'interdetto si disse che il servita, insieme ai suoi più fidati collaboratori, a veneziani di condizione patrizia e cittadina e a vari forestieri, progettasse di separare da Roma la Chiesa veneziana e di darle una fisionomia di tipo riformato. Questo disegno poteva forse contare su qualche appoggio all'interno del ceto dirigente veneziano, come suggerisce la testimonianza di Christoph von Dohna, inviato del principe di Anhalt, il quale nel 1608 parlava dell'esistenza a Venezia di trenta patrizi criptoriformati: il diplomatico tedesco mostrava di ritenere la loro una consapevole scelta confessionale dal momento che aveva cura di distinguere questi dagli altri, molto più numerosi, i quali a suo dire si limitavano a manifestare sentimenti ostili al pontefice.

È possibile che questa elitaria *ecclesia* protestante veneziana sia stata un'effettiva realtà e non una illusoria proiezione dei desideri di von Dohna: se la sua testimonianza è l'unica di cui disponiamo circa questi patrizi simpatizzanti per la Riforma, è comunque attestato che in quegli anni «il patriziato e gli uomini di cultura possedevano l'*Institutio* di Calvino nell'originale latino e scritti anticattolici inglesi»³⁹, mentre il *Catechismo* di Calvino in volgare e altri libri di ispirazione protestante, oltre al Nuovo Testamento in volgare, circolavano negli ambienti popolari. A spingere verso questa letteratura tanti sudditi veneti di ogni condizione non era tuttavia una vera e profonda esigenza di fede, quanto piuttosto un'esasperazione di natura essenzialmente politica: insofferenza e rigetto per le pretese giurisdizionali di Roma, rancori anticuriali mai del tutto

³⁹ P. F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, Il Veltro Editrice, Roma 1983, p. 381, e cfr. *ivi*, p. 355: «Mai, dalla fine degli anni Sessanta del Cinquecento, erano entrati a Venezia tanti libri proibiti quanti tra il 1592 ed il 1605».

La Riforma nella Repubblica di Venezia

sopiti e destinati a sopravvivere per vari anni ancora dopo la revoca dell'interdetto. L'attrazione di questi veneziani per il protestantesimo non aveva solide radici, perché era ormai acquisita la consapevolezza che un'alternativa al cattolicesimo era impossibile e che «l'unica alternativa era il ripudio della religione in quanto tale»⁴⁰. Lo conferma l'attività del Sant'Uffizio nel secolo XVII e nel successivo, volta, salvo rare eccezioni (si trattava in genere di forestieri), a perseguire reati di natura diversa dall'eresia di stampo protestante: pratiche magiche e superstiziose, abuso di sacramenti, e, appunto, scetticismo in tutte le sue gradazioni, fino alle aperte professioni di ateismo.

federica.ambrosini@unipd.it

⁴⁰ Così, riferendosi alla situazione bolognese negli anni 1570-80 (che ricorda da vicino, sotto questo e altri aspetti, quella veneziana), G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1999, p. 437.